L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

195-196 | 2010

Auto-biographie, Ethno-biographie

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22600>

DOI : 10.4000/lhomme.22600

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 novembre 2010

Pagination : 499-578

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 195-196 | 2010, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22600> ; DOI : 10.4000/lhomme.22600

Émile Durkheim

Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie

Introduction de Jean-Paul Willaime.

Paris, PUF, 2008 [1912], 648 p., notes bibliogr., cartes (« Quadrige »).

DERNIER grand ouvrage de Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* constitue le point culminant des réflexions menées sur les phénomènes religieux à la suite de l'affaire Dreyfus, qui l'avait profondément bouleversé. Pour Durkheim, le sentiment religieux se manifeste par une séparation fondamentale entre le sacré et le profane. L'auteur appuie sa démonstration sur divers travaux d'ethnologues auprès de tribus australiennes chez qui la vie religieuse prend ses formes les plus simples. Cette analyse repose ainsi sur plusieurs postulats largement discutés, dont l'hypothèse selon laquelle les religions ne se distinguaient que par des différences de degrés, d'où l'inutilité d'en étudier les manifestations les plus complexes mais l'intérêt, en revanche, de s'intéresser aux cas les plus sommaires pour en tirer les « formes élémentaires » communes à tous. Durkheim propose de définir la religion comme un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65). Il en fait un phénomène social dépendant de la société dans laquelle il s'inscrit. L'environnement joue un rôle essentiel dans la constitution des rites. Le totem, symbole tangible de l'unité du

groupe, correspond ainsi le plus souvent à une espèce animale proche de celui-ci. Le groupe se manifeste aux individus par la religion et les obligations qu'elle impose aux fidèles et qu'ils vont intérioriser. Durkheim s'interroge sur l'origine des croyances religieuses dans une société donnée, ainsi que sur l'idée de l'âme. Il étudie ensuite le rôle des rites et des cultes, en prenant soin d'en distinguer les différents types selon leurs fonctions : les rites ascétiques, les cultes positifs et les rites « piaculaires », qui, tels ceux entourant le deuil, désignent les « fêtes tristes qui ont pour objet ou de faire face à une calamité, ou, tout simplement, de la rappeler et de la déplorer » (p. 556). L'auteur souligne ici l'importance des rites pour entretenir le sentiment religieux et donc d'appartenance au groupe, y compris dans la société moderne à solidarité organique, dans laquelle la complémentarité plus que la ressemblance relie les individus. Ces rites, en ce qu'ils renforcent la cohésion du groupe, auraient même un rôle essentiel à jouer dans la société moderne, individualiste et menacée d'anomie. Ce nécessaire sentiment religieux doit y subsister sous la forme d'une transcendance laïque se substituant aux anciennes croyances religieuses. Pour Émile Durkheim, c'est la République qui doit incarner l'objet d'une telle morale laïque : « quelle différence essentielle y a-t-il

entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ? » (p. 610). Et à rebours de toute crispation nationaliste, Durkheim précise que « c'est de la vie elle-même et non d'un passé mort que peut sortir un culte vivant » (p. 611).

Texte fondateur en sociologie des religions, cet ouvrage est aussi et plus largement une contribution importante à la sociologie générale. Comme le souligne Jean-Paul Willaime dans son introduction, la question de la religion est, chez Émile Durkheim comme chez d'autres fondateurs de la sociologie, au cœur de l'analyse de l'émergence des sociétés modernes occidentales : « La naissance de la sociologie comme science a été fortement liée à une interrogation sur le devenir du religieux dans les sociétés occidentales » (p. v). Durkheim, à la différence de Max Weber, étudie plus le religieux que ses formes instituées que constituent, par exemple dans la société française de son temps, le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme. Son analyse de la religion comme élément important d'affirmation de l'identité collective et aussi comme force pour le croyant éclaire l'impuissance de la science à la faire disparaître. Ces analyses sur la religiosité individuelle, ainsi que sur le culte et les rites sont particulièrement suggestives. Elles demeurent pertinentes pour qui s'intéresse aux phénomènes religieux, culturels et symboliques, aux croyances, aux mobilisations collectives, à la mise en forme sociale du religieux ; il faudrait relever ici la postérité de notions utilisées telles que celle d'« effervescence ».

Les Formes élémentaires de la vie religieuse est également un texte fondamental pour la sociologie de la connaissance par les liens que Durkheim établit entre le sentiment religieux et l'activité scientifique. Loin d'être une source d'erreur souvent dénoncée, le sentiment religieux est à l'origine de la capacité à forger des concepts en dépassant les perceptions sensibles et loin d'être une simple idée générale, le concept se situe au-delà de la réalité sensible. Seul le sentiment religieux permet d'accéder à de telles idées : « dans toute espèce de religion, les dieux sont des individualités distinctes les unes des autres ; pourtant ils sont conçus, non perçus » (pp. 617-618). En outre, Émile Durkheim voit dans les phénomènes religieux l'origine du raisonnement de causalité : « le grand service que les religions ont rendu possible à la pensée est d'avoir construit une première représentation de ce que pouvaient être des rapports de parenté entre les choses » (p. 340). En permettant de passer du rapport de succession « A précède régulièrement B » à celui d'intelligibilité « B est uni à A par quelque rapport de parenté », la pensée magique primitive esquisse les premiers balbutiements d'une liaison causale entre les choses.

L'analyse durkheimienne est particulièrement riche et nous renvoie à des questions très actuelles, qu'il s'agisse des renouveaux communautaires, des débats autour de la manière dont les sociétés européennes font ou non référence à telle dimension religieuse de leur histoire... Elle reste particulièrement pertinente à l'heure des crispations identitaires et nationalistes ou de la promotion d'un message religieux que l'on oppose fallacieusement à l'héritage républicain et à la tradition des Lumières...

Corinne Delmas

COMMENT comprendre que les Bororo puissent dire qu'ils sont des *araras* (perroquets) ? Dans quelle mesure le « primitif » ne peut pas être assimilé à l'enfant ou au criminel, comme le souhaiteraient les défenseurs de la « civilisation » ? Ces questions sont au cœur de l'ouvrage que Lucien Lévy-Bruhl publie en 1922, *La Mentalité primitive*¹. Pour les résoudre, cet historien intervient au croisement de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie, dans un contexte de concurrence entre des sciences humaines et sociales naissantes. Cette circulation entre différents champs du savoir explique en partie la postérité contrastée de cet auteur. Du fait de cette « situation singulière entre philosophie et anthropologie », il « est en porte-à-faux par rapport à chacune de ces deux disciplines, qui l'ont dès lors renvoyé de l'une à l'autre pour le disqualifier » (p. 7), les anthropologues lui reprochant son mentalisme, les philosophes critiquant son relativisme culturel radical. Pourtant, Frédéric Keck montre combien « cette situation entre philosophie et anthropologie témoigne d'un processus constitutif de l'histoire de la philosophie française des deux derniers siècles, en ce que celle-ci ne s'est pas produit en dehors des sciences humaines, mais a trouvé dans le projet anthropologique une façon de se renouveler, voire de s'accomplir [...] en ce qu'il pose de façon nouvelle la question de la pensée, traditionnellement allouée à la philosophie » (*id.*). L'enquête anthropologique sur la diversité des modes de pensée, en particulier sur le cas précité des Bororos dont l'affirmation viole le principe de non-contradiction fondateur de la logique, est ainsi, chez Lévy-Bruhl, une manière de mettre à l'épreuve des concepts philosophiques (p. 256).

Frédéric Keck restitue ici la richesse de l'échange entre l'anthropologie, la philosophie et les autres sciences humaines et sociales. La notion de « mentalité primitive » et la « loi de participation » dont Lévy-Bruhl fait le principe central de cette « mentalité » sont au cœur des quatre chapitres de son ouvrage.

Le premier chapitre, « De la critique de l'évolutionnisme au débat sur la responsabilité », met en lumière les racines du concept de « primitif » dans la philosophie française du XIX^e siècle et revient sur l'inscription de Lévy-Bruhl entre Tarde et Durkheim dans le débat sur la responsabilité. L'intérêt pour le « primitif » manifeste le souci d'explorer le « sentiment subjectif de responsabilité, si important pour la mise en place d'un système pédagogique dans le cadre de la Troisième République ». Cette exploration « peut être effectuée par l'étude du passé, et singulièrement de ces sociétés où, le système pénal étant très peu développé, le sentiment de responsabilité est visible à l'œil nu » (p. 48). Si la thèse de Lévy-Bruhl, intitulée *L'Idée de responsabilité*, s'inscrit dans la lignée de la philosophie de Renouvier comme les premiers travaux de Durkheim, elle se différencie de l'objectivisme de ce dernier en s'intéressant à la formation d'un sentiment de responsabilité à la fois subjectif et objectif, au croisement de la conscience morale et de la régulation pénale.

Le deuxième, « Races, cultures et mentalités », propose une généalogie de la notion de « mentalité ». Celle-ci apparaît tout d'abord avec l'histoire du colonialisme. Elle est mise en avant après l'échec des projets d'assimilation, dans le cadre de la nouvelle

1. Cf. l'édition et la présentation par le même Frédéric Keck, parue chez Flammarion en 2010.

politique d'association. Le recours à cette notion chez Lévy-Bruhl qui accorde une grande importance, dans les années 1880-1890, à la diversité des modes de pensée, se situe au confluent de deux traditions philosophiques, issues d'une part de Jacobi et de Herder et d'autre part du positivisme de Comte. Les usages postérieurs de cette notion de « mentalité » en psychologie, avec Piaget et Wallon, et en histoire, chez les membres de l'école des Annales, permettent cependant à Frédéric Keck de soutenir que cette notion reste indissociable d'« une forme d'évolutionnisme implicite » (p. 124).

Le troisième chapitre, intitulé « La participation, un régime de causalité singulier », souligne « la reprise commune, par Lévy-Bruhl et Durkheim, de la psychologie de la vie mentale chez Ribot dans le sens d'un élargissement à la sociologie de la vie morale » (p. 141). Tout en s'inscrivant dans la voie ouverte par Théodule Ribot, qui cherchait à définir une logique vitale et non purement intellectuelle, Lévy-Bruhl lui reproche ainsi de ne pas avoir pris en compte l'importance des facteurs sociaux dans la formation des perceptions primitives. C'est, en même temps, la référence à Malebranche et cette liaison entre le vital et social qui le distinguent de Durkheim et de Bergson : les représentations collectives ne sont pas « originelles » mais produites dans un champ de perception « ce qui conduit à refuser d'hypostasier la société comme un

sujet divin » (p. 189) ; les perceptions ne peuvent pas être rapportées à une perception « pure », n'étant observables que dans un espace social défini. Selon Lévy-Bruhl, la mentalité primitive rapporte tout événement naturel à une causalité surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle inscrit la vie humaine dans un réseau de forces invisibles socialement constitué qui lui confère un sens.

Les ouvrages postérieurs de cet auteur seront de plus en plus descriptifs. Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Vers un élargissement de l'expérience », présente cette évolution d'un Lévy-Bruhl qui accumule alors les données ethnographiques en renonçant à proposer un cadre théorique qui ne pourrait qu'en trahir la logique propre. Cette inflexion contribuerait à expliquer le succès de l'œuvre dans les milieux ethnologiques, philosophiques et littéraires des années 1930, mais aussi ses insuffisances. Frédéric Keck montre cependant combien les travaux de cet auteur sans élève et sans école alimentent, encore aujourd'hui, les débats entre structuralisme, philosophie analytique et phénoménologie. Cet ouvrage, et ce n'est pas le moindre de ses intérêts, précise ainsi la poursuite des questionnements de Lévy-Bruhl sur les fondements, dans l'esprit humain, des sentiments et des croyances.

Corinne Delmas

CES DERNIÈRES ANNÉES, l'histoire de l'esclavage a été l'objet de débats inédits et passionnés. Celle-ci a prêté à polémique dans la mesure où il en a été question dans le contexte des problématiques sociales contemporaines marqué par le phénomène de concurrence des mémoires ou, autrement formulé, de compétition pour la reconnaissance publique des souffrances présentes vécues comme la continuité de celles héritées du passé. Il reste, qu'en France, cette question est relativement peu étudiée du fait, probablement, de son caractère toujours sensible. En s'intéressant à la naissance et à la diffusion du préjugé de couleur, constitutif d'une « aristocratie de l'épiderme » née dans les colonies françaises d'Amérique au XVIII^e siècle, Florence Gauthier, historienne et maître de conférence à l'université Paris VII, contribue à remédier à cette situation.

Avant la Révolution de 1789, dans les Antilles françaises, le statut juridique de chacun est fonction de sa couleur de peau. Le préjugé de couleur correspond alors au développement d'une société coloniale de population créole et à main-d'œuvre essentiellement esclave. Ce préjugé est de nature politique : il officialise une conception juridique hiérarchisant les statuts des personnes selon le critère de la couleur, du « libre Blanc » au « Noir esclave », en passant par le statut d'« affranchis sous conditions », lui-même divisé en sous-catégories de métisses aux multiples nuances. D'emblée, l'auteure cadre le propos de son étude en distinguant le préjugé de couleur, lié à un enjeu éthique et politique, du « racisme biologique », né ultérieurement, à partir de théories essentialistes dites « scientifiques ».

En introduction, Florence Gauthier revient sur la naissance, deux siècles plus

tôt, d'une idée centrale, celle de *droits naturels*, distincte et supérieure au droit divin (théologie) et au droit humain (politique). C'est dans le contexte général de la dénonciation des violences dont sont victimes les peuples d'Amérique et l'entreprise parallèle de justification des droits des Indiens à leur souveraineté, que cette nouvelle forme de droit est notamment défendue par la figure de Bartolomé de Las Casas (1474-1566) et l'école de Salamanque. Ce rappel historique est le bienvenu dans la mesure où ce mouvement de pensée contribue largement à la naissance de principes cosmopolitiques, lesquels influent, par la suite, sur les défenseurs de l'« égalité de l'épiderme » dans leur lutte pour l'obtention de droits civiques. Ces *droits naturels* proclament pour la première fois, en termes autant philosophiques que politiques, l'unité de l'espèce humaine, l'intangibilité de l'égalité « naturelle » entre humains.

L'étude très détaillée de Florence Gauthier concerne un court épisode – deux ans – de la longue lutte contre la légitimité de l'ordre racial établi dans la société esclavagiste de Saint-Domingue. En effet, en 1789, dans les colonies françaises, les planteurs esclavagistes s'inquiètent de la prégnance de nouvelles idées qui menacent la pérennité du système de traite des captifs africains.

Dans la perspective de témoigner des débats en cours à cette époque, l'ouvrage de Florence Gauthier est construit à partir de l'analyse de l'itinéraire individuel de deux figures, Julien Raimond (1744-1801) et Médéric Moreau de Saint-Méry (1750-1819), ainsi que de la présentation de l'affrontement entre ces deux hommes autour de la question du préjugé de couleur dans les colonies – et ce, tant avant que

durant la Révolution. Le premier, Julien Raimond, fils de paysan béarnais, métisse originaire de Saint-Domingue ayant obtenu le statut privilégié de colon, est, à partir de 1789, animateur de la Société des Citoyens de Couleur. Il est alors l'une des figures de la résistance au « préjugé de couleur » : il lutte pour faire reconnaître l'« égalité de l'épiderme » et défendre la cause des libres de couleurs contre les colons ségrégationnistes. Parallèlement, l'auteure retrace l'itinéraire d'un autre colon métis, l'avocat Médéric Moreau de Saint-Méry, né à la Martinique en 1750. En août 1789, il devient l'un des fondateurs de la Société correspondante des colons français, dit club Massiac. Il prend position en faveur de la traite des Africains et le maintien de l'esclavage. Par ailleurs, il s'oppose à l'égalité des droits entre colons blancs et « métis libres ».

Florence Gauthier présente donc le duel entre deux idéologies, celle de l'aristocratie de l'épiderme contre celle de son égalité. Au fil de sa démonstration, elle défend notamment une idée majeure : le préjugé de couleur n'a pas toujours existé, il n'apparaît que tardivement. En métropole, le public ne découvre d'ailleurs l'existence du préjugé de couleur et les caractéristiques du

contexte colonial que lors des débats organisés à l'Assemblée constituante. Aussi l'auteure détaille-t-elle les procédés par lesquels les événements de Saint-Domingue influencent *in fine* les débats en métropole et *vice versa*. Elle montre bien de quelles manières se diffusent tant le préjugé de couleur que la lutte pour l'« égalité de l'épiderme ».

En guise de conclusion, Florence Gauthier indique notamment qu'à Saint-Domingue, dès 1789, la peur de l'insurrection des esclaves, favorisée par le climat révolutionnaire, contribue à accélérer la théorisation du racisme biologique, future idéologie, outil de domination. C'est que le racisme biologique est en quelque sorte l'héritier du préjugé de couleur. Il permet d'asseoir une nouvelle forme de politique coloniale se préparant à maintenir la population créole de couleur dans des fonctions subalternes. Ainsi, le racisme biologique substitue à une argumentation politique ségrégationniste l'instrumentalisation de l'idée, estampillée scientifique, de « supériorité de la race blanche ».

Thomas Pierre

L'ORIGINE DE ce recueil est dans un important colloque coordonné par Jacqueline Christophe et Denis-Michel Boëll : *Du folklore à l'ethnologie. Institutions, musées, idées en France et en Europe, 1936-1945* (Musée national des arts et traditions populaires, Centre d'ethnologie française, mars 2003). Relayée par la presse, la thèse de Christian Faure¹ (président de séance lors des journées), en « faisant en quelque sorte du MNATP un héritier de l'idéologie pétainiste », avait créé un « malaise » au sein d'une institution qu'il s'agissait de « purger d'urgence » alors qu'elle se métamorphosait en Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM) ; une nécessaire « transparence » exigeait de « scruter les conditions politiques et idéologiques dans lesquelles s'était opéré le passage "du folklore à l'ethnologie de la France" » (Colardelle & Chiva, pp. XI, XV). Le livre contient une sélection de trente communications produites dans ce cadre – un tiers des interventions –, la publication des Actes proprement dits – avec l'intégralité des textes – étant prévue en ligne (information directe, Boëll et Christophe, 2007).

Après une double ouverture – préface renvoyant aux contributions publiées par Michel Colardelle et Isac Chiva, et introduction conçue comme un article autonome par Christian Bromberger –, la livraison papier est composée de cinq parties (cinq à neuf articles pour chacune). Cela représente une quinzaine d'études concernant le MNATP et un tiers supplémentaire portant plus spécifiquement sur le premier congrès international de folklore qui est une des manifestations publiques marquant sa naissance. Toutes les communications qui traitaient de l'un ou l'autre thème ne sont au reste pas disponibles ici ;

en contrepartie, l'ouvrage a conservé du colloque l'ouverture à des recherches sur des terrains étrangers ou même, moyennant deux traductions, en langues étrangères, ce qui nous donne un accès indirect à des bibliographies en allemand et en néerlandais.

La rencontre posait un impératif : « Seule règle : partir des documents, analyser des pièces vérifiables par la critique historique, de manière à établir des faits susceptibles d'interprétations aussi objectives que possible » (Colardelle & Chiva, p. xv). Des informations qui reviennent parfois d'un article à l'autre ou les mêmes citations, choisies par deux auteurs, donnent à penser que les meilleures sources ont de fait été repérées et mobilisées ; encore que cela soit secondaire, on peut se demander à ce sujet s'il n'aurait pas été judicieux d'établir des renvois systématiques entre les articles dont le propos se recoupe. Quoi qu'il en soit, il convient de survoler le sommaire avant d'en venir à quelques impressions ou questions.

Dans la première partie – « Objets et méthodes » –, deux tendances se dessinent : les premiers auteurs se situent du côté de la production scientifique, les suivants cernent la polysémie du terme de « folklore ». Herman Lebovics intervient d'abord sur la fondation du MNATP à partir d'objets jusque-là conservés au Musée d'ethnographie du Trocadéro. Visant à l'éloge du « populaire » en France, créer un établissement spécialisé remettait de fait en question

1. Christian Faure, *Le Projet culturel de Vichy. Folklore et révolution nationale, 1940-1944* (Lyon, CNRS-Presses universitaires de Lyon, 1989), auquel une réplique avait été donnée par Marcel Maget : « À propos du Musée des arts et traditions populaires de sa création à la Libération (1935-1944) », *Genèses*, 1993, 10 : 90-107.

une étude universaliste de l'homme, divisait involontairement les histoires de populations géographiquement éloignées participant néanmoins à l'histoire de France, produisait un « schisme épistémologique » (p. 17). Suivent des « Notes » sur la méthode cartographique². Comparant la situation française à la situation allemande, Thomas K. Schippers estime qu'il existe dans notre pays une « aversion [...] pour les travaux mettant clairement en évidence la "diversité" culturelle de la population de l'hexagone » (pp. 26-27) ; il souligne par ailleurs qu'à un moment où la défense de l'esprit national prévalait, la non-congruence des limites culturelles et des frontières politiques aurait pu produire des « cartes trop risquées ». Qui dit cartographie dit enquêtes extensives ; c'est Bertrand Müller qui nous entretient du sujet en évoquant, à travers Lucien Febvre et André Varagnac, les enquêtes de la Commission des recherches collectives de *L'Encyclopédie française*. Il s'intéresse plus précisément aux réponses auxquelles ces enquêtes ont donné lieu puisqu'elles (1935 *sqq.*) se faisaient par relais interposés, c'est-à-dire au recours d'instituteurs alors aussi secrétaires de mairie. L'analyse révèle que la démarche en ce temps innovante de la CRC rencontre sur le terrain une « culture de l'enquête » (p. 31) formée de pratiques « en partie décalées », et relativement ancienne puisque rejoignant le genre de la monographie, bien ancré dans les milieux pédagogiques. Une autre opération nationale est examinée par Marie-Noëlle Denis : l'enquête d'architecture rurale qui constitue, cela au sein du MNATP, un moment-clé du passage du folklore à l'ethnographie. En suivant ses antécédents, elle en montre les innovations : enquête centralisée, pluridisciplinarité, normalisation des monographies. Elle en note aussi l'évolution (plusieurs amendements dans les années 1940, reprise une trentaine d'années après), évolution conduisant d'un projet d'architecture descriptive à des questionnements plus spécifiquement ethnologiques. Un renouvellement comparable des intérêts et des pratiques sera plus

loin retracé par Florence Gétreau à partir de son propre objet empirique.

Les quatre articles suivants traitent des approches et des finalités diverses, coiffées, dans les années 1930, par le même terme de « folklore ». Edouard Lynch porte son attention sur le Centre rural organisé dans l'urgence, à l'initiative du Front populaire, pour l'exposition internationale de 1937 ; il « offre un "précipité" exemplaire des débats et des enjeux portés par le folklore, dans ses liens avec le monde agricole et rural » (p. 74). Gilles Laferté rappelle qu'en 1937 le folklore se déclinait selon trois modes : « scientifique », « appliqué », « touristique ou commercial » ; considérant que la mise à l'écart de Van Gennep résulte de la volonté, de la part de l'équipe naissante au MNATP, d'asseoir son autorité scientifique sur l'« espace académique du folklore », il rapporte un débat houleux qui met en scène Van Gennep dans la section de « folklore appliqué » du 1^{er} congrès international de folklore. Alexis Korganow s'intéresse à la création de nouveaux édifices permettant d'accueillir et d'encadrer les loisirs en liaison avec le folklore, question inscrite au programme du même congrès et de la même section. Anne Décoret-Ahiha retrace l'action d'une institution privée : les Archives internationales de la danse – Musée de la danse. En se proposant d'articuler documentation et exploitation artistique, lesdites Archives (1932-1939) ont collaboré avec Georges Henri Rivière et de futurs membres du MNATP (Pierre-Louis Duchartre, Claudie Marcel-Dubois) ; elles ont produit de vastes opérations de collecte assorties d'expositions ; mais elles n'ont laissé aucune œuvre théorique. Enfin, Olivier Sirost brosse un panorama des activités menées par le Club des explorateurs

2. Leur mise en forme a créé des perturbations bibliographiques, d'ailleurs repérables par les renvois de l'auteur : l'article sur la Suisse revient au seul Pierre Centlivres ; la référence commençant par « Schippers 1985 » correspondrait aux chapitres sur l'Allemagne et l'Europe du Nord d'un rapport cosigné ; les pages qui en restent signalées (de ma plume) sont celles du chapitre sur la France.

français, qui « ouvre [...] un passage entre une discipline scientifique en train de se constituer et l'avènement des loisirs » (p. 113).

Vient ensuite une partie « Régions », à laquelle, en quatrième partie, deux articles complémentaires feront écho. Portant sur la Provence, les deux premières études de cette section ont aussi en commun de s'appuyer sur des expositions : Laurent Sébastien Fournier a découvert l'intérêt du MNATP pour Barbentane (Bouches-du-Rhône) grâce à une exposition réalisée par l'établissement en 2002 ; de son côté, Marie-Hélène Guyonnet prolonge celle (1995) qui a uni plusieurs établissements qui furent tributaires de Marcel Joannon ou Provence. Le premier des deux fournit un volet du triptyque qu'il a consacré à l'enquête et au musée barbantais ; il conclut avec l'hypothèse que « l'échelon monographique ne fut qu'un point d'appui qui masquait les préoccupations des chercheurs [du MNATP] relatives à la localisation d'objets remarquables du patrimoine régional » (p. 135). La seconde s'intéresse à un acteur culturel se dépensant assez largement en faveur du « folklore » ; son admiration pour Van Gennep et ses velléités de l'égaliser en haute Provence ne le transformeront pas pour autant en enquêteur compétent.

Pour l'ensemble du militantisme d'oc, avec des références centrées sur le Sud-Ouest, Laurent Abrate traite davantage des mouvements d'idées d'esprit régionaliste que de formation, ou de tentative de formation, ou encore de restitution, du savoir. Il en va de même avec le premier article sur la Bretagne (Daniel Le Couédic) qui s'attache à la réhabilitation d'un conservateur (André Dézarrois)³. Après quoi, Denis-Michel Boëll renoue avec la thématique d'une discipline en train de se structurer, en nous montrant à nouveau des équipiers du MNATP sur le terrain, en Bretagne, où les missions ont été particulièrement nombreuses et variées entre 1939 et 1943 (architecture, mobilier, artisanat, folklore musical, etc.). Il pointe la complexité des relations entre Rivière ou le MNATP, et

des partenaires ou projets locaux tels que celui d'un Institut d'ethnologie bretonne souhaité par René-Yves Creston, qui fut collaborateur du musée national.

La section sur les « Personnages » rassemble, mais sans exclusive, des études sur quelques figures apparaissant régulièrement au fil des pages ; d'autres ont été évoquées ou le seront à partir d'une entrée thématique (Claudie Marcel-Dubois, notamment) ; d'autres encore faisaient, lors du colloque, l'objet d'études qui ne nous sont pas fournies (Agnès Humbert par Daniel Fabre ; Marcel Griaule par François Calame-Griaule). Avec un dosage différent, chaque article réunit les éléments attendus : formation(s) et influences, engagement politique, domaines d'expertise, apport à la discipline ; chacun aussi organise l'évocation à partir d'un fil conducteur spécifique.

André Varagnac a eu un parcours qui, selon Régis Meyran (p. 202), mérite d'être revisité tant s'y révèlent « les logiques d'emprunt de concepts et leur diffusion, la porosité ou au contraire l'herméticité de notre discipline, ou encore le rôle de passeur que peut jouer un auteur ». D'André Leroi-Gourhan, il est montré les quelques années où « il est passé d'une simple tâche de rangement [d'objets de musée] à accomplir, à la formalisation codifiée d'un principe d'analyse extensive, véritable outil conceptuel structurant l'objet même de l'ethnologie » (Philippe Soulier, p. 114). Georges Henri Rivière est approché comme chef d'établissement dont les choix sous le régime de Vichy sont décortiqués ; Jacqueline Christophe nous conduit à travers les archives afin d'examiner son attitude, les accusations portées contre lui, son rétablissement dans ses fonctions. L'article sur Marcel Maget intègre une comparaison résumée dans une phrase percutante :

3. N'oublions pas que la situation bretonne a suscité un colloque d'historiens presque simultanément à celui du MNATP/CEF : Christian Bougeard, ed., *Bretagne et identités régionales pendant la Seconde Guerre mondiale. Actes du colloque de 2001*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique-Université de Bretagne occidentale, 2002.

« Maget a 28 ans, il se vit comme un savant sans responsabilité administrative ; Rivière a 45 ans et porte le fardeau de son institution. Au même moment, Varagnac, à 48 ans, joue sa carrière en saisissant l'opportunité offerte par l'intérêt soudain que porte le pouvoir au revivalisme folklorique [cela au détriment de son projet d'enquête sur le "folklore des grèves" en 1936] » (Florence Weber, p. 244). « Dans [la] ferveur scientifique [du premier], nul écho d'une ferveur politique quelle qu'elle soit » (p. 250) ; en quelques années, il effectue la « révolution ethnographique » (p. 249) que constitue, selon une expression apparaissant sous sa main dès 1944, « la recherche sur le terrain » ou encore, selon le titre du manuel qu'il produira plus tard, « l'étude directe ». Un bref article sur Jean Charles-Brun montre que sa trajectoire est significative des « entrelacs entre régionalisme et folklore, qui constituent l'une des irrigations de l'ethnologie française naissante » (Anne-Marie Thiesse, p. 258). À Pierre-Louis Duchartre, folkloriste militant exerçant au MNATP, il est reconnu « le mérite d'avoir ouvert et valorisé un domaine d'étude – celui de l'imagerie –, d'avoir rassemblé un corpus qui constitue un matériau irremplaçable » (Frédéric Maguet, p. 273), même si cela ne l'a pas conduit à des « enquêtes-collectes » mais à des achats de collections.

« Musées et institutions » est le titre de la quatrième partie. Examinant les textes précoces de Rivière, André Desvallées rappelle qu'il parlait de « fonctionnalisme muséographique » (p. 286) et montre qu'en matière d'expologie, sa « doctrine était déjà bien ciselée » en 1936 (p. 279). Du côté du MNATP, Florence Gétreau étudie les débuts du département musical, au développement rapide grâce à Claudie Marcel-Dubois. S'instaure tout de suite une rupture avec les intérêts des folkloristes de la chanson française ; en 1939, en basse Bretagne a lieu la « première véritable enquête pluridisciplinaire » du musée, fondée sur des interrogations nouvelles (et incluant dans le domaine musical la danse, les costumes

en rapport...). Autrement dit, quelques années suffisent à poser les fondements méthodologiques de ce secteur⁴. Quant à Martine Segalen, elle suit Rivière dans son cheminement muséal et sa ténacité alors que s'accumulent les aléas. Elle confronte le premier programme et sa reprise (classements affinés, liste d'objets plus précise, enrichissements par une dimension historique) en établissant des parallèles avec la réalisation des années 1950.

Deux situations régionales intègrent cette partie. Dominique Serena-Allier présente la restructuration d'un musée du XIX^e siècle finissant, le *Museon arlaten*, alors qu'y exerce un archiviste et archéologue participant de la sensibilité régionaliste. Il gagne à une collaboration avec le MNATP – l'enquête sur l'architecture rurale aura pour effet l'intégration d'une cabane de gardien [bouvier] dans les salles –, mais son désir était bien que sa muséographie se fonde dans celle qu'avait voulue Mistral⁵. Au contraire, Annie Bleton-Ruget évoque une création, celle du Musée du terroir de Romenay(-en-Bresse), et sa présentation à Paris, en 1937, cela sur une idée du Comité d'agriculture de l'exposition mais avec l'intervention de Rivière et de ses collaborateurs. Plus que remarquable du point de vue scientifique, cette opération répondait aux « souhaits d'éducation populaire du

4. Postérieur de quelques années à l'article de Florence Gétreau, un livre qui lui est complémentaire ne peut pas ne pas être signalé : édité par Barbara Le Gonicec (CTHS), il porte sur la mission de 1939 en Bretagne.

5. Un fait méconnu peut être ajouté à l'argumentation de l'auteur ; il révèle, de part et d'autre, des vues différentes sur la vocation strictement locale ou plus largement régionale du *Museon arlaten*, littéralement « Musée arlésien ». L'inventaire laissé par le conservateur de l'époque enregistre le dépôt par le MNATP d'une série d'objets – non exposés – relatifs au lait et provenant de Névache, aux confins nord des Hautes-Alpes (inv. MNATP 47.2.1 à 27 et, avec un nombre de numéros différents, inv. Benoit 6 304 à 6 328) ; qui, aujourd'hui, associerait une telle collecte au musée d'Arles ? Inversement, quelle autorité de tutelle songerait désormais à un musée de référence régionale pour la Provence-Alpes-Côte d'Azur ?

nouveau gouvernement et mettait en scène une ruralité consensuelle » (p. 344). Il y a là un parallèle à établir avec le musée de Barbentane présenté en exposition à New York en 1939.

La partie « Le folklore en Europe : regards croisés » nous conduit essentiellement en Europe du Nord. Pour la Belgique, Raf de Bont campe un chercheur en quelque sorte dépassé par son époque, l'« anthropologue physique » Gustaaf Schamelout (1869-1944) : « quoique lui-même continuât certainement à croire le contraire, [sa production] ne pouvait plus être propagée que pour légitimer les objectifs du Troisième Reich, objectifs qui n'étaient pas les siens » (p. 357). Pour les Pays-Bas des années 1936-1940, Adriaan de Jong (traduit par T. K. Schippers) traite d'une campagne en faveur d'un vêtement local (celui de la Zélande) et de l'utilisation de l'ethnologie nationale pour stimuler les troupes néerlandaises mobilisées. Nina Gorgus (traduite par M.-C. Piontek) suit, dans ses contacts et son observation des entreprises muséales les plus récentes, un Rivièr « expologue », « ne faisant ici aucune différence entre la Suède, l'Allemagne ou la Russie soviétique. Le savoir, le contenu transmis par ce biais l'intéressait assez peu » ; en se fondant sur une citation tardive, elle suppose pourtant qu'il comprenait le message d'une muséologie « nazifiée » (pp. 376-377). Dominique Lassaing rappelle l'intérêt, dans l'entre-deux-guerres, des romanistes allemands – au premier desquels compte Fritz Krüger – pour la France (seize études). Une documentation importante, surtout pour la culture matérielle, une description s'organisant à partir de la même trame, « c'est dans cette mise en scène systématisée d'une Romania réduite aux archétypes d'une vie primitive authentique qu'échouera l'entreprise », cela d'autant plus que « des dérives nationalistes [...] inscriront la *Volkskunde* au registre d'une science de la culture devenue outil de légitimation idéologique » (p. 389). Pour finir, au 1^{er} Congrès international de folklore, Catherine Vellay-Vallentin distingue l'école

historico-géographique finnoise et son approche novatrice des contes populaires.

Quel bilan les préfaciers et introducteur ont-ils tiré de l'opération, colloque ou livre ? Quelles peuvent être les interrogations surgissant à la lecture⁶ ?

On notera en tout premier un *satisfecit* pour plusieurs raisons. La première est qu'il a été fait justice des « opinions trop rapides qui pesaient négativement sur le MNATP, et, au-delà, sur d'autres "musées ethnographiques" » (Colardelle & Chiva, p. XVIII). La deuxième est le nombre des contributions (voir, avant le colloque, le courrier de Michel Colardelle aux intervenants). La troisième, qui tient aussi au nombre de travaux antérieurs au colloque, est la fin d'un « long silence », d'un « sommeil dogmatique », à propos duquel Christian Bromberger évoque, dans les années 1970, sa situation de jeune chercheur participant à la publication du corpus d'architecture rurale ou les difficultés d'accès aux ressources documentaires du MNATP ; c'est l'époque – ce thème n'apparaît pas ici – que Daniel Fabre caractérise comme celle d'une « catharsis »⁷.

En fait, on peut se demander si lever le voile sur les troubles d'une époque difficile était possible beaucoup plus tôt. Car aujourd'hui encore, la rupture de silence s'accompagne parfois de réserves. Alors que la dernière phrase de Nina Gorgus sur Rivièr est en forme d'interrogation – « Peut-être le processus de création

6. Il me paraît nécessaire de préciser que j'ai contribué au colloque (Danièle Dossetto, « Savoirs sous influences : deux costumes provençaux (1937-1943) », *Ethnologie française*, 2008, 38 (1) : 139-149), mais que cela a pu être seulement par l'envoi de mon texte pour le compte rendu d'atelier ; je découvre donc les contributions (sauf celle de Thomas Schippers) par la publication et suis ignorante des débats qui ont eu lieu.

7. Daniel Fabre, « L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945) », in Jean-Yves Boursier, ed., *Résistants et Résistance*, Paris, L'Harmattan, 1997 : 319-400, et insistance sur cette idée dans « Réponse à Régis Meyran », *L'Homme*, 1999, 150 : 213-216.

nécessite-t-il l'oubli ? » (p. 377) –, le texte sur le conservateur du *Museon arlaten* traite par euphémisme l'engagement pétainiste de ce dernier. Sa restructuration du musée en 1941 fut inaugurée sur l'air de l'« Ode à la race latine » ; la revue qu'il produisit fut interdite à la fin de la guerre ; la nomination de Fernand Benoit à Marseille est la suite directe du congé qui lui avait été donné des musées d'Arles en raison de ses « sympathies avec Vichy »⁸. Il est hors de propos de reprocher à Dominique Serena-Allier d'avoir préféré souligner un certain modernisme de Benoit (intérêt pour les musées étrangers, rêve d'une organisation muséographique interrégionale de Dijon à Arles, relations avec Rivière), mais il est gênant que son changement d'employeur (p. 332) ne soit pas relié à la sanction qui l'a frappé ; malgré plusieurs biographies du conservateur arlésien, tout reste à apprendre à ce sujet. De son côté, la contribution de Florence Gétreau contient un passage (p. 303) qui laisse un peu perplexe. Elle se réfère à un document d'archives, réfutant la « communication de Daniel Fabre au colloque de 2003 et son témoignage concernant Claudie Marcel-Dubois, son hypothèse selon laquelle il y aurait eu un pacte de silence entre Rivière et elle toute leur carrière en raison d'un « secret commun » ». De quelle discussion s'agit-il précisément ? Peut-être à l'initiative de son auteur qui prépare un livre à la thématique voisine⁹, il est dommage que cette contribution de Florence Gétreau ne soit pas immédiatement disponible et que nous soyons laissés dans l'ignorance (mais en quelque sorte appâtés à propos) de son argumentation. Ainsi, l'avancée que représente l'ouvrage n'empêche-t-elle pas quelques surprises.

Par ailleurs, le silence qui a été persistant sur la période examinée tient à des motifs multiples et j'en prendrai un exemple délibérément anecdotique. Ayant constaté, en 1982, que la bibliothèque de mon université ne conservait pas les Actes du congrès de 1937 alors que s'y trouvait, sans doute commandé par ou pour des géographes,

le livre de Krüger sur la France, j'ai voulu me faire une idée de leur diffusion¹⁰. En septembre 2009, le catalogue Sudoc permet de repérer six exemplaires des Actes à Paris, un à Béziers, Grenoble, Lille et Reims. La cartographie de la conservation est instructive. Le 1^{er} congrès international de folklore a peut-être été plus connu dans les musées et par les folkloristes, mais il n'a guère touché les (bibliothèques) universitaires. Sans aller jusqu'à dire, avec Christian Bromberger – parlant au reste à un niveau général – que « le MNATP [...] souffrit, à ses origines et chroniquement par la suite, d'un déficit de légitimité scientifique » (p. 4), force est de noter, à travers la diffusion universitaire très faible de ces premiers travaux et une localisation à laquelle échappent quasiment les régions, que cet établissement a manqué un rendez-vous avec des sources vives de la recherche ; par la suite, le fait que les Actes étaient « introuvables » n'a guère favorisé la réflexion d'une nouvelle génération de chercheurs. Si pragmatique soit-elle, ma remarque va dans le même sens qu'un fait d'un autre ordre, établi par Florence Weber ; celle-ci insiste sur l'oubli d'une interdisciplinarité féconde concernant les années qui nous occupent (pp. 250-251). En somme, toute occultation n'est pas tributaire de sombres raisons liées aux années vichystes.

Outre le surgissement en masse de travaux conduits par une génération qui n'a pas vécu les événements, l'introduction (Christian Bromberger) insiste sur le thème continuités/ruptures méthodologiques. Celles-ci apparaissent clairement dans

8. Ève & Jean Gran-Aymerich, « Les grands archéologues : Fernand Benoit », *Archeologia : préhistoire et archéologie*, 1988, 223 : 72. Le *Museon arlaten* n'étant pas municipal, Benoit a vraisemblablement pu y rester en place tout en perdant la conservation des musées de la Ville.

9. Annonce sur le site du LAHIC.

10. *Travaux du 1^{er} congrès international de folklore (Paris, 23-28 août 1937)*, Paris, Publ. du département et du musée des ATP / Tours, Arrault, 1938; Fritz Krüger, *Géographie des traditions populaires en France*, Cuyo, Facultad de filosofía y letras, 1950, 2 vol. (« Cuadernos de estudios franceses » 2).

certaines contributions : passage de l'enquête livresque ou par correspondance à l'« enquête-collecte » ou à la recherche de terrain ; évolution des interrogations portées par le chercheur et de la façon dont il découpe son objet empirique ; recours concerté à des techniciens (relevés architecturaux, enregistrements...). Il faut néanmoins convenir, à regarder de près certaines investigations, que la qualité des missions est fluctuante.

Le domaine du vêtement local peut être cité puisqu'un récent colloque thématique faisait état de gigantesques carences informatives dans la Bresse malgré l'expérience du musée de Romenay¹¹. Concernant non plus des pièces mais les photographies de costumes, il faudra attendre l'étude de Jacqueline Christophe ; cela dit, pour le vêtement de type arlésien, enquête de Barbentane comprise, il est déjà sûr qu'elles sont plutôt décevantes¹². En revanche, pour la présentation en salles et la piste sémiologique, le MNATP fut à l'avant-garde en profitant manifestement de la communication de Petr Bogatyrev au congrès de 1937, tandis que la plupart des spécialistes du vêtement n'ont eu connaissance de son travail que par la traduction anglaise de son livre, une trentaine d'années après la parution originale et le congrès¹³. Autant dire que le MNATP n'a pas avancé en tout du même pas et que, pour l'ethnographie du vêtement, toute région n'a pas eu son Creston.

Une géométrie variable des progrès méthodologiques apparaît aussi à voir à l'œuvre un individu et même un spécialiste reconnu, en l'occurrence à suivre Claudie Marcel-Dubois. En Provence, huit ans après Louis Dumont sur la fête de Tarascon (Bouches-du-Rhône), au sein du MNATP comme lui, elle enquête, avec un moindre brio, sur celle de Barjols (Var). Son interprétation des pratiques ne résiste pas à la lumière des archives, mais c'est aussi le cas d'analyses professionnelles ultérieures. Plus remarquable est donc la façon dont elle travaille sur les enregistrements musicaux et leur parenté avec d'autres répertoires

provençaux strictement localisés. Claudie Marcel-Dubois semble accorder plus de poids aux recoupements qu'elle établit à partir de recueils spécialisés divers qu'au terrain, cela même si son interlocuteur privilégié était compétent, à la fois tambourinaire « itinérant » et luthier, participant au musée de Barbentane et à l'exposition de New York, et correspondant, après l'enquête, pour quelques compléments épistolaires¹⁴. Mais un séjour de quelques jours pour deux objets empiriques – la fête et la lutherie – pouvait-il être matériellement plus productif (iconographie importante et fine, enregistrements non limités aux airs mais étendus à certaines séquences festives) ? J'en arrive donc à ceci : toutes les enquêtes ne sont pas comparables en moyens et durée ; celle de 1939 à laquelle participait Claudie Marcel-Dubois en Bretagne était, par exemple, prévue pour inclure deux mois de terrain ; il importe d'apprécier le rapport conditions matérielles/résultats.

Par conséquent, il existe des ruptures certes, mais aussi des tâtonnements et des talents inégalement partagés ou employés. Ethnologues ou conservateurs d'aujourd'hui,

11. C'est au point que cette expérience n'a pas eu à être signalée dans le bilan régional (2007) auquel procédaient Madeleine Blondel et Sophie Jolivet, analysant leurs difficultés et ressources de conservatrices dans cette région.

12. Jacqueline Christophe, « La place de la photographie dans les enquêtes ethnographiques du MNATP/CEF de 1937 à 1968 », *Images et Imagerie. Recueil des résumés des communications : 132^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, CTHS, 2007 : 262, le thème du costume étant signalé comme devant être particulièrement analysé. Pour le vêtement de type arlésien, mon appréciation sur le fichier photographique du MNATP porte sur son état en 1993-1994.

13. Petr Bogatyrev, « Le costume villageois du point de vue fonctionnel dans la Slovaquie morave », *Travaux...*, op. cit. : 347-352, et *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, The Hague-Paris, Mouton, 1971 (éd. orig. : 1937, trad. par Richard G. Crum).

14. Enquêtes de Louis Dumont en 1946 et de Claudie Marcel-Dubois en 1954 ; je commente cette dernière à partir de mon propre travail à (propos de) Barjols.

de quelle matière et de quels savoirs sommes-nous redevables à nos devanciers ? Admettons qu'une appréciation au cas par cas est nécessaire et que la remarque sur laquelle termine Marie-Noële Denis (représentant l'ethnologue suisse Arnold Niederer) – « Si "les théories furent relativement vite dépassées [...] on rouvrira toujours un ouvrage traitant de faits réels" » (p. 59) – est pertinente dans son rappel de l'évaluation par l'ethnographie effectuée et léguée.

Un tel point de vue – celui de l'héritage en matière de savoir – conduit, je crois, à une interrogation susceptible de venir à tout un chacun. Comment est-on passé du colloque au livre ? Si de l'un à l'autre le propos est constant – explorer deux directions, celle du développement du MNATP en raison de « la sympathie que ses objectifs inspiraient au régime de Vichy », et celle du bouleversement des procédures de travail –, le titre du colloque a été simplifié et le livre a pour seul intitulé *Du folklore à l'ethnologie*. Dans ces conditions, la réduction drastique du nombre de contributions aurait pu conduire à un resserrement du propos sur des questions de définition disciplinaire et de méthode. Ce recentrage n'ayant pas eu lieu, il reste du programme initial (ouvert aux « idées ») des articles qui relèvent du dossier « Cultures et identités régionales » (Laurent Abrate, Daniel Le Couédic) sans qu'il y soit question d'approche des faits ethnographiques ou d'une ethnographie scientifique émergente ; l'introduction même contient un développement sur le militantisme régionaliste indépendamment de la production de savoirs ou pseudo-

savoirs. Cela revient à dire que les éditeurs scientifiques ont souhaité garder un reflet du foisonnement du colloque, mais une présentation de leurs critères de choix aurait été bienvenue.

Tel quel, cet ouvrage représente une grosse somme d'informations et de réflexions collectives sur des années qui « condensent, à vrai dire, toutes les espérances et tous les risques qui s'attachent à notre discipline » (Christian Bromberger, p. 9). Il aurait pu y être apporté de petites améliorations avec une illustration – il semble qu'un changement d'éditeur nous en a privés – et une actualisation bibliographique. Le temps écoulé entre le colloque et la sortie du livre n'a-t-il pas eu pour effet que celui de Martine Segalen¹⁵, non seulement a fait connaître avant *Du folklore à l'ethnologie* son analyse du premier programme de Rivière (sujet de son intervention), mais renvoie en outre à deux ou trois autres contributions au colloque ? Des compléments iconographiques et bibliographiques pourront sans doute figurer dans la version en ligne. Si l'on prend le nombre d'interventions au colloque comme un indicateur de l'intérêt général suscité chez les chercheurs, il est certain que la publication des Actes intégraux sera de toute façon très appréciée, voire attendue. Dans l'immédiat, le volume disponible ne risque pas l'« invisibilité » universitaire des *Travaux...* de 1937.

Danièle Dossetto

15. Martine Segalen, *Vie d'un musée, 1937-2005*, Paris, Stock, 2005 (« Un ordre d'idées »).

***Homo æqualis*, I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique**

Paris, Gallimard, 2008, 270 p., bibl., index (« Tel »).

LES RECHERCHES de Louis Dumont sur la société indienne ont donné lieu à l'élaboration de toute une série de notions importantes en anthropologie : holisme, relation hiérarchique, englobement des contraires, idées valeurs... Tournant le miroir indien vers les sociétés occidentales, Louis Dumont se concentre dans les deux volumes de *Homo æqualis* sur l'« idéologie moderne », qui, à l'opposé de l'Inde, érige l'individu en valeur centrale. Le premier volume, résultant de conférences traduites de l'anglais en français, publié en 1977¹, est consacré à « la genèse et l'épanouissement de l'idéologie économique » ; le second, publié en 1991, porte sur « l'idéologie allemande »².

L'idéologie est ici définie comme « un ensemble social de représentations » (p. 27). L'intérêt d'une telle définition large, gouvernée par le souci de n'introduire aucun découpage préconçu et de n'écarter *a priori* ni la science, ni la rationalité, ni la philosophie, est de rendre possible la comparaison des cultures les plus diverses³. À cette fin, Louis Dumont dégage les éléments ou « idéologèmes » qui composent l'idéologie moderne et qui l'opposent à l'idéologie traditionnelle, parmi lesquels l'individualisme et l'économisme, abordés dans ce premier volume.

Les thèses développées sont connues : Louis Dumont retrace l'émergence de l'économie comme catégorie autonome à partir du XVII^e siècle, par l'intermédiaire des écrits de Quesnay, Locke, Mandeville et Smith, puis son « épanouissement » à partir de l'étude de Marx. L'économie s'affranchit de la politique et de la moralité grâce aux Physiocrates, puis à Locke et à Mandeville. S'il adopte une attitude individualiste en prenant parti pour la liberté des échanges et la propriété privée, Quesnay reste

prisonnier d'une conception holiste de la vie en société. À la suite de ce moment physiocrate pensant l'économie en tant que telle mais imbriquée dans un ordre naturel, *Les Deux Traités de gouvernement* de Locke émancipent, vis-à-vis du politique, la sphère économique fondée sur un individualisme possessif. Le droit de propriété originel, source de liberté et d'égalité, devient la référence centrale. Mandeville et Smith contribuent pour leur part à expulser la moralité « des affaires réelles des hommes comme la religion l'avait été auparavant » (p. 97), en soutenant la thèse de la « main invisible » et de l'harmonie naturelle des intérêts, en vertu de laquelle l'homme égoïste travaille au bien commun. La croyance voulant que, dans l'économie, l'homme échappe à la moralité, serait ainsi un des éléments constitutifs de l'« idéologie moderne » véhiculée notamment par Adam Smith⁴. Marx, enfin, « essentiellement individualiste » (p. 139) par son « économisme sociologisant » assimilant le

1. Cet opus a été réédité, en 1985, dans la collection « Tel » chez Gallimard ; c'est cette réédition qui fait l'objet ici d'une réimpression.

2. *Homo æqualis*, 2. *L'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

3. Contre cette approche, sur l'intérêt au contraire de mesurer l'importance relative de la science, de la religion, de la philosophie, etc., et sur le caractère heuristique de l'« écart différentiel », notion fondamentale dans l'anthropologie moderne, cf. Michel Panoff, « *Homo æqualis* ou *homo æconomicus* ? À propos d'un livre de Louis Dumont », *Revue française de sociologie*, 1978, 19 (4) : 613-619.

4. Pour une réfutation de la thèse selon laquelle Adam Smith et ses successeurs auraient soutenu que l'homme peut désobéir à la moralité dans l'activité économique où il est autorisé à suivre uniquement son intérêt personnel, cf. Francisco Vergara, « Les erreurs et confusions de Louis Dumont », *L'Économie politique*, 2001, 11 (3) : 76-98.

sujet de production à un acteur individuel plutôt qu'à un être social, affirme la suprématie des phénomènes économiques et consacre l'économie comme domaine non seulement différencié mais surtout prépondérant.

Ce texte ambitieux a prêté le flanc à plusieurs critiques. L'analyse de la pensée marxiste, à rebours de la vision commune de la pensée de Marx comme accentuant la totalité sociale dans son aspect collectiviste et communiste, a pour le moins suscité des réserves⁵. On peut également reprocher à l'enquête, consistant en une monographie de quelques auteurs consacrés par la postérité, de se fonder sur l'illusion rétrospective qui leur accorde une influence sur le mouvement des idées proportionnelle à la célébrité dont ils jouissent aujourd'hui. L'ouvrage s'est également vu plusieurs fois reprocher les approximations, contresens, flou du vocabulaire, voire son manque de neutralité dont attesteraient les jugements portés sur les auteurs étudiés⁶. On peut rester sceptique face à une approche intellectualiste surestimant le pouvoir des idées dans l'explication des conduites humaines. Plus fondamentalement, la corrélation établie par Louis Dumont entre les deux couples d'opposition holisme/individualisme et hiérarchie/égalité laisse perplexe. Les caractéristiques de l'Occident sont posées *a priori* et non, comme pour la société indienne, à la suite d'une enquête minutieuse. Holisme et hiérarchie, individualisme et égalité semblent être ici interchangeable, ce que contredisent plusieurs exemples, telles les sociétés de Nouvelle-Guinée où coexistent holisme et égalité⁷.

De fait, Louis Dumont a pour projet d'établir une sorte de type idéal. Il atténuera par ailleurs, à la fin de sa vie, cette dichotomie entre monde holiste et monde individualiste moderne, pour mettre en évidence des formes de coexistence entre ces deux modèles, par exemple en Allemagne, qui lui semble très « holiste » face à l'indivi-

dualisme universaliste et abstrait français. Certaines perversités tel le totalitarisme peuvent ainsi être perçues comme des manifestations d'expressions momentanément holistes dans un cadre individualiste. La dimension holiste serait constitutive de tout lien social et la pensée hiérarchique prête à ressurgir partout.

C'est dire combien cet ouvrage s'inscrit dans un édifice plus large, comprenant le deuxième tome et tout un ensemble de textes et conférences⁸. S'il faut saluer sa réimpression, on peut regretter l'absence d'appareil critique le replaçant dans son contexte et dans l'œuvre de Louis Dumont. Ce court texte n'en demeure pas moins fondamental ; il atteste la radicalité de la pensée de Louis Dumont et « fait de la notion d'individualisme l'outil conceptuel d'une anthropologie comparative »⁹. Cet ouvrage essentiel montre également, et ce n'est pas le moindre de ses mérites, tout l'intérêt d'un mouvement d'inversion du regard sur nos sociétés occidentales...

Corinne Delmas

5. Sur les limites de ces interprétations de Marx, cf. Michel Panoff, *op. cit.* : 618.

6. Cf., par exemple, Francisco Vergara, *op. cit.* : 92, 96, 98.

7. Michel Panoff, *op. cit.* : 615.

8. On citera particulièrement le recueil de textes *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Le Seuil, 1983), qui souligne la continuité existant entre cette étude et les recherches antérieures de Louis Dumont sur la société indienne. L'ouvrage contient aussi une étude sur les origines de l'individualisme moderne, attribuées à l'apparition du christianisme et à la transformation de l'individualisme primitif « hors du monde » en un individualisme agissant. Sur l'œuvre et l'itinéraire de Louis Dumont, cf. Louis Toffin, « Louis Dumont (1911-1998) », *L'Homme*, 1999, 150 : 7-13.

9. Cf. Vincent Descombes, « Louis Dumont et les outils de la tolérance », in *Le Raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Le Seuil, 2007 : 232.

L'ANTHROPOLOGIE est-elle une science ? En d'autres termes, l'anthropologie relève-t-elle des sciences expérimentales, selon Karl Popper, et d'un corpus « réfutable » ou « falsifiable », ou même des successions de « paradigmes » chers à Thomas Kuhn ? Ou s'agit-il au contraire d'une rhétorique subjective sur l'humanité, comme l'ont laissé entendre depuis quelque temps Clifford Geertz et ses coreligionnaires « postmodernes » ? C'est à ces questions essentielles que tente de répondre Jean-Pierre Olivier de Sardan.

Pour ce dernier, « la politique de l'étiquetage théorique (*labelling policy*), sport très pratiqué aux États-Unis » le définirait comme un « post-positiviste » (p. 265), mais ce serait en fonction de deux « postulats » à partir desquels ce livre est construit : « a) les sciences sociales sont fondamentalement interprétatives (corrélât : le positivisme scientifique et le naturalisme ne sont pas tenables) ; b) les sciences sociales sont des sciences empiriques (corrélât : l'anarchisme épistémologique et le post-modernisme ne sont pas plus tenables) » (*id.*). Pour le dire autrement, l'anthropologie n'est pas une science au sens où l'entendent Claude Bernard ou Karl Popper, pour la simple raison que l'expérimentation, consubstantielle aux sciences « expérimentales », ne se présente pas de la même manière en anthropologie qu'en chimie, par exemple. L'enquête de terrain, notre seule approche expérimentale, ne peut de toute évidence être comparée aux protocoles expérimentaux, non pas du fait de l'impénitente subjectivité de l'être humain, mais parce qu'on ne peut changer une variable d'un protocole et se demander : « que va-t-il se passer maintenant ? ». L'anthropologie ne peut pas être non plus

une sorte de passe-temps romantique et « subjectif », puisque des anthropologues travaillant dans la même région peuvent raconter des choses, extraordinairement semblables, nonobstant l'étendue de leur talent et la précision de leur enquête, qui, par définition, sont fort variables. En somme, « Il y a bien une réalité empirique quelque part »¹. En bref, l'anthropologie relève plus de la connaissance que de la science, et après tout, me permettrai-je d'ajouter, ce n'est pas si mal, non ?

Il est possible qu'une sorte d'hystérie scientiste présente chez certains de nos collègues d'outre-Atlantique ou d'outre-Manche ait rendu cette constatation plus évidente notamment dans l'anthropologie américaine² qui aurait eu du mal à s'en remettre, alors qu'en France, elle me paraît assez bien acceptée, mais plutôt implicitement. Sans employer ces mots, Olivier de Sardan commente cette question à partir d'une bibliographie vaste et documentée, mais on ne pourrait en aucune façon rapporter son livre à une prétendue école française, ni à un quelconque anti-américanisme. Il observe d'ailleurs, à juste titre, que l'identification systématique de « la figure emblématique » de Claude Lévi-Strauss, et donc d'un itinéraire qui pour être remarquable n'en reste pas moins tout à fait singulier, à ce qui serait une « école française » a considérablement troublé ce débat

1. « There is a reality "out there" ». Cf. H. R. Bernard, « Methods Belong to All of Us », in Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill, 1994 : 168-179.

2. On se souvient sans doute de Derek Freeman faisant « avouer » sous serment à des interlocutrices de Margaret Mead qu'elles lui avaient raconté des approximations voire des fariboles, quelques décennies après « le crime », si j'ose dire.

(p. 17)³. Quand l'Américain Lawrence Kuznar (1997) écrivait, il y a quelques années, un plaidoyer pour une « anthropologie scientifique », il faisait simplement allusion à un empirisme contrôlé⁴. Mais il faisait également allusion aux dérives naïves et variées du postmodernisme à l'américaine ; à l'utilisation incontrôlée de notions comme « subjectivité », donc à la notion même de « sujet », qu'il s'agisse des anthropologues ou des personnes parlant avec des anthropologues ; ou encore à d'autres notions comme « réflexivité » (voir le chap. V « Le "je" méthodologique »). En ce sens, bien qu'américain, il partage beaucoup des positions d'Olivier de Sardan, et je suis sûr qu'il n'est pas le seul dans son pays.

L'un des intérêts de ce livre qui traite fondamentalement de débats philosophiques est de les inscrire dans la pratique d'une profession. Les citations ouvrant le livre sont des plus illustratives. De Max Weber « Les disciplines empiriques [...] élaborent l'aspect qualitatif de la réalité – et l'histoire en fait partie, ainsi que toutes les "sciences de la culture" quelles qu'elles soient », à Sherlock Holmes (cité par Arthur Conan Doyle) « C'est une erreur majeure que de théoriser avant d'avoir des données » et Jean-Claude Passeron « Une théorie sociologique qui ne se présente pas à l'inspection comme un chantier empirique reste une théorie métaphysique »⁵.

Ces questions fondatrices sont abordées selon des angles de vue différents, qui ont en commun de s'inspirer, en somme, de ce que l'on pourrait appeler le processus de production des données anthropologiques. L'ouvrage commence par un commentaire expliquant l'expression, apparemment contradictoire, de « l'approximative rigueur de l'anthropologie », développant une critique raisonnée du « culturalisme », puis débouche sur « une épistémologie morale du terrain », reprise dans le chapitre II sur « La politique du terrain » – référence en la matière selon moi. Le traitement de l'opposition entre « qualitatif » et « quantitatif » est ici très pertinent et donne son titre au livre. Le chapitre III aborde la notion

d'« émicité » (du *emic* anglo-saxon issu d'une opposition entre *emic* et *etic*) ou, comme l'intitule Olivier de Sardan, « Émique ou le point de vue de l'acteur ». Le chapitre IV constitue une remarquable méditation sur « l'observation » et la « description » – car l'anthropologie est fondamentalement une discipline descriptive quel que soit le niveau d'abstraction requis (pp. 133 *sq.*) ; le chapitre V sur « Le "je" méthodologique » et l'implication du chercheur a été déjà mentionné. Le chapitre VI propose une réflexion critique sur le « populisme » en anthropologie et en sciences sociales. Le chapitre VII (« La violence faite aux données : de quelques figures de la sur-interprétation ») est celui qui susciterait peut-être le plus d'interrogations, du fait des problèmes de définition de ce qu'est une « sur-interprétation » dans une discipline littéralement fondée sur l'interprétation (produire du sens avec les idées des autres et donc de la description). Enfin, la conclusion est une méditation sur la distinction entre le sens commun et le sens savant, et une intéressante Postface évoque le dialogue entre « le chercheur et le citoyen », en faisant ainsi songer au célèbre texte de Weber, *Le Savant et le Politique*.

Il est intéressant de noter qu'Olivier de Sardan, après une vie d'engagements personnels divers et variés, écrive finalement que « la sociologie n'est pas et ne doit pas être un sport de combat » (p. 328), allusion

3. Sans parler du fait que les positions de Lévi-Strauss sur la scientificité de l'anthropologie ont beaucoup varié au cours de sa longue carrière.

4. Lawrence A. Kuznar, *Reclaiming a Scientific Anthropology*, Walnut Creek, AltaMira Press, 1997. Cf. Jean-François Baré, « "Déconstruire" le "post-modernisme" » (*À propos* de Lawrence A. Kuznar *L'Homme*, 1999, 150 : 267-276).

5. Ce livre prolonge directement, d'ailleurs, les positions de Passeron, d'une part sur l'unité épistémologique de l'anthropologie, de la sociologie et de l'histoire, et d'autre part, sur la notion de « plausibilité » des données (à la différence de la « réfutabilité » de Popper). Cf. Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.

ironique à un film datant de 2001 consacré au défunt Pierre Bourdieu et portant un titre exactement inverse.

Un esprit chagrin pourrait remarquer que, pour une réflexion aussi profonde, la distinction entre le « réel de référence » et les « données produites » apparaissant dans le schéma 1 (p. 10) qui ouvre le livre pourrait paraître naïvement schématique, justement : puisque, bien sûr, aucun empiriste n'a jamais vu « le réel » (même « de référence ») sans une certaine sorte de perception linguistique (et donc d'ébauche de « données produites »). Mais c'est sans doute là l'effet d'un considérable effort, presque pédagogique, sur la question de « l'adéquation empirique » amenant forcément, d'après moi, à des schématismes.

Jean-François Baré

Didier Fassin & Alban Bensa, eds
Les Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques
 Paris, La Découverte, 2008, 332 p., bibl. (« Recherches »).

L'OBJECTIF de cet ouvrage est de présenter les enseignements épistémologiques, éthiques et politiques de l'immersion dans une altérité problématique qui constitue le socle de l'enquête et de l'expérience ethnographiques. S'inscrivant dans une longue lignée de travaux anthropologiques et sociologiques ayant déconstruit la naturalité de l'ethnographie, il propose de poursuivre l'exercice réflexif afin de « mieux comprendre celles et ceux dont nous parlons » (p. 9), sur la base de la restitution, par une quinzaine d'anthropologues et sociologues aux objets et terrains variés, d'expériences de recherches.

La première partie porte sur la relation ethnographique et la manière dont elle permet de mieux comprendre les enquêtes et leurs mondes sociaux. Alban Bensa y souligne combien trente-cinq ans d'enquête en Nouvelle-Calédonie ont induit des évolutions de sa position au sein de la

Il y a dans ce livre qui traite de « l'anthropologie vivante » et non de « celle de l'idéalisation de soi-disant sociétés du don » (p. 17) une véritable passion pour ce qui reste un métier – ou mieux, pour moi, un artisanat. Et cette passion est mise au service d'un propos raisonné, serein, à partir d'une bibliographie considérable même si elle est un peu arbitraire comme toute bibliographie. On aura compris qu'il s'agit pour moi d'un livre rare et important, dont on aimerait qu'il figure à titre obligatoire dans les cursus universitaires en sciences sociales.

société kanak et transformé le type de compréhension intime qu'il pouvait en avoir. Ils lui ont « apporté la conviction que l'ethnographie autorise, entre l'ethnologue et les personnes avec lesquelles il communique durant tant d'années, une compréhension mutuelle fondée sur une évidente universalité des potentialités humaines, par-delà des différences patentes » (p. 22). Martina Avanza soulève la question de la « juste distance », inhérente à toute enquête ethnographique, mais qui se pose de manière accrue dans le cadre d'une recherche sur l'« autre » politiquement détestable : son hostilité à l'encontre des idées de ses interlocuteurs, membres du parti politique italien xénophobe, s'est-elle ressentie dans son travail ? De son côté, Marieke Blondet analyse les rapports sociaux de sexe sur le terrain à partir des écrits de femmes anthropologues et de sa propre expérience dans les îles Samoa ; « une femme sur le terrain se

voit immédiatement renvoyée aux codes de conduite de la société qu'elle étudie », ce qui rend son intégration plus problématique et induit des difficultés d'accès à certaines dimensions de la vie sociale (p. 62). Sarah Mazouz dénonce les paradoxes auxquels elle a dû faire face pour pouvoir saisir les enjeux de racialisation et de discrimination dans le cadre de ses enquêtes auprès de jeunes d'origine immigrée de la région parisienne, à savoir son « sentiment de malaise, dû au fait de devoir utiliser [...] les catégories qui fondent l'altérisation et l'assignation raciales auxquelles sont soumis [s]es enquêtés » (p. 82). Gwenaëlle Mainsant, enfin, suggère de considérer la relation de plaisanterie comme un mode d'accès privilégié à certains mondes sociaux, en l'occurrence ici un service de police chargé de la répression du proxénétisme. Dépendant de la police judiciaire, « reine des polices » dont les sociabilités, « présentées par opposition avec celle des policiers en uniforme », sont « moins stratifiées en fonction du grade, ce service se caractériserait par une ambiance plus détendue, drôle, burlesque » (p. 101), où l'intégration au groupe se joue, entre autres, sur la participation des policiers aux plaisanteries et sur leur capacité de répartie.

Les contraintes de l'enquête ethnographique et leurs enjeux sont explicités dans une deuxième partie. Aude Béliard et Jean-Sébastien Eidelman, sur la base de leurs recherches menées sur des familles de personnes âgées atteintes de troubles cognitifs et d'enfants handicapés mentaux, montrent que l'anonymat ne garantit pas la confidentialité et ne va pas de soi dans un univers social d'interconnaissance. Ils ont finalement restitué leurs matériaux en mêlant divers cas afin de protéger les enquêtés. Julien Grard s'intéresse, quant à lui, aux diverses conditions de production de récits de soi et à leur performativité à partir de l'enquête qu'il mène auprès des adhérents d'un groupe d'entraide mutuelle : se raconter en se mettant soi-même en scène permet ainsi de montrer « que l'on n'a pas toujours été un "citoyen de seconde zone" », et, à ces handicapés psychiques, « de (re)

devenir acteur » (p. 150). Pour avoir travaillé en tant que membre d'une association d'aide juridique aux étrangers dans une zone aéroportuaire, Chowra Makaremi aborde une situation d'enquête de plus en plus fréquente aujourd'hui, à savoir la participation observante qui « invite à réévaluer le sens même du projet de connaissance : celui d'un savoir critique », ce qui incite « à questionner la dimension politique d'une activité descriptive » (p. 181). Carolina Kobelinski souligne les attentes équivoques à l'égard du chercheur et la manière dont se fait le retour de la recherche auprès des enquêtés, et ce à partir de trois situations dans lesquelles elle a dû rendre compte de ses travaux auprès de centres d'accueil pour demandeurs d'asile. Bastien Bosa analyse les principes et le fonctionnement des comités d'éthique qui sont récemment apparus dans les pays anglo-saxons. Sur la base de l'enquête ethnographique qu'il mène en Australie, il s'interroge « sur les enjeux pratiques de ces protocoles éthiques, de façon à montrer, en particulier, qu'il existe nécessairement des décalages entre les modèles généraux et la réalité de leur application » (p. 225)¹.

La troisième et dernière partie porte sur la manière dont l'ethnographie peut être ébranlée par ceux qui font l'objet de son attention. Par exemple, Fanny Chabrol, qui a étudié la prise en charge des malades du sida au Botswana, dénonce le fait de travailler sur un terrain et un thème surinvestis par la recherche et les conséquences que cela implique, parmi lesquelles la mise au jour de rapports de pouvoir entre pays occidentaux et pays pauvres, ou la relative vulnérabilité des sciences sociales au regard de leur utilité. Antonella Di Trani revient sur la méfiance et l'agressivité croissantes de ses interlocuteurs dans le cadre de son étude sur le ghetto de Venise, réalités structurelles propres à la pratique ethnographique et

1. Sur ces comités, cf. aussi les deux textes présentés lors d'un séminaire organisé par Didier Fassin sur la « régulation éthique en sciences sociales » (février 2007) et publiés in *Mouvements*, septembre-décembre 2008 : 124-167.

liées ici à de violents événements générateurs de peurs. La critique de l'ethnologue par les autochtones et la question de la place des chercheurs extérieurs dans un contexte hautement conflictuel sont également abordées par Natacha Gagné, à partir de son enquête sur et avec les Maori. Samuel Lézé présente, pour sa part, les résistances rencontrées dans le milieu des psychanalystes de Paris comme une sorte d'éducation scientifique. Confronté au statut de la parole, objet de préoccupation de ses interlocuteurs, et au discours autoréférentiel que favorise aussi la psychanalyse, l'auteur se voit contraint de conquérir son rôle de « tiers impartial » à chaque entretien. Didier Fassin, enfin, s'efforce de comprendre les différents registres d'autorité, de loyauté, de légitimité et de responsabilité en cause dans les conflits autour de son travail sur les pratiques éthiques des soignants dans un hôpital d'Afrique du Sud. Loin d'invalider une recherche, de telles attaques rappellent, selon l'auteur, « qu'il faut pouvoir répondre de sa recherche » (p. 318) et procéder à « une restitution responsable de l'enquête » (p. 319). Cela suppose : s'efforcer de comprendre l'histoire des rapports de savoir et de pouvoir dans lesquels le travail anthropologique s'inscrit et « s'interroger sur les conditions mêmes de possibilité aujourd'hui d'une ethnographie menée loin de chez soi parmi d'autres chercheurs qui,

souvent, n'ont pas sollicité votre collaboration » (p. 318) ; « accepter de se trouver en porte-à-faux par rapport à ses partenaires » ; « intégrer les critiques et leurs auteurs dans le processus d'investigation » et « engager le dialogue en considérant que la politique de l'enquête se joue là aussi » (*id.*).

Cet ouvrage, dont il faut saluer la densité et la richesse des expériences rendues, « procède plutôt de la révélation des difficultés et des ambiguïtés du terrain que du portrait de l'anthropologue en héros » (p. 13) ; il présente l'épreuve ethnographique comme « une prise de risque qui commence dans la relation d'enquête et se prolonge dans le travail d'écriture » (*id.*). Regroupant de nombreux textes de jeunes chercheurs restituant avec modestie les difficultés qu'ils ont pu rencontrer, il atteste la nécessité de traiter la relation ethnographique comme une donnée essentielle de la recherche. Il éclaire également les apprentissages, savoirs et savoir-faire que suppose la relation ethnographique et montre combien le contexte ethnographique contribue à « déjouer les vernis sociaux ». Comme le souligne Alban Bensa en conclusion, on apprend finalement davantage malgré soi ou à ses dépens par les épreuves ethnographiques, qu'en croyant pouvoir demeurer en position d'extériorité ou de surplomb.

Corinne Delmas

QUEL CHERCHEUR ne conserve pas, dans le foisonnement de ses données de terrain, des éléments non traités, tels des entretiens, qu'il garde sagement dans l'espoir de les investir un jour, tout en désespérant du temps qui passe et de leur inertie ? Johannes Fabian a osé se lancer dans le dépoussiérage d'un entretien datant de plus de trente ans avec un guérisseur congolais. C'est la volonté de « faire quelque chose » de cet entretien qui lui tenait à cœur et le contexte actuel des nouvelles technologies, particulièrement les potentialités de la « toile virtuelle », qui sont à l'origine de ce nouvel essai de Fabian.

Cet auteur de référence dans l'anthropologie anglo-saxonne (traduit très tard en français, en 2006), professeur à l'Université d'Amsterdam, nous offre une nouvelle critique des formes traditionnelles de l'anthropologie. Le mode de restitution des données ethnographiques auquel il a recourt ici renouvelle notre manière de percevoir nos « terrains » et de produire de la connaissance anthropologique. Johannes Fabian élabore une nouvelle critique du positivisme anthropologique. Après avoir déconstruit les théories classiques de l'anthropologie (culturaliste, fonctionnaliste et symbolique) dans son fameux *Time and Others*¹, il s'attaque directement à l'« œuvre » anthropologique. Il réinterroge la question de l'écriture et du « produit » final de l'ethnographie en percevant ce « rendu » comme la matrice de nos représentations de l'« Autre ». Cette réflexion s'inscrit au cœur même de la modernité technologique, en cela qu'internet offre la possibilité de consulter ce qu'il nomme « les archives virtuelles des textes » (*the virtual archives of texts*). Ces dernières induisent de nouvelles modalités de présence des documents sur lesquels est fondée l'ethno-

graphie (les entretiens). La présence inédite des textes ethnographiques dans le domaine public (internet), consultables par tous, permet une large diffusion mais pose aussi le problème de l'accessibilité de nos commentaires, la liberté de copier, de noter, de travailler sur les textes, et soulève la question de la protection des informateurs.

En usant de manière bénéfique de la révolution qu'a opérée internet, Johannes Fabian entend proposer une forme alternative au genre ethnologique qu'est la monographie. Dans cet ouvrage de 139 pages l'auteur présente ainsi une ethnographie « in the presence of texts » née des transformations épistémologiques que « l'archive virtuelle » a apportées. Autrement dit, internet a offert la possibilité à l'ethnologue, et pas seulement à lui, de placer son document dans un « lieu » illimité dans l'espace : tout ce que l'on y dépose n'est désormais plus restreint à de courts extraits

1. *Time and Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983. Envers des théories anthropologiques qui ont trop souvent nié la dimension temporelle, le courant dans lequel Fabian évolue prône au contraire une prise en compte de la temporalité. Cette posture théorique, partagée en France notamment par Alban Bensa, est détaillée dans l'Avant-propos que ce dernier a rédigé pour la traduction française de *Time and Other (Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006). Cet ouvrage indispensable s'érige contre un des fondements mêmes de l'ethnologie c'est-à-dire la manière d'envisager l'« autre », notamment celle du relativisme culturel qui enferme chacun dans un temps différent. Un déni de « co-temporalité » au sein duquel ceux qui sont observés sont placés à distance du Temps de ceux qui observent. Cette mise à distance de l'autre rassure l'ethnologue alors que les acteurs impliqués dans toute tentative de connaissance (l'ethnographe et les ethnographiés) sont bien contemporains (co-temporels), postulat de base pour que la communication humaine puisse avoir lieu.

et citations. Ce contexte contemporain lui permet de placer sur la « toile » le texte de l'entretien à la base de cet ouvrage. Il en donne l'adresse internet qui permet de le retrouver, ainsi qu'au fil de l'ouvrage, des chiffres pour se rendre directement aux passages auxquels il se réfère dans le livre. Pour ne pas s'en servir comme d'un simple dépôt d'archives, un document mort, un « cadavre », il s'agit de restituer le contexte et retracer la genèse de notre document (« retrace the genesis of our document to something that happened », p. 120). Ne pas chercher à classer, catégoriser des éléments vivants donc parfois contradictoires, laisser apparents le trouble, la contradiction, la perturbation (« a disturbed mind is a mind alive », p. 121), tels sont les impératifs méthodologiques de Fabian.

L'auteur reconnaît et revendique le caractère fragmentaire de toute information ethnographique, comparable à un « patch-word » (p. 105) : « Reified or essentialist holism should not be confused with dialectical approaches positing that knowledge is produced and should be presented in a field of tension between particulars and a totality » (*id.*). Il évoque les méandres de la transcription, la traduction et l'éclipse de toute la communication non verbale : « Making ethnographic knowledge is an always incomplete, unresolved process, even at the level of making the texts we analyze and interpret » (p. 54). Johannes Fabian entend se livrer à une « expérience », un « exercice dans la forme » qui réfléchit sur le rôle de mémoire, mais espère avant tout porter un regard vers le futur. Pour se faire, il revient sur une conversation enregistrée avec Kahenga, un guérisseur, qui a suivi un rituel de « fermeture de maison » (qui consiste à purifier la maison de Fabian avant de la quitter définitivement) à Lubumbashi, ville du Congo, issue d'une période de terrain entre 1972 et 1974.

Avec cette « expérience », Fabian ne quitte pas la posture critique qu'il arbore depuis quarante ans et qu'il applique ici aux conditions mêmes de l'enquête. Une série de « transgressions » ont en effet mené à

l'aboutissement de ce projet : des conditions d'enquête qui dépassent la traditionnelle « observation participante » (l'ethnologue a été patient et client de l'ethnographié), la dissidence envers la médecine occidentale (en adoptant le traitement par l'herboriste) et enfin le franchissement des frontières de la rationalité en entrant dans la magie, voire la sorcellerie. L'auteur soutient que l'ethnographie est une pratique transgressive pour autant qu'elle tende à franchir les frontières culturelles.

Il s'agit donc d'un essai de méthodologie, d'une expérience : celle de jeter les premières pierres dans la fondation d'une méthode, celle du « commentaire » : commenter un entretien librement consultable sur le net. La présentation des données est intimement mêlée à une réflexion épistémologique sur les méthodes de l'anthropologie (retranscrire un entretien, traduire, interpréter, pallier les données manquantes, retracer le contexte, interpréter les silences, analyser les données) et au travail d'écriture (comment ordonner les données dans des parties distinctes, comment ne pas perpétuer des catégories préconçues : « Even the most resolute refusal to press what we get to know about buganga into familiar categories does not exempt the ethnographic commentator from respecting and presenting categorizations our interlocutors make when they tell us what they think and know » (p. 94).

Johannes Fabian replace la relation ethnologue/ethnographié au premier plan et présente l'ethnographie comme une confrontation. Les résultats de ce dialogue agonistique ne peuvent être que mouvants voire contradictoires. Afin de ne pas tomber dans les écueils des catégorisations ficelées mais fausses ou encore des interprétations qui font écho à la théorie anthropologique mais s'avèrent infidèles à la personne étudiée, l'auteur opte pour le « commentaire » qui s'apparente à une analyse terminologique mais surtout à une restitution de l'ambiance, de la gêne, des non-dits, en faisant appel à sa mémoire, sans autre interprétation ou théorisation supplémentaire.

Ce texte ne constitue pas un écrit anthropologique classique. Par exemple, l'absence des grands noms de l'anthropologie religieuse est ici justifiée par le souhait de coller le plus possible au texte, aux propos de son interlocuteur afin de ne pas le trahir avec l'outillage théorique que la discipline a élaboré : « Our task has been to comment on a text, not to mine it for evidence or arguments in current theoretical debates » (p. 117). Sous forme d'un exercice que Fabian nous offre en exclusivité, le genre du commentaire serait « a kind of writing in which priority is given to a text that is virtually present, for the writer as well as the reader » (p. 55) et, surtout, une manière de s'opposer au « classical commentator on authoritative writings » (p. 56).

Écrire l'ethnographie dans le genre du commentaire permet de ne pas céder à la surinterprétation, de ne pas chercher la vérité dans les propos des interviewés et ne pas attribuer à tout prix des fonctions sociales ou symboliques à leurs actions. On retrouve à travers cette posture la ligne de pensée qu'a proposée l'anthropologue Jean Bazin, dans la tentative de fondation d'une « anthropologie de l'action »².

Pour sa part, Johannes Fabian nous livre de nouveau un plaidoyer pour la « co-temporalité » (*coevalness*) qu'il définit comme, au-delà d'une simple synchronicité, « sharing of time as a condition of intersubjective relations without which communication and joint performances could not occur » (p. 120). Appréhender enfin les personnes étudiées comme appartenant au même monde (au sens temporel) que le chercheur entraîne des conséquences d'ordre pratique : Fabian soutient encore une fois une position originale, celle de désanonymiser les personnes à la base de nos analyses. Il remet en cause la tradition d'anonymat des restitutions des données : « Why should the author be named and others remain anonymous ? » (p. 17) et va plus loin en se demandant si nos interlocuteurs ne devraient pas être répertoriés en tant que co-auteurs de nos écrits ; une

distance temporelle qu'il perçoit aussi dans le fait d'écrire l'ethnographie « later » (*at home*), comme si l'on devait sortir de « leur » temporalité à eux pour pouvoir écrire « sur » eux.

Johannes Fabian nomme « allochronique » cette manière d'appréhender nos « terrains » : « An allochronic discourse that kept our interlocutors practices and thoughts at a safe distance by placing them in a time other than ours with the help of theories of evolution, change, or modernization » (p. 93). Cette posture critique bat en brèche un ensemble de catégories traditionnelles et préconçues de l'anthropologie : la sempiternelle dichotomie urbain/rural (« the problem was one of those intrusions of sociological preconceptions under which African ethnography had always labored, a sort of axiomatic opposition between rural and urban going together with and equating rural with traditional and urban with modern », p. 76) ; le couple tradition/modernité n'est plus opératoire quand il envisage la vie de Kahenga comme loin d'être « traditionnelle » (position de fils unique, etc.) ; l'opposition d'un certain genre de savoirs sur la religion et la magie d'un côté et la « pensée scientifique », la « raison occidentale » de l'autre. Cette anthropologie dont le but est de montrer « why we know and they believe » (p. 92) provient des catégories préconçues issues de l'anthropologie religieuse africaine qui postule « the relative remoteness of god and the proximity of spirits » ; enfin, c'est le statut de l'ethnologue qui est réinterrogé, toujours rattaché à la colonisation, révélé par la manière dont Kahenga fait référence à la colonisation, « you » (Fabian) et non

2. Cf. Jean Bazin, « Interpréter ou décrire : note critique sur la connaissance anthropologique », in Jaques Revel & Nathan Wachtel, eds, *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Le Cerf-Éd. de l'EHESS, 1996. Cette anthropologie consiste à évacuer toute idée d'interprétation au profit de la description des actions. Cela permet d'envisager les différentes cultures non plus comme des mondes de significations impenétrables mais comme des manières d'agir différentes.

« les Européens » : « The Europeans ethnographer was already part of a world he may have imagined as being “out there”, belonging to his interlocutor » (p. 90).

Le traitement de l'entretien de Kahenga n'apparaît finalement que comme un prétexte pour annoncer un nouveau genre. Il prend en compte les potentialités que nous offre internet, lequel témoigne du contexte actuel qui met plus largement en relation les hommes et induit forcément de nouvelles modalités pour l'ethnographie.

Les « données de terrain » deviennent accessibles à tous et cette possibilité tend à désacraliser la recherche. Anticipant les critiques, et contre toute vision totalisante et positiviste du savoir, Johannes Fabian ne se lasse pas de répéter l'imperfectibilité de toute connaissance anthropologique, à l'image des relations humaines qui la produisent.

Stéphanie Pouessel

Yves Delaporte

Dictionnaire étymologique et historique de la langue des signes française

Les Essarts-le-Roi, Éd. du Fox, 2007, 679 p., bibl., index, gloss.

OUVRAGE AMBITIEUX sur un thème inédit, le *Dictionnaire étymologique et historique de la langue des signes française*, publié par l'ethnologue Yves Delaporte, est un objet d'érudition accessible à tout public. On ne peut manquer de souligner la rareté et la grande valeur d'un tel « objet frontière »¹, pouvant être lu à plusieurs niveaux et exploré avec profit par une diversité de lecteurs, spécialistes ou non de la langue des signes ou d'étymologie. On a rarement réussi une telle convergence sans pour autant sacrifier l'érudition comme la systématique et implacable confrontation et mise à l'épreuve des faits qui caractérisent déjà d'autres travaux d'Yves Delaporte².

Ce dictionnaire de 936 entrées livre l'étymologie de 1200 signes. Les étymons, origine ultime des signes, relèvent d'une stylisation d'objets concrets, gestes et postures ou de métaphores : le bureau à rideau

pour fonctionnaire, le dôme de la Sorbonne pour université, la tenue d'un objet mince ou souple pour éduquer, se faire mener par le bout du nez pour naïf, etc. La langue des signes française forge sa propre grille lexicale à partir de ressources iconiques et en référence à un univers culturel donné. Elle n'est pas universelle. Les langues des signes pratiquées à travers le monde sont

1. Susan L. Star & James R. Greisemer, « Institutional Ecology, “Translations” and Boundary Objects : Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-1939 », *Social Studies of Science*, 1989 (19) : 387-420.

2. Yves Delaporte, *Le Regard de l'éleveur de rennes. Essai d'anthropologie cognitive*. Louvain, Peeters / Paris, SELAF, 2002 ; *Les Sourds, c'est comme ça. Ethnologie de la surditité*. Paris, Éd. de la MSH, 2002 [rééd. : 2005] ; « Entre nature et culture : l'insecte de collection », *Anthropozoologica*, 1994 (19) : 17-28.

nées des rassemblements de sourds, expliquant l'importance des écoles pour enfants sourds telle l'Institution nationale des sourds-muets de Paris ouverte, en 1794, pour poursuivre l'œuvre de l'abbé de l'Épée. La trentaine d'internats qui se développe ensuite en France, ainsi que les mutuelles et associations régionales de sourds, constituent alors le territoire de la langue des signes française. Les signes ont ainsi une histoire liée à celle des sourds eux-mêmes, à celle du pays ou de l'environnement culturel dans lesquels ils se trouvent, mais aussi à celle plus imperceptible des transformations de forme et glissement de sens des unités lexicales de toute langue. C'est ainsi que de très nombreux signes ne livrent plus directement le secret de leur origine. Ils n'apparaissent plus que comme des gestes caractérisables par différentes configurations de mains, d'emplacements par rapport au corps, de mouvements et d'expressions du visage.

Yves Delaporte retrace alors pour chaque entrée, à travers une belle iconographie, le cheminement suivi par ces formes ou ces significations, rendant compte des étapes de leur évolution, nous livrant les pratiques sociales obsolètes à l'origine de certains d'entre eux, retrouvant dans différentes régions de France, dans les descriptions de signes du XVIII^e et XIX^e siècle, ou dans les mains de locuteurs âgés – ou étrangers –, les formes archaïques de signes parisiens. L'auteur expose ce faisant les procédures d'enquête elles-mêmes, faites de rencontres humaines inattendues, d'incontournables informations historiques et culturelles, et de reconstitution, à rebours, des processus possibles d'évolution, ensuite confirmés ou infirmés par les formes attestées. Une vingtaine de tendances évolutives est rappelée en fin d'ouvrage. Elles répondent à la recherche naturelle de moindres efforts articulatoires et de coordination ainsi que d'un gain de temps de réalisation : symétrisation des signes, rapprochement des gestes du visage, réduction de signes composés, utilisation d'une seule main au lieu de deux, inversion de mouvements initialement

orientés du bas vers le haut... Ces tendances restent néanmoins en tension avec des exigences iconiques qui peuvent s'imposer, comme pour le signe de grandir où il serait absurde de produire un mouvement allant du haut vers le bas.

Cette recherche étymologique contribue de manière fondamentale et inédite à mettre en évidence le caractère structuré du lexique de la langue des signes française, au-delà d'importantes variations régionales. De précieux encarts jalonnant l'ouvrage synthétisent – de manière presque anecdotique – les prises³ construites par l'auteur dans ce travail d'enquête étymologique auquel le lecteur est manifestement convié. On découvre ainsi des familles de signes construits autour d'un même étymon, comme l'image du duel où les index tendus représentent les épées (convaincre, débat, se disputer, ennemi, interdire) ; un objet circulaire placé au-dessus de la tête (saint mais aussi août associé à Paris à la remise des prix – et d'un laurier – puis, par dérivation sémantique, été) ; la notion de carême (pas encore, souffrir, patience, tout à l'heure, forcer, mais aussi dans certaines institutions chou, légume, consommés à cette occasion), etc. D'autres familles de signes, n'impliquant pas nécessairement de liens historiques, dépendent des paramètres composant les signes pouvant porter eux-mêmes des significations : la localisation près du cœur pour l'expression des sentiments (aimer, pitié, intéressant, vexer...) ; près du nez pour évoquer le flair (sentir, deviner, se douter...) mais aussi le mensonge et la moquerie (menteur, humour, prétentieux, idiot, absurde, naïf...) ; l'index et le majeur en forme de crochets pour signaler la dureté d'un objet ou l'intensité d'un sentiment

3. Le concept de prise renvoie aux manières de faire et aux indices que le scientifique recherche pour penser son objet (avoir prise sur) et aux caractéristiques intrinsèques de l'objet (donner prise à). C'est un travail d'élaboration de repères stables et partageables pour qualifier ces objets. Christian Bessy & Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié, 1995.

(dur, s'énervier, escroquer, ne pas vouloir...), etc. Ce travail étymologique met en lumière, d'une manière quelque peu inattendue pour le lecteur, l'existence et la richesse historique non plus de la langue des signes mais des sourds eux-mêmes. Malgré ses 679 pages, cet ouvrage ne peut être considéré que comme la pièce maîtresse d'un puzzle à poursuivre. D'abord parce que les signes associés à chaque entrée française sont ceux de Paris, et qu'il en existe d'autres ; mais aussi parce que l'auteur nous montre que des liens se sont tissés avec d'autres pays⁴. C'est donc un vaste champ d'investigations épistémologiques

– et ethnographiques – qu'Yves Delaporte inaugure et équipe ici.

Sophie Dalle-Nazébi

4. Ce sont d'ailleurs là deux domaines d'investigation actuels de l'auteur, qui prépare, en collaboration avec E. Shaw, un *Etymological and Historical Dictionary of American Sign Language* et, avec Y. Pelletier, *Signes de Pont-de-Beauvoisin (1908-1960). Le dialecte du quartier des filles de l'institution des sourds-muets de Chambéry*, Limoges, Lambert-Lucas (« Archives de la langue des signes françaises ») [à paraître en 2011].

**Ghassan Hage, ed.
Waiting**

Carlton, Melbourne University Publishing, 2009
246 p., bibl., index (« MUP Academic Monograph »).

EN 1924, dans une communication présentée à la Société de psychologie, Marcel Mauss a identifié l'attente comme un phénomène dont l'étude par la sociologie s'avérait urgente. Il permet en effet la prise en considération de l'homme *dans sa totalité* – son corps, ses instincts, ses émotions, ses volontés et ses perceptions, son intelligence¹. Si l'ouvrage collectif dirigé par Ghassan Hage n'a pas le caractère systématique de la sociologie de l'attente que Mauss appelait de ses vœux, il est néanmoins une tentative intéressante d'explorer cette tension temporelle particulière comme un phénomène complexe dans lequel se déploient tout à la fois des dimensions existentielles, sociologiques et culturelles. Les approches proposées sont aussi variées que le collectif rassemble de contributeurs dans ce qui se présente comme un exercice de réflexion pluridisciplinaire. Mais cette

diversité des perspectives déployées est certainement ce qui permet au lecteur de mesurer la densité phénoménologique et heuristique de la question : qu'est ce qu'attendre ?

Le premier niveau de description du phénomène propose d'opposer, à partir d'une distinction empruntée par Peter Dwyer au philosophe L. A. Svendsen, une attente de situation à une attente existentielle. Ghassan Hage formule bien dans son opus introductif ce qui est en jeu ici : l'attente existentielle se met en place dès l'instant de notre naissance, elle est ce « et après » qui fait que les hommes sont perpétuellement en quête de sens. Cette question universelle de la condition humaine, fondée sur l'expectative de la mort comme ce

1. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 4^e éd. : 307.

moment où l'attente s'achève enfin, est abordée par plusieurs contributions de l'ouvrage. Attente de la vie – la naissance d'un enfant – avec le texte d'Emma Kowal qui réfléchit sur la grossesse, non pas tant comme un temps biologique, naturel du corps, que comme un travail sur la subjectivité ; attente de la mort – celle du condamné qui attend dans le *death row* d'une prison américaine – avec le récit de Tamara Kohn qui saisit l'importance de transmettre ultimement le souvenir de soi comme être humain. Dans ces deux cas, l'attente prend la forme de l'*epochè* husserlienne où la suspension, ouverte ici par l'attente, et non par le choix d'une posture face au réel, produit le dépassement de la dichotomie bergsonienne entre temps pensé et temps vécu, tout en préservant la dimension du sens de la vie humaine comme nécessaire entropie.

D'autres articles s'attachent au contraire à questionner la dimension du sens et la relation entre l'attente et le chaos. Dans sa lecture du classique *En attendant Godot*, John Cash montre de façon convaincante que le génie de Beckett est précisément d'avoir pu créer une forme artistique qui mette en scène l'articulation entre quête de sens et formes de socialisation – soit l'ensemble des processus corporels et langagiers, des *habitus* et des pratiques autorisant la construction d'une compréhension commune, toujours défaillante. L'attente perpétuelle chez Beckett est finalement l'attente de la socialité comme manière d'échapper au chaos, autrement dit à la perte de l'efficacité symbolique. Le chaos est également le point de départ de la réflexion de Nadeem Malik. Un chaos concret, social ici, dans un Pakistan contemporain où les gens n'ont plus les ressources immédiates pour agir sur leur quotidien. À l'inverse de la pièce de Beckett, l'attente est ici la dimension qui permet de donner sens au chaos, à travers la médiation d'une absence : le Messie sous la forme de l'imam Mahdi est sur le point de revenir. Cette perspective est la seule qui puisse rendre le chaos intelligible et l'attente devient

temps de préparatifs sinon de préparation pour accueillir l'Attendu. Comme dans de nombreux autres contextes contemporains, la tension existentielle se fait, ici, tension messianique, et l'attente est un moyen de dépasser un ici-maintenant invivable.

La perte de sens est étroitement liée, dans le cas pakistanais, à l'impossibilité pour les agents d'agir eux-mêmes sur leur situation. Autrement, ils subiraient le chaos avec la conscience aiguë que les forces qui le déterminent sont extérieures au contexte local. La question de la capacité ou non d'agir (*agency*), et de sa déclinaison dans l'opposition attente active/attente passive, est un deuxième niveau de description du phénomène. Attendre parce qu'on n'est pas en mesure de faire autre chose serait alors le produit d'un rapport de force dans lequel celui qui attend dépend du bon vouloir de celui qui a le pouvoir de donner la chose attendue, rappelle Ghassan Hage. Dans une société occidentale obsédée par le temps, dont la maîtrise technologique et comptable est à la fois symbole et témoignage de rationalité (comprendre « efficacité »), l'attente se présente presque toujours comme une expérience douloureuse. Elle est une mise en dehors, une mise à la marge, une déconnexion.

Le sentiment pour les agents sociaux d'une perte de contrôle au profit d'instances toujours lointaines, souvent immatérielles, qui prennent désormais les décisions, est devenu une question politique et médiatique par excellence. L'attente est alors l'une des modalités de l'impuissance qu'elle révèle. Les attitudes adoptées devant l'impuissance diffèrent en fonction des situations. Alors qu'elle génère la création d'un espace temporel imaginaire au Pakistan, elle fait tomber dans l'apathie ce pêcheur australien qui fut jadis à la tête d'une entreprise florissante et que les régulations sur les quotas de pêche et la mort d'un employé ont conduit à la ruine (Peter Dwyer). On lira encore comment cette impuissance se décline en nostalgie d'un mode de vie qui ne peut désormais plus être transmis chez les paysans de la

vallée de Goulburn dans l'État de Victoria (Rosemary Robins) ; situation à laquelle fait écho le texte de Hans Baer sur l'attente d'une action politique face au réchauffement climatique. Attendre, ici, c'est surtout attendre pour rien... Et il y a là une tension qui donne tout son potentiel analytique à la notion d'attente. Car même attendre pour rien, attendre sans fin peut finalement signifier quelque chose pour celui qui existe par l'attente, comme le montre subtilement Maree Parry dans son article sur la honte des immigrés vietnamiens en Australie de ne jamais appartenir *vraiment*, d'être des citoyens invisibles. C'est bien là le paradoxe des constructions nationales modernes, édifiées à la fois sur l'attente comme condition du débat démocratique – l'horizon temporel limité de l'attente de l'autre et de sa réponse dans le développement du débat – et sur la négation de cette possibilité d'attente pour ceux qui vivent en dehors de l'espace du débat. La vocation de l'État à « sécuriser » le futur pour ses citoyens trouve là l'horizon de son action selon la perspective déployée par John Rundell.

Honte, colère, résignation : comment réagit-on face à une attente qui ne s'actualise jamais par l'accès à, ou par l'octroi de ce qui est attendu ? Se référant à Badiou et Sartre, Ghassan Hage développe l'idée de la crise comme manifestation de rupture du flux : si faire la queue est l'expression par excellence de l'ordre social et de la bonne gouvernamentalité, attendre un bus qui ne vient pas et trouver cela insupportable serait alors l'expression même du soulèvement social. Sauf que, remarque Hage, nos sociétés occidentales se sont tellement habituées à la crise – celle de l'État-providence, vécue sur le mode de ce qui ne vient jamais (les services sociaux, un travail, une vie meilleure, bref, la sortie de crise) – que la figure héroïque, après avoir été celle du révolté, est désormais incarnée par celui qui supporte d'être bloqué, qui endure sa situation avec élégance. La révolte des banlieusards qui brûlent des voitures est devenue vulgaire. Attendre ferait désormais figure de savoir-vivre.

De la réflexion maussienne sur le don et l'efficacité de la magie à l'*habitus* de Bourdieu, la perspective faisant de l'attente « expectative » une modalité centrale de la négociation sociale, des relations de pouvoir et de la construction rituelle s'est depuis longtemps avérée féconde. Il s'agit à la fois d'une tension et d'une figure de l'entre-deux. L'attente peut organiser les relations entre individus, soit en rythmant l'échange (attente du retour de la chose donnée, de l'hospitalité offerte, de la mort en situation de vendetta, etc.), soit en se manifestant comme reconnaissance de l'autre (attente de l'opinion d'autrui dans le débat politique démocratique – John Rundell –, ou espace de déploiement de la patience comme modalité de la relation amoureuse – Christopher Cordner).

Mais l'attente peut aussi organiser les relations à un niveau plus collectif, sans toutefois forcément mobiliser les catégories existentielles du sens de l'attente. Dans ce cas, elle est le plus souvent un motif de coordination de l'activité. Ainsi, chez les nomades tibétains étudiés par Gillian G. Tan, attendre le bon moment pour quitter le campement d'hiver ou s'installer dans un pâturage est une manière de s'inscrire dans un flux et de garantir la souplesse dans les relations entre groupes. L'attente coordonne également l'action collective chez les Kubo de Papouasie Nouvelle-Guinée décrits par Monica Minnegal, mais d'une manière plus compétitive. Il s'agit ici d'attendre le meilleur moment pour chasser le porc, et l'attente est en réalité une période d'intense observation des décisions prises par chacun sur le moment de partir en forêt. La coordination du collectif peut enfin prendre un caractère d'impératif absolu supposant que les individus doivent être absolument synchronisés selon certains critères. Ne pas être en phase et avoir à attendre pour faire et être ce que la société « attend » – dans le sens d'expectation – que l'on devienne peut s'avérer l'expérience la plus douloureuse qui soit. C'est ce que montre avec beaucoup de finesse Violeta Duklevka Schubert dans son étude sur le caractère central du mariage,

idéalement avant 25 ans, en Macédoine. Ne pas être marié ni avoir fondé une famille au moment requis pour le faire, c'est n'être jamais considéré comme un homme pour les Macédoniens : l'attente est alors tout ce qui est fait pour combler le vide de l'inachèvement.

Attendre, on le voit, est bien plus qu'une simple catégorie temporelle marquée par la

tension. C'est certainement l'un des principaux mérites de cet ouvrage que d'esquisser la grande diversité des perspectives qu'ouvre l'étude des dynamiques multiples organisées ou révélées par les situations d'attente, au-delà du caractère inévitablement hétéroclite de ce type d'entreprise collective.

Isabelle Rivoal

Philippe Chaniel, ed.

La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée

Paris, La Découverte, 2008, 575 p. (« Textes à l'appui / Bibliothèque du MAUSS »).

PHILIPPE CHANIAL, qui a dirigé la publication de ce collectif, en expose le propos en introduction. Il s'agit de mettre ce qu'Alain Caillé a nommé le « tiers paradigme » – celui du don (à côté du marché et de l'État) – « à l'épreuve des champs les plus classiques de la sociologie », en six parties, à savoir : le travail ; les sociabilités, le genre et l'identité ; la protection sociale ; le monde associatif et la philanthropie ; la médecine et la santé ; la religion, l'art et la science. Afin de remplir les rubriques de ce qui est présenté comme un « manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée », Philippe Chaniel a rassemblé quarante textes, dont quatre originaux et trente-six déjà publiés, principalement dans la *Revue du MAUSS semestrielle*.

S'agit-il bien d'un manuel ? Certes, il couvre certains grands chapitres des sciences sociales. Mais d'autres – comme le politique ou la parenté et la famille – en sont absents. De plus, il me paraît difficile de l'utiliser comme support pédagogique d'un enseignement ou comme un *vademecum* du praticien. Il y manque pour cela des index, un corpus de définitions, une présentation des textes fondamentaux, bref, un souci didactique ; il relèverait plutôt du genre « best of... the MAUSS » thématique. Encore les articles sont-ils de longueur inégale (de 2 à 34 pages) et de facture disparate.

Le texte mûri, documenté, argumenté et, pour tout dire, abouti de Philippe Chaniel sur l'assistance aux pauvres et le passage à l'assurance obligatoire d'une part, contraste avec ceux qui plaquent à tout prix la thématique du don sur des réalités (le RMI, le travail social) qui ne s'y prêtent que de manière lointaine d'autre part, sauf à considérer le don comme un universel anthropologique dont il doit être possible de relever l'empreinte dans toute pratique sociale, ce qui est loin d'être prouvé.

La thématique anti-utilitariste y occupe, comme à l'accoutumée avec le MAUSS, une place importante. Elle met en relief le « paradoxe du don » : pour qu'on puisse espérer gagner quelque chose, il faut que le don soit désintéressé. Aux yeux de Philippe Chaniel, Jacques Godbout et Alain Caillé, dont les œuvres considérables inspirent ce collectif, le don est en tension entre intérêt et gratuité, conditionnalité et inconditionnalité, dette et créance.

Ce paradoxe, me semble-t-il, n'est constitutif du don qu'à une condition : que la compensation du don, sa récompense, soit constituée par le contre-don, tant aux yeux des parties en présence qu'à ceux de l'analyste. Si tel était le cas, il serait en effet bien difficile d'échapper à un calcul d'utilité ruiné d'avance par le désintéressement supposé du don. Mais plusieurs textes du

collectif suggèrent une autre hypothèse interprétative : en donnant une chose, ce qu'on gagne n'est pas une autre chose (le contre-don qui peut très bien ne pas venir sans qu'on ait perdu quoi que ce soit d'important), mais du collectif. On y gagne de la confiance (référence à Orléan), du collectif (référence au paradoxe d'Olson, cf. textes de Norbert Alter, de Philippe Chanial et de Julien Rémy), de la durée (texte de Jacques Godbout, lecteur virulent de Crozier), du lien symbolique (textes d'Alain Caillé) et de la socialité.

Ce « gain », qui est occulté par le contre-don derrière lequel il se cache, transcende, me semble-t-il, les calculs intéressés et désamorce le paradoxe, décroche de la transaction, opère un saut et va se loger dans une sphère où plus rien n'est échangeable, négociable ni aliénable. C'est une sphère dans laquelle le don et le contre-don n'ont de place qu'à titre de ticket d'entrée ; celle de ce sur quoi on ne peut transiger une fois qu'on adhère à la vie en société : la vie, la durée, la continuité, la filiation, la transmission, l'institution. Tout cela se situe dans une autre sphère que l'échange, l'alliance, la « circulation », à quoi une partie de la sociologie contemporaine réduit le « lien social ». La référence aux travaux d'Annette Weiner (et de Maurice Godelier, son passeur en français) serait ici essentielle. On ne la trouve que trois fois, à la marge, sans qu'il en soit fait quoi que ce soit, sauf sous la plume de Ilana Silber, auteure d'un remarquable article sur la philanthropie moderne (pp. 364-380). Elle souligne que « le gel de la richesse » est tout aussi structurant que sa « circulation » (p. 377).

C'est à elle que je donnerai le mot de la fin : contre les « affirmations sur le don à

caractère essentialiste » mises en doute par « la diversité et la multiplicité étonnantes des formes et des fonctions du don » (p. 178), on se trouve, écrit Ilana Silber, face à un dilemme : « Allons-nous continuer de chercher, comme Mauss, la cellule originaire du don, son idéal-type, le nœud de sa problématique ? Ou vaudrait-il mieux abandonner l'idée d'une théorie intégrée du don pour entreprendre la "déconstruction" de l'idée même de don, à la manière dont beaucoup ont commencé à déconstruire l'idée de marché ? » (p. 179). Pour cela, il faudrait se doter d'« outils conceptuels » supplémentaires, ceux d'Annette Weiner, suggère-t-elle, ou – ajouterai-je – d'Arjun Appadurai¹, nulle part mentionné, qui, à la suite de Simmel, affirme que, dans le don comme dans la transaction marchande, ce qui détermine la valeur des choses et des personnes, c'est la rencontre de deux désirs et la qualité des sacrifices consentis pour que la transaction puisse avoir lieu. Cette remarque, à elle seule, désamorce le paradoxe utilitariste du don. Il y a lieu de regretter que les suggestions d'Ilana Silber, formulées en toutes lettres dans les pages du collectif, n'aient pas été reprises et discutées par les auteurs de celui-ci.

Jean-Pierre Warnier

1. Arjun Appadurai, « Introduction : Commodities and the Politics of Value », in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1986 : 2-64. Traduction par J.-P. Warnier dans la revue *Sociétés politiques comparées*, janvier 2009, 11 (sur le site www.fasopo.org), sous le titre : « La vie sociale des choses : les marchandises et les politiques de la valeur ».

La Valeur des liens. Hommes, femmes et transactions familiales

Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2009

190 p., notes bibliogr., fig. (« Les Anthropologiques »).

EN DIRIGEANT *La Valeur des liens*, Agnès Martial prolonge son analyse des transactions familiales et des économies intimes. L'ouvrage, dont il est précisé qu'il fait suite au séminaire « Hommes, femmes et comptes familiaux » organisé à Toulouse en 2003-2004, s'inscrit dans une démarche intellectuelle de longue durée¹, qui vise à proposer une lecture renouvelée des rapports de genre et des échanges économiques intrafamiliaux.

Le livre revendique une approche pluridisciplinaire ; les différentes contributions témoignent de traditions différentes et proposent, successivement, des analyses anthropologiques, historiques ou sociologiques. C'est ainsi que, dans un premier temps, Anne Attané étudie l'articulation entre sexe, place et génération dans le choix du conjoint au Burkina Faso. Puis, Christine Dousset et Isabelle Delaunay examinent le veuvage à travers différentes époques, pour interroger la « solidarité conjugale » à l'épreuve de la mort et son traitement par les institutions. Sylvie Perrier et Sylvie Cadolle poursuivent également un dialogue diachronique en se penchant sur les recompositions familiales dans la France de l'Ancien Régime et d'aujourd'hui pour penser les modes de transmission patrimoniale et de soutien familial. Veronika Nagy développe une analyse des adultères dans les procédures de divorce pour faute, afin d'envisager l'intrication de l'affectif et du matériel dans les unions conjugales. Enfin, Monique Membrado propose une sociologie des relations intergénérationnelles à partir de la dimension genrée des solidarités familiales et publiques dans la prise en charge des personnes âgées. Pour finir, Agnès Martial unifie ces différentes contributions dans une introduction et une

conclusion qui éclairent la dimension sexuée des transactions familiales et appellent à prolonger la réflexion sur le sexe de l'argent dans les familles contemporaines.

Un des apports essentiels de l'ouvrage tient à la rigueur des contributions qui permettent de mettre à mal l'opposition implicite entre sphères domestique et économique. La famille, construite comme un espace préservé des logiques intéressées, est en réalité traversée de transactions multiples qui questionnent la place et le rôle de chacun. En se nourrissant notamment des travaux d'Irène Théry et de Florence Weber, l'ouvrage pose ainsi le problème de la « double asymétrie » (pp. 137 *sqq.*) genrée et générationnelle qui s'impose dans les relations familiales et qui s'incarne par un accès différencié aux ressources et aux biens.

On pourra toutefois s'interroger sur une double absence. Tout d'abord, la majorité des contributions s'appuie sur une sociologie du droit et des recompositions familiales pour mettre au jour les transactions économiques qui circulent dans la sphère intime. Dans le cas des unions matrimoniales, par exemple, l'intérêt porté au droit et à ses effets sociaux favorise une lecture du couple comme relation contractuelle aux dépens de la dimension sexuelle – et non plus seulement sexuée – des échanges. Et l'on s'étonne qu'aucune contribution n'ait mobilisé certaines des analyses féministes qui développent pourtant depuis plusieurs années une réflexion sur les liens entre économie et sexualité, et mettent à mal la vision enchantée d'univers indépendants. Les écrits de Paola Tabet sur

1. On pense notamment à l'organisation d'un colloque éponyme en 2008 au SHADYC (EHESS, Marseille).

le « continuum des échanges économico-sexuels »² auraient justement pu servir à interroger les transactions familiales en envisageant l'asymétrie de genre comme le produit d'un rapport de pouvoir assis sur une rétribution sexuée de la sexualité. Bien évidemment, la famille ne se réduit pas au couple, mais la dimension genrée des échanges – au cœur de la réflexion conduite par les différentes contributions – aurait donc eu avantage à s'éclairer d'une analyse des rapports sociaux de sexe, trop souvent minorés par une lecture qui hypostasie le discours juridique au détriment d'une étude plus compréhensive des pratiques. De la même manière, les analyses féministes contemporaines ont également produit une importante littérature sur le *care* qui n'a pu manquer d'influencer les auteurs. Pour autant, si certaines réflexions semblent nourries de ces éclairages théoriques et empiriques, ils restent peu mobilisés alors même qu'ils participent de cette mise en question des liens familiaux, d'une explicitation des rapports de pouvoir qui traversent – et structurent – les échanges intimes. Pour finir, l'approche retenue tend à se concentrer sur les seules transactions monétaires pour interroger les transactions économiques. Pourtant, la diversité des biens qui s'échangent méritait qu'on s'y

attarde : économie matérielle non monétaire, économie symbolique (présente mais peu développée), économie affective, économie sexuelle, etc. ; l'argent fait écran et l'analyse des transactions familiales gagnerait à mettre en perspective la pluralité des biens qui circulent.

L'ouvrage participe d'une démarche scientifique particulièrement dynamique et prometteuse. En interrogeant l'intrication de l'économique et de l'affectif, il parvient à proposer une lecture originale des transactions familiales soucieuse de dépasser l'opposition implicite entre des univers construits comme indépendants. Les études de cas sont documentées et les différentes approches se répondent de manière pertinente. Même si certains questionnements auraient pu émerger d'une mise en dialogue plus marquée avec la littérature féministe et ses apports, nul doute que cette lecture saura susciter des commentaires aptes à prolonger des problématiques aujourd'hui centrales dans l'étude des rapports de genre.

Sébastien Roux

2. Voir notamment Paola Tabet, *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2005 (« Bibliothèque du féminisme »).

Observer le travail. Histoire, ethnographie, approches combinées
Paris, La Découverte, 2008, 351 p., bibl. (« Recherches »).

CET OUVRAGE a été dirigé par six chercheurs, sociologues et historiens, spécialisés dans l'étude du travail : Anne-Marie Arborio, Yves Cohen, Pierre Fournier, Nicolas Hatzfeld, Cédric Lomba et Séverin Muller. Il présente dix-neuf contributions issues, pour une partie d'entre elles, du colloque « Travail et organisation. Recherches croisant ethnographie et histoire », qui s'est tenu à Aix-en-Provence les 30 et 31 mai 2006. Cette publication puise ses origines dans les réflexions développées dans le cadre des rencontres du groupe PraTo (Pratiques, travail, organisation) organisées à l'Ehess depuis 2003. Les auteurs, au nombre de vingt-trois, sont tous engagés dans l'enseignement supérieur ou dans des institutions de recherche publique, une doctorante mise à part. Trois d'entre eux sont des chercheurs américains et un enseigne en Allemagne ; tous les autres sont membres de laboratoires situés en France.

Ce livre est donc consacré à l'étude des pratiques de travail dans une perspective interdisciplinaire (histoire et ethnographie). Les articles portent sur des milieux de travail variés et les auteurs mettent l'accent à chaque fois sur les différentes étapes de leur recherche, les raisons et les circonstances qui les ont poussés à combiner méthodes historiques et ethnographiques. Les auteurs n'ont pas la prétention de proposer un nouveau modèle explicatif ou de nouvelles théories, ni même d'imposer des pratiques méthodologiques dans le champ déjà bien exploré des études sur le travail.

La curiosité revendiquée des auteurs sur ces pratiques s'accompagne de la volonté « d'aller observer des situations, des espaces, des mondes de travail. Et, une fois sur place, d'étudier les liens qui se tissent au cours des pratiques concrètes de travail et d'organisations » (pp. 7-8). Cette démarche prend

donc appui sur une observation directe ou indirecte des pratiques. Ce déplacement du regard vers les pratiques permet, comme le montre Alexis Spire dans son article sur le travail bureaucratique des agents du contrôle de l'immigration, d'échapper à une lecture du monde du travail collée aux normes et aux règlements et de se concentrer, au contraire, sur la façon dont les acteurs s'en saisissent et s'en accommodent dans leurs actions quotidiennes. Cette posture encourage ainsi à se concentrer sur les actions situées et le déroulement des événements comme mode principal d'explication des phénomènes sociaux, tout en autorisant une certaine distance avec les discours et les représentations dominants (gestionnaires, syndicaux, etc.).

Cette approche par les pratiques est rendue possible par l'utilisation des méthodes historiques et ethnographiques. C'est ce que montrent, chacun à leur manière, les auteurs de l'ouvrage en explicitant les raisons qui les ont poussés à en faire usage. À la lecture, on réalise donc qu'il n'y a pas une seule façon de les associer, mais plutôt une variété de combinaisons qui puisent leur justification et leur mode opératoire dans la singularité des terrains et des circonstances concrètes des recherches.

Du point de vue de l'utilisation des sources, par exemple, l'ethnographie permet d'observer et d'analyser les conditions de production ou de conservation des archives et donc de fournir une « plus-value » à la méthode historique de critique des sources (Cédric Lomba). Elle fournit aussi l'occasion de prendre conscience des relations sociales tissées à partir ou autour des archives. C'est ce que montrent, par exemple, Françoise de Barros et Claire Zalc en constatant que le fonds d'archives sur lequel elles s'appuient pour leur recherche

« est “livré” aux enquêteurs en même temps qu’un ensemble de relations dans lequel il est ensermé : les relations entre l’historienne et la famille propriétaire des archives d’une part, mais également les relations qui se jouent au sein de la famille autour de leur histoire matérialisée dans ces papiers » (p. 48). D’une façon générale, les auteurs soulignent que les entretiens menés avec les acteurs locaux permettent d’interpréter plus justement des documents d’archive (Françoise de Barros et Claire Zalc ; Alexis Spire ; Marie Cartier et Jean-Noël Retière ; Léonie Hénaut) et d’y lire des informations qui seraient, autrement, passées inaperçues. À l’inverse, la méthode historique donne aux ethnographes de nouvelles occasions de réflexivité. Elle constitue par exemple « une école de fermeté méthodologique dans la critique interne des matériaux, particulièrement importante dans l’usage des entretiens » (Jean Peneff, p. 182). De même, le dépouillement des archives permet ainsi à l’ethnographe de saisir certains enjeux cachés et de prendre de la distance par rapport à ce qu’il observe, tout en lui fournissant de nouvelles pistes d’investigation.

À la lecture de l’ouvrage, on constate que c’est surtout dans le travail de distanciation du chercheur par rapport à son propre terrain, qu’il soit historique ou ethnographique, que le croisement des méthodes semble s’imposer. Ce sont des retours, ou « revisites », sur un terrain déjà étudié par un autre ou sur son propre terrain qui incitent les ethnographes à engager une réflexion historique sur les transformations intervenues et donc à faire appel aux méthodes de la discipline historique (Michael Burawoy ; Florence Weber). Cette posture oblige ainsi le chercheur à prendre en compte le caractère « situé » de son terrain et les conditions sociohistoriques dans lesquelles la recherche est menée. Il devient ainsi possible de dépasser ce que Florence Weber nomme « l’illusion du présent ethnographique » (p. 214). D’un autre point de vue, faire appel à l’ethnographie permet à certains historiens engagés sur des terrains

familiers de mettre à distance leur mémoire personnelle et de construire un autre rapport au passé, historique celui-là (Nicolas Hatzfeld ; Christian Chevalier ; Alf Lüdke). Pour Nicolas Hatzfeld, le retour en tant qu’historien dans un lieu de travail qu’il avait fréquenté comme apprenti impose de se défaire de certains souvenirs comme éléments explicatifs. Et c’est par une ethnographie, et donc la construction d’un « présent de référence » (p. 142) que le chercheur parvient à embrasser, de façon réflexive, son terrain.

Dans la troisième et dernière partie de l’ouvrage, quelques articles retracent le contexte institutionnel et scientifique qui a vu émerger ce croisement des méthodes dans les années 1970. Il en ressort que, même si le choix de croiser les méthodes ethnographiques et historiques provient d’un sentiment d’insatisfaction face aux méthodes existantes, ce dernier reste largement lié aux traditions à l’intérieur d’une discipline donnée, aux contraintes institutionnelles, aux nécessités personnelles de faire carrière et aux contingences des parcours des chercheurs (Jean-Michel Chapoulie ; Philippe Masson et Marc Suteau ; Séverin Muller). Ces pratiques innovatrices ne sont pas nouvelles et ne sont pas l’initiative d’une seule école de pensée. Néanmoins, « l’étanchéité reste la norme » (p. 246). D’ailleurs, cet ouvrage respecte, à sa façon, les découpages disciplinaires.

À chaque fois, la volonté de se concentrer sur une analyse des pratiques du travail, observables directement dans le cadre d’une enquête ethnographique ou indirectement par le biais des archives, a conduit les auteurs à croiser les méthodes. Ainsi, combiner histoire et ethnographie intervient dans un moment où il devient nécessaire de redonner aux pratiques leurs dimensions temporelles. De ce point de vue, la distinction passé/présent et donc histoire/ethnographie révélerait plus « des manières de rechercher et d’aborder des matériaux » (Yves Cohen, p. 314) que des catégories scientifiques fondamentales. Le temps serait donc le révélateur principal des pratiques.

L'analyse de leur diffusion dans le temps, de même que la prise en compte de la multiplicité des temporalités (les temps de l'enquête, des acteurs, des chercheurs), donnerait ainsi aux chercheurs en sciences sociales un espace de réflexivité riche et extensif.

Malgré un nombre important d'articles, cet ouvrage conserve une grande cohérence éditoriale. L'alternance permanente entre les

expériences de sociologues et d'historiens offre des vis-à-vis riches reflétant une étonnante variété dans les pratiques de recherche. *Observer le travail* constitue de ce point de vue une importante contribution méthodologique dans le paysage des sciences sociales.

Caroline Hervé

**Actes de la recherche en sciences sociales, 2008, 175 :
L'insécurité comme condition de travail**

Paris, Le Seuil, 2008, 128 p., ill.

“**L**A PRÉCARITÉ est aujourd'hui partout »¹. Cette citation de Pierre Bourdieu introduit à merveille ce numéro 175 de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*, au sein duquel six contributeurs interrogent l'insécurité du travail et l'insécurité au travail.

Dans un premier temps, François Péroumal (pp. 5-18) montre que si le monde de la sécurité privée enregistre une forte croissance et une santé économique certaine, les agents de sécurité, à l'opposé, se retrouvent, eux, dans une totale insécurité et une grande précarité au travail du fait de leur vulnérabilité. Après une expérience vécue de l'intérieur comme agent de sécurité, il décrit les conditions de reproduction d'un salariat précaire, qui, tout en consolidant un secteur d'activité, atomise les individus et les fragilise. Au regard des trajectoires professionnelles multiples de ces agents de sécurité privée, l'auteur incrimine l'« éclatement de l'espace social » (p. 6) qui induit la « tertiarisation et la pluralité » des situations, renforçant l'idée de l'existence de certaines professions déclassées où les agents ne seraient en définitive qu'une sorte de réfugiés du travail.

La recrudescence du chômage et la multiplication des emplois précaires et déclassants deviennent un quotidien social et, pour y pallier, les politiques publiques se réfugient dans l'incitation à une prise en charge du candidat au travail par lui-même. Dans cette veine, Fanny Darbus se penche sur « L'accompagnement à la création d'entreprise » (pp. 19-34) pour analyser un phénomène non moins érigé en mode, l'auto-emploi. En effet, le discours public et principalement celui des institutions financières internationales, pour ce qui est des pays d'Afrique, continuent de valoriser et promouvoir l'auto-emploi comme la voie royale de sortie de la crise du travail et du chômage. Raymond Barre en témoignait déjà : « Les chômeurs ? Qu'ils créent leurs entreprises ! » (p. 19). De fait, plusieurs dispositifs d'accompagnement sont mis en place (ACCRE, ANCE). Or, malgré l'accès à un travail quasi stable par les jeunes entrepreneurs, leur protection sociale continue de s'effriter. Cette ambiguïté contraste avec

1. Pierre Bourdieu, *Contre-Feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998 : 1.

le discours laudateur de la promotion institutionnelle de l'auto-emploi. On pourrait faire un parallèle avec le cas de l'Afrique subsaharienne, au Bénin, où les pouvoirs publics multiplient le dispositif institutionnel de promotion de l'auto-emploi des jeunes : fonds de solidarité nationale pour l'emploi, agence nationale pour la promotion de l'emploi, fonds national pour la promotion de l'entreprise des jeunes, etc.

La question du travail transcende les classes sociales. En interrogeant l'insertion professionnelle de deux populations étudiantes, Géraud Lafarge souligne comment elle est tributaire de paramètres sociologiques (trajectoires sociales des étudiants, cursus, déterminants de la profession choisie, etc.) et que la différenciation du recrutement au sein de ces étudiants se justifierait par l'accumulation de différences (p. 41), ce qui relativise énormément l'interprétation des résultats obtenus que font les responsables de filières. Le métier d'enseignant n'est, pour sa part, pas épargné : Marie Delhestre, s'appuyant sur une saisissante lettre d'une enseignante au statut précaire, montre à suffisance les tares du système. Tout ou presque semble mis en œuvre pour renforcer les injustices et inégalités. Si la précarisation du travail professionnel semble banalisée voire institutionnalisée, les perspectives d'amélioration, quant à elles, ne sont pas dévoilées. Les motivations pour devenir ouvrier à la RATP plutôt qu'en usine répondent d'ailleurs de plus en plus à une logique de palliatif, faute d'une meilleure situation. Martin Thibault (pp. 34-39) explique comment, dans ces conditions particulières, l'image de l'ouvrier s'éclipse progressivement au profit de celle, mieux vécue, d'agent-RATP.

Gwenaëlle Rot et François Vatin (pp. 63-82) prennent l'exemple de l'enquête des Gaston pour illustrer la pratique du sociologue sur le terrain. Des détails croustillants et des illustrations de leur fameux cahier, on retient, sur une note d'histoire, comment la division sociologique du travail se concevait

dans les années 1955 : malgré une institutionnalisation fortement hiérarchisée, le sociologue devait maintes fois improviser, pour pallier les situations pratiques.

Hors thème, l'article sur « Les structures du champ chorégraphique français » (Sylvia Faure, pp. 82-97) tente d'éclairer les relations entre le politique et l'artistique, à travers la professionnalisation du secteur. On se rend compte pourtant que les acteurs hésitent à engager une action collective pour se sortir de la précarité.

Analysant la transition libérale soviétique, Pepita Ould-Ahmed (pp. 99-115) s'intéresse aux « transformations bancaires » pour interroger la « mobilité des élites ». Elle montre que la privatisation et la libéralisation économique et financière (p. 99) de la Russie soviétique ont induit de grands changements dans le secteur bancaire hérité de la période socialiste. Néanmoins, le poids du politique est demeuré prégnant dans le nouvel ordre économique et monétaire avec le positionnement des élites dirigeantes ou proches des classes sociales au pouvoir. La « russification » (p. 102) du système bancaire a favorisé l'émergence de deux pôles : l'un centralisé comme au temps des soviets et l'autre décentralisé avec les nouvelles institutions financières. Cela n'a toutefois pas ébranlé les rapports socio-politiques entretenus autour de la finance russe.

À juste titre, remarquons : « L'insécurité objective fonde une insécurité subjective généralisée qui affecte aujourd'hui, au cœur d'une économie hautement développée, l'ensemble des travailleurs et même ceux qui ne sont pas ou pas encore directement frappés » (*Ibid.*). Ce 175^e numéro de la revue *ARSS*, écrit dans un style accessible et pourvu de résumés en plusieurs langues, témoigne des paradoxes de l'emploi et des mutations que connaît le monde professionnel contemporain, entre indécision des politiques et immobilisme des acteurs qui s'en remettent à une certaine fatalité.

Elieth P. Eyebi

Ruth Finnegan

The Oral and Beyond. Doing Things with Words in Africa

Oxford, James Currey / Chicago, University of Chicago Press, 2007, 258 p., bibl., index.

CET OUVRAGE de Ruth Finnegan parcourt quatre décennies d'une carrière scientifique tout entière consacrée à l'étude de l'oralité en Afrique. Il est composé de douze chapitres qui ont, pour la plupart, déjà été publiés ailleurs. C'est là le principal reproche que l'on pourrait adresser à cette compilation d'articles parfois anciens (dès 1969), la mise à jour étant souvent limitée aux notes de bas de page. La bibliographie actualisée et très fournie (qui intègre nombre de références francophones et d'auteurs africains en sus de la littérature anglo-saxonne), ainsi que l'unité du propos par-delà la diversité des articles assurent toutefois la cohérence et la pertinence du recueil. Ruth Finnegan défend en effet une approche « pragmatiste » du langage, inspirée de John Austin (le sous-titre du livre est une allusion explicite au célèbre ouvrage du linguiste, *How to Do Things with Words*, paru en 1962), mais aussi de Bronislaw Malinowski¹. La parole est ainsi conçue comme une forme d'action dotée de sa propre efficacité, dans la mesure où elle participe pleinement du contexte d'interaction dans lequel elle se trouve enchâssée². Les chapitres II et III analysent de tels exemples de « performances verbales » chez les Limba de Sierra Leone, parmi lesquels l'auteure a mené ses premières enquêtes ethnographiques dans les années 1960. Afin de mettre au jour la « philosophie du langage »

propre aux Limba (on dirait plutôt aujourd'hui leur « idéologie linguistique »), elle restitue minutieusement les actions, statuts sociaux, contextes et enjeux auxquels sont associés certains énoncés à valeur performative³. Elle insiste notamment sur les salutations, acte de langage que les Limba valorisent hautement et auquel ils confèrent une valeur proprement esthétique : ils apprécient par-dessus tout les gens qui savent « bien » saluer. Les salutations représentent en ce sens un véritable art du quotidien, un « art verbal miniature » selon l'expression de l'auteure (p. 43). Ruth Finnegan pointe ici la frontière poreuse qui existe parfois entre les formes les plus quotidiennes de l'oralité et les arts verbaux plus élaborés. Elle s'intéresse en effet avant tout

1. Voir notamment sa « Théorie ethnographique du langage » en appendice aux *Jardins de Corail*, (*Coral Gardens and Their Magic*, Bloomington, Indiana University Press, 1965).

2. Sur l'imbrication du langage et de l'action, cf. Carlo Severi & Julien Bonhomme, eds, *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, 2009 (« Cahiers d'anthropologie sociale » 5).

3. En dehors des chapitres II et III, qui sont les plus anciens mais aussi les plus précis d'un point de vue linguistique, Ruth Finnegan a tendance à prendre l'argument de la performativité du langage en un sens un peu trop métaphorique, au risque de diluer l'analyse technique des situations d'énonciation dans une conception, plus vague, de la « construction narrative de la réalité » à la Jerome Bruner.

aux performances verbales qui font l'objet d'une évaluation qualitative, dans la mesure où y entrent des préoccupations de « style ».

Ces arts verbaux comprennent au premier chef ce qu'on a coutume d'appeler la « littérature orale », domaine auquel est plus particulièrement consacré le livre. Ce dernier fait en effet écho à l'un des précédents ouvrages de Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa* (1970), devenu depuis lors un classique et qui avait, en son temps, fortement contribué à faire de la littérature orale un sujet d'étude scientifique légitime. Le présent livre a pour ambition de revenir sur ce qui a changé dans ce champ d'étude depuis quarante ans (voir le chapitre IX, « Constructing "Oral Literature in Africa" : Hindsight a Generation Later »). Ruth Finnegan montre que, depuis ses premiers travaux sur l'art du conte chez les Limba⁴, la littérature orale s'est progressivement ouverte à la « culture populaire » et aux « voix subalternes » que celle-ci donne à entendre. L'essor des études subalternes et postcoloniales a permis de décloisonner le champ de la littérature orale, lançant des ponts entre les traditions villageoises et les créations urbaines plus contemporaines et ouvrant la voie à des analyses comparatistes qui mettent sur un même pied les contes traditionnels, la chanson rap ou encore les prêches télévisés.

Ruth Finnegan revient en outre longuement sur la notion même de « littérature orale » et sur les critiques qu'elle a pu susciter et suscite encore. Cette catégorie est-elle vraiment adéquate pour désigner les arts verbaux des sociétés africaines ? L'auteure défend la légitimité et la pertinence de l'expression, rappelant au passage l'importance des travaux de l'école française sur la littérature orale africaine (autour de Geneviève Calame-Griaule, Denise Paulme, Christiane Seydou ou encore Veronika Görög-Karadi)⁵. Mais elle formule également une double critique à l'encontre de la notion de littérature orale, mettant en question d'une part son caractère « littéraire », et d'autre part son caractère « oral ». La première critique, aussi ancienne que la

catégorie de littérature orale elle-même, pointe le biais textualiste qui contraint à penser les arts verbaux africains à partir du modèle des grands textes de la littérature occidentale depuis l'Antiquité grecque. C'est d'ailleurs ce qui a amené certains auteurs à proposer la notion d'« orature » pour éviter l'oxymore « littérature orale ». Ruth Finnegan reprend le débat autour de l'eurocentrisme des genres littéraires, habituellement calqués sur le modèle canonique de la poétique aristotélicienne : peut-on vraiment parler d'« épopée » à propos de la littérature orale africaine, ou bien est-ce transposer indûment Homère en Afrique ? Ce biais textualiste oblitère également le fait que la littérature orale est moins affaire de « texte » que de « performance » (cette notion est assurément l'un des concepts-clés du livre). L'auteure souligne l'apport des *performance studies* qui ont permis de « détextualiser » la littérature orale en restituant sa dimension performative (par exemple, les interactions entre le conteur et son audience). Le champ de la littérature orale est ainsi traversé par une tension dialectique entre le caractère irréductible de la performance *hic et nunc* et ses aspects récurrents les plus durables qui peuvent être abstraits sous forme de texte (comme un conte). La littérature orale est en effet le résultat d'une « entextualisation » orchestrée par les chercheurs eux-mêmes : la traduction, mais aussi la transcription et l'édition ne sont pas des opérations neutres (voir le chapitre X, « Creating Texts : Transformation and Enscription »). Cela contribue en outre à survaloriser la dimension verbale de la communication au détriment de ses aspects non verbaux (prosodie, gestuelle, attitudes corporelles, expressions faciales, etc.). Une transcription écrite ne conserve en effet d'une performance orale que son contenu verbal, alors

4. *Limba Stories and Story-Telling*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

5. Voir aussi le récent ouvrage collectif, Ursula Baumgardt & Jean Derive, eds, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, 2008.

qu'il faudrait au contraire rendre compte des multiples registres expressifs qu'elle intègre. C'est d'ailleurs ce qui fait tout l'intérêt des nouvelles technologies d'inscription et de restitution (audio, audiovisuel, multimédia) par rapport à la simple transcription écrite.

À côté de ce biais textualiste, Ruth Finnegan dénonce un second biais, presque inverse, qui consiste à figer la littérature orale dans une oralité stéréotypée. Cette critique procède d'un réexamen du modèle « formulaire » de Milman Parry et Albert Lord, référence incontournable au sein du champ des études sur la littérature orale (voir le chapitre VII, « Is Oral Literature Composed in Performance ? »). À partir de l'exemple d'épopées slaves, Parry et Lord ont montré que la poésie orale était composée au cours même de la performance en puisant dans un stock de formules et de thèmes stéréotypés qui permet d'engendrer des poèmes de plusieurs milliers de vers sans pour autant nécessiter une mémorisation terme à terme⁶. Ce mode de composition, du fait de l'absence d'une version correcte unique, est au principe de la variabilité intrinsèque de la littérature orale : l'improvisation y a toute sa place dès lors qu'elle reste dans les limites du formulaire traditionnel. Tout en soulignant l'importance de la créativité individuelle dans les arts verbaux, Ruth Finnegan critique cependant l'idée que le style formulaire représenterait le mode de composition exclusif de toute littérature orale. Elle insiste au contraire sur la diversité des modes de composition, de mémorisation et de transmission des discours, ce qui explique la stabilité très variable de leurs contenus verbaux en fonction des contextes socioculturels dans

lesquels ils s'inscrivent. Contre une opposition trop rigide entre littérature écrite et orale, elle met en avant leur intrication complexe et mentionne à ce propos l'apport des *new literacy studies* (nées de la reprise critique des travaux de Jack Goody) qui ont montré que l'on avait trop longtemps sous-estimé l'importance de la culture écrite en Afrique, y compris – et peut-être même surtout – dans le champ de la littérature orale. Ruth Finnegan s'élève, à la suite d'autres auteurs, contre le vieux mythe de l'Afrique comme continent de l'oralité, aussi bien sous sa forme dépréciative (l'oralité par défaut d'un continent sans écriture) que dans sa réappropriation afrocentriste (l'enchantement de l'oralité africaine). L'idéologie de l'oralité sert en effet encore trop souvent de « paradigme de la différence » qui permettrait de définir, positivement ou négativement, l'Afrique par rapport à l'Occident lettré.

Cet ouvrage dresse, en définitive, un bon état des lieux de quarante ans de travaux et de débats sur la littérature orale africaine. Mais il nous paraît aussi pointer plus largement deux questions vives qui mériteraient d'être approfondies à partir d'études de cas plus détaillées : d'une part, l'étude de la performativité langagière à partir de l'analyse de l'imbrication entre parole et action ; d'autre part, l'étude des différents modes de composition, de mémorisation et de transmission des discours. Gageons que ce livre saura encourager les recherches dans ces deux voies.

Julien Bonhomme

6. Cf. Albert Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1960.

Masques bobo. Vie, formes et couleurs

Paris, Biro-IRD / Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 2008

126 p., bibl., filmogr., ill. en coul., fig., cartes.

LES TRAVAUX de Guy Le Moal sont bien connus des africanistes, en particulier de ceux qui étudient les sociétés de l'aire mandé-voltaïque. Formé dans sa jeunesse à l'école française d'ethnologie par Marcel Griaule et André Leroi-Gourhan, grand lecteur de Meyer Fortes, Guy Le Moal appartient à cette génération d'ethnologues (il est né en 1924) pour qui les recherches de terrain dans la longue durée sont essentielles à la connaissance d'une société humaine. Peu après 1949, il rencontra les Bobo de la Haute-Volta, aujourd'hui Burkina Faso, alors que ce pays n'était encore qu'un département de l'Union française. Il y retourna ensuite régulièrement jusqu'à la fin des années 1990. La chronologie des photographies publiées dans l'ouvrage témoigne de cette continuité : les premières, en noir et blanc, sont datées de 1950. Une telle constance laisse songeur si l'on considère les pratiques ethnographiques contemporaines où la tendance est plutôt aux terrains courts et multiples. Rappelons qu'à son activité d'ethnologue, Guy Le Moal associa des fonctions d'administration de la recherche : mandaté par l'Institut français d'Afrique noire, il fonda en 1950 le Centre de recherches de Haute-Volta à Ouagadougou, dont il laissa la direction en 1963 peu après l'accession du pays à l'indépendance. Cette institution existe aujourd'hui sous le nom de Centre national de la recherche scientifique et technique.

Masques bobo est né du désir de l'auteur de restituer, dans un livre à la riche iconographie, la complexité et la splendeur scénographiques des cérémonies bobo où dansent les masques. On regrettera que l'édition de l'ouvrage ne soit pas à la hauteur du projet. Il offre cependant des vues

surprenantes de masques saisis en pleine action par le regard de l'ethnologue, que le lecteur désireux de mieux connaître la société bobo pourra en partie retrouver dans ses films. Précisons, en effet, que les travaux de Guy Le Moal comprennent tant des écrits que des images, photographiques et filmiques, parmi lesquelles quelques documents dont la valeur est inestimable pour la qualité du point de vue cinématographique sur des moments de la vie quotidienne et rituelle désormais presque disparus.

Le texte accompagnant ces images s'inspire pour une part de l'ouvrage publié en 1980 par l'ORSTOM, puis réédité par le musée de Tervuren en 1999, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*. Il comprend cinq parties, dont quatre sont consacrées aux Bobo et la dernière à deux sociétés allogènes installées en territoire bobo, les Zara et les Bolon. Après une présentation rapide de la société bobo (à ce jour 150 000 personnes environ vivant au Burkina Faso et au Mali), l'auteur rappelle quelle fut son histoire, passée et récente, puis procède à un état des lieux portant sur les transformations rapides auxquelles, comme tant d'autres sociétés rurales africaines, elle a dû faire face au cours de ces trente dernières années. Il évoque ainsi comment les Bobo ont cherché à s'adapter et les problèmes qu'ils doivent toujours affronter : délaissement des cultures vivrières au profit d'une culture extensive du coton de moins en moins rentable, émigration des jeunes vers la Côte d'Ivoire, pression de plus en plus forte des religions monothéistes, islam, catholicisme et protestantisme, au détriment des cultes autochtones.

Guy Le Moal fournit les grandes clés de la cosmologie bobo qu'il illustre par la

citation de quelques fragments de mythes décrivant la genèse du monde. Ces extraits donnent la mesure de la richesse des récits mythologiques dévoilés aux jeunes hommes lors de leur initiation : à cette occasion, ces derniers doivent apprendre en langue secrète de longs textes composés de plusieurs centaines de versets qu'il leur est demandé ensuite de réciter de mémoire, une tradition que partagent d'autres sociétés de cette aire culturelle comme les LoDagaa du nord du Ghana étudiés par Jack Goody. L'auteur expose ensuite les fondements religieux de la structure sociale et politique de cette société, et évoque les représentations mentales relatives aux relations entre l'espace humanisé du village et les étendues sauvages, épiphoniques, de la brousse d'où sort, chaque année, le cortège des masques. Ceux-ci interviennent dans le cadre du culte agraire et communautaire de Dwo, héros civilisateur médiateur entre les hommes et un dieu unique et lointain, dont la présence cyclique parmi eux se manifeste par le renouveau annuel de la végétation. Ce culte est également pratiqué par d'autres sociétés limitrophes comme les Bwaba, les Marka ou les Bolon.

Les Bobo recourent à trois grandes catégories de masques : masques constitués de feuillages, masques en sparterie et masques associant fibres et parfois feuilles à des faces de bois sculpté. C'est d'ailleurs dans cet ordre d'apparition qu'ils sortent au cours de la saison rituelle : la progressive complexification des formes et des matériaux, des moins définies aux plus figuratives et des plus bruts aux plus travaillés, illustre sur un mode visuel l'histoire, rejouée chaque année, de la création du monde des hommes. La venue au village des masques de feuilles, cueillies en brousse vers le mois de février lorsque renaît la végétation, marque le passage à la nouvelle année ; l'agencement de ce matériau sur le corps varie de village en village et donne lieu à des compositions étonnantes. Ces masques ont pour rôle de purifier le village de tous les maux accumulés qu'ils sont ensuite censés emporter en brousse ;

ils participent également à l'initiation des jeunes, parfois accompagnés de masques en sparterie dont les fibres sont souvent teintées de couleurs très vives. Rappelons qu'en Europe, aujourd'hui encore, dans les vallées alpines ou en pays de Galles par exemple, des créatures feuillues et herbues viennent aussi chez les hommes au cœur de l'hiver, lorsque la végétation est endormie par le froid et le manque de lumière, comme elle l'est dans la savane après la mousson. Les « hommes sauvages », tel est leur nom, sortent du fond des forêts profondes où vivent les animaux avec qui ils partagent territoire et existence. Leurs costumes sont aussi faits de matériaux évoquant la force végétative. Masques de feuilles européens et africains offrent aux hommes une représentation inversée de ce qui constitue leur humanité : ils vivent au milieu des bois ou en brousse, loin des villes, des villages et des champs cultivés. Ils sont aux hommes leur part non domestiquée et non civilisée.

Le corpus iconographique des masques à face sculptée comprend quelques-uns des animaux fréquemment représentés dans cette aire culturelle : bêtes à cornes (antilope chevaline), oiseaux (grand calao). Ces animaux sont soit figurés dans leur intégralité, soit par des détails caractéristiques comme le bec ou les cornes ; les variantes combinatoires issues de ces multiples conjugaisons donnent à ces masques une morphologie chimérique également typique de cette aire. Quelques photographies illustrent la fabrication de l'un d'entre eux, le molo, un processus que l'auteur a par ailleurs filmé. Les hybridations entre les différentes catégories de masques ne sont pas rares. Guy Le Moal fait le choix de toujours accompagner les descriptions des rites par des séries de photographies : en témoigne l'impressionnante séquence montrant la danse du masque au-dessus du cadavre d'une femme lors de ses funérailles (pp. 106-107).

Si tous les Bobo, lorsqu'ils ne sont pas convertis à d'autres religions, pratiquent le même culte de Dwo, ils n'ont cessé de le faire en se différenciant les uns des autres.

Chaque village, chaque clan, voire chaque lignage, ou même certains groupes professionnels comme les forgerons ou les griots, ont leurs propres traditions plastiques : une manière d'affirmer, à l'intérieur d'une unité culturelle et culturelle, la possibilité infinie

des singularités locales que favorise le processus d'essimage territorial propre aux sociétés segmentaires. Les photographies du livre illustrent également cette diversité.

Michèle Coquet

Sita Zougouri

Derrière la vitrine du développement.

Aménagement forestier et pouvoir local au Burkina Faso

Uppsala, Uppsala Universitet, 2008, 278 p., bibl., ill., fig.

(« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 44).

LES VILLAGES AFRICAINS sont le lieu de dynamiques multiformes entre différents groupes sociaux, puis entre ces derniers et le pouvoir local. Chez les Nuna de Bougnounou, au Burkina-Faso, les acteurs sociaux se positionnent entre inclusion et exclusion, marginalisation et collaboration, coopération et distanciation, autour d'enjeux liés à l'aménagement forestier de leur milieu. Au sein de structures officielles comme l'Union de groupements de gestion forestière (UGGF) comme au sein des hiérarchies locales religieuses, ils engagent des stratégies pour fédérer leurs énergies et faire tenir sur les rails, le chantier d'aménagement forestier. De fait, *Derrière la vitrine du développement* s'inscrit dans une ethnographie des projets de développement et questionne la participation des populations locales au développement en milieu rural.

Sita Zougouri souhaitait comprendre les interactions entre acteurs locaux. *In fine*, elle porte au regard critique les dessous du fonctionnement de l'aménagement forestier et du pouvoir local. L'intérêt de son étude est de coller l'empirie du terrain à la rationalité théorique : montant en généralité, elle réussit le tour de force de conserver l'originalité de son sujet tout en livrant plusieurs détails croustillants et proverbes du cru. Avec elle, nous (re)découvrons les

dynamiques locales organisationnelles homme-société-ressources (p. 5) qui structurent les rapports du lignage et de la parenté, ainsi que les modes d'accès aux ressources politico-économiques et les interactions afférentes.

Le prêtre du *Kwere Aniaba*, conforté par la charge rituelle de son fétiche et sacralisé comme la *chose-dieu* dont il porte la parole par une relation de transitivité construite et déterminée dans l'interaction avec les autres acteurs, est parvenu à une position de force. Il développe un patronage *in situ*, et reçoit l'allégeance des villageois en échange de la protection de son fétiche. De plus, cette relation dyadique lui permet de le légitimer au sein du microcosme villageois. Autour de l'institution juridique que constitue le culte collectif de possession du *Kwere*, s'est construit un pouvoir politico-religieux sur les cendres du *Pè-Kwere* ou fétiche du pouvoir, désormais évincé par le *Kwere Aniaba* apparu comme un fétiche de paix auquel tous peuvent s'affilier, consulter et remercier pour ses bienfaits, que l'on soit autochtone ou migrant. La psychose de la sorcellerie et des forces de l'invisible aidant explique les relations des acteurs avec ce fétiche. Lié au lignage, le fétiche de la sorcellerie, le *Kwere Bedoumini*, contrairement à l'*Aniaba*, ne sort pas : on va vers lui.

Or, toutes les consultations sont monnayées et, comme le prêtre du *Kwere Aniaba* a la haute main sur les deux fétiches, il détient un pouvoir politico-religieux considérable, à l'interfaçage de l'économique. À Bougnounou où le *Kwere Aniaba* avait envahi au quotidien l'espace public et privé, la construction sociale de l'autochtonie met en présence plusieurs groupes, les Tiogotian ou gens du village, les Tiogotian ou propriétaires du village et les gens de la brousse ou Golia, qui entretiennent des relations d'inclusion et d'exclusion autour du projet d'aménagement forestier. Exogame et patri-locale, la parentèle nuna s'organise autour de lignages aux règles strictes, souvent transgressées en matière de mariage et tolérées cependant ; le lignage ne refuse pas les *hommes* (p. 49), et son comportement confère à l'étranger son statut social, tout comme l'état des relations avec son oncle dote l'individu lambda d'un appui social nécessaire.

C'est donc dans une arène locale striée d'interactions diverses où les positionnements des acteurs sont tracés, qu'intervient, dès 1990, l'aménagement forestier, avec, comme activité phare, la filière du bois. Pourtant, même si plusieurs villages possèdent leurs propres forêts et peuvent plus librement travailler et engranger un pourcentage conséquent sur la vente du stère (p. 164), les villageois en général évitent l'accumulation des ressources afin d'échapper aux impositions du prêtre du *Kwere* qui par ailleurs a un droit de regard sur la vie de l'aménagement (p. 194) : « les rapports entre le fétiche et les hommes ne sont pas différents des rapports socio-économiques entre les hommes dans les contextes habituels » (p. 96).

Les études de cas réalisées par Sita Zougouri montrent que, malgré l'idéal de la participation qui constitue le fondement du projet, le local s'approprie l'aménagement et oriente des dynamiques multivariées : exclusion des migrants, marginalisation des femmes sur le marché local du bois, inclusion sélective des autochtones, soutien du pouvoir local à la présidente de l'UGGF, etc.

Interrogeant tour à tour le contexte historique, l'organisation sociale, les liens de parenté, les cosmologies traditionnelles, la pratique du pouvoir, l'impact du projet d'aménagement forestier sur le village, l'auteure confirme que l'arène du développement est génératrice d'enjeux multiples que des groupes organisés ou non d'acteurs locaux rationnels tentent de maîtriser dans une permanente négociation. Mieux, elle replace le concept opératoire de la participation dans les projets de développement, au cœur de l'anthropologie du développement en étroite relation avec des aspects politiques liés à la marge de manœuvre des acteurs locaux physiques ou symboliques.

L'intégration d'enjeux politico-religieux et économiques sur un substrat lignager constitue la trame d'un ouvrage qui s'ancre théoriquement aux conflits de l'anthropologie du développement et de l'anthropologie politique. Entretiens, observation, histoires de vie et *focus group* ont été source de données dans une démarche historique. L'analyse de contexte dévoile les interactions entre acteurs locaux ayant acquis des rôles et responsabilités dans le projet d'aménagement forestier, et les rapports de pouvoir entretenus dans l'arène locale pour sauvegarder leurs intérêts sur fond de pratiques religieuses et de négociation permanente.

On découvre comment l'extranéité matérialisée par le projet d'aménagement local influe de l'intérieur sur les structures politico-religieuses du village, comment la mise à l'écart de certains acteurs et l'inclusion d'autres participent de logiques politiques sous-jacentes couvertes par des fragments socioreligieux très importants. En un mot, *si le chantier se trouve dans le village et le village se trouve au chantier* (p. 6), derrière le développement, la vie sociale est faite de négociations et de positionnements, de jeux d'acteurs et de logiques implicites et explicites objectivées selon et par les forces en présence.

Elieth P. Eyebiye

LES OUVRAGES anthropologiques récents portant sur l'Algérie ne sont pas légion. On sera donc reconnaissant aux éditions James Currey de la publication de ce livre issu d'une thèse soutenue, en 2005, à l'Institut d'anthropologie sociale de l'Université d'Oxford. Car l'étude de Judith Scheele vient – à partir des approches et méthodes de l'anthropologie sociale et culturelle – apporter un éclairage tout à fait intéressant et pertinent sur la Kabylie, et plus largement sur l'Algérie contemporaine. Elle constitue en outre une contribution non négligeable à l'analyse de l'objet « village », longtemps central concernant l'ethnologie de l'Afrique du Nord, mais aussi plus largement celles de l'Afrique et de la Méditerranée.

La question essentielle qui guide cette étude est la spécificité « kabyle », laquelle se confond et se cristallise, tout au moins dans les discours et représentations, avec le village, lieu de l'« authenticité kabyle ». Question sensible donc quand on sait, en Algérie et en France, les passions entourant la question amazighe (berbère) et son statut en Algérie. Terrain sensible aussi – l'auteure l'évoque brièvement mais n'en fait pas pour autant l'objet d'une analyse (humilité du chercheur de terrain ?) – puisque les recherches ont été menées à une époque (entre 2002 et 2005) et dans une région encore à risques et endeuillée par les événements de la décennie 1990 et les révoltes du printemps 2001. À cela s'ajoute le « risque » scientifique de s'engager sur un terrain (la Kabylie) qui fut, durant longtemps et comparativement aux autres régions algériennes, l'objet d'un surinvestissement de la part des chercheurs en sciences sociales. On l'aura donc compris, *Village Matters* est le fruit d'un courageux travail scientifique et mérite, de ce fait, une attention particulière.

L'ouvrage de Judith Scheele se compose de six chapitres, d'une introduction, d'une conclusion, d'annexes (comprenant tableaux, figures et documents), d'une bibliographie et d'un index. Les deux premiers chapitres (« Massinissah's Children » ; « The Republic of Martyrs ») resituent la construction du fait kabyle (« kabyle-ness » pour reprendre l'auteure), en particulier, depuis l'avènement de la colonisation mais aussi son développement depuis l'Indépendance. Dans ces deux parties, l'auteure fait pour l'essentiel un travail de synthèse des principales sources sur la Kabylie et explique comment s'est construit progressivement un discours sur cette région et sur la spécificité kabyle et de quelle manière celui-ci a été repris localement. Ces deux chapitres ne constituent pas, à nos yeux, l'apport essentiel du travail de Judith Scheele mais ils permettent d'éclairer le lecteur sur la question complexe du « fait Kabyle » et la façon dont il a été « construit », « repris » et « réapproprié », « digéré » comme le note l'auteure. L'intérêt de ces chapitres réside non seulement dans ce travail de synthèse, mais aussi dans l'effort de Judith Scheele de retracer l'histoire du mouvement kabyle et berbère au regard des évolutions historiques, économiques et politiques de l'Algérie dans son ensemble. Laboratoire des sciences sociales et des théories sociales françaises, « modèle de démocratie primitive », la Kabylie a été l'objet, notamment de la part des politiciens et chercheurs français, d'une focalisation particulière durant la période coloniale. C'est dans ce contexte que s'est construit le mythe kabyle qui sera transmis aux populations locales, en particulier grâce à la scolarisation des enfants de la région. L'auteure nous présente ensuite une longue analyse de la guerre d'Algérie constitutive

de l'imaginaire national et local, puis nous explique le développement du mouvement berbère en France mais aussi en Algérie à la fin des années 1970, évoquant la figure emblématique de Mouloud Mammeri, le moment-clé du Printemps berbère (1980) et l'ensemble des événements politiques ayant marqué l'Algérie et plus précisément la Kabylie. On ne s'attardera pas davantage sur ces deux chapitres pour les raisons mentionnées plus haut, mais on se permettra deux remarques : la première concerne les révoltes commencées en avril 2001 (le Printemps noir) que l'auteure définit comme spécifique à la Kabylie¹. Elle omet cependant de mentionner les révoltes qui se sont succédé ailleurs en Algérie (en particulier dans la région saharienne), depuis 2002 et jusqu'à très récemment – révoltes certes moins intenses mais présentant des analogies avec les premières. Ce faisant, on se demande dans quelle mesure l'auteure n'est pas un peu guidée par cette « spécificité kabyle » qu'elle s'attache à déconstruire. La seconde porte sur la nouvelle historiographie que Judith Scheele mentionne (p. 33). Celle-ci est encore peu connue et mériterait d'être discutée plus amplement. On saura donc reconnaître à l'auteure le mérite de ne pas s'appuyer seulement sur des sources « classiques » et d'élargir l'analyse en incluant, et en faisant connaître de ce fait, des travaux qui s'avèrent apparemment fort utiles pour appréhender l'histoire de l'Algérie.

Concentrons-nous maintenant sur la partie vivante et originale de l'étude. Les quatre derniers chapitres portent plus directement sur le village où a travaillé l'auteure. Ils sont le fruit d'une enquête ethnographique menée sur plus d'une année dans la vallée de la Soummam (petite Kabylie), plus exactement dans le village d'Ighil Oumsed. L'impression générale qui se dégage de ces quatre parties est la difficulté à donner du village en question une image, une représentation précise. Loin des canons de la monographie réifiante, Judith Scheele fait ressortir les différentes logiques qui concourent à faire du village

un espace de représentations et de rapports de force, un objet de renégociations sans fin.

Ighil Oumsed, dont la population était estimée en 1997 à 1500 habitants, a la particularité – est-ce le cas des autres villages de la vallée de la Soummam ? – d'être composé d'habitants dont aucun ne se considère comme originaire des lieux. Ighil Oumsed est donc un espace de fixation de populations dont les origines sont revendiquées ailleurs et où la distinction sociale s'opère, entre autres, en fonction de la provenance et de la primauté des arrivants et des circonstances de leur arrivée (l'origine citadine étant plus prestigieuse que l'origine rurale). L'auteure remarque, en essayant de dégager les logiques de l'organisation spatiale, les difficultés à poser des repères stables. Pas même le cimetière – dont les tombes sont réutilisées et ne portent pas de nom – ne permet de saisir le lien entre organisation spatiale et organisation sociale. L'ancien centre est, quant à lui, devenu marginal du fait du développement du village et le partage du centre géographique s'est accompagné – surtout après l'Indépendance – d'un partage de l'influence et de l'autorité de ceux qui vivaient autour de la mosquée à ceux qui vivent dans les nouveaux quartiers. Seule constante : les frontières des terres du village et les cadres de la propriété foncière. L'auteure rapporte en outre le malaise social général dû à la difficulté de définir les frontières spatiales du village et l'importance de la rhétorique du désordre spatial qui traduit des renégociations des lignes de divisions entre « nous » et « eux », l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public, etc. Les conflits autour de la définition de l'espace renvoient, toujours selon l'auteure, à des problèmes

1. « However, the riots of 2001 showed certain particularities : they were confined to the Berber-speaking area and hardly spread to other regions in Algeria... » (p. 1) ; « In 2001, riots broke out in Kabylia, but did not spread to the rest of Algeria » (p. 46).

généraux : entre autres, ceux du changement social, de l'histoire et de la mémoire des lieux, etc. L'approche de ce chapitre (« Shifting Centres ») sur l'organisation spatiale n'est pas sans rappeler – bien que l'auteure n'y fasse pas mention – celle du géographe Paul Claval (espace vécu/espace perçu), laquelle souligne l'importance de la dimension socioculturelle de l'espace.

L'un de ces problèmes généraux sur lequel se focalise l'auteure est l'absence d'une histoire commune partagée par l'ensemble des villageois. Dans le quatrième chapitre (« The Theft of History »), Judith Scheele met en exergue ce sentiment – jusqu'à quel point est-il partagé par tous les villageois ? – d'avoir été en quelque sorte « dépossédés » de leur propre histoire. Le village n'a pas sa propre histoire écrite. Celle-ci a été élaborée par la France ou conçue par les familles de marabouts qui conservent diverses archives sur l'histoire locale. Ces dernières ont actuellement une position ambiguë au sein du village et le prestige qu'elles avaient naguère semblent s'être érodé. L'auteure examine ici les histoires familiales (famille maraboutique fondée par Shaykh Tahar, les grandes familles Ihamlalen et Imessaouden) pour tenter de faire ressortir l'histoire du village, et en particulier les transformations induites par la guerre – certaines familles ayant tiré bénéfice de ces dernières. Mais c'est un discours sélectif sur cet événement (et plus largement sur l'histoire) qui se déploie et qui sert à justifier les positions actuelles : « In today's village, both the ideal shahîd and the ideal harki still serve as explanatory models for contemporary political and social events. Individual histories of the war, however, have been forgotten, or standardised beyond recognition » (pp. 92-93). Le passé est mythifié mais adaptable. La connaissance de l'histoire est dans ces circonstances source de pouvoir. Se diffusent alors des histoires alternatives mais dans des termes similaires à celle de l'histoire officielle nationale. Ce chapitre montre à la fois le poids de l'histoire, au sein du village et pour les villageois, et les

difficultés à s'entendre sur celle-ci. C'est en somme la question de l'autorité à dire l'histoire qui est posée, laquelle est indissociable de celle des enjeux de pouvoir actuels. Mais c'est aussi la question de la mémoire collective villageoise que traite l'auteure et, Judith Scheele montre bien ici – on peut sans doute l'étendre à l'ensemble de l'Algérie, – à quel point la « mythification » de la guerre structure les représentations de l'histoire, les sélections mémorielles et, ainsi, les identités collectives.

Dans l'avant-dernier chapitre (« The Centres of the World »), l'auteure fait exploser le paradigme du village kabyle autarcique, se suffisant à lui-même, en mettant en exergue les connections d'Ighil Oumsed avec le reste du monde. Judith Scheele montre bien que le village est inscrit, depuis longtemps, dans des réseaux économique, de savoir, etc. Plus encore, elle souligne que ce dernier est particulièrement vulnérable aux fluctuations de l'économie mondiale. Elle nous fait remarquer l'importance de la migration, du commerce (notamment du trabendo – commerce illégal), de l'État qui procurent au village les ressources extérieures dont il a besoin pour subsister. Ces connections avec « l'extérieur » se traduisent par des alliances conclues en dehors du village, dans les histoires familiales (rappelons que les habitants d'Ighil Oumsed se disent venir d'ailleurs). L'auteure s'intéresse également aux réseaux de savoir – celui des *shuyûkh* de *zâwiya* et des instituteurs – qui insèrent le village dans des espaces beaucoup plus larges (Proche-Orient et France). Le renouveau des *zâwiya*, les pèlerinages (en particulier des femmes) sur les tombeaux de saints mettent les villageois en rapport avec des personnes extérieures au village et participent des représentations et de l'inscription du village dans le « monde ». Quant à l'école, l'auteure montre bien qu'elle fut importante, après l'Indépendance, pour la promotion sociale mais qu'elle a perdu actuellement beaucoup de son poids. Elle le conserve cependant beaucoup plus pour les filles que pour les garçons. Judith Scheele évoque – entretiens

à l'appui – le rôle des migrants originaires d'Ighil Oumsed installés en France, l'attirance que ce pays suscite auprès des jeunes générations du village, mais elle souligne également un paradoxe, dont on peut saisir tout le potentiel frustrateur : le monde est certes plus connu mais il est moins accessible qu'avant.

Le dernier chapitre (« Speaking in the Name of the Village ») est consacré enfin aux instances représentatives du village : auparavant la *tajmaet* (assemblée villageoise), remplacée depuis la fin des années 1980 par des associations, et en particulier l'association sociale, l'association culturelle et l'association religieuse. Cette segmentation dans la représentativité villageoise soulève une question : « qui peut, actuellement, parler au nom du village ? » On est ici confronté à un double mouvement : d'un côté, il y a la convention sociale (élaborée dans la commune de Chellata en 1995) appliquée dans les villages de la région, y compris Ighil Oumsed, et dont l'objectif est d'affirmer l'autorité villageoise ; et de l'autre une segmentation dans la représentation villageoise qui tend, apparemment, à remettre en cause l'existence d'une autorité unique. Il est par ailleurs remarquable que les premières parties de la convention (on trouvera le document en annexe, p. 159) portent sur le mariage et en particulier sur le contrôle des dépenses à cette occasion. Ces mesures ne sont pas sans rappeler les mariages de groupes défendus par certains mouvements islamistes et qui se sont développés dans les années 1990 en Algérie. L'objectif était de réduire les coûts exorbitants des mariages et ainsi de permettre à de nombreux couples de s'unir. Cette comparaison aurait eu l'intérêt de montrer qu'il s'agissait là probablement d'un problème propre à l'Algérie et non d'une mesure spécifique à la Kabylie. L'auteure souligne dans cette analyse des associations villageoises la rhétorique de « l'activité » : l'importance d'être actif et d'œuvrer pour le village. C'est d'ailleurs selon cette dernière que les membres de ces associations – et en particulier leurs présidents –

tirent leur légitimité. Faut-il y faire une analogie avec la *touiza* (travail collectif) – coutume abondamment mentionnée dans la littérature portant sur la Kabylie et dont l'auteure ne dit pas grand-chose ? Cette rhétorique de l'activité est aussi le fruit d'un mouvement structurel que subit le village, et plus largement l'Algérie : la montée en puissance de nouvelles générations qui essaient d'affirmer leurs places au sein de la société. On soulignera aussi l'analyse intéressante que fait l'auteure de la place ambiguë des « martyrs » des révoltes d'avril 2001, et surtout le prestige à être reconnus comme tels. Manière de donner sens à la mort et de reproduire la figure du *shahid* (martyr de la guerre de libération nationale) si chère à l'histoire nationale et locale ? Judith Scheele nous offre enfin des éléments concernant le mouvement des *aârouch*, qui s'est constitué aux lendemains des révoltes d'avril 2001. Elle montre la position paradoxale des délégués de ce mouvement et explique en quoi celui-ci n'est pas l'expression d'un certain monde rural tribal – comme semble le sous-entendre son appellation – mais plutôt celle de populations semi-urbaines ou récemment urbanisées. Le mouvement a de fait très peu de légitimité au sein d'Ighil Oumsed. Est-ce le cas ailleurs ?

Village Matters, à n'en pas douter, est une contribution non négligeable (essentielle ? l'avenir nous le dira) à l'analyse de la Kabylie et de l'Algérie contemporaine. Les chercheurs y trouveront aussi une étude particulièrement intéressante de l'objet « village », lieu par excellence de la « localité », mais inscrit, comme le montre bien l'auteure, dans des réseaux qui le dépassent et l'accrochent au « global ». Au terme de cet ouvrage, deux questions subsistent : dans quelle mesure Ighil Oumsed est représentatif des autres villages kabyles (petite et grande Kabylie) ? Se pose aussi et enfin celle du lien communautaire villageois, de sa nature. L'auteure évoque à maintes reprises la communauté villageoise (*village community*) comme instance

agissante², mais déconstruit par ailleurs (spatialement, historiquement, politiquement, etc.) le lien villageois. Doit-on comprendre que cette communauté villageoise n'existe que par les conflits qui opposent ses membres ? Et surtout, dans

quelle mesure peut-on encore parler de « communauté villageoise » ?

Yazid Ben Hounet

2. Par exemple, p. 138 : « The village community is always ready to deny [the right to act as intermediaries] to anyone as soon as it has been "granted" ».

France Guérin-Pace & Elena Filippova, eds
Ces lieux qui nous habitent.

Identités des territoires, territoires des identités

Paris, INED / La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2008, 276 p., bibl., ill., fig.

CET OUVRAGE collectif est issu d'une rencontre organisée en juin 2007 à l'Institut national d'études démographiques (INED) autour de la thématique : « Territoires identitaires, identités territoriales : un lieu complexe ». D'emblée, France Guérin-Pace et Elena Filippova nous avertissent, dans l'avant-propos, que l'objectif est de rendre compte de la diversité des relations entre identités et territoires. Comment et pourquoi les individus font-ils volontiers référence à certains lieux de leur parcours individuel et/ou familial au détriment d'autres ? Comment l'appropriation spatiale se formule-t-elle ? Comment s'expriment les sentiments d'appartenance à un territoire ? À partir de quels principes sont-ils considérés comme cumulables ou exclusifs les uns des autres ?

L'ouvrage, constitué de contributions de géographes, démographes, sociologues, d'anthropologues et d'historiens, réunit des terrains socioculturels et géographiques très contrastés, ce qui n'empêche pas que ceux-ci soient, pour la plupart d'entre eux, lus à partir d'une même posture épistémologique privilégiant l'idée de construction identitaire comme processus d'identification inachevé et relationnel. L'étude du caractère dynamique des choix individuels, notamment avec la contribution de Marie-Laetitia

Helluy-des Robert, représente donc l'apport principal de l'ensemble, dans la mesure où cette question est favorisée au détriment des logiques classiques d'appartenances socio-culturelles tels l'origine familiale ou le lieu de naissance.

Le tout s'organise en trois parties. La première est consacrée à « la composante spatiale des identités ». Les idées d'« appropriation identitaire » et de « sentiment d'appartenance » sont alors questionnées. La deuxième partie, quasi indissociable de la première du point de vue des problématiques abordées, s'appuie sur des exemples périphériques ou frontaliers de l'espace national français. Le concept de territoire, notamment avec l'analyse du département des Landes par Julien Aldhuy, est alors mobilisé pour illustrer la relation complexe entre, d'une part, territoires perçus et vécus et, d'autre part, territoires institués. La contribution de Sylvie Sagnes, qui traite du cas de la Septimanie en tant que territoire de projet, illustre l'instrumentalisation de l'identité par stratégies financières et intérêts politiques dans les processus discursifs revendicatifs. Quant au texte de Vincent Veschambre, il interroge notamment l'illusion qui consiste à associer systématiquement les identités individuelles et collectives dans le partage d'un même territoire.

Ces idées posées, l'ensemble du dossier insiste sur une permanence (voir notamment la contribution de Yannick Sencébé), celle de la prégnance toujours vivace des référents collectifs traditionnels (telle la filiation) dans les processus de construction identitaires individuelles. Les justifications d'ordre historique et patrimonial tiennent en effet encore une bonne place dans les discours des acteurs sur la nature de leurs sentiments d'appartenance. Ronan Le Coadic montre, par exemple, en quoi les cimetières familiaux ainsi que les monuments aux morts, en tant que lieux d'objectivation de la parenté et de la mémoire, servent de justification et font sens identitaire. Dans le même ordre d'idées, Catherine Armanet s'intéresse aux choix individuels des lieux de sépultures confirmant le lien entre territoire et parenté. À partir de l'exemple corse, Philippe Pesteil montre comment les constructions identitaires territoriales modernes ont bien souvent recours à des valeurs anciennes en quelque sorte réactualisées. Le caractère de plus en plus poreux des frontières nationales européennes est ensuite étudié par Éric Auburtin avec la grande région transfrontalière *SarLorLux*. Il souligne que l'identification récente à ces nouveaux espaces a ses limites et rappelle le caractère symbolique, toujours puissant, des frontières étatiques dans les représentations socioculturelles du citoyen lambda¹.

Enfin, la troisième partie tend à dépasser le cadre strictement français et européen. Selon Hervé Le Bras, qui remet en cause l'idée d'intangibilité des groupes humains, la cohabitation d'individus aux liens supposés faibles sur un territoire donné est potentiellement à même de générer, par l'expérience de pratiques communes, des formes d'identités collectives. Plus loin, Yves Guermond montre le caractère relatif du recours à l'imaginaire territorial dans la construction des identités nationales. Il propose une lecture géographique du monde affranchie de la lecture officielle des réalités

culturelles marquée au sceau frontalier comme repère normatif. Kamel Kateb qui s'intéresse au système d'identification administrative des personnes imposé par le système colonial français en Algérie montre, d'une part, l'importance que revêtait dans la société précoloniale la composante territoriale de l'identité tribale et, d'autre part, la nature des politiques de gestion des populations indigènes marquée par l'objectif central d'administrer la population et son territoire pour servir des intérêts coloniaux. Puis, avec l'exemple de Penang en Malaisie, Christian Giordano expose notamment en quoi le modèle institutionnel de l'État-nation est propre aux sociétés européennes au sein desquelles il fut inventé. Enfin, dans l'article de Marianne Blidon qui se penche sur les identités gays, il est question du phénomène de recomposition des territoires et des identités au regard de la confusion couramment trompeuse entre image d'un quartier et réalité sociologique plus variée.

Ces contributions interrogent singulièrement la notion d'identité, notion autant incertaine et polysémique qu'idéologiquement très marquée par le rapport nature/culture. Mais, mises bout à bout, les questions soulevées dans cet ouvrage ont l'avantage de présenter des pistes de réponses à la fois plurivoques et pluridisciplinaires. Cela constitue un apport précieux dans la mesure où le problème des identités, aujourd'hui indissociable tant du phénomène de globalisation et de mobilité accrue des individus que des réactions de durcissement des normes culturelles communautaires, constitue, plus que jamais, un champ scientifique ouvert à toute forme inédite de lecture.

Thomas Pierre

1. L'ensemble interrégional *SarLorLux* est composé des Länder allemands de Sarre et de Rhénanie-Palatinat, de la région wallonne, des communautés francophones et germanophones de Belgique, de la région Lorraine et de l'État luxembourgeois.

*The Assassination of Theo van Gogh.
From Social Drama to Cultural Trauma*

Durham-London, Duke University Press, 2008, 219 p., bibl., index.

Le 2 novembre 2004, le cinéaste hollandais Theo van Gogh est assassiné en plein cœur d'Amsterdam, ville qui depuis le XVII^e siècle cultive une image de tolérance et d'anticonformisme. L'assassin, Mohammed B., est un jeune homme à la double nationalité, hollandaise et marocaine.

Le livre de Ron Eyerman revient sur cet événement marquant en tant que « performance » publique et sociale provoquant une sorte de « panique morale » (p. 3). L'auteur analyse comment la controverse sur la signification de cet assassinat a défini victimes et coupables (p. 15). Ce qui unit les acteurs sociaux de ce drame est leur rôle d'« agents exemplaires en quête de reconnaissance dans une société hollandaise changeante » (p. 56). Si pour une partie de l'opinion, c'est-à-dire pour les « autochtones », ce meurtre est interprété comme une menace de l'intérieur, pour une autre, c'est-à-dire pour la communauté musulmane de Hollande, le message est une nouvelle prise de conscience de leur différence (p. 18). À l'instar du processus de « défamiliarisation » qui consiste à transformer un groupe de citoyens en terroristes dangereux motivés par une idéologie étrangère – ce qui est valable tant pour les mouvements radicaux de gauche et de droite des années 1970 que pour les mouvements radicaux dans l'islam actuellement – (p. 34), des théories de conspiration peuvent également transformer un meurtre local en événement historique et international (p. 51).

Theo van Gogh étant considéré comme un « libertin radical » et un « provocateur » revendiquant lui-même le rôle de « l'idiot du village », ce livre pose inévitablement la question de la défense de la liberté d'expression, mais prolonge aussi le débat sur les définitions de la transgression, « des

limites du tolérable » et du blasphème – même si, et cela est un point faible du livre, ce dernier thème est abordé trop rapidement. Les questions du « choc des civilisations » – thèse élaborée par Samuel Huntington et très contestée dans le milieu académique –, de la mise en place de réseaux terroristes et de l'assassinat politique en tant qu'« événement performatif » symbolique et stylisé qui vise à créer une réalité nouvelle (p. 13), sont également finement traitées. Ron Eyerman nous rappelle que les martyrs dans l'islam n'agissent jamais en tant qu'individus, mais au nom d'une communauté réelle ou imaginaire : « le martyr est l'acte représentatif d'un individu "représentatif" » (p. 70).

L'autre protagoniste de cette affaire est Ayaan Hirsi Ali, une réfugiée somalienne devenue membre du Parlement hollandais et considérée comme une intellectuelle influente surnommée « la fille des Lumières », la « Voltaire islamique » ou la « Rushdie hollandaise ».

Ron Eyerman se penche également sur le discours des médias et leur rôle dans la construction de cet événement. Il s'intéresse particulièrement à l'usage d'internet comme outil facilitant de nouvelles formes organisationnelles – ce qui a donné naissance à des expressions comme celles d'« Islam Internet » et de « Cyber-Jihad ». Ces médias digitaux ont contribué « à la possibilité d'une sphère anti-civique au cœur même de la société civile » (p. 80), en ouvrant « un monde virtuel de religion politisée » (p. 83) ¹.

1. D'ailleurs Eyerman lui-même n'hésite pas à utiliser ces nouveaux médias comme une source d'information pertinente en citant, par exemple, un article de « Wikipedia » sur la théorie de la conspiration (p. 183, note 11).

Quelques pages sont dédiées à l'affaire des caricatures de Mahomet publiées dans la presse danoise et aux formes d'auto-censure de la part des artistes et des intellectuels. L'auteur souligne que « spécialement dans un contexte multiculturel, la liberté d'expression est une valeur relative, et non absolue, parce qu'elle implique la tolérance des deux côtés » (p. 155). Des stéréotypes opposant un Ouest décadent et « déspiritualisé » à un Est pur, mais présentant aussi l'islam radical comme une alternative « masculine » et patriarcale aux valeurs « féminines » et démocratiques de la culture hollandaise (p. 74) se confrontent ici avec des discours condamnant l'islam comme une religion arriérée et comme forme idéologique de fascisme. Il est cependant dommage qu'Eyerman n'ait pas utilisé les travaux de l'anthropologue Ruth Mandel sur la communauté turque d'Allemagne², car cela aurait pu enrichir son analyse sur les représentations multiples de la relation des musulmans avec le fascisme. Ruth Mandel a en effet montré comment les Turcs en Allemagne ont remplacé, dans l'opinion publique, les juifs en tant qu'éléments dangereux et « polluants » – ce qu'Eyerman constate aussi pour les musulmans de Hollande (pp. 137 et 196, note 21).

Dans la dernière partie du livre, l'approche « macrohistorique » permet de comprendre les émotions suscitées par ce

drame en interrogeant la mémoire collective, les interprétations du passé et les significations pour l'identité nationale hollandaise et son aspect cosmopolite. L'organisation de la société hollandaise selon deux « piliers » (entre le Nord et le Sud, la tradition calviniste et la tradition catholique, puis entre socialistes et libéraux) a conduit les musulmans à choisir entre l'assimilation et la formation de leur propre « pilier ».

En expliquant à l'aide du concept de « traumatisme culturel » comment un fait (occurrence) devient un événement, ce livre s'inscrit dans une problématique de plus en plus présente en sciences sociales. Inspiré par la pensée de Victor Turner qui a défini, en 1980, le commencement d'un « drame social » comme « une violation de la norme, une infraction à une règle de moralité, de droit, de coutume ou de protocole, dans une arène publique » (p. 14), et analysant cette violation de la norme comme un processus qui implique une série cumulative de « traumatismes », Ron Eyerman signe un livre stimulant qui reflète les inquiétudes et les dilemmes de notre modernité.

Katerina Seraïdari

2. Ruth Mandel, *Cosmopolitan Anxieties. Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Durham-London, Duke University Press, 2008.

La Manipulation mentale. Sociologie des sectes en France

Paris, Fayard, 2009, 376 p., bibl. (« Histoire de la pensée »).

L'UNIQUE REGRET que laisse la lecture de ce livre inventif, c'est son titre deux fois trompeur. D'une part, l'ouvrage traite bien de la manipulation mentale, mais en mettant l'expression entre guillemets : il montre la généalogie de ce syntagme, sa prévalence dès lors qu'on parle aujourd'hui de « sectes » en France, et sa vacuité juridique quand il s'agit de les combattre. D'autre part, l'auteur a bien fait des enquêtes de terrain mais il ne présente nullement une sociologie des sectes pour la raison simple que c'est le mot « secte », lui-même, qui fait l'objet de la recherche. En somme, un titre adéquat (bien que peu vendeur) eût été : « Pragmatique des “sectes” et de la “manipulation mentale” en France depuis les années 1970 ».

Selon Arnaud Esquerre, il y a toujours eu en France des associations dénommées « sectes » par des autorités : que ces dernières désignent leurs adversaires en matière politique (les anarchistes au XIX^e siècle), politico-religieuse (les francs-maçons pour l'Église catholique au XIX^e siècle) ou religieuse (les Témoins de Jéhovah au XX^e siècle). Depuis les années 1970, ce tableau s'est modifié : l'État ne poursuit plus ses adversaires pour leur doctrine mais pour avoir enfreint les lois ; l'Église catholique combat encore ses hérétiques mais, la scène publique lui étant interdite, elle a dû modifier ses arguments ; aussi voit-on surtout des associations de défense de la famille se plaindre de ce qu'un « gourou » a attiré tel de ses enfants dans une « secte » par des pratiques de « manipulation mentale ».

Dans tous les cas, il s'agit avant tout d'un dispositif de parole et, plus précisément, d'un dispositif accusatoire. Une autorité établie, offensée de ce qu'un de ses membres ait donné sa foi à une autorité concurrente, énonce : « Il [le “sectaire”] est entré dans

une secte ». On n'entendra jamais proférer au présent « Je suis dans une secte », mais seulement, parfois, « J'ai été dans une secte » – le passé permettant de s'envisager soi-même comme un autre, c'est-à-dire comme un objet de l'énoncé.

La mise en évidence de ce dispositif simplissime permet à Arnaud Esquerre de porter des critiques vigoureuses aux recherches récentes sur les « sectes », notamment celles de Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion qui font autorité sur la question. Selon ces deux auteures, les sectes sont à penser dans la catégorie des « nouveaux mouvements religieux » caractéristiques du « paysage religieux de la modernité » –, un marché concurrentiel ouvert au libre choix des individus, qui se font ainsi les entrepreneurs de leur propre foi. Bien sûr que non, réplique Arnaud Esquerre : d'abord, rien ne dit que les « sectes » relèvent de la religion (et non, par exemple, de la thérapie ou de la quête du bien-être) ; ensuite, la modernité n'est pas si libérale qu'on croit, elle contraint fortement les attachements qu'un individu est en droit de nouer (l'appartenance à une « secte » ayant un coût social très dissuasif) ; enfin, l'État laïc n'aurait pas pris part à la lutte contre les « sectes » s'il ne s'était agi que d'opinions religieuses. Inutile, donc, de parler de « nouvelles sectes » ou de « nouveaux mouvements religieux » alors que, selon Arnaud Esquerre, la seule nouveauté est dans la façon de les qualifier (dangereuses pour l'autonomie des personnes) et de lutter contre elles (trouver une arme juridique contre la manipulation mentale).

Car les associations familiales, depuis les années 1970, ont progressivement entraîné l'État dans leur lutte contre les « sectes », sous prétexte que leurs adeptes y perdraient leur autonomie. Magnifique paradoxe à

la Bateson, dont l'auteur détaille avec malice les mille inflexions : une autorité (la famille) s'appuie sur une autre (l'État) pour contraindre tels de ses enfants à redevenir « autonomes », c'est-à-dire à se remettre dans les bons attachements.

L'ouvrage d'Arnaud Esquerre montre ainsi, successivement : « L'invention de la secte qui manipule mentalement » (chap. I, généalogie des concepts) ; « Comment accuser un membre d'une "secte" de manipulation mentale » (chap. II, les conditions auxquelles doit satisfaire une accusation) ; « Pourquoi tout le monde n'est-il pas manipulé mentalement par une "secte" ? » (chap. III, les cas de participation sans adhésion) ; « La loi, son absence d'effet et ses effets inattendus » (chap. IV, la saga d'une loi contre les « sectes », inapplicable mais votée à l'unanimité) ; « La "secte", cette fausse thérapie psychique » (la défiance contre les « sectes » entraîne la nécessité d'un crible juridique pour évaluer les thérapies) ; « Vous ne savez pas à qui vous avez à faire » (les « sectes » anodines mises dans la même liste que les criminelles).

Chemin faisant, l'auteur analyse plusieurs cas, tirés de son expérience de terrain et toujours intégrés à sa démonstration : un groupe d'amies, un couple hétérosexuel, un couple homosexuel, une visite au salon zen, une juge chargée d'intervenir dans une « secte », un groupe de Rose-Croix, un groupe de Narcotics anonymes, une visite à l'Église de scientologie. Mais le cas le plus minutieusement abordé – et d'ailleurs celui dont Arnaud Esquerre a la familiarité la plus grande – est celui de l'État aux prises

avec les « sectes ». Ce chapitre IV pourrait devenir une lecture obligée en sociologie de l'État, tant l'auteur a su déjouer les pièges dans lesquels les chercheurs ne cessent de tomber : l'État n'est pas une entité mais une multiplicité d'instances dont chacune a sa propre culture et ses propres objectifs (par exemple, à propos des « sectes », le ministère de l'Intérieur et celui de la Santé) ; et pourtant, en définitive, cet appareil multiforme, tiré à hue et à dia par le Parlement, le Sénat, les ministères, les lois, finit par indiquer une certaine tendance – l'instauration d'un psychopouvoir.

Les anthropologues seront particulièrement intéressés par le parti pris comparatif d'Arnaud Esquerre : la question des « sectes » ne se présente pas du tout de la même manière aux États-Unis, en Angleterre ou en Allemagne ; et en France même, elle a donné lieu à des montages différents – montages verbaux, sociaux et judiciaires – au XIX^e siècle, dans la première moitié du XX^e et depuis les années 1970.

L'auteur nous promet deux ouvrages destinés à explorer plus avant la place de l'État français, l'un sur la pratique de la crémation, l'autre sur la réglementation des images. On aura compris que son véritable « terrain » est là, dans le travail quotidien des instances gouvernantes, sur lesquelles il accumule des notes depuis longtemps, et dans la conception du pouvoir qu'on peut en déduire, ni bourdieusienne (le pouvoir est partout) ni latourienne (il est nulle part).

Jeanne Favret-Saada

COMMENT FAIRE un éloge de la bicyclette sans parler de soi, surtout quand on est anthropologue ? C'est le pari que tient Marc Augé en relatant sa découverte de la pratique de la bicyclette, à la fin des années 1940. La première partie du livre s'appuie sur la présentation de quelques personnages de son enfance entrés dans la légende : Bourvil, Fausto Coppi, Tati, Vittorio De Sica, transcendents dans ce qu'il nomme un mythe populaire. À côté des chansonniers et des cinéastes, l'auteur laisse une place importante au Tour de France. Cette occasion de voyager à travers la France est aussi celle de la découverte de soi : « La connaissance progressive de soi à laquelle correspond l'apprentissage du vélo laisse des traces à la fois inoubliables et inconscientes » (pp. 30-31). Puis l'auteur aborde le Vélip' parisien et s'intéresse à l'essor de la bicyclette dans les grandes villes. Pour lui, il existe une relation entre la conscience de soi et celle des autres. Ainsi, le retour de la pratique du vélo pourrait se comprendre comme la possibilité de la redécouverte des autres : « Puisse la bicyclette devenir

l'instrument discret et efficace d'une reconquête de la relation et de l'échange des mots et des sourires ! » (p. 37).

Marc Augé se saisit de la bicyclette pour traiter la question de la crise. Ce symbole « d'un avenir écologique pour la ville de demain » (p. 41) sera-t-il assez puissant pour réconcilier la société avec elle-même ? C'est à partir de cette interrogation que l'auteur poursuit son essai en abordant successivement le problème du dopage puis l'idée du vélo comme forme possible d'utopie. Parce que le vélo permet de prendre conscience de son corps, sa pratique pourrait être perçue comme un retour au réel, à des besoins fondamentaux.

Ce petit ouvrage est un concentré de réflexions sur un avenir envisageable où la bicyclette aurait à jouer un rôle plus déterminant qu'on ne le pense : « L'expérience de la pratique cycliste est une épreuve existentielle fondamentale qui réassure ceux qui s'y livrent dans leur conscience identitaire » (p. 86), écrit Marc Augé en conclusion.

Noël Jouenne

MARC AUGÉ arrive à un moment de sa vie¹ où son expertise de l'homme l'autorise à rêver d'un futur (utopie) favorable à l'humanité. Avons-nous conscience que l'abîme qui se creuse chaque jour, entre « les plus riches des riches et les plus pauvres des pauvres » – expression récurrente – dépasse la démesure ? Il ne s'agit pas seulement du rapport à l'économique, mais également

du lien au savoir. C'est vers cette notion que l'auteur s'avance au cours des huit chapitres du livre. Les propos de Marc Augé reposent

1. L'année 2008 aura vu la réédition de deux titres (*Génie du paganisme. Un ethnologue dans le métro*), ainsi que la publication de quatre ouvrages (*Paris jardins*, *Le Métro revisité*, *Éloge de la bicyclette* [cf. mon compte rendu ci-dessus], *Où est passé l'avenir?*).

sur un paradoxe : le temps et l'espace jouent en défaveur de l'humanité qui se confond dans un espace/temps reformulé : « Les nouvelles situations d'acculturation ou de migration et d'exil transforment la perception du temps encore plus radicalement que la perception de l'espace » (p. 42). L'auteur accompagne sa réflexion de documents présentés en fin d'ouvrage. Les textes de Paul Virilio y tiennent une grande place (pp. 162-166).

Par exemple, dans le rapport au monde vu par le Pentagone, la dimension locale est perçue de l'extérieur car beaucoup plus lointaine que le global, qui lui, est envisagé comme faisant partie de l'intériorité d'un point de vue géostratégique. La ville réelle est alors remplacée par la « métacité déterritorialisée » (p. 164) sorte de ville virtuelle où le temps et l'espace sont à reconsidérer. Ces aller et retour possibles entre le texte et les citations d'auteurs caractérisent ce livre (point central de la collection) et lui donne une dimension réflexive. En effet, le lecteur pourra, après une lecture du texte, se référer directement aux extraits cités et enrichir sa réflexion. Bien entendu, ce choix n'est pas neutre, mais il s'agit d'offrir un support pédagogique qui pourra utilement étayer un cours ou un débat d'idées.

L'auteur fait intervenir les médias modernes (comme le feuilleton télévisé) et amorce la discussion à l'échelle globale. Il s'intéresse également à l'architecture et aux architectes qui, selon lui, sont les grands artistes de notre temps. L'architecture s'inscrirait, en effet, dans le registre d'une utopie déclarée dans la mesure où ses réalisations renvoient à des lieux hors d'échelle : « L'architecture mondiale », écrit-il, « dans ses œuvres les plus significatives, semble faire allusion à une société planétaire encore absente » (p. 66). On retrouve ces interrogations à propos de la littérature avec l'art du roman, de Voltaire à Mallarmé, en passant par Victor Hugo ou Émile Zola.

Tour à tour, l'auteur cerne des notions comme aliénation, modernité, progrès, passé, mémoire, individu... pour avancer dans sa découverte des fondements de

l'humanité. Grâce à l'anthropologie, il convoque le passé pour explorer les avenir possibles (utopies). Le rôle de l'Occident dans son opposition à l'Orient est ainsi repensé à une échelle globale qui impose un imaginaire, lui aussi global. La question du sens de cet imaginaire est alors à reconsidérer. Le cinquième chapitre aborde la question de l'homme dans sa découverte de l'humanité et dans l'entretien d'une sorte de continuité historique dans ce devenir : « L'être humain est l'œuvre de l'homme, toujours en cours d'élaboration » (p. 92). Pour appuyer sa réflexion sur les notions de cultures et d'identité, l'auteur invite ses collègues hellénistes². Il nous conduit ainsi de la démocratie athénienne à la démocratie européenne en réinterrogeant la notion de culture à travers celle de l'individu. Avant même l'acte de culture, tout homme est en droit d'être un homme : « La réhabilitation de l'individu/sujet est indispensable pour mener à bien cette entreprise et pour fonder anthropologiquement la défense des droits de l'homme » (p. 96). Le chapitre suivant introduit la notion de mémoire et de passé.

Dans la mesure où ce livre est un essai, il n'est pas dérangeant de trouver les propos d'un François Furet plutôt que ceux d'un Michel Vovelle. Les auteurs sélectionnés servent ses intentions. Et c'est bien à mon avis tout l'intérêt d'un tel ouvrage. L'auteur fournit au lecteur des clés que ce dernier pourra utiliser.

À bien des égards, les propos de l'auteur manifestent un pessimisme que l'on a pu lire dans les pages du dernier essai de Jane Jacobs³. Nous pensons à cette incertitude liée au monde de demain, et à la question cruciale que pose l'auteur concernant l'avenir. Par exemple, l'idée selon laquelle « l'inégalité des savoirs est encore plus grande que celle des richesses » (p. 128),

2. Notons au passage que Nicole Loraux sera la seule femme à faire partie de cette aventure.

3. Jane Jacobs, *Retour à l'âge des ténèbres*. Trad. par Lori Saint-Martin & Paul Gagné, Montréal, Boréal, 2005.

serait à rapprocher de la réflexion que Jane Jacobs élabore sur la dictature des titres de compétences dans les universités américaines. Ce thème sera repris par Marc Augé dans sa conclusion. L'éducation est au centre du débat, dans un avenir rempli de sens et de convictions. Mais, le chemin est encore long : « Certes, on peut déplorer la dramatique disparition de la diversité linguistique, mais il faut ajouter que cette disparition ne signifie pas l'accès à la maî-

trise des langues dominantes » (p. 144). S'adressant enfin aux enseignants et aux chercheurs, il déclare que « le progrès scientifique dépend pour une large part de la révolution sociale de l'enseignement » (p. 149). En somme, l'humanité doit prendre conscience de ses responsabilités pour concevoir un avenir où la démocratie aura une place réelle.

Noël Jouenne

Kimberley Coles
***Democratic Designs. International Intervention
 and Electoral Practices in Postwar Bosnia-Herzegovina***

Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, 297 p., bibl., index, ill., carte.

LA LITTÉRATURE sur les programmes de démocratisation est dominée par des analyses prescriptives qu'elles soient quantitatives ou qualitatives. Certains tentent d'élaborer des outils statistiques pour quantifier et comparer l'évolution démocratique des États de la planète. La tendance est alors au classement des pays pour déterminer les bons et les mauvais élèves. Ces analyses servent essentiellement à stigmatiser ceux qui ne suivent pas la nouvelle norme internationale. D'autres proposent des analyses qualitatives tout aussi normatives négligeant la plupart du temps le fonctionnement du système politique au profit d'une analyse décrivant le mode de conduite que devraient adopter ces sociétés. Cette production scientifique est non seulement dominante dans les sciences sociales, mais alimente en plus les principales réflexions des différentes agences nationales de développement, des ONG ou des multiples organisations internationales impliquées dans des projets de « démocratisation » et de développement.

Kimberley Coles nous propose une tout autre démarche. Elle part d'une analyse d'une situation politique concrète, celle de

la Bosnie-Herzégovine. Après une guerre civile meurtrière, des acteurs nationaux, transnationaux et internationaux entendent jouer un rôle déterminant dans la démocratisation du nouvel État. À partir d'une ethnographie des multiples procédures administratives et électorales qui s'imposent, l'anthropologue américaine montre, dans la perspective des réflexions foucaaldiennes sur le pouvoir, en quoi ces procédures ne sont pas seulement techniques mais aussi politiques. L'ensemble de ces techniques est au contraire lié à l'intériorisation d'un mode de pouvoir et d'autorité imposé de l'extérieur. Ce n'est plus la puissance extérieure ayant vaincu qui intervient – comme cela a pu être le cas avec les États-Unis en Allemagne ou au Japon après la Seconde Guerre mondiale. La reconstruction du paysage politique est réalisée par tout un ensemble d'acteurs où l'on retrouve certes le poids de certains États, mais aussi des institutions transnationales (ONG) et des institutions internationales.

Kimberley Coles choisit de décrire plus précisément la mise en place du processus électoral, confiée à l'Organisation pour la

sécurité et la coopération en Europe (OSCE). On peut regretter que l'auteure ne mène qu'une réflexion rapide sur sa position d'ethnologue dans ce dispositif international. Elle expose brièvement son parcours professionnel qui l'amène à participer activement au processus politique en acceptant un poste à responsabilité au sein de l'OSCE. Elle défend ainsi l'idée d'une observation participante au sein d'une organisation internationale tout en acceptant de se plier à certaines obligations imposées par l'organisation qui peuvent s'avérer contradictoires avec la démarche de l'anthropologue. Elle évoque notamment son devoir de ne pas se mêler aux locaux. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle justifie son choix de ne pas apprendre la langue alors qu'elle séjournera quatre ans en Bosnie.

Elle dresse ensuite la sociologie des multiples experts étrangers qui débarquent brutalement en Bosnie pour réformer le pays. Sur place, ils forment rapidement un milieu distinctif de la population. Kimberley Coles les appelle « The Internationals ». Elle souligne qu'à l'intérieur de l'organisation où travaillent majoritairement des Ouest-Européens et des Américains, les distinctions nationales seraient secondaires. En revanche, une opposition entre locaux/internationaux est clairement entretenue aussi bien dans les relations professionnelles que dans les pratiques sociales extraprofessionnelles.

L'auteure critique brièvement les approches qui entendent comparer ces situations contemporaines post-conflits à des situations coloniales en prétextant que l'action de ces différents acteurs ne serait justifiée que pour « rendre le pouvoir aux Bosniaques et qu'il ne s'agit en rien de contrôler ces ressources ». Pourtant, la comparaison pourrait s'avérer prometteuse : les relations au sein de l'administration coloniale entre le personnel indigène et colonial auraient pu mener à des rapprochements intéressants au regard de ce qu'elle décrit. Elle donne à voir d'ailleurs la dimension missionnaire de l'action de

ces milliers d'experts de la démocratisation qui s'installent pendant plusieurs années en Bosnie avant de repartir pour une nouvelle mission à accomplir ailleurs.

La dimension historique du déploiement militaire et politique des organisations internationales aurait également pu davantage être soulignée tant l'action des différents acteurs s'inscrit dans une situation historique mondiale bien précise. L'effondrement Est/Ouest est vécu par ces experts comme une victoire d'un modèle économique et politique. Au début des années 1990, les pays occidentaux se sont momentanément appropriés l'idée de l'existence d'une communauté internationale unanime, et ce au détriment de puissances comme la Russie, l'Inde ou la Chine en net recul sur la scène internationale. Ces pays ou leurs ressortissants sont d'ailleurs absents dans les différents programmes de réformes politiques. Une description fine et concrète de cette prétendue « communauté internationale » révèle en creux l'inexistence d'une telle communauté mondiale.

Kimberley Coles analyse le double discours des experts internationaux travaillant en Bosnie. Ils stigmatisent la passivité des locaux et accentuent leur suractivité tout en reconnaissant parfois qu'ils n'ont, finalement, pas grand-chose à faire. Les *internationals* calquent alors leur monde, avec leurs repères. Ils rebaptisent les routes (notamment la *Packman Road*) montrant l'émergence claire d'un rapport différent à l'espace. Ils construisent également des espaces de vie singuliers avec des pratiques sociales propres (*brunch* et *footing* du dimanche, etc.). Kimberley Coles parle alors de la naissance d'une « Hyper Bosnie ».

Dans leurs discours, les *internationals* légitiment leurs actions car ils pensent contribuer au destin d'une Bosnie allant vers les standards européens. Ils fondent leur présence sur une idée de neutralité qui se matérialise d'ailleurs par un mot d'ordre permanent : celui de ne pas s'immiscer dans la vie sociale et ne pas être trop « friendly » avec les locaux.

La présence internationale se justifie à l'aide d'images comme la référence à l'Europe qui devient presque une image marketing utilisée par l'OSCE pour faire admettre des réformes. On voit se mettre en place une nouvelle forme de gouvernmentalité transnationale dans laquelle il y a des déplacements significatifs très importants de pouvoir.

Kimberley Coles analyse remarquablement bien ces discours et ces pratiques du côté des internationaux, mais ne fait qu'esquisser les discours et les pratiques locales face à la présence internationale. Il reste à ce titre à mener tout un travail sur le rôle de ces multiples *brokeurs* et intermédiaires que constitue le *staff* local dans ce type d'expériences politiques.

L'auteure décrit plus particulièrement le moment de l'observation électorale. Malgré le discours des *internationals* qui, comme nous l'avons déjà dit, accentuent en permanence leur suractivité, l'observation est souvent un moment long et ennuyeux où peu de chose se passe. L'important demeure la présence effective qui rappelle la sujétion. Au-delà du cas de figure bosniaque, cet ouvrage ouvre une réflexion sur un phénomène qui tend à se généraliser à travers le monde : l'observation électorale internationale. L'idée de neutralité, d'impartialité avancée par l'action internationale mériterait une analyse anthropologique renouvelée afin de saisir finement les jeux singuliers de pouvoir qui se mettent actuellement en place dans de nombreux espaces politiques du monde. Le déploiement international et transnational au moment des élections renvoie à une réflexion théorique plus large sur l'État.

Kimberley Coles se livre ensuite à une étude des accords de Dayton. Ces derniers n'ont finalement fait qu'entériner la division ethnique du pays malgré le discours international politiquement correct qui consiste à dire que la diversité ethnique aurait été préservée en maintenant les frontières de l'ancienne république de la Fédération yougoslave. Elle donne notamment l'exemple des pratiques de votes

qui font que, malgré les dispositions législatives initiales, les citoyens votent avant tout dans leur nouveau lieu de résidence (60 %) et ne contribuent donc pas au rétablissement des liens sociaux et politiques précédents. Tout cela s'est traduit politiquement par le renforcement des partis politiques ethnico-nationalistes. L'adoption de critères comme le *gender balance*, la création de partis multi-ethniques n'ont eu qu'un impact très limité sur la réalité politique. Elle affirme cependant que, en définitive, le dispositif mis en place en Bosnie-Herzégovine avait l'ambition de changer les choses : « Elections were used in post war BIH as a tool to change the existing political and social structures ». Toutes les procédures techniques visant à affaiblir les logiques nationalistes dans le système électoral en Bosnie avaient pour objectif de modifier le jeu politique, comme si le conflit n'était qu'une parenthèse a-historique. La guerre ne serait pas fondatrice d'une recomposition politique. La présence internationale n'en est pourtant que le prolongement, et l'impartialité revendiquée par le dispositif international d'observation ne correspond pas à la réalité politique de la Bosnie post-yougoslave.

Le livre de Kimberley Coles est très novateur car il soulève tout un ensemble de questions primordiales pour comprendre la recomposition de l'exercice du pouvoir dans différents espaces politiques concernés par l'action d'organisations internationales, d'ONG et de mouvements transnationaux. Son approche anthropologique renouvelle un questionnement fondateur de l'anthropologie, celui de montrer la diversité des formes politiques existant dans les sociétés de par le monde. Kimberley Coles dépeint le fonctionnement d'un type d'espaces politiques qui tend à se développer aux quatre coins du globe. Dans ces pays, l'exercice du pouvoir, la légitimité et la souveraineté prennent des formes singulières que l'anthropologue est à même de décrire en sortant des approches normatives.

Boris Pétic

The Captive and the Gift.***Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus***

Ithaca, Cornell University Press, 2009, 188 p., bibl., index, ill., carte.

DANS SON OUVRAGE *The Captive and the gift. Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus*, Bruce Grant se donne pour objectif d'analyser les discours performatifs sur le don avec l'exemple du « don d'empire », don que les Russes considèrent avoir fait aux Caucasiens depuis leurs victoires lors des guerres du Caucase, au milieu du XIX^e siècle. L'auteur émet l'hypothèse selon laquelle le « don d'empire » peut être établi unilatéralement, ne nécessitant pas la reconnaissance ou le contre-don dans l'histoire des échanges entre peuples et qu'il est, conséquemment, d'abord et avant tout, une façon d'asseoir la souveraineté d'un empire sur ses sujets. Avec l'établissement de la souveraineté de l'un sur l'autre, le *fait* de prendre aux « conquis » leurs terres, leurs biens et leurs armes est ainsi subsumé dans les *discours* sur le don d'un avenir, d'une protection, d'une civilisation, autrement dit, le « don d'empire ».

Analysant la figure fictive et mythique du prisonnier du Caucase, si familière dans la littérature russe (chez grands écrivains tels Pouchkine, Tolstoï et Lermontov), ou dans le cinéma soviétique, notamment dans l'œuvre soviétique de Gaïdaï (voir, en particulier, *Kavkazskaïa plennitsa*, *La Prisonnière du Caucase*), et plus généralement dans la création artistique, l'auteur construit son argumentation autour de l'incarnation prométhéenne que constitue cette figure récurrente. En outre, tel Prométhée enchaîné au Caucase pour avoir voulu donner le feu aux hommes, le héros ou l'héroïne russe captif est généralement représenté comme celui qui souffre d'avoir voulu apporter la civilisation à des peuples peu reconnaissants, englobés indistinctement dans le livre sous le terme « Caucasiens ». En retraçant l'utilisation rhétorique du don

comme arme de soumission et d'intrusion par les Russes et l'ethnohistoire des conceptions « caucasiennes » de la captivité avec les « rites de rencontre » – vol de la mariée, vol de bétail, enlèvement –, l'auteur propose une étude fine de la représentation que se faisaient, et se font toujours, beaucoup de Russes du Caucase et de ses habitants.

Aujourd'hui, devant le vide historiographique et ethnographique quant à la réception par les « Caucasiens » de ce « don d'empire », Bruce Grant s'attache, au chapitre six, à rassembler les opinions d'intellectuels et artistes du Caucase, de même qu'à analyser certains films soviétiques caucasiens afin, semble-t-il au départ, d'enrichir ethnographiquement la problématique d'un point de vue « caucasien ». Toutefois, en prenant le pari d'inclure tous les Caucasiens sous une seule bannière, sans distinctions culturelles, pour présenter le point de vue des principaux intéressés, l'auteur reproduit en quelque sorte les clichés qu'il entend démonter. Pour décrire le « don d'empire » tel qu'il a été imposé, mais surtout reçu, et dépasser les représentations russocentriques des Caucasiens véhiculées par les différents médias culturels russes, la démonstration n'aurait-elle pas été plus convaincante si elle avait pris en compte les distinctions ethnohistoriques et religieuses de la région ? Dans la mesure où l'auteur souhaitait, comme le titre l'indique, traiter des formes de souveraineté russe à égalité avec les formes de souveraineté du Caucase, il aurait été plus juste d'établir ces distinctions et, surtout, d'analyser les formes de souverainetés politiques expérimentées par les différents peuples du Caucase. En outre, les positions politiques de ceux-ci à l'égard de l'Empire russe, puis de l'Union soviétique, ont été si différenciées que rien ne semble justifier ce

choix du point de vue ethnologique. Cela étant, ces témoignages pourraient toujours servir d'ébauche à une ethnographie, plus détaillée, de la réception politique du « don d'empire » qui donnerait sans doute à la réflexion une profondeur ethnologique absente pour l'instant.

Sur le plan théorique, l'originalité de la problématique de l'auteur réside dans la recomposition des liens qu'il établit entre don et souveraineté. Des chemins de traverse qu'offrent la mythologie, l'histoire des relations de pouvoirs, les conceptions du corps, et l'imposition du « don d'empire », émerge une réflexion profonde sur la notion de souveraineté et des différentes formes que son imposition a prises dans le contexte caucasien. Au quatrième chapitre, l'analyse des « rites de la rencontre » comme lieu de l'imposition de la souveraineté des groupes et des individus, les uns sur les autres, est particulièrement éclairante. En développant l'idée que ces rites sont générateurs de sociabilité, tel que le formulait déjà Herzfeld, l'auteur propose une nouvelle configuration des relations de pouvoir qui se sont jouées au Caucase et s'y jouent toujours, dans une certaine mesure.

Avec cette incursion dans l'histoire russe et caucasienne, Bruce Grant distingue deux angles d'approche dans la notion de souveraineté, l'un politique, l'autre coutumier. D'une part, il démontre les stratégies des souverainetés politiques qu'ont induit les guerres du Caucase, et particulièrement leurs manifestations dans les représentations et discours russes. D'autre part, il analyse les souverainetés coutumières qui se jouaient entre certains groupes caucasiens avec les « rites de rencontre » notamment, et auxquelles ont été confrontés les Russes donnant lieu, dans une certaine mesure, à leur conception particulière des peuples du Caucase.

Ce livre, en somme, est d'une grande richesse aussi bien du point de vue théorique, que par l'imposante bibliographie anthropologique sur le Caucase et la Russie. L'application du discours sur le don à une ethnologie politique de l'impérialisme comme le fait Bruce Grant, sera très utile à quiconque s'intéresse aux représentations culturelles russes du Caucase.

Nadia Proulx

Gérard Collomb & Marie-José Jolivet, eds
Histoires, identités et logiques ethniques.
Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane
 Paris, Éd. du CTHS, 2008, 222 p., bibl., ill., cartes.

COMMENT PENSER la définition d'une identité collective et d'une unité symbolique de la Guyane, à l'heure où les repères se brouillent sous l'effet d'une véritable explosion démographique, de flux migratoires croissants et de revendications nouvelles et dérangeantes, comme celles des Amérindiens ? C'est autour de cette question qu'avec quelques autres chercheurs, Marie-José Jolivet poursuit ici sa réflexion sur l'affrontement et la construction des identités et des mémoires historiques, dans un ouvrage collectif qu'elle dirige cette fois avec Gérard Collomb, grand spécialiste des Indiens Kali'na, qui sont justement les principaux promoteurs de l'Association des Amérindiens de Guyane.

Tous deux commencent par rappeler à quel point la Guyane est en crise dans ce domaine. La grille de lecture hégémonique y a longtemps été une idéologie de l'assimilation par degrés au modèle français, où la créolisation était perçue comme une simple forme de culture régionale. Elle a été supplantée plus récemment par une revendication de la différence vis-à-vis de la métropole, et donc par une valorisation de ces particularités que sont la diversité ethnique ou la créolisation progressive. Mais cette image rassurante d'une « communauté de destin » guyanaise n'a guère duré :

elle cède aujourd'hui le pas à des sentiments de profonde inquiétude devant l'hétérogénéité croissante de la population.

Les Créoles ne sont plus du tout majoritaires : aux trois principaux ensembles « natifs » (Créoles, Marrons et Amérindiens) sont venus s'ajouter, légalement ou non, de nombreux groupes en plein essor démographique (Hmong du Laos, réfugiés et immigrants du Surinam et de Guyana, immigrants haïtiens et brésiliens, etc.), dont beaucoup partagent, mais chacun à sa manière, des pans entiers d'histoire commune avec l'une ou l'autre des composantes plus anciennes de la population guyanaise. Comment dès lors tracer les frontières entre identité et altérité ? Comment construire une culture partagée ? Comment continuer à valoriser une diversité perçue comme aussi menaçante ? Comment conserver le modèle jacobin d'intégration des nouveaux arrivés, fût-ce sous sa version créole, tout en maintenant certaines positions privilégiées ?

C'est sur cette toile de fond que l'ensemble du recueil invite à une lecture très dynamique des identités, où les mémoires historiques s'affrontent et se recomposent selon les enjeux du moment, en jouant sur différents niveaux d'appartenance et d'identification, et sur le déplacement incessant des frontières construites entre soi et l'autre.

Les auteurs ont choisi de centrer leur propos sur la région du Maroni, à la frontière du Surinam – c'est-à-dire une des régions où les anciens équilibres démographiques ont connu les changements les plus rapides et les plus nets –, mais aussi (peut-être pourrait-on regretter ce dernier choix) de restreindre leurs analyses aux trois composantes les plus anciennes de la population : Créoles, Amérindiens et Marrons (de Guyane et du Surinam). Les différents points de vue se succèdent et se font écho d'un chapitre à l'autre, ce qui convient fort bien à la problématique abordée.

La première contribution (Marie-José Jolivet) retrace l'histoire de la petite ville créole de Mana, avec ses périodes alternées d'essor et de déclin, pour mieux montrer combien l'image que ses habitants se font des origines et du passé de la ville a pu fluctuer au cours des trente dernières années. Cette perpétuelle reconstruction de la mémoire renvoie, bien entendu, aux enjeux identitaires du moment et devient l'occasion de souligner, au passage, quelques ambiguïtés fondamentales des positions créoles.

La deuxième (Gérard Collomb) concerne les Indiens Kali'na (autrefois nommés Galibi), installés sur la côte et vivant donc depuis des siècles en interaction avec Créoles et Marrons. Mais les relations changent. Elles sont de plus en plus conflictuelles avec les immigrants et réfugiés marrons du Surinam. Avec les Créoles, le clientélisme paternaliste d'autrefois fait place à une entrée des Kali'na sur la scène politique régionale, qui a servi de révélateur à une série de divergences et de problèmes restés latents jusque-là. La question des territoires communautaires, surtout, qui dans les logiques amérindiennes constituent un point d'ancrage essentiel de l'identité collective, a très vite abouti au fantasme d'une « balkanisation » de la Guyane et au refus crispé de toute nouvelle création de « communes ethniques ».

Marie-José Jolivet consacre ensuite un chapitre aux Marrons Ndjuka, qui vivent en principe sur la rive surinamaïse du Maroni, mais dont beaucoup ont traversé

le fleuve pour échapper à la guerre civile de 1986-1992 ou pour trouver de meilleures conditions de vie. Le point de départ est fait de larges extraits d'une histoire des « premiers temps » : une version ndjuka des conflits entre Ndjuka et Aluku (ou Boni), d'autres Marrons qui ont traversé la frontière du Maroni dès la fin du XVIII^e siècle et sont, depuis, devenus français. Il s'agit bien entendu d'une histoire reconstruite, destinée à reformuler les positions respectives actuelles des « autochtones » aluku et des « étrangers » ndjuka. L'analyse, très fine, souligne le rôle de l'anthropologue dans cette affaire, celui du secret dans la transmission de la mémoire, celui d'autres traits culturels marquants chez les Ndjuka (et les Marrons en général), pour déboucher finalement sur la description de la situation des Ndjuka installés aujourd'hui en Guyane et de leurs relations avec les Aluku, les Créoles, les autorités locales et les divers groupes Ndjuka restés au Surinam.

S'ensuit un nouveau développement sur ces relations entre Marrons Ndjuka et Aluku (Wim Hoogbergen), qui relève d'une histoire objective de type beaucoup plus classique. Cette approche tranche un peu sur le reste du recueil, mais, en retraçant avec précision l'évolution des conflits et des alliances entre les autorités coloniales néerlandaises, les Ndjuka et les Aluku, elle permet de beaucoup mieux resituer les enjeux exposés dans les chapitres voisins.

La cinquième contribution (Jean-Yves Parris) revient sur les reconstructions de la mémoire historique, chez les Ndjuka du Surinam, cette fois. À propos d'une récente controverse sur l'opportunité de rétablir ouvertement et partout l'« interrogatoire du cadavre » – un rite destiné à identifier les sorciers après leur mort, autrefois pratiqué à grande échelle chez tous les Ndjuka, mais qui avait été (officiellement) abrogé dans les années 1970 sous l'influence d'un puissant médium –, l'auteur montre en détail comment les luttes de pouvoir entre les différents clans passent précisément par la mobilisation d'interprétations divergentes de la mémoire des « premiers temps ».

Le recueil se termine sur l'analyse par Francis Dupuy des étroites relations établies depuis des siècles entre les Aluku (ou Boni) et les Wayana, un petit groupe amérindien de l'amont – deux configurations sociales que, pourtant, tout oppose. Là encore, les regards croisés des uns sur les autres révèlent à quel point références, représentations de l'histoire, images de soi et de l'autre diffèrent : on comprend mieux comment l'ancienne « symbiose » (à vrai dire assez déséquilibrée) entre Aluku et Wayana mène aujourd'hui à des conflits de plus en plus ouverts sur l'usage du territoire.

Au terme de la lecture, un sentiment domine : même en sachant que le poids des divergences est sans doute un peu accentué par d'inévitables effets de discours de la

description, il semble effectivement « bien difficile de prévoir l'avenir de la Guyane créole ». Mémoires historiques et sentiments d'appartenance s'y transforment et s'y négocient, bien sûr, mais on ne voit guère comment pourrait se construire un imaginaire commun à partir de points de vue qui paraissent aussi incompatibles. Vaudrait-il mieux, pour autant, miser sur un effritement de la mémoire, comme chez cette jeune Ndjuka que Marie-José Jolivet cite en conclusion d'un de ses chapitres (p. 105) : dans une totale confusion des époques, elle amalgame sans sourciller la fuite des Marrons et l'abolition de l'esclavage ?

Marc Lenaerts

David H. Price
Anthropological Intelligence : The Employment and Neglect of American.
Anthropology in the Second World War
 Durham-London, Duke University Press, 2008, 370 p., bibl., index.

AUTEUR d'un précédent ouvrage consacré aux anthropologues américains pendant le maccarthysme¹, David H. Price a également écrit plusieurs articles sur leur engagement après l'intervention des États-Unis en Irak, en Afghanistan ou bien encore sur le continent africain.

Dans cette livraison, l'auteur poursuit son étude de l'histoire de l'anthropologie nord-américaine, en se concentrant, cette fois-ci, sur la période de la Seconde Guerre mondiale.

En onze chapitres d'une trentaine de pages chacun, David H. Price retrace, de manière détaillée, les créations institutionnelles et les programmes de recherches financés par le gouvernement américain. L'auteur brosse, dans le même temps, le portrait des grandes figures de cet engagement. Ainsi, et bien que situé hors du cadre chronologique, on retrouve, aux côtés de Franz Boas, un certain nombre de grands

noms de l'anthropologie comme Gregory Bateson, Cora Du Bois ou Margaret Mead.

Convaincante lorsqu'elle traite des enjeux propres aux divers courants au sein de l'anthropologie nord-américaine et de l'importance du rôle imparti aux associations professionnelles, la démarche de l'auteur perd cependant de sa pertinence sur au moins deux points. La grande hétérogénéité des documents proposés ainsi que l'absence d'un cadre théorique clair donnent une impression d'inachèvement et parfois de schématisme à la lecture des différents chapitres. En effet, comment se contenter d'une description ne prenant en compte que les anthropologues sollicités par le

1. *Threatening Anthropology. McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activists Anthropologists*, Durham-London, Duke University Press, 2004 ; voir aussi mon compte rendu, in *L'Homme*, 2006, 180 : 227-229.

pouvoir (sans pour autant être écoutés) ou bien ceux qui ont choisi d'entrer en lutte aux côtés des combattants ? On regrette que l'auteur n'ait quasiment pas abordé les pratiques de négociation entre les anthropologues et leurs commanditaires. Il serait pourtant très éclairant de reformuler la question de façon à montrer qui a été instrumentalisé par qui. En outre, David H. Price ne fait qu'effleurer un point que l'on aurait souhaité voir développer plus spécifiquement, à savoir les conséquences du contexte de guerre sur le travail des anthropologues. Car le secret entourant les conditions d'enquête de certains anthropologues, dans le cadre de programmes militaires, leur a permis de suivre des pistes que les règles habituelles de validation scientifique auraient pu remettre en cause (p. 271).

De la même façon, lorsque l'auteur tente à plusieurs reprises de suivre une approche

comparative (notamment dans le chapitre intitulé « Allied and Axis Anthropologies »), le déséquilibre dans le traitement des différentes anthropologies pendant la guerre finit par desservir l'ambition du projet initial. La question de l'engagement des ethnologues français en faveur de la Résistance, par exemple, n'aurait-elle pas mérité plus qu'une simple note infra-paginale (pp. 292-293) ?

Au-delà de ces remarques méthodologiques, il n'en reste pas moins que David H. Price apporte, une fois de plus, avec cet ouvrage riche, dense et factuel, une stimulante contribution à l'examen de la question de la « normalité » du développement institutionnel et scientifique de l'anthropologie.

Frédéric Bertrand

Mathieu Guérin

*Paysans de la forêt à l'époque coloniale.**La pacification des aborigènes des hautes terres du Cambodge (1863-1940)*

Rennes, Association d'histoire des sociétés rurales, 2008

356 p., notes bibliogr., index, gloss., ill., cartes (« Bibliothèque d'histoire rurale » 10).

ISSU D'UNE THÈSE de doctorat soutenue en 2003, le livre rassemble les sources historiques disponibles sur un groupe de villages mnong, une population aborigène du Nord-Est du Cambodge (et du Sud-Vietnam), pour la période allant des débuts du protectorat français à la Seconde Guerre mondiale. Il ne s'agit pas à proprement parler d'ethno-histoire, bien que l'auteur y puise certaines de ses méthodes, mais davantage de l'histoire des Occidentaux et de l'État cambodgien en relation avec les populations des hautes terres (p. 4). En effet, si les villageois mnong apparaissent bien dans ce livre comme les acteurs de leur propre histoire, la démarche vise surtout à comprendre comment s'est construite, au Cambodge, la représentation des montagnards dans et par l'imaginaire colonial, depuis les premiers contacts avec les explorateurs occidentaux jusqu'à la campagne de pacification militaire des années 1930. Elle éclaire également les conditions historiques et intellectuelles (les « pré-terrains ») dans lesquelles furent réalisées les œuvres de quelques grands noms de l'ethnologie française (Georges Condominas, Jacques Dournes, Jean Boulbet, notamment). Elle montre enfin dans quelle mesure les actions du pouvoir colonial, ses méthodes, ses réussites et ses échecs, préfigurent l'intégration à marche forcée entreprise par l'État cambodgien après l'indépendance.

L'ouvrage est construit sur un jeu d'échelle et un dialogue entre deux parties. La première se veut essentiellement descriptive : elle traite, à partir de documents d'archives et de quelques entretiens, de l'histoire d'un ensemble de villages, Bu La-Bu Gler dans l'actuelle province de Mondolkiri, et de l'impact de la colonisation française pour ses habitants. Une seconde partie, plus analytique, détaille la mise en place progressive des institutions coloniales à l'échelle de l'ensemble du Nord-Est cambodgien et s'interroge sur la façon dont elle a modifié les relations traditionnelles entre la monarchie khmère et les populations aborigènes des hautes terres. Bien que cette variation d'échelle induise certaines répétitions, elle enrichit l'approche monographique car elle permet de développer dans la seconde partie des thèmes simplement esquissés dans la première. L'un des fils directeurs de l'ouvrage concerne l'émergence d'une identité mnong¹ et son affirmation, en apparence paradoxale, au fil de l'établissement de l'autorité coloniale sur les hautes terres et des conflits qui l'accompagnent.

1. Le terme provient de la contraction et de la francisation de *bu* (litt. : « les gens, le village ») et *nong* (litt. : « le nom qu'ils se donnent »). Sa version cambodgienne *pnong* est devenue un hyperonyme à connotation péjorative pour tous les aborigènes des hautes terres.

Le groupe de villages étudié par Mathieu Guérin était considéré comme indépendant par les Français en 1880, et contrôlé par un *koragn* (guide, médiateur, mais aussi « chef de guerre » dans certaines circonstances), Ang Kiet. Une première soumission à la puissance coloniale intervient en 1890, dans un contexte de conflit à la fois entre populations aborigènes et entre celles-ci et les Khmers. Les villages contrôlés par Ang Kiet acceptent l'autorité française mais refusent celle du royaume du Cambodge. Ils deviennent donc des interlocuteurs officiels pour les autorités coloniales, sans que celles-ci n'en réfèrent au souverain cambodgien, posant ainsi les termes d'un marché de dupes lourd de conséquences pour la suite. Dans un premier temps, la reprise des échanges permet un enrichissement relatif des villages mnong d'autant que l'influence réelle des administrateurs français et khmers et la pression fiscale restent faibles. Ce n'est que lorsque cette pression s'accroît dans les années 1910 qu'elle aboutit à un phénomène de rejet. Sous l'impulsion d'un nouveau *koragn*, Pa Trang Loeng, les Mnong se soulèvent, assassinent les représentants de l'autorité coloniale sur les hautes terres et chassent les paysans ou commerçants khmers et chinois qui s'y étaient implantés. Les années suivantes, l'embargo sur le sel incite certains villages à se soumettre mais la région reste largement hors du contrôle de l'administration coloniale jusque dans les années 1930. À cette date, une route reliant l'Annam, la Cochinchine et le Cambodge est construite en faisant appel aux militaires pour protéger le chantier. Les guerriers mnong lancent plusieurs attaques, mais ils ont désormais face à eux une armée plus nombreuse, bénéficiant d'une réelle supériorité technique (le premier bombardement par les forces françaises au Cambodge a lieu en mars 1931) et d'un meilleur réseau de renseignement. Leur soulèvement échoue et Pa Trang Loeng est finalement exécuté en 1935.

Si les Mnong perdent donc progressivement leur autonomie, ils élargissent simultanément leur espace social et se

découvrent unis sous l'influence d'un chef de guerre devenu mythe (p. 140). Le développement d'un sentiment d'appartenance commune accompagne aussi le changement d'attitude qui s'opère au sein de l'administration coloniale à leur égard. Aux premiers administrateurs, qui prônent une « khmériation douce » de ces régions (p. 201), succèdent en effet, dans les années 1930, des militaires qui se méfient au contraire des populations des basses terres et défendent le principe d'identités montagnardes fortes. Les opérations de répression s'accompagnent dès lors d'actions visant à gagner le soutien des montagnards (écoles laïques, dispensaires et campagnes de vaccination, création de bataillons montagnards) avec, en arrière-plan, l'idée que les Hauts Plateaux pouvaient constituer des citadelles de repli en cas d'attaque sur l'Indochine (p. 309). Le discours emprunt d'évolutionnisme social qui prévalait lors des premières années laisse ainsi place à une forme de relativisme culturel et de paternalisme calculateur dont l'expression la plus achevée en Asie du Sud-Est est fournie à la même époque par les administrateurs coloniaux des hautes terres de l'Annam et de Cochinchine². Cette politique aura globalement peu de succès chez les Mnong du Cambodge, mais son orientation anti-khmère influencera leur engagement contre la monarchie pendant les années de guerre, internationale et civile, qui vont suivre.

Les actions entreprises sur les hautes terres par l'État cambodgien après 1979 s'inspirent en partie de celles initiées pendant la colonisation, notamment sur le plan économique (lutte contre l'essartage, développement des cultures commerciales) et culturel, la rhétorique du « développement » remplaçant désormais celle de la « mission civilisatrice ». La principale différence réside dans le fait qu'elles visent désormais une assimilation complète des minorités à la

2. Voir notamment Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders. A Historical Contextualization, 1850-1900*, Richmond, Curzon, 2003.

culture khmère. Un tel projet apparaît surtout radicalement opposé à la façon dont la monarchie khmère envisageait ses relations avec les aborigènes avant la colonisation (p. 321). Il y avait là matière sans doute à une analyse plus étoffée dans la conclusion générale, laquelle aurait pu également inclure une comparaison avec l'histoire des versants vietnamiens et laotiens des Hauts Plateaux mais il est vrai que l'auteur a déjà abordé ce thème dans un précédent ouvrage³. Inversement, on ne peut qu'apprécier les nombreuses cartes et photo-

graphies d'archives qui accompagnent le texte : outre leur intérêt ethnographique, elles témoignent du « regard » colonial et de son impact sur les populations aborigènes d'Asie du Sud-Est.

Olivier Évrard

3. Cf. Mathieu Guérin *et al.*, *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge ?*, Paris, L'Harmattan/Bangkok, Irasec, 2003.

Grégory Delaplace

L'Invention des morts.

Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine

Préface de Roberte Hamayon.

Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes-EPHE, 2008

374 p., bibl., index, ill. (« Nord-Asie 1 »).

LÉ LIVRE de Grégory Delaplace est une monographie au sens qu'en donne *Le Petit Robert* à savoir « une étude complète et détaillée qui se propose d'épuiser un sujet précis relativement restreint », ici les relations que les Mongols entretiennent au quotidien avec leurs défunts. Si le genre est classique en anthropologie et presque incontournable dans la carrière d'un ethnologue, cette monographie est remarquable par l'originalité de sa démarche et impulse un nouvel élan à cet exercice. L'enquête se concentre, en effet, non pas tant sur l'événement que constitue la mort d'une personne ni sur les rites funéraires qui l'accompagnent, comme l'ont fait la plupart des anthropologues qui ont traité de ces questions, mais plutôt sur les pratiques ordinaires à la marge des institutions ou

des cérémonies et qui, de ce fait, peuvent passer inaperçues. Dans la voie ouverte par Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien*, ouvrage auquel fait référence son propre titre, *L'Invention des morts*, l'auteur repère les manières de faire ou les techniques, à propos desquelles les usagers eux-mêmes n'ont d'ailleurs le plus souvent pas grand-chose à dire, mais par lesquelles ils parviennent néanmoins à détourner, de façon discrète et subtile, l'emprise que s'efforce d'avoir sur eux l'État socialiste et/ou le clergé bouddhiste.

Grégory Delaplace s'est aussi inspiré de certains historiens du Moyen Âge (Jean-Claude Schmitt, en premier lieu, mais aussi Bruce Gordon et Peter Marshall) qui ont travaillé, depuis une vingtaine d'années, sur la place qu'occupent les morts dans une

société : non pas seulement leur sépulture mais aussi leur place dans l'imaginaire de la population. C'est cette dimension imaginaire des relations des vivants aux morts qui aurait échappé aux anthropologues, lesquels de Robert Hertz à Maurice Bloch ont eu tendance à se focaliser sur les usages sociaux des morts et le rôle des ancêtres dans la reproduction de la société. Or, il faut bien passer par l'imaginaire si l'on veut comprendre le rôle que les défunts jouent dans le fonctionnement de la société, puisqu'en principe ils ne sont plus de ce monde.

L'ouvrage est ainsi organisé autour de trois thèmes à la marge des rites funéraires : les sépultures, les revenants et les photographies des morts exposées parmi celles des vivants sur les autels familiaux. Le point de départ de l'enquête est l'analyse des arrêtés pris par le gouvernement socialiste qui, entre 1955 et 1972, a institué l'enterrement des morts et leur regroupement dans des cimetières. Quand on connaît la coutume mongole de déposer les défunts, du moins les défunts ordinaires, à même le sol et de laisser aux animaux sauvages le soin de faire entièrement disparaître les corps, on mesure la rupture radicale que ces réformes ont voulu opérer dans les relations que la population entretient avec ses morts. L'inhumation et le regroupement des défunts, le quadrillage des tombes dans des cimetières clos, l'individualisation des sépultures devenues supports de mémoire sont autant de moyens que l'État s'est donné afin de contrôler les vivants. L'obligation de fleurir les tombes, en particulier, témoigne au même titre que l'aménagement végétal urbain au centre des préoccupations du gouvernement socialiste, de la volonté d'intégrer une nature domestiquée à la ville. Elle consacre du même coup, dans la perspective des travaux de Philippe Descola repris ici par l'auteur, l'irréductible autonomisation de la nature et de la culture : les réformateurs ont voulu soustraire les morts au domaine de la nature dans lequel la coutume ancienne les maintenait pour les faire passer dans celui de la culture sous le ferme contrôle de l'État.

Parallèlement à la perestroïka russe, la fin des années 1980 voit se dissoudre la réglementation funéraire socialiste et la reprise en charge officielle du rite par l'Église bouddhique. L'abrogation des arrêtés ne signifie pas pour autant l'abandon des cimetières en milieu urbain, mais les individus se sont approprié les lieux comme le montre l'examen minutieux de cinq cimetières à Ulaanbaatar, la capitale. L'auteur remarque, en outre, que ces lieux sont associés le plus souvent à des dépôts de déchets de l'urbanité industrielle appelés à être recyclés, tout comme les âmes contenues dans les ossements seront appelées à être réincarnées. Ces dépotoirs ne sont pas sans rappeler l'amoncellement d'objets (pierres, tissus, bouteilles, ossements) caractéristique des anciens cairns cérémoniels encore en usage dans les campagnes.

C'est précisément aux éleveurs nomades Dörvöd de la région de l'Uvs, au nord-ouest de la Mongolie, qu'est consacré le reste du livre. Ceux-ci forment une minorité (66 700 habitants) importante d'un point de vue historique puisque l'ethnie dominante Halh les a longtemps considérés comme des rivaux. Si soixante ans de régime socialiste (1920-1980) n'ont pas éradiqué l'Église bouddhique revenue en force après 1990, les pratiques chamaniques, en revanche, ont à présent disparu. Contrairement aux citadins, les éleveurs ont refusé d'inhumer leurs morts dans les nouveaux cimetières à la périphérie des villes. Mais tandis qu'ils assurent l'ethnologue que le lieu de dépôt du corps est à chaque fois différent, décidé par un spécialiste local ou un aîné après consultation du maître invisible des lieux, une cartographie minutieuse révèle qu'à côté de sépultures personnelles, effectivement isolées à plus ou moins grande distance des campements et marquées d'une simple pierre blanche, se trouvent des lieux de rassemblement de sépultures. Aussi serait-on ici en présence de deux pratiques funéraires différentes, la première autrefois associée à des lignages d'aristocrates et la seconde aux gens du commun. De nos jours, le choix d'un type de sépulture plutôt

que d'un autre ne répond pas à une volonté organisatrice prédéterminée ni un calcul explicite. Il résulte plutôt d'un ajustement à une situation dont les descendants du défunt essaient de tirer parti, soit pour conforter leur présence sur un lieu de résidence et de pâturage, soit pour asseoir une compétence rituelle sur un pays.

La seconde partie de l'ouvrage est une passionnante analyse de récits de revenants. Les fantômes n'existent en effet que dans les récits qui circulent à leur sujet et l'auteur tente justement de repérer les caractéristiques d'une histoire qui circulera à la différence de celle qui sera abandonnée ou prise simplement pour un mensonge. Les récits retenus sont assez homogènes pour constituer un « genre de discours » caractérisé par une dissociation narrative entre la perception par le narrateur d'un agent pourtant invisible et l'identification de cet agent par une tierce personne (la seconde étant l'interlocuteur à qui l'histoire est racontée). Ainsi le narrateur doute toujours de ce qu'il a perçu et c'est seulement l'autre, celui qui est en position d'identificateur, qui est en mesure de sanctionner la réalité de la perception et donc la crédibilité du récit. Dans la ligne des travaux de Paul Veyne et de Roberte Hamayon, l'auteur analyse l'activité de croire en des agents invisibles comme un processus social animé par le doute (de celui qui perçoit) et la confiance (en celui qui sait).

L'usage des photographies exprime enfin la troisième façon qu'ont les Mongols d'imaginer leurs morts et de leurs donner une place. L'auteur montre comment les portraits funéraires sont fabriqués à partir des photos d'identité que le gouvernement socialiste avait rendues obligatoires à partir des années 1960. Mais ces portraits ne font pas que détourner l'usage officiel de la photographie. Ils transforment aussi les défunts dans le sens où le citoyen représenté tête nue en costume de ville sur la photo d'identité est coiffé d'un chapeau et vêtu d'habits mongols sur le portrait funéraire. Cet usage de la technique sanctionne le passage du sujet d'un collectif de citoyens à

la communauté des défunts, exposés au fond des habitations, aux côtés des icônes bouddhiques. L'auteur suggère de voir dans cette pratique un processus d'ancestralisation comparable à celui que décrit Robert Hertz à propos des secondes funérailles par lesquelles le défunt est intégré à un collectif d'ancêtres anonymes. Cette intégration serait rendue visible en Mongolie par la forme standardisée du portrait pensé comme une icône.

L'auteur conclut cette étude par le récit d'une expérience ethnographique qu'il a faite en compagnie d'un ami, habile photographe. Les deux collègues ont offert à leurs amis éleveurs, qui eux-mêmes ne prennent pas de photos, la possibilité de composer les portraits de leurs parents défunts comme bon leur semblait grâce à différents montages. L'étude d'un cas en particulier montre comment les possibilités techniques ont libéré l'inventivité d'un fils qui présenta alors son père comme un chasseur et non comme l'éleveur qu'il avait été de son vivant. Le défunt est assis sur les lieux de sa sépulture, entouré d'animaux sauvages qui viennent à lui comme s'il était le maître des lieux. La composition de la photo suggère une continuité entre morts ancestralisés et maîtres invisibles. Elle rappelle aussi le lieu de résidence du mort avec l'intention peut-être d'assurer la continuité de ses droits pour ses descendants. Les nouvelles possibilités techniques mises à la disposition de l'éleveur ont stimulé son imagination et ont ouvert la voie à une certaine singularisation du défunt ainsi mise en scène.

Comme toutes les bonnes monographies, celle-ci ne peut être résumée qu'en sacrifiant la richesse de détails finement analysés qui éclairent à chaque fois une facette différente du sujet. Il faut saluer la détermination de l'auteur à ne rien négliger, comme par exemple cartographier les tombes dans les cimetières aux aspects hétérogènes et confus afin d'en repérer les logiques organisatrices, ou bien au contraire les sépultures éparpillées des éleveurs nomades qui révéleront un regroupement. De même est-ce dans les temps morts d'une cérémonie

commémorative que l'auteur comprend que l'identification des tombes est fictive ou bien encore est-ce grâce à une « mauvaise » histoire de revenant qu'il découvre le mécanisme des récits qui circulent. En restant au plus près de l'observation, l'enquête se déroule avec la force de la nécessité et l'ouvrage se lit d'une traite. Il dialogue aussi, on l'a vu, avec de nombreux autres travaux qui prolongent l'analyse au-delà de l'ethno-

graphie mongole. Ce premier livre de la nouvelle collection « Nord-Asie » laisse bien augurer de l'avenir. Comme l'annonce Roberte Hamayon dans sa préface, cette collection vise en effet « par la connaissance des peuples de cet ensemble, à alimenter un travail de réflexion théorique mené d'un point de vue d'anthropologie générale ».

Anne de Sales

Isabelle Leblic

Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak.
Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie
 Paris, Société des Océanistes, 2008, 288 p., bibl., gloss., index,
 ill. en coul., fig., tabl., cartes (« Travaux et documents océanistes »).

LONGTEMPS RESTÉ inédit du fait même de son volume, cet ouvrage est le plus ambitieux qu'ait publié la Société des Océanistes depuis de nombreuses années, mais il n'a pu voir le jour qu'avec le concours du musée de Nouvelle-Calédonie et du gouvernement de ce territoire. Saisies du manuscrit, ces instances en ont apprécié la valeur et l'intérêt pour le public kanak, et ont aidé à sa publication, pourvu qu'elle fût rapide. Elle s'est effectuée dans une certaine urgence, laissant subsister de nombreuses inadvertances. Concernant les termes vernaculaires et l'inventaire de la faune marine du sud de la Nouvelle-Calédonie, les vérifications ont été beaucoup plus longues et minutieuses, pour un résultat parfaitement satisfaisant. De l'auteure, ethnologue au CNRS et engagée de longue date dans la Société des Océanistes où elle est en charge du *Journal* et des publications, il faut rappeler non seulement qu'elle enquête en Nouvelle-Calédonie depuis 1983 sur des sujets très variés – l'adoption, notamment –, dont elle a su distinguer ou croiser les problématiques, mais aussi qu'elle a mené, en France même, d'autres recherches d'anthropologie maritime « au long cours », couronnées par une publication récente, *Molène, une île tournée vers la mer*¹. Au moins dans son principe, ce titre préfigure

clairement *Vivre de la mer, vivre avec la terre...* et dispense d'insister sur la démarche comparatiste qui préside à l'ensemble de ces travaux et justifie leur diversité autant que leur cohérence. C'est encore ce qui explique que le présent ouvrage s'appuie sur des enquêtes menées en trois régions relativement éloignées, l'une au sud (île des Pins, Goro/commune de Yaté), l'autre au nord (commune de Poindimié), la dernière aux îles Loyauté (Maré), toutes situées sur ou face à la côte orientale, où la vie coutumière a été moins malmenée qu'à l'ouest de la Grande Terre. De telles recherches, sur le littoral kanak comme sur les côtes bretonnes, exigent des compétences dépassant de très loin le cadre ordinaire des « sciences humaines et sociales », avec des connaissances ichtyologiques, malacologiques, halieutiques (etc.), rendues d'autant plus complexes qu'elles interfèrent avec des contextes linguistiques et ethnologiques toujours différents, et sont donc à mettre au compte d'une ethnologue qui sait s'affranchir des barrières entre les disciplines.

Tout en étant de lecture aisée, avec des notes de bas de pages qui s'en tiennent à l'essentiel, *Vivre de la mer, vivre avec la*

1. Paris, Peeters, 2007.

terre... est un livre savant, par son sujet, sa matière, mais aussi par son sommaire et son détail. Après une introduction principalement méthodologique, la première partie, « Pêche et systèmes techniques » (pp. 27-190), la plus ample, répond apparemment à ce qu'annonce le sous-titre de l'ouvrage, « Savoirs et techniques ». Moins attendue, la seconde partie, « Pêche et organisation sociale » (pp. 191-232 avec la conclusion), tente de cerner la réalité des « clans pêcheurs » dans le fonctionnement de la société traditionnelle kanak. On se tromperait à réduire la première à une étude de « culture matérielle » et la seconde à un travail d'« anthropologie sociale ». Pour qui lit ce livre d'un point de vue « généraliste » (qu'on ne quittera pas ici, faute d'être « spécialiste »), il se révèle vivant d'un bout à l'autre, d'abord du fait de la large place qu'il ménage aux Kanak, à leurs paroles, à leurs connaissances et à leurs représentations, autrement dit à leur vie, comme le souligne le titre. Ce caractère vivant, il le doit non moins à la part qu'il réserve à l'histoire et aux transformations accélérées (pp. 173-190) que ce dernier quart de XX^e siècle a imposées en Nouvelle-Calédonie comme dans le reste du Pacifique et ailleurs dans le monde. Quoique régulièrement complétée par la suite, l'essentiel de l'enquête sur les manières de pêche remonte au deuxième semestre de 1983 et à l'année 1985-1986, et sa publication vingt-cinq ans plus tard, augmentée d'observations récentes (avril-mai 2008), lui confère portée et relief. Sa contribution à l'histoire est loin de se limiter à la mesure de ce qui a changé ou disparu dans les façons kanak de « vivre de la mer » et « avec la terre », entre ces deux dates. La plupart des chapitres de la première partie, notamment à propos de « connaissances du milieu maritime » et de « techniques traditionnelles de pêche », fixent sur le papier des connaissances, des représentations, des mots et des gestes liés aux aspects « matériels » de la culture traditionnelle les plus menacés de disparaître des mémoires par l'afflux des techniques et des objets occidentaux. « Les structures

sociales survivent généralement plus longtemps » : tel était l'argument du grand océaniste Gerd Koch (dont ce livre, sans le citer, rappelle parfois l'esprit et les méthodes) pour désigner comme une priorité, et même un devoir élémentaire de la recherche occidentale, l'étude des « cultures matérielles » non occidentales avant leur disparition. Pour avoir été jadis définie dans ces termes par Adolf Bastian, on ne saurait tenir l'« ethnographie de sauvetage » pour une vieillerie, tant l'accélération des modifications des modes de vie, partout dans le monde, ne cesse d'en rappeler l'urgence. La contribution de cet ouvrage à l'enregistrement, sinon au sauvetage, d'une partie du patrimoine culturel kanak aujourd'hui le plus menacé est sans précédent dans son domaine ; on ne peut que souhaiter qu'elle suscite de nouvelles vocations qui la prolongent. L'anthropologie maritime est un domaine négligé, fait justement remarquer Isabelle Leblic. Pour certaines îles d'Océanie (tout l'archipel des Salomon parmi maints autres exemples), les meilleures descriptions des pratiques de pêche traditionnelles sont à chercher non dans les travaux d'ethnologues, mais dans les rapports de techniciens et d'experts des organismes internationaux (SPC, FAO, etc.) amenés à s'y intéresser par le développement et les effets néfastes de la pêche industrielle, ou par la dégradation de l'environnement. Cet état de fait, ou cette lacune parmi d'autres de l'anthropologie occidentale, valorise d'autant plus le présent ouvrage, qu'on peut dire pionnier de ce point de vue. Les observations de l'auteure sur la consistance et le déroulement des opérations dites « techniques » sont décrites soit en les décomposant, soit en les saisissant dans leur ensemble concret ou dans l'idée qui les dirige ; elle a par ailleurs décidé de ne publier parmi son vaste matériel que les descriptions les mieux adaptées à la fois aux processus envisagés et à ce mode particulier de transmission des connaissances qu'est le livre illustré alliant texte et iconographie. Il ne serait d'ailleurs pas déplacé de présenter ce volume savant comme un « livre

d'images » accessible à tous les regards curieux : illustré sur plus du tiers de sa pagination, il est ponctué de nombreuses séries de photographies datées et situées, très lisibles malgré leur format réduit, et saisissant non pas seulement des gestes ou des savoirs techniques dans leur succession, mais aussi des personnalités en action dans leur univers familial. Avec plus d'une soixantaine de vues pour la fabrication des filets, une cinquantaine pour la pêche à la tortue, une quinzaine pour la pêche au poulpe (etc.), peu de détails échappent aux lecteurs, et la photographie qui les a fixées, choisies, cadrées et ordonnées, avec des légendes concises renvoyant la plupart du temps à son texte, ouvre à qui veut ou à qui sait la possibilité d'y ajouter commentaires, critiques ou précisions susceptibles d'éclairer ces domaines de connaissance et d'activité. L'apparent retrait de l'ethnologue derrière son objectif photographique, avec ce qu'il semble appeler de libre interprétation de la part des lecteurs, est une qualité supplémentaire de cet ouvrage, heureusement conçu pour s'adresser aussi bien au public kanak qu'aux diverses tribus scientifiques occidentales. Ces dernières devraient mesurer sans tarder les mérites de *Vivre de la mer, vivre avec la terre...* et ses apports dans des registres nombreux et variés. À première vue, ils n'ont pas tous la même portée ou la même urgence. Par exemple, les observations recueillies par Isabelle Leblic recoupent souvent des techniques ou des rites relevés ailleurs en Océanie maritime : les pêcheurs kanak attiraient les dauphins et les requins sensiblement de la même façon qu'on les « appelait » aux îles Gilbert ou en Nouvelle-Irlande. C'est un autre domaine de comparaison qu'ouvrent ses recherches sur la place et le rôle des clans pêcheurs dans des tribus kanak qui organi-

saient leur territoire en profondeur, entre mer et montagne, ainsi que l'ont représenté de nombreux bambous historiés (dont des dessins illustrent judicieusement la couverture de l'ouvrage), représentation et répartition traditionnelles de l'espace terrestre dont l'Océanie insulaire – en Polynésie surtout – fournit de nombreux parallèles, mais avec des types de sociétés fort éloignés... C'est dans l'exploration de l'« espace invisible » (p. 15) de ces territoires – la zone côtière s'étendant du platier à la haute mer, au-delà du lagon – et des modes traditionnels d'appropriation pratique et symbolique de cet espace, que l'ouvrage apporte sans doute le plus de données nouvelles et stimulantes. Or, voilà où ces investigations, qui pourraient d'abord sembler historiques, rétrospectives ou « théoriques » parce que sans prise visible sur le présent, orientent les lecteurs vers des questions engageant le sort présent et futur des Kanak en tant que « jardiniers de la mer ». Devant le cours accéléré de la mondialisation, le développement de nouvelles dépendances, l'amoindrissement – pour ne pas dire la confiscation ou le pillage – des ressources halieutiques, le décri des activités horticoles traditionnelles, quel avenir leur reste-t-il hors le « développement durable » qu'ils se procuraient depuis tant de générations, et dont l'ethnologue montre ce qu'il supposait de sagesse et de science ? Livre actuel et prospectif, avec un titre qu'il faut aussi entendre comme un programme de société et comme une interrogation sur ce programme, *Vivre de la mer, vivre avec la terre...* en pays kanak fait plus que dessiner la voie d'une ethnologie se rendant utile à ceux qu'elle étudie.

Gilles Bounoure

Anne-Marie Tillier

L'Homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la préhistoire
Paris, CNRS Éd., 2009, 186 p., bibl., fig. (« Le passé recomposé »).

DISONS d'entrée de jeu que le sous-titre est trop ambitieux. À proprement parler, « l'émergence du geste funéraire » est inaccessible à la science ; seule est à notre portée une variété de ce geste : l'inhumation (la crémation est relativement tardive). On sait que les premiers *Homos* ne disposaient ni de pelles ni de pioches : enterrer un mort était pour eux une entreprise laborieuse. Il est donc bien possible, sinon probable, qu'un geste aussi exigeant ait été précédé de siècles, de millénaires même, durant lesquels l'attention réservée aux morts – si chargée de sens qu'elle ait pu être pour les survivants – avait pris d'autres formes. On sait que des populations sub-actuelles ont confié leurs défunts aux arbres, aux fleuves, aux vautours, voire les ont mangés. On peut laisser libre cours à son imagination. Le fait qu'un gouffre comme celui de la Sima de los Huesos, à Atapuerca (Burgos, Espagne), ait pu livrer les restes d'une trentaine de Prénéandertaliens, vieux de quelque trois à quatre cent mille ans, me paraît suggestif : ils n'y étaient sans doute pas venus tous seuls.

Réduisons donc le sous-titre à « l'émergence de l'inhumation » ; moyennant quoi, ce petit livre m'a paru être une bonne mise au point, de lecture agréable, ce qui ne gâte rien. Grâce à une formation d'anthropo-

logue physique, Anne-Marie Tillier évolue avec aisance dans les comptes rendus de fouilles archéologiques ; à certaines d'entre elles, elle-même a participé. Elle est moins à l'aise en ethnologie. Son évocation des rites funéraires chez les Indiens d'Amérique du Nord, par exemple, est d'une simplification outrancière. Mais, somme toute, peu importe : ce n'est pas pour des références à des populations récentes qu'on lira son livre.

On retrouvera plutôt ici les sites funéraires bien connus des Paléolithiques moyen et supérieur d'Europe. Anne-Marie Tillier met principalement l'accent sur le Levant méditerranéen, région que nous connaissons un peu moins en France, mais sur laquelle elle a beaucoup travaillé. Cette partie du monde a en effet fourni des documents parmi les plus riches de sens, notamment en ce qui concerne des sépultures moustériennes, qu'on voit se répartir harmonieusement entre Néandertaliens et Sapiens, sans que l'industrie des uns et des autres ne présente de différences bien notables. Ce sont les fouilles de cette dernière région qui ont surtout rendu difficile la position de ceux qui refusent encore aux Néandertaliens la capacité d'inhumer : bien des chercheurs ont en effet naguère refusé d'y croire, depuis Gabriel de Mortillet

jusqu'à Robert H. Gargett¹. Après ces régions, le présent ouvrage évoque l'Australie, pour ses crémations, qui sont les plus anciennes actuellement connues dans le monde. Le reste de la planète, en revanche, est largement passé sous silence. Cette absence peut se justifier, dans la mesure où l'ouvrage ne s'intéresse qu'à l'« émergence » dudit geste funéraire (au cours de la préhistoire) et non à l'émergence de nouveaux gestes. Le lecteur ne pourra donc guère espérer d'information sur l'Asie

ou sur l'Afrique ; il ne trouvera rien sur les deux Amériques, et pas davantage sur le Néolithique. Moyennant quoi, y figure tout ce qu'il est bon de connaître sur ce sujet, dans un cadre géographique limité.

Claude Masset

1. Cf. Robert H. Gargett, « Grave Shortcomings : The Evidence for Neandertal Burial », *Current Anthropology*, 1989, 30 (2) : 157-190.