L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

198-199 | 2011

De l'anthropologie visuelle

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22826>

DOI : [10.4000/lhomme.22826](https://doi.org/10.4000/lhomme.22826)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juillet 2011

Pagination : 367-460

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 198-199 | 2011, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22826> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22826>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Comptes rendus

Histoire & épistémologie

Françoise Héritier, *Une pensée en mouvement*, Textes réunis par Salvatore D'Onofrio. Paris, Odile Jacob, 2009, 453 p., bibl., index, ill.

- 1 Cet ouvrage retrace la carrière et les engagements de Françoise Héritier à partir d'entretiens réalisés depuis une vingtaine d'années ; sélectionnées par un collègue et ami palermitain, Salvatore D'Onofrio, ces causeries constituent une « mine d'informations et de réflexions » (p. 9). S'ouvrant par un premier chapitre consacré au parcours de Françoise Héritier, le texte se décline ensuite en cinq chapitres, portant respectivement sur « La valence différentielle des sexes », « Incestes et substance », « L'anthropologue dans la cité », « L'avenir des sciences », « Le sens du regard ». Il se conclut par une postface de Salvatore D'Onofrio.
- 2 Le premier chapitre éclaire le parcours de la célèbre anthropologue en revenant sur son enfance, ses vacances dans une famille paysanne en Auvergne dans les années 1940, où elle fait l'apprentissage de savoir-faire dans « un endroit de la France où les grandes techniques modernes n'étaient pas encore entrées » (p. 19), d'un « goût pour le langage de la terre et des saisons » (p. 20), ou bien d'un « système de répartition des tâches, surtout des attitudes, entre hommes et femmes » (*id.*) qui, dans cette société patriarcale, ne pouvaient « pas se mélanger » (p. 21). Ses études d'histoire et de géographie, motivées par un attrait pour « les ailleurs et les autrefois » (p. 35), l'amènent à suivre, dans les années 1950, le séminaire de Claude Lévi-Strauss (« La chasse rituelle aux aigles chez les Hidatsa ») à un moment où « il n'existait pas d'enseignement de sciences sociales à proprement parler » (p. 37). De cette rencontre déterminante s'ensuit sa première enquête de terrain en Haute-Volta, en 1957, pour le compte du gouvernement général de l'Afrique-Occidentale française qui projetait d'y construire un barrage hydraulique. Proposée par Claude Lévi-Strauss, en même temps que celle de l'ethnologue Michel Izard – qu'elle épousera au cours de la mission –, la candidature de Françoise Héritier est, dans un premier temps, refusée parce qu'elle est une femme, avant d'être acceptée faute de postulant masculin. Cette mission l'a

conduite, à partir de la parenté et de l'alliance chez les Samo, à s'intéresser à l'anthropologie symbolique du corps, thème qui sera à la base de son enseignement au Collège de France. Elle contribue également à forger son structuralisme qui entend démontrer « qu'il existe partout une même armature conceptuelle, bien que les contenus soient très différents » (p. 76). Le mode de fonctionnement social des groupes étudiés lui est ainsi familier « parce que le mode de raisonnement est le même que le nôtre » et parce que « leur système de représentations aboutissait à des conclusions très proches de notre science » (p. 46) ; « leur type de raisonnement universel les amène à des conclusions très proches de celles découvertes par la science occidentale. Si bien que l'on peut dire que la structure est déjà dans les choses » (p. 47). Le structuralisme de Françoise Héritier diffère cependant de celui de son « maître », Claude Lévi-Strauss, par son approche corporelle, au cœur de sa problématique et de son intérêt pour la distinction sociale des sexes.

- 3 Cette « valence différentielle des sexes », objet du deuxième chapitre, « est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique » (p. 89). Les hommes et les femmes ont les mêmes capacités cérébrales, physiques, mentales, intellectuelles ou morales ; une seule différence de « nature » existe : celle de l'enfantement, au cœur de la domination masculine. L'oppression et la dévalorisation du féminin expriment en effet « une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier » (p. 94). Le chapitre aborde, par ce prisme d'une valence différentielle des sexes dont l'auteure démontre combien elle est en fait préjudiciable à l'humanité tout entière, des questions telles que : les rapports de filiation et la tendance contemporaine à leur biologisation ; la parité en politique et ses limites ; l'approche psychanalytique du masculin et du féminin, qui tendrait à les essentialiser, alors que, selon Françoise Héritier, « cette opposition essentialiste greffée sur le sexe apparent est définie par la culture » (p. 169) ; le mariage homosexuel, l'homoparentalité et la filiation qui « est d'abord et avant tout l'expression d'une reconnaissance sociale » et d'une volonté à laquelle « il faudrait donner toute sa place » (p. 171).
- 4 Le chapitre III revient sur ces questions à propos du rapport à la différence et à l'identique dans le domaine du contact sexuel et de l'alliance matrimoniale. Si « la prohibition de l'inceste protège de l'horreur de l'identique » (p. 203), « il existe un danger de l'excès de différence » qui est « celui de la dissolution de l'identité » (p. 217). « Trop d'extranéité est censé être nuisible » (*id.*). À cet égard, la prohibition de l'« inceste du deuxième type », à savoir « l'interdit portant sur deux sœurs, ou d'une mère et sa fille », constitue « le paradigme de la prohibition de l'inceste » (p. 227) car il y a là « une triple conjonction de la forme, de la « nature » (la consanguinité) et de la « chair » (p. 228). Le chapitre éclaire ainsi l'approche de Françoise Héritier, ses spécificités par rapport à celle de Lévi-Strauss. Comme le pointe Salvatore D'Onofrio dans sa postface : « Levier majeur de l'anthropologie de Françoise Héritier, la valence différentielle des sexes explique [...] le fonctionnement des trois piliers constitutifs du tripode social selon Claude Lévi-Strauss : la règle de la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches et une forme reconnue d'union sexuelle » (p. 409).
- 5 Cette différenciation est au cœur non seulement de l'approche structuraliste de Françoise Héritier, mais aussi de son engagement dans la cité, objet du quatrième chapitre. Elle y dénonce, dans le cadre d'un entretien de 2001 avec le Premier Secrétaire du parti socialiste François Hollande pour la revue *Témoignage*, les dérives d'une

politique assimilable à la « gestion des entreprises » (p. 237), mettant en avant les intérêts particuliers au détriment du bien commun, et d'un gouvernement ayant perdu le sens de sa fonction première pour se mettre au service des techniques et des systèmes idéologiques « à travers la statistique et l'abstraction économique » (p. 241). Intellectuelle engagée pour la cause des femmes et des plus faibles, l'anthropologue africaniste rappelle qu'« une des raisons pour lesquelles l'action en faveur des droits égaux des hommes et des femmes doit être maintenue est que l'exclusion brutale des femmes est la matrice de toutes les autres » (p. 255). Dans le cadre d'un bilan de son action à la présidence du Conseil national de lutte contre le sida, elle souligne là encore le poids de cette différenciation sur les pratiques, telles que « la croyance africaine au retour du mal à l'envoyeur et à la guérison possible par la copulation avec des fillettes vierges et impubères », explicable, entre autres, par la perception des femmes comme formant « un collectif interchangeable, permutable » (p. 285) et responsable à l'égard de la vie et de la mort, par opposition aux hommes, qui seuls sont pensés comme des individus. Si « nous ne pouvons pas faire que nous ne soyons plus sexués [...] nous pouvons envisager la sexualité de manière différente » (*id.*). Dans l'entretien avec Philippe Lazar qui clôt le chapitre, Françoise Héritier aborde les « diasporiques » ; à rebours de toute crispation identitaire, les cultures se construisent de « syncrétismes qui sont la résultante de leurs confrontations avec d'autres cultures » (p. 304).

- 6 C'est dire l'intérêt du regard des sciences humaines et sociales pour éclairer notre société, des sciences cependant en péril, comme le stipule l'auteure dans les entretiens constituant le chapitre V. Cette situation, due à une vision utilitariste de la science, est aggravée par la perception de ces sciences comme dangereuses car mettant « en évidence des éléments que le pouvoir n'a pas nécessairement intérêt à voir porter sur la place publique » (p. 320). Pourtant, « comprendre la réalité humaine n'est pas une activité moins importante ou moins utile que percer les secrets de l'Univers » (p. 321). Rappelant qu'un certain nombre des traits d'immobilisme imputés à la recherche tiennent, non pas à son contenu, mais à des règles bureaucratiques exogènes, Françoise Héritier revendique une distinction, dans la dotation de l'État, « entre le peu qui est vraiment accordé à la recherche fondamentale et la part énorme qui est affectée à la recherche militaire et à la recherche dans les grands organismes du type CEA, etc. » (p. 323). Elle souligne par ailleurs le caractère asséchant d'un objectif de productivité à court terme, alors qu'« une découverte apparemment anodine peut, au fil du temps, prendre de l'importance, jusqu'à devenir absolument centrale dans le devenir industriel d'une société » (p. 324). L'actuel souci de pilotage de la recherche par les pouvoirs publics, sa contractualisation et sa privatisation, contre-performants, contribuent à l'étiollement et à la disparition de pans entiers de la recherche ; « on perd ainsi tout l'investissement qui avait été consacré par l'État à des formations longues, on gaspille l'énergie que des gens avaient consacrée à se former, dans des conditions parfois difficiles » (p. 329). La démarche « repose sur l'idée fausse qui consiste à croire que parce qu'on met l'accent sur un domaine de recherche, on va faire des découvertes et résoudre les problèmes spécifiques à ce domaine. Toute l'expérience antérieure montre que c'est faux » (*id.*), la lutte contre le cancer aux États-Unis constituant un exemple parmi de nombreux autres. Le chapitre se conclut sur les risques de l'ignorance, gouvernée par la peur, dans une société où on fait appel aux scientifiques en tant qu'experts et où « la science est convoquée de plus en plus à la "vulgarisation" du savoir et même au divertissement » (p. 335) ; « nous sommes loin de "sociétés du savoir", si l'on entend par ce mot l'intellection de connaissances dans des domaines

particuliers, non pour fournir au coup par coup des réponses à des questions urgentes mais pour parvenir à la compréhension d'une totalité dans une discipline savante ou un domaine de réflexion interdisciplinaire » (p. 331).

- 7 Le dernier chapitre, consacré au « sens du regard », se centre sur les codes gouvernant le regard et l'apprentissage de sa maîtrise. Françoise Héritier y traite également du regard du scientifique, tel celui de Lévi Strauss, qui ne s'est pas posé la question de la valence différentielle des sexes et de sa concomitance à la prohibition de l'inceste, « parce que pour lui cela allait de soi : la domination masculine était un donné non questionnable, sur lequel le regard sociologique ne se portait pas » (p. 371). Dans cet entretien avec Claudine Haroche, Françoise Héritier aborde aussi « l'aveuglement sélectif des sociétés » (*id.*) et des regards différenciés des hommes et des femmes, renvoyant au « modèle archaïque dominant » : « une femme n'a de sentiment d'exister que dans la capacité d'existence qui lui est reconnue dans ce modèle non questionné [...] du fait qu'il est censé aller de soi. Une femme n'a de valeur dans ce modèle que jeune, parce qu'elle peut procréer et parce qu'elle est attirante sexuellement. Elle n'existe pas alors par elle-même, par son intelligence, son travail, sa réussite, ses capacités, alors que les hommes existent par tout cela » (p. 372). Évoquer la valence différentielle des sexes par le biais du regard permet à l'auteure d'insister ici sur les processus d'intériorisation par les filles du modèle de domination et l'importance de l'éducation des enfants « de telle façon que les garçons et les filles aient confiance en eux de la même manière » (*id.*), le regard sur l'enfant le constituant dès le berceau en garçon ou fille ; « Qu'il y ait un jeu hormonal qui fait que les garçons sont plus bruyants, plus batailleurs que les filles, est un fait avéré. Mais c'est la valorisation qui est accordée aux choses qui fait toute la différence. On va valoriser chez la petite fille la joliesse, la douceur ; et chez les garçons, le côté batailleur, qui ne s'en laisse pas compter. Si un garçon prend quelque chose et que l'autre ne peut pas le reprendre, c'est valorisé ; alors qu'une fille qui défend son jouet est une chipie. Très vite, les rôles sont marqués et intériorisés par les individus dans le cadre du modèle dominant du regard porté sur le masculin et le féminin » (p. 373). Françoise Héritier souligne par ailleurs le réinvestissement de la dissymétrie jour (solaire plus sec et masculin)/nuit (douce mais humide et froide, inquiétante) par l'opposition masculin/féminin, explicitant sa pensée de la différence lors d'un entretien avec Véronique Nahoum-Grappe. Ce chapitre se conclut sur sa propre expérience, où l'auteure s'exprime sur sa retraite, son parcours au Collège de France, le sentiment d'une victoire éprouvée lors de son élection par cette institution. Les photographies annexées à l'ouvrage créent à cet égard des documents quasi ethnographiques sur la composition masculine d'une assemblée où celle qui y a succédé à Claude Lévi-Strauss a « été pendant une dizaine d'années la seule femme. Imaginez les assemblées : plus d'une quarantaine d'hommes et moi » (p. 385). Dans cet entretien, Françoise Héritier s'exprime également sur les perspectives prometteuses des recherches en plein essor sur le corps mais également sur l'avenir de l'anthropologie où le « travail scientifique à accomplir d'urgence se situe moins dans la recherche elle-même que dans l'organisation de la discipline : il nous manque notamment un système d'interface entre [...] l'anthropologue et les politiques, les journalistes, les documentaristes, les voyageurs, etc. » (p. 398) pour lutter contre les utilisations et interprétations abusives des peuples concernés et de l'anthropologie. Une postface de Salvatore D'Onofrio sur « La structure dans les choses » synthétise les apports de la démarche structuraliste de Françoise Héritier, en insistant sur les résultats de sa théorie de la parenté sur le plan de l'analyse des systèmes-type

terminologiques et des structures semi-complexes de l'alliance par l'utilisation de l'informatique. Ce spécialiste des questions de culture matérielle et de parenté spirituelle, auteur de *L'Esprit de la parenté*¹, accentue les nouveaux horizons ouverts par l'auteure de *Masculin/Féminin* dans les études sur la parenté. « Ainsi, en posant la différence sexuée au fondement de toute pensée, Françoise Héritier a-t-elle pu dévoiler l'«illusion naturaliste» dont les sociétés humaines se parent dans la tentative de légitimer, de manière plus ou moins consciente, la domination masculine » (p. 409).

D'une lecture aisée, opportunément complétée d'annexes et d'un index, cet ouvrage passionnant peut se lire à la fois comme un témoignage sur le parcours d'une scientifique de premier plan et d'une intellectuelle engagée, comme une présentation de son œuvre et de sa pensée, ou comme un éclairage informé et stimulant sur les problèmes politiques, sociaux et culturels contemporains. Il constitue également une belle leçon d'humanisme, et permet d'insister sur « la véritable dimension éthique de l'anthropologie [qui] consiste précisément non pas à chercher auprès des groupes ethniques des systèmes de valeur censés pouvoir servir de nouvelles vérités révélées, mais à remonter, grâce aux traits différentiels de leurs cultures, aux principes qui fondent l'identité humaine » (p. 417).

Corinne Delmas

Dominique Casajus, *Charles de Foucauld : moine et savant*, Paris, CNRS Éd., 2009, 165 p., bibl., index, chronol.

- 8 En déclarant Charles de Foucauld Bienheureux en 2005, l'Église a fait entrer dans son panthéon hagiographique un homme dont la vie énigmatique, à bien des égards, avait déjà fait couler beaucoup d'encre parmi ses contemporains.
- 9 Mort en 1916, dans le massif du Hoggar où il avait bâti son ermitage, son destin aurait probablement échappé à l'histoire, sans la volonté du linguiste et disciple Louis Massignon². C'est lui qui, comme Foucauld, séduit par l'Islam avant de se convertir à la foi chrétienne, avait incité René Bazin à publier, en 1921, une biographie qui connut un succès immédiat³. Nombreux furent à sa suite les auteurs qui, saisissant les aspects les plus mystiques de la personnalité de Foucauld, dans un contexte de réhabilitation de la vie religieuse, en firent une icône, un saint avant l'heure, à l'image de sainte Thérèse de Lisieux.
- 10 Dominique Casajus, spécialiste reconnu des mondes africains, rétablit dans cet ouvrage un Foucauld homme de chair et de sang, soldat avant d'être consacré, n'ayant pas ignoré dans toute l'épaisseur de sa vie, ni le doute ni les vicissitudes. En choisissant la courte mais riche période de 1905 à 1916, il apporte en sept chapitres une contribution décisive non seulement sur la vie saharienne de Foucauld mais aussi sur son travail scientifique. En effet, « c'est à Tamanrasset », écrit-il, « que l'homme a accédé à sa vérité » vérité, qui des années durant, se dérobait sous ses pas.
- 11 Les documents utilisés – des correspondances le plus souvent dont une partie a été mise au jour récemment – sont cités abondamment dans le corps du texte et référencés en fin d'ouvrage⁴. De par sa maîtrise du contexte historique et du terrain géographique dont il narre la propre exploration dans l'avant-propos, l'auteur étudie les textes, les confronte jusqu'à faire jaillir la singularité d'une vie qui, ainsi revisitée, ouvre plusieurs portes d'entrée pour l'étude psychologique du personnage.

- 12 En s'intéressant, dans les premiers chapitres, à l'aspect saharien de la vie de Foucauld, l'auteur interroge du même coup les traces qui avaient creusé chez l'homme de profonds sillons : deuils, absence de vocation militaire, perpétuelle insatisfaction, mélancolie. Mais il en ressort aussi les amitiés religieuses, militaires ou familiales qui ont modelé et nourrit sa vie spirituelle, en particulier celles nouées malgré les circonstances, avec les Touaregs. Quel rôle ces relations ont-elles pu jouer chez le religieux ? Cette question lancinante traverse l'ouvrage de Dominique Casajus, tout particulièrement dans les chapitres IV, V, VI, et lui donne son ton. Car, se demande l'auteur, comment Foucauld a-t-il pu concilier les intérêts de sa mission évangélisatrice et sa position qui n'en était pas moins celle d'un occupant « à la botte de l'armée française » ? La réponse viendra au fil des pages mais restera la preuve d'un étonnant paradoxe que le contexte politique de l'époque permet en partie d'expliquer.
- 13 Cette biographie, somme de plusieurs articles et d'un premier essai biographique, ne profite pas seulement à l'histoire de l'hagiographie du xx^e siècle. Elle éclaire également l'histoire politique et militaire de la France avec, en filigrane, les ambitions implicites et les échecs de l'épopée coloniale en terres algérienne et marocaine. Au regard des hommes qui, d'un côté et de l'autre, ont participé à cette conquête « pacificatrice », les Laperrine, l'aménokal Moussa Ag Amastan, pour citer les plus proches interlocuteurs de Foucauld, le lecteur est transporté aux portes du désert, devenant comme lui, témoin des tensions diplomatiques entre deux peuples de cultures différentes. Mais cette biographie va plus loin encore, puisqu'elle éclaire également l'histoire des disciplines scientifiques qui se sont constituées et enrichies dans ces premières années du siècle, à la lueur d'expéditions hasardeuses et lointaines.
- 14 Dominique Casajus consacre ainsi, non seulement plusieurs passages à reconstruire les éléments de la vie de Foucauld en explorant son univers de prêtre, mais aussi, en parallèle dans les chapitres III et IV, la tâche scientifique à laquelle il s'était astreint avec une rigueur et une soif déconcertantes pour son entourage. C'est en effet un érudit qui est présenté au lecteur, homme de lettre et aventurier à la façon des hommes de son temps, bien que n'ayant pas effectué un parcours universitaire comme Massignon. Médaillé de la Société géographique de Paris, il a finalement découvert dans ce désert où il s'aventurait en tant qu'officier, une double vocation : religieuse et linguistique. Toutefois, l'œuvre écrite de Foucauld (le recueil de poésies touarègues patiemment collectées, édité en 1925 par André Basset), tout comme les quatre tomes du *Dictionnaire français-touareg* publié en 1951 reprenant les travaux de son acolyte Motylinski, ne peuvent être dissociés de l'aspiration de Foucauld à vivre au cœur de ce désert, une présence silencieuse et cachée comme, il l'écrivait lui-même : « Jésus à Nazareth ». Si l'on a pu voir dans cet ensevelissement au monde, une forme de martyr, Dominique Casajus y lit plutôt un besoin d'offrir sa vie en témoignage à ce pays qui l'avait rendu à lui-même. Sa tâche jugée « envahissante » est l'œuvre étonnante d'un homme d'Église qui, voulant établir des passerelles entre la culture des Touaregs et les colons français, entre le catholicisme qui l'animait et l'islam qui l'avait séduit, cherchait également un refuge aux pensées qui l'assaillaient jusqu'à en faire une affaire « de plus en plus personnelle ».
- 15 Ce travail permet donc de découvrir à travers une trajectoire individuelle saisissante dont les contradictions sont finement pointées, des phénomènes historiques collectifs. On peut cependant regretter, sans que cela nuise à la qualité de cette publication, que l'aspect spirituel de l'homme ne soit que peu abordé même si une bibliographie

détaillée conduise le lecteur à d'autres sources. Sans verser dans une interprétation théologique de la foi de Charles de Foucauld, qui aurait débordé le cadre de cet ouvrage, l'occultation de sa vie de religieux pourtant mentionnée dans le sous-titre, ne permet pas de comprendre totalement le rayonnement actuel de cet homme.

Bénédicte Rigou-Chemin

**Albert Piette, *L'Acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*,
Marchienne-au-Pont, Socrates-Promarex, 2009, 222 p., bibl.**

- 16 Depuis 2006 et la parution d'un singulier *Petit traité d'anthropologie*, Albert Piette forge une méthode originale – la phénoménographie – dont il puise le matériau empirique et théorique dans ses précédentes publications⁵. *L'Acte d'exister*, troisième ouvrage rédigé afin de promouvoir cette approche, lui confère une dimension supplémentaire, de deux façons au moins. Premièrement, en ayant invité Fabrice Clément et Laurence Kauffmann – auteurs de plusieurs travaux à la croisée de la sociologie pragmatique et de la sociologie cognitive – à commenter cet essai (dans une préface pour l'un et une postface pour l'autre), Albert Piette donne ainsi aux lecteurs des éléments pour rapprocher son projet d'autres problématiques aujourd'hui mieux acceptées en sciences sociales. Secondement et surtout, il accorde une place importante à la mise en œuvre de la méthode, aspect en grande partie absent des deux derniers ouvrages phénoménographiques et qui apporte ici un éclairage nécessaire.
- 17 Sans surprise, on retrouve donc les principaux concepts développés par Albert Piette, de *l'observation des détails au mode mineur de la réalité*, en passant par la description des moments de *distraction* et les dispositifs de *reposité de l'action*, soit un ensemble particulièrement riche qui forge ce que Laurence Kaufmann appelle une « anthropologie de la légèreté » (p. 188). Comme d'autres approches, telle la sociologie pragmatique, elle vise une description de séquences d'actions en empruntant le point de vue singulier et subjectif des individus. Elle a pour particularité de définir la situation comme une unité d'observation dans laquelle le détail « sans importance » est débusqué au service d'une description des modalités de la présence des êtres. Outre un approfondissement de l'assise théorique d'un tel projet, cet ouvrage complète les deux précédents par une mise à l'épreuve de la méthode sous forme d'exercices pratiques. Au nombre de neuf, ils conduisent à une clarification conceptuelle de l'entreprise phénoménographique, embrassant chacun une problématique spécifique en même temps qu'ils mobilisent des données issues de chaque étape du parcours de chercheur d'Albert Piette, mais aussi de sa vie personnelle.
- 18 La description ethnographique est mise au service d'une présentation des outils méthodologiques. Parmi d'autres activités (journée d'un prêtre, séquence carnavalesque de Gilles de Binches), la description du travail d'écriture qui a accompagné le décès de son père exemplifie le travail de l'oubli *en train de se faire* et illustre les enjeux d'une écriture auto-ethnographique. Dans chacun de ces exercices, c'est l'activité mentale de la croyance qu'Albert Piette observe et dissèque, telle qu'elle se déploie entre adhésion et relâchement, conscience critique et docilité cognitive plus ou moins assumée. Dans cette perspective, l'auteur nous recommande de décrire « ce qu'il y a dans la tête » (p. 95) des individus, sous la forme d'une succession d'actions mentales qui parfois se superposent (exercice quatre). Cette entreprise est l'occasion d'un examen critique des sciences cognitives qui tendent à négliger les phénomènes

d'indétermination cognitive, dont on se convainc avec Albert Piette qu'ils rythment l'essentiel de l'existence humaine.

- 19 Pièces maîtresses du livre, les exercices cinq et six – nouvelles recensions auto-ethnographiques de l'auteur (avec ses enfants et en séminaire de recherche) – aboutissent à l'élaboration d'un outil descriptif de l'activité mentale présenté sous la forme d'un « schéma de la reposité » (p. 122) à double entrée. Y sont mis en perspectives quatre formes de reposité de l'action en fonction de la qualité de l'investissement mental déployé tout au long de l'action, permettant de dérouler les situations vécues en configurations spécifiques de l'attention. Les deux exercices suivants proposent d'autres manières de pratiquer une observation-description des êtres en présence ; un « ontisme méthodologique » qu'il applique aux dieux, à la société et aux animaux (le cas du chien de compagnie d'après les recherches de Marion Vicart). Le neuvième et dernier exercice est une réflexion sur l'acte de croire dans une perspective évolutionnaire. Le propos est ici proche de celui discuté dans son précédent ouvrage, spéculant sur les mécanismes de la formation d'une compétence de tolérance vis-à-vis du flou cognitif⁶. C'est dans ce mouvement vers l'unité de l'Homme qu'Albert Piette identifie le projet anthropologique, porté par la comparaison des phénoménographies des êtres.
- 20 Avec *L'Acte d'exister*, Albert Piette précise donc le projet d'une anthropologie existentielle. Le souci de formalisation et la mise à l'épreuve empirique des propositions phénoménographiques enrichissent ses précédents ouvrages tout en proposant de nouvelles pistes de recherche. Singulière et originale, l'entreprise menée par l'auteur mériterait d'être appréhendée – et peut-être approfondie – à l'aune de plusieurs autres courants de recherche, finalement peu évoqués, au regard des points de convergence susceptibles de les réunir. Nous pensons en particulier à l'anthropologie cognitive – qui contribue utilement à la réhabilitation des processus conscients et subjectifs au sein des paradigmes cognitifs comme le suggère Fabrice Clément – et aux approches phénoménologiques développées en France par les chercheurs en ergonomie ou en sciences de l'éducation qui valorisent l'introspection ou la description des « gestes mentaux »⁷. Mais peut-on reprocher à un auteur de n'avoir pas exploité toutes les pistes mises au jour ? Au lecteur sans doute de prolonger cette anthropologie des êtres d'Albert Piette.
- Olivier Wathelet

**Albert Piette, *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009, 185 p.,
bibl. (« Anthropologiques »)**

- 21 *Anthropologie existentielle* s'inscrit dans la lignée des trois précédents ouvrages d'Albert Piette (à laquelle s'ajoute aujourd'hui, un cinquième « tome »), contribuant à la démonstration d'une ambitieuse théorie de la nature humaine et à la formulation d'une certaine manière de pratiquer l'anthropologie. Selon nous, au sein de cette série d'ouvrages, *Anthropologie existentielle* fait figure de synthèse : il y est question de rendre claire la relation de nécessaire dépendance entre un cadre théorique centré sur la description du *mode mineur* comme différence anthropologique, et l'exercice d'une démarche d'observation et de description de la présence des êtres : la phénoménographie.

- 22 C'est ainsi que dans une première section, travaux d'archéologues et de primatologues sont mobilisés au service d'une généalogie de minimalité ; le récit organise un cheminement évolutif probable, adressant plusieurs hypothèses relatives à l'ontogenèse de l'homme en tant qu'espèce unique dans sa manière d'être présent au monde. L'originalité du propos tient dans cette proposition en apparence contre-intuitive : la singularité de l'humain au regard des primates ne correspondrait pas tant à un enrichissement linéaire de ses compétences cognitives (plus de savoir, plus de capacité à produire un savoir, etc.), mais à l'émergence d'une disposition à ajouter de l'absence, de la distraction et de l'incomplétude dans sa pensée !
- 23 Au cœur de l'économie cognitive humaine qui prend forme sur ce mode, distraction, capacité de mise à distance et autres opérations de désengagement vis-à-vis de l'action en cours dessinent les contours de cette modalité d'exister proprement humaine que serait la minimalité. Cette première section de l'ouvrage, la plus dense, est aussi la plus originale au regard des productions récentes d'Albert Piette.
- 24 La seconde section du livre en est le prolongement. Consacrée à la description détaillée de ces formes de présence-absence qui caractériserait l'humain, elle formule de nouveaux outils, essentiellement conceptuels. L'ouvrage esquisse ce faisant les piliers d'une anthropologie dite existentielle, c'est-à-dire renvoyant explicitement au projet heideggérien d'une analyse des structures ontologiques de l'exister.
- 25 Ces thèmes, le projet autant que la manière phénoménographique de lui donner forme, ont déjà fait l'objet de présentations dans les précédents ouvrages de l'auteur. C'est donc sans surprise qu'on retrouve ici une discussion sensiblement enrichie de la croyance religieuse et de la virtualité spécifique des êtres collectifs. De même, soucieux d'étendre la réflexion au-delà du cadre disciplinaire, l'ouvrage se conclut comme Albert Piette nous y avait également habitués, en dégageant ce qui de l'existentiale peut œuvrer à l'existentiel, c'est-à-dire à la définition d'une « pédagogie du mode mineur », projet éthique formulé sous forme de rêverie ayant pour ambition de sublimer le trait spécifiquement humain de pouvoir se déprendre de l'action en cours.
- 26 Outre sa généalogie de la minimalité, l'apport de ce nouvel ouvrage tient surtout dans sa capacité à donner consistance au projet anthropologique de l'auteur – formant à ce titre une excellente introduction pour le lecteur non familier – et à la formulation de nouveaux outils destinés à rendre compte de la *présence* des êtres. Le projet gagne alors en cohérence, mais révèle peut-être également quelques-unes de ses limites. Ainsi, être présent plutôt qu'acteur, l'humain que décrit Albert Piette se dote de dimensions nouvelles, ce qui génère sans nul doute un apport considérable de la phénoménographie à l'anthropologie. Mais cette conception de l'homme privilégiant la pensée sur le comportement incarné constitue peut-être aussi le principal frein à son usage au-delà du cadre conceptuel propre à l'auteur. Centrée sur une description à la première personne, l'analyse montre un être présent naviguant dans le monde sans s'y attacher, traversant des situations sans que les concrétudes matérielles de celles-ci ne semblent avoir d'influences sur l'individu. À cet égard, lorsqu'Albert Piette privilégie la co-présence à l'interaction, il instancie une relation asymétrique entre l'être suivi, phénoménographié et les « autres », qu'il croise en leur accordant une attention toute minimale. Ceux-ci, tout comme l'être-sujet lui-même, approché dans un rapport distant à sa propre activité, perdent alors de leur matérialité. Car, si Albert Piette insiste sur le fait que les êtres sont concrètement présents au sein des situations, notamment par l'intermédiaire de médiateurs, la description et l'analyse tendent à porter sur les

instants de détachement et de mise à distance au sein de situations de ce fait peu ou pas caractérisées, bref sur ce que la présence a de désincarné et de distinct de l'activité.

- 27 Nous ne doutons pas que notre rapide analyse trahit en partie le contenu de l'ouvrage ; celui-ci n'ayant de cesse de souligner le caractère nécessaire de l'articulation entre présence et absence, l'engagement et le désengagement. Il reste cependant qu'en donnant la priorité, au sein des descriptions concrètes de modes de présence, à la saisie de « l'effet que cela fait d'exister », *Anthropologie existentielle* offre peu de prise pour donner corps à l'être, tant à l'échelle de sa propre matérialité qu'à celle de la rencontre avec des dispositifs concrets qui préexistent aux situations, ainsi qu'aux êtres, et qui en contraignent l'existence. Pour autant, peut-on reprocher à l'auteur d'une démarche aussi originale et profonde, de ne pas réaliser la synthèse à laquelle aspire le lecteur, partial et animé d'objectifs qui lui sont propres ? Nous ne le croyons pas, à plus forte raison lorsque le pari de la rupture est mené avec autant de finesse, ouvrant plutôt qu'enfermant sur une pensée dont la mise à l'épreuve constitue un projet évident.
- Olivier Wathelet

Barney G. Glaser & Anselm A. Strauss, *La Découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Traduit de l'anglais (américain) par Marc-Henry Soulet et Kerralie Œuvray. Avant-propos de Marc-Henry Soulet. Introduction de Pierre Paillé. Paris, Armand Colin, 2010, 409 p., notes bibliogr., fig. (« Individu et Société »)

- 28 Paru aux États-Unis en 1967, le livre de Barney G. Glaser (né en 1930) et Anselm A. Strauss (1916-1996) sur la « théorie ancrée » (*grounded theory*) est un classique de la sociologie américaine⁸. Glaser et Strauss adoptent dans leur ouvrage une posture méthodologique et épistémologique qui peut être considérée comme représentative de la fameuse « école de Chicago » à laquelle ils appartenaient tous les deux. Cette posture se fonde sur les quelques éléments suivants, très brièvement résumés, qui correspondent, en gros, aux principales articulations de leur livre.
- 29 Celui-ci prend pour point de départ la critique des théories sociologiques qualifiées de « logico-déductives », c'est-à-dire « produites par déduction logique d'hypothèses définies *a priori* » (p. 85), auxquelles les auteurs opposent une « posture radicale d'enquête empirico-inductive » (p. 24), dont les précurseurs leur semblent être les « travaux ancrés » de Max Weber sur la bureaucratie ou d'Émile Durkheim sur le suicide (chap. I). Les principaux reproches adressés ici à la sociologie logico-déductive sont : l'« exemplification », utilisation d'exemples choisis pour confirmer « une théorie imaginée, spéculative ou logico-déductive » (p. 88) ; le souci permanent de contestation des « grandes théories » des pères fondateurs, au point que « la vérification de la théorie est [devenue] l'idée-force de la sociologie contemporaine » (p. 94) au détriment de la recherche de données nouvelles ; enfin, le mépris des données qualitatives au profit des données quantitatives.
- 30 Au contraire, Glaser et Strauss prescrivent de produire de la théorie (chap. II) à l'aide de l'« analyse comparative continue » dont ils décrivent les principaux ingrédients : les concepts doivent être « analytiques », composés d'« entités concrètes », et « sensibilisants », pour donner du sens ; les hypothèses ne doivent pas représenter un préalable, mais une tentative d'interprétation et, donc, une conséquence des données ;

elles peuvent alors former le « noyau de la théorie émergente » (p. 133). La sélection et l'échantillonnage des groupes de comparaison (chap. III) sont guidés par la « saturation théorique » (à distinguer de la saturation statistique) qui signifie qu'« il n'y a plus de données disponibles à partir desquelles développer les propriétés de la catégorie » (p. 158). Les auteurs précisent ensuite les conditions de passage de la théorie substantive à la théorie formelle (chap. IV), et la méthode de « comparaison continue » de l'analyse qualitative (chap. V), dont ils proposent plusieurs types : comparaison servant à la vérification, à l'organisation des données, à la production de la théorie (chap. VI). Puis, ils insistent sur les nouvelles sources de données qualitatives (recherches sur le terrain bien sûr, mais aussi en bibliothèque, sans oublier les « découvertes accidentelles ») (chap. VII), ainsi que sur l'élaboration théorique de données quantitatives (chap. VIII) – données qualitatives et données quantitatives qu'ils considèrent comme également nécessaires.

- 31 Pour finir, Glaser et Strauss s'efforcent d'éprouver la validité de la théorie ancrée (chap. IX). Pour eux, « la théorie que le chercheur a fait émerger à partir du recueil et de l'analyse des données qualitatives est l'équivalent de ce qu'il sait *systématiquement* de ses propres données » (p. 355). En réponse à la suspicion qui leur semble peser sur le caractère « vécu » de l'expérience de terrain, ils précisent : « L'analyse systématique évolutive permet au chercheur de terrain de formuler des énoncés qui permettraient à des tiers de se débrouiller dans l'univers social observé [...]. Si le chercheur, en suivant ces propositions, a pu se débrouiller au sein d'un monde social particulier, alors, selon toute vraisemblance, celles-ci rendent correctement compte des caractéristiques principales de ce monde ; elles sont des guides utilisables pour l'action et, de ce point de vue aussi, dignes de confiance » (p. 357). (Peut-on en déduire, par exemple, qu'un sociologue qui ne « réussirait » pas socialement serait un mauvais sociologue puisqu'il se serait montré incapable de comprendre et d'utiliser à son profit les mécanismes de fonctionnement de sa propre société ?) Une fois sa validité confirmée, la théorie doit être communiquée au public, cela de manière aussi vivante que possible « afin que le lecteur puisse quasiment voir et entendre les gens » (p. 359). L'ouvrage s'achève par deux chapitres – chap. X : « Appliquer la théorie ancrée » ; et chap. XI : « L'intuition et [son rôle dans] le développement théorique » – qui apparaissent comme secondaires par rapport à ce qui précède.
- 32 Le texte de Glaser et Strauss lui-même est précédé, dans la présente édition française, d'un substantiel avant-propos de Marc-Henry Soulet intitulé « Pourquoi traduire *The Discovery of Grounded Theory* ? » (pp. 5-21), et d'une introduction, plus volumineuse encore, de Pierre Paillé intitulée « Une “enquête de théorisation ancrée” : les racines et les innovations de l'approche méthodologique de Glaser et Strauss » (pp. 23-77). Le premier de ces deux textes s'efforce d'explicitier – le besoin s'en fait en effet maintes fois sentir... – la démarche de la « théorie ancrée ». Il y voit un « raisonnement particulier permettant l'élaboration de catégories conceptuelles et la formulation de relation entre elles en partant des données du terrain, un terrain posé comme contrainte *a priori* et non comme cadre *a posteriori* de test de vérification » (p. 12). La « production empirique de la théorie » suppose, selon lui, « quatre grandes opérations : 1) la suspension temporaire du recours à des cadres théoriques existants ; 2) une définition progressive de l'objet de recherche ; 3) l'interaction circulaire entre la collecte et l'analyse des données ; 4) des procédures d'analyse favorisant une ouverture à l'émergence des faits » (pp. 12-13). Il y reconnaît aussi quatre « angles morts » : 1) la sélection de la « donnée significative » ; 2) le « passage des catégories substantives aux

catégories formelles » ; 3) la progression vers la solution, c'est-à-dire « vers la formulation d'une hypothèse explicative » (p. 15) par 4) une « démarche régressive qui remonte du conditionné à la condition dans laquelle la dimension narrative joue un rôle central et qui repose sur un critère de véridicité » (p. 16). Est-on plus avancé après la lecture de la quinzaine de pages de cette eau ? Rien n'est moins sûr...

- 33 Dans l'introduction, véritable essai de plus de cinquante pages, complétée par une bibliographie de quelque cent cinquante titres, Pierre Paillé s'efforce surtout de situer la *grounded theory* dans le dédale des écoles sociologiques. Il en souligne plus particulièrement la « sensibilité interactionniste » résolument opposée au fonctionnalisme : « pour l'interactionnisme, l'homme n'a pas une fonction dans la société, il est, en quelque sorte, la "société-en-construction" » (p. 30). Il voit aussi dans la théorie ancrée « une incarnation parfaite du pragmatisme »⁹. Il en rappelle aussi les attaches fondatrices avec l'école de Chicago, sources de la tradition américaine de recherche de terrain, et surtout avec la « deuxième école de Chicago », illustrée par les noms d'Everett C. Hughes (1897-1983) et de Howard Becker (né en 1928) dont les travaux furent influencés par la méthode ethnographique dans le sillage de ceux d'Edward Sapir (1884-1939) et de Robert Redfield (1897-1952) qui avaient enseigné à Chicago. Il insiste également sur les fondements, presque les obsessions, de la *grounded epistemology* : l'« induction analytique », « étude de cas intensive » préalable à toute tentative d'interprétation ; la logique itérative (de va-et-vient entre études de cas et analyses) ; l'« adversité quantitativiste et positiviste » (les recherches quantitatives assimilées au « positivisme » avaient fini par occuper tellement de terrain qu'« à partir de 1920, les statistiques vont devenir synonymes de méthode scientifique » [p. 44], et que, dès 1960, les statistiques fondées sur les questionnaires vont tracer de véritables lignes de partage entre les divers courants sociologiques) ; des procédures d'« heuristique systématique » au service de l'enquête et de l'analyse qualitatives, dont, chemin faisant, la *grounded theory* de Barney Glaser et Anselm Strauss en créa les conditions et l'horizon du développement aux États-Unis.
- 34 Une fois refermé, l'ouvrage suscite trois réactions. La première est le soulagement d'en avoir enfin fini avec la lecture d'un pavé inutilement bavard, profondément ennuyeux et indigeste, à l'écriture (et/ou à la traduction ?) pâteuse, au contenu terriblement abstrait du fait du manque de données empiriques jusqu'au chapitre V – aussi verbeux que les travaux de sociologie impressionnistes et/ou spéculatifs que le livre prétend dénoncer –, suivi d'un excès inverse au chapitre VI où l'on trouve une suite interminable d'analyses de livres dont il arrive qu'on ne saisisse même pas l'objet !
- 35 La deuxième réaction, surtout si l'on est ethnologue, habitué à constituer des corpus de faits recueillis sur le terrain pour, ensuite, les analyser, est la surprise et, disons-le, l'agacement de reconnaître dans cette « théorie ancrée » présentée comme novatrice un air connu, celui d'une méthode ethnologique à laquelle il ne manquerait que le comparatisme interculturel et dont on se serait soigneusement efforcé de taire le nom ! L'influence de l'ethnologie, pourtant attestée sur l'école de Chicago, est en effet rarement évoquée : les ethnologues cités sont très peu nombreux (Edward Sapir, Robert Redfield, Oscar Lewis, Clifford Geertz, Edward E. Evans-Pritchard) et ils le sont comme à regret (seuls Redfield, Lewis, Geertz et Evans-Pritchard figurent dans la bibliographie originale, et Jean-Pierre Olivier de Sardan¹⁰ dans celle de l'introduction de Pierre Paillé).

- 36 La troisième réaction est la perplexité : plus encore que le livre lui-même, ce sont la traduction et la publication en français plus de quarante ans après son édition originale qui interpellent. D'autant que ni l'avant-propos de Marc-Henry Soulet, pourtant intitulé « Pourquoi traduire *The Discovery of Grounded Theory* ? », ni la volumineuse introduction de Pierre Paillé n'apportent d'explication satisfaisante. À la question posée dans son titre, le premier répond : moins pour rendre accessible le texte exact, pour en éviter les mésusages, que « pour reprendre en quelque sorte la discussion et tenter de dépasser les apories révélées au fil du temps et pour clarifier des opérations parfois abscones » (p. 12). On ne saurait mieux laisser le lecteur sur sa faim...

Quoi qu'il en soit, cette traduction tardive ne peut manquer de contribuer à entretenir « un préjugé tenace [qui] plane sur les sciences sociales européennes. Le système théorique et le concept y auraient longtemps fait la loi, reléguant la collection la plus banale des faits au rang de rite d'initiation pour les anthropologues, de vérification statistique d'hypothèses élaborées abstraitement pour les sociologues », écrit Gilles Bastin dans son compte rendu de l'ouvrage publié dans *Le Monde des Livres* du 18 juin 2010. Et de poursuivre en opposant à l'esprit spéculatif, hypothético-déductif, et à l'impressionnisme européens, le goût du terrain et le pragmatisme américains qu'incarneraient Glaser et Strauss... Le préjugé ne reflète une réalité qu'à la double condition : 1) de ne considérer que la sociologie française où, à la différence de la sociologie américaine, la « théorie ancrée » est relativement peu connue¹¹ et davantage sous forme « allégorique » et d'« invocation référentielle » (p. 7) que de méthode effective ; 2) et, encore une fois, de passer sous silence l'ethnologie, comme n'ont pas manqué de le faire Glaser et Strauss, et, après eux, Marc-Henry Soulet et Pierre Paillé. Tout indique donc qu'il faille voir dans cette traduction *aujourd'hui*, au mieux une manifestation supplémentaire du fossé d'ignorance et d'incompréhension qui sépare sociologie et ethnologie, au pire une nouvelle tentative de la première pour ostraciser la seconde. Si cette dernière supposition présente quelque vraisemblance, il n'est pas sans piquant de voir la sociologie française actuelle être obligée de faire, avec près d'un demi-siècle de retard, un détour par les États-Unis pour découvrir une démarche qu'elle n'aurait pas aperçue en France alors que celle-ci n'a pas cessé d'y être pratiquée sous sa forme actuelle (ou à peu près) au moins depuis Marcel Mauss ! Et, en tout cas, quelle régression intellectuelle et institutionnelle depuis la grande époque, décidément bien révolue, où *L'Année sociologique*, par exemple, publiait aussi bien Mauss, Marcel Granet ou Maxime Rodinson que Durkheim ou Georges Gurvitch...

Jean-Pierre Digard

Jack David Eller, *Cultural Anthropology. Global Forces, Local Lives*, New York-London, Routledge, 2009, 432 p., bibl., index, gloss., ill., tabl.

- 37 Jack D. Eller, enseignant à l'université de Denver, signe avec ce volume un très bon manuel d'introduction à l'anthropologie, tout en étant un peu plus que cela. Sur un plan pédagogique, l'ouvrage constitue un outil de grande valeur. L'écriture est simple et aérée ; l'éditeur (Routledge), comme à son habitude, n'a pas ménagé sa peine et a permis de fournir au texte un environnement à la fois utile et attrayant. Des marges importantes permettent des explications de vocabulaire qu'un glossaire conséquent récapitule en fin de volume (pp. 391-410). Des encadrés, mis en valeur par un jeu de couleurs, et des illustrations de bonne qualité forment autant d'« arrêts sur image » qui

offrent l'opportunité d'un focus sur un point de méthode (par exemple, l'usage de la comparaison, p. 87), sur des données ethnographiques (comme l'impact de l'utilisation des haches d'acier chez certains Aborigènes d'Australie, pp. 277-278), sur des grands textes (comme la réflexion d'Hannah Arendt sur le pouvoir et l'autorité, p. 212). Enfin, le lecteur a la possibilité d'accéder très rapidement aux principales idées développées dans chaque chapitre grâce à la lecture du résumé qui en est systématiquement fait. Par ailleurs, l'auteur et l'éditeur proposent aux étudiants (et aux enseignants après une simple inscription en ligne) l'accès à des ressources pédagogiques (questionnaires, vidéos, exemples de progression, canevas de cours, lectures d'approfondissement, etc.) qui s'avèrent être un utile complément et permettent de varier les supports d'apprentissage¹².

- 38 Outre cet environnement confortable, l'ouvrage est servi par un auteur qui a d'incontestables qualités pédagogiques. Le cours a été longuement testé en « présentiel », comme l'écrit Jack D. Eller (p. xvii), et on veut bien le croire. Chaque chapitre est introduit par une étude de cas, l'examen d'une situation particulière (un mariage avec un défunt pour introduire les questions de parenté et d'organisation sociale, p. 179 ; la non-violence des Semai de Malaisie ouvre la question du politique, p. 207) à partir de laquelle l'auteur dégage des principes généraux avant de les vérifier et de les nuancer par la méthode comparative. Spécialiste des Warlpiri qui constituent son terrain de prédilection, il sait utiliser et exposer les données recueillies de première main sans toutefois négliger les autres aires culturelles ainsi qu'en témoigne le planisphère situant les différents groupes culturels qui sont mobilisés (pp. xx-xxi). On regrette cependant que soient présentés sur un même plan et un même niveau, comme s'il s'agissait d'entités comparables, des États (Argentine, Zimbabwe, etc.), des territoires (Québec, Mayotte), des ethnies (Hidatsa, Huron, Warlpiri, etc.) et des nations (Albanais, Brésiliens, etc.), alors même que, plus loin, des pages sont spécifiquement consacrées à l'importance qu'il y a à distinguer ces notions (pp. 320-326, notamment).
- 39 L'économie de l'ouvrage est efficace et relativement sans surprise. Après deux chapitres introductifs portant sur le bornage de la discipline et de son objet principal (la culture), et un chapitre d'histoire disciplinaire, Jack D. Eller décline les champs classiques de l'enseignement de l'anthropologie (dans l'ordre : le langage, la personne et le genre, l'ethnicité, l'économique, la parenté, le politique, le religieux) avant d'interroger en deux temps le problème du changement (par le biais de la « dynamique culturelle » d'une part, et au travers du phénomène de mondialisation d'autre part). Trois chapitres clôturent l'ouvrage en évoquant les « luttes » dans lesquelles les sociétés actuelles sont engagées ou par lesquelles elles sont traversées : lutte pour l'identité politique, lutte pour l'indépendance économique, lutte pour la diversité culturelle.
- 40 Pour chacune de ces thématiques, Jack D. Eller s'applique à indiquer les textes importants dont les principaux arguments sont résumés. Cela nous permet de disposer, parvenu au bout de notre lecture, d'un vaste panorama des travaux marquants de la discipline, ce que nous confirme l'examen de la bibliographie. Comme toujours, il est possible de signaler les absents ; ainsi Marshall Sahlins n'est-il jamais évoqué dans le chapitre sur le champ de l'économique. Plus délicat, on note la non-utilisation et, sans doute, la forte méconnaissance de l'anthropologie européenne, y compris celle anglophone.

- 41 Il s'ensuit que les développements, hors leur qualité pédagogique, apparaissent inévitablement aux yeux d'un lecteur formé dans une tradition nationale différente de celle de l'auteur d'inégale valeur. De sorte que, aux côtés de chapitres extrêmement stimulants et bien documentés (sur la personne et le genre, ou encore sur le religieux dont on comprend bien qu'ils constituent les thèmes de prédilection de l'auteur), on en trouve d'autres qui déçoivent. Il en est ainsi des pages consacrées à la présentation de la parenté et de l'organisation sociale qui, après l'exposé d'une problématique très large (comment constituer et faire durer une communauté ?), se contente de livrer un lexique des termes en usage dans les études sur la parenté. On regrette également, si l'on veut être précis, qu'en dépit de l'étendue des lignes introductives du chapitre, on ne trouve aucune mention des situations de « parenté élective » ni même d'adoption.
- 42 En fait, ces réserves annoncent le reproche principal que j'adresserai à cet ouvrage : sa présentation d'une discipline sans épaisseur historique. Outre qu'un champ tel que l'anthropologie historique est totalement étranger aux approches ici proposées (mais il est vrai qu'aux États-Unis ce champ relève davantage de l'histoire, alors qu'en France ses tenants sont ventilés dans les deux disciplines), l'élaboration du chapitre portant sur l'histoire de l'anthropologie me paraît tout à fait significative. C'est sans aucun doute celui qui retient le moins l'attention, et pour cause : le XIX^e siècle se réduit à deux noms (Morgan et Durkheim), l'anthropologie « moderne » naissante à Franz Boas et, surtout, à Bronislaw Malinowski qui constitue, pour l'auteur, la grande rupture reléguant Edward Evans-Pritchard à un symptôme – tout comme Edmund Leach et Meyer Fortes – de la « crise de l'anthropologie » du milieu du XX^e siècle. Cette faiblesse concernant l'approche historique a sans doute à voir avec la perspective fonctionnalisante, sinon fonctionnaliste, que Jack D. Eller garde tout au long de l'ouvrage. Il en fait preuve à plusieurs reprises, réduisant par exemple le style oratoire d'un individu à la fonction que doit remplir cette prise de parole publique (p. 87), suivant ainsi le raisonnement de Raymond Firth à partir du terrain mené à Tikopia¹³ ; ou encore dans son aplatissement du mythe considéré comme une morale, suivant en cela Bronislaw Malinowski¹⁴ qui est véritablement l'homme sous le patronage duquel ce manuel s'inscrit. Il est de loin l'anthropologue le plus cité, et l'est toujours avec une extrême déférence. On comprend dès lors qu'une approche comme celle de l'anthropologie cognitive se refuse presque totalement à pénétrer les lignes de l'ouvrage.
- 43 Ce souci de la fonction des faits sociaux et culturels, qui n'est cependant pas systématiquement fonctionnaliste, est également appliqué par l'auteur à l'anthropologie culturelle en général, ainsi qu'en témoigne son intérêt pour la dimension appliquée de la discipline. C'est que le volume, en fin de compte, n'est pas qu'un manuel d'introduction ; il est également une défense et une illustration de la nécessité de faire de l'anthropologie. Les chapitres conclusifs qui exposent les « luttes » des sociétés contemporaines constituent par la même occasion un combat pour l'anthropologie et les orientations vers lesquelles les « luttes » signalées doivent la conduire : une anthropologie des réfugiés, du souffrir (pp. 334-335), ou encore l'anthropologie du développement (pp. 352-353). L'engagement de l'auteur est louable et conduit son texte à excéder les limites ordinaires du manuel universitaire. Adossé à une réflexion sur la culture comme combat et à la conviction que l'anthropologie est la forme moderne et nécessaire du salut, l'ouvrage, en dépit des quelques réserves formulées, reste utile, agréable et

rafraîchissant.
Nicolas Adell

Jean Guiart, ed., *Étudier sa propre culture. Expériences de terrain et méthode*, Éd. préparée par Bernard Dupaigne, avec le concours de Muriel Hutter. Paris, L'Harmattan, 2009, 181 p., notes bibliogr.

- 44 Fruit d'un symposium organisé au Musée de l'Homme en 1982, l'initiative de l'ancien directeur du laboratoire d'ethnologie du musée vise ici à réunir les contributions d'un « certain nombre de chercheurs étrangers, africains, océaniens, malgaches, maghrébins, européens du Nord, de l'Est ou du Sud ». Autour de Jean Guiart, onze auteurs sont réunis pour traiter de « leur propre culture ».
- 45 Jean Guiart entend alimenter le débat sur la perspicacité du chercheur occidental : selon lui, son implication, même si entière et sincère, sera toujours incomplète et infructueuse sans le « regard de l'intérieur » que seul l'indigène, celui qui « vit » cette culture peut lui apporter.
- 46 Dans cette configuration, l'ethnologue « blanc », comme le nomme l'auteur, est en déficit de légitimité et doit se plier aux nouveaux récits que seuls des acteurs issus du « tiers-monde » (*sic*) peuvent apporter. La revanche arrive enfin, celle des décolonisations politiques et mentales, mais aussi une revanche beaucoup plus subtile, celle des voies de la connaissance anthropo-logique, alors ouvertes voire exclusives, à ceux qui « étudient leur propre culture » (« Car l'avenir des sciences sociales n'est pas dans le mimétisme de ce qui s'est fait à Paris, Londres ou Boston. Celui qui travaille chez lui, dans sa propre langue, sur sa propre culture, à laquelle il peut être bien mieux préparé s'il a échappé au refus et a dominé l'admiration qui a tenté tant d'individualités brillantes, celui-là n'est pas un chercheur de deuxième ordre », p. 9) ; mais Jean Guiart n'éradique pas définitivement l'ethnologue « blanc », il le relègue à un autre terrain, celui de la France ou de l'Europe, dont il promeut l'ethnologie et lui promet des lendemains meilleurs.
- 47 L'ethnologue « blanc » doit payer le lourd tribut au péché originel de sa vocation (en tant que science coloniale). Il est dépeint comme ethnocentrique, ignorant, désespéré voire maudit : « Le temps est peut-être venu de tenter d'échapper à l'ethnocentrisme urbain des grandes métropoles de l'Occident et de reconnaître que nous ne sommes jamais que des ignorants de bonne foi, qui cherchons désespérément à l'être moins, et qui n'échappons à cette malédiction que si d'autres nous prennent en amitié » (p. 21).
- 48 Ainsi la parole est-elle offerte aux détenteurs légitimes de connaissances anthropologiques : Mouloud Mammeri, par exemple, revient sur le statut et le rôle de l'anthropologie dans les années qui suivirent l'indépendance de l'Algérie, comme voie de reconnaissance « des cultures ou des sociétés jusque-là négligées par la science classique » (p. 31). Plus loin, Tassadit Yacine, présentée comme chercheuse « Algérie-France » (ce qui, bien qu'en contradiction avec le propos, montre bien la labilité des appartenances), évoque un cas de « femmes d'autorité » en Kabylie. Ce type de sujet illustre les nouveaux récits, nouvelles narrations de l'affirmation des « voix d'en bas », ici féminines. Toujours dans cette vaste « aire berbère », Alhassane Ag Baille (décédé en 1992) traite du nomadisme des Touaregs condamnés à la sédentarité. Enfin, Aviva Muller-Lancet évoque l'ethnomuséologie et sa dimension politique. En tant qu'ancienne conservatrice du Musée d'Israël à Jérusalem, elle souhaite recouvrir « des fragments ou

plutôt une poussière de cultures, c'est-à-dire plutôt disparues, que nous essayons d'assembler afin d'obtenir l'image de la mosaïque multiculturelle qu'était la culture juive dans le monde » (p. 134).

- 49 « Ces études viennent à leur heure », annonce en ouverture Jean Guiart, entendant par là qu'elles contribuent au renouvellement de la discipline, sa dernière chance pour contrer le « passage à vide de la réflexion anthropologique » (p. 7). Sans vouloir dénier le prophétisme de l'auteur, nous dirions plutôt que ces études « annoncent l'heure » en ce qu'elles sont typiquement révélatrices d'un des courants de la discipline qui se joue d'un paradigme assez récent, celui de la réappropriation de la production du savoir par les concernés comme gage d'authenticité (« chaque auteur, inséré dans un mouvement de reconquête intellectuelle des valeurs de sa propre tradition, exposera quels sont "ses" problèmes et "sa" vision de ce que devrait être cet univers de la connaissance universelle », p. 22). Issue du paradigme postcolonial, cette approche fragmentaire pose le problème de rester sourde aux autres dimensions du social et à l'histoire forcément « exogène » de toute culture¹⁵. Décliné au sein des *subaltern studies*, ce paradigme largement débattu dans la recherche anglo-saxonne, d'« origine » indienne notamment, au sein de laquelle le texte fondateur de Gayatri Spivak, « Est-ce que les subalternes peuvent parler ? »¹⁶, remettait en cause l'hégémonie de la vision occidentale, appelle à un récit alternatif qui serait issu de paradigme davantage endogène, propre aux cultures jusque-là « subalternes ».
- 50 Contrairement à l'idée de revanche qu'il annonçait, ce type d'ouvrage contribue à renforcer les frontières, en restant braqué, focalisé sur la « culture » de l'analysant (du chercheur) se gardant de proposer une « identité » professionnelle (anthropologique) alternative, propre et affranchie de ses complexes originels, ceux d'une culture nationale ou d'une âme ethnique.
- 51 Au lieu de catégoriser les chercheurs selon leurs appartenances nationales voire ethniques, pourquoi ne pas sortir définitivement de ce type de raisonnement culturaliste en donnant une autre unité à la démarche anthropologique, celle d'un regard décalé, « éloigné », quelle que soit la « culture » de l'ethnologue ? Ce degré d'étrangeté crée le questionnement, comme l'écrit Jean Bazin : « Le genre humain commence à mon voisin de palier. Il suffit que par une torsion mentale, cessant fictivement d'habiter le même monde que lui et l'instituant en acteur d'un autre monde, je l'observe »¹⁷. L'unité de l'anthropologie se décèle aussi dans la référence à un corpus d'auteurs, de théories, de concepts et de courants communs à toute « démarche » anthropologique et non dans une multiplicité de visions particulières ou, autrement dit, une « multiculturalisation de l'anthropologie » : « Cette vision multiculturaliste de l'anthropologie a le tort d'oublier que cette discipline a pour fondement ultime la philosophie des Lumières du XVIII^e siècle, c'est-à-dire une conception universaliste du savoir humain. En d'autres termes, les catégories utilisées par les anthropologues, que ces derniers soient des étrangers aux cultures qu'ils étudient ou des autochtones, sont strictement identiques puisque le corpus de connaissances qu'ils mobilisent est commun »¹⁸. Suivant la même idée, réfléchissant aux possibilités d'une « anthropologie indigène », Imed Melliti postule l'existence d'une communauté scientifique qui prévaudrait sa « communauté naturelle »¹⁹.
- 52 Jean Guiart récuse : « Il n'y a pas que les griots africains dont il convient de reconnaître la science » (p. 8), alors que les travaux de nos collègues africains, indiens ou autres

figurent depuis longtemps dans nos bibliographies, pourquoi revenir sur cette avancée de la discipline ?

- 53 Pourtant, plusieurs contributions du livre expriment explicitement certaines contraintes autres qu'« ethniques » qui conditionnent une recherche. Illustrant la condition « métisse » de tout chercheur, Samira Gargouri-Sethom, par exemple, qui appelle à développer l'étude des costumes, des arts populaires, des signes et symboles afin de ne pas être « emporté par la pression du monde occidental », reconnaît cependant comme un atout le fait pour elle de parler la langue française : « car ma langue d'expression est le français, que je manie plus aisément que l'arabe classique. C'est en langue française que je communique et c'est par l'intermédiaire de cette langue que j'accède aux sources de la culture universelle » (p. 41). Claude-Daniel Ardouin, quant à lui, se sert d'un projet collectif du Musée national de Bamako pour évoquer les difficultés des chercheurs nationaux à s'insérer. Il entaille lui aussi la carapace de l'indubitable altérité quand, évoquant le chercheur opérant dans sa « propre aire culturelle », il écrit : « sa formation a eu lieu, dans la plupart des cas, non seulement hors de son milieu d'origine mais également hors de son pays » (p. 53). Antonio J. Sanchez Lopez, se plaçant sur l'« aire culturelle marginale » de l'Andalousie, brise définitivement le carcan en dévoilant les contraintes économiques – et non ethniques – qui structurent toute recherche.

Une fois admis le caractère relatif de l'altérité et de l'« étrangeté », la dimension de l'identité nationale du chercheur ne peut plus être un postulat à la recherche anthropologique, mais doit en rester un cadre d'analyse comme un autre. L'extériorité tant prônée de la discipline se décline en dimensions infinies : catégories sociales, âge, genre, capital culturel, profession, etc., autant de données qui nous rendent aussi « étrangers », opaques les uns envers les autres.

Stéphanie Pouessel

Isabelle Berrebi-Hoffmann, ed., *Politiques de l'intime. Des utopies sociales d'hier aux mondes du travail d'aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2009, 280 p., bibl., tabl. (« Recherches »)

- 54 Ce qu'on a appelé outre-Atlantique le *soft paternalism* remet en cause les frontières entre le public et le privé. La vie personnelle est devenue aujourd'hui une affaire politique dans ses aspects les plus intimes, comme en atteste la réglementation foisonnante sur le corps, la sexualité, la famille, le couple, etc. De nouvelles pratiques d'entreprise bousculent également les articulations entre travail et hors travail. Cet ouvrage collectif, issu de deux journées d'études, éclaire ces recompositions.
- 55 Isabelle Berrebi-Hoffmann, dans son introduction, aborde l'invention moderne de l'intime, la séparation des sphères et les différentes stratégies intellectuelles pour penser l'articulation public/privé. À rebours de l'approche foucaldienne du gouvernement des consciences, ou de l'approche habermassienne de la « colonisation des mondes vécus », elle nous invite à ne pas réduire ces recompositions de frontières à la seule invasion de l'espace privé, et à les aborder sur le terrain des expérimentations sociales plutôt que sur celui des principes. À cet égard, l'espace du travail, où cette question ancienne de l'articulation entre sphères privée et publique s'est toujours posée, est particulièrement propice à l'investigation.

- 56 La première partie de l'ouvrage, historique, montre ainsi combien nombre de penseurs et d'entrepreneurs « paternalistes » ont cherché, par le passé, à subvertir une séparation des sphères motivée par soucis productiviste et nataliste, prégnants sous la III^e République. Le Familistère de Guise, analysé par Michel Lallement, atteste l'existence de « poches productives [faisant] exception à la loi de la division sociale » (p. 38). Indissociablement lié au nom de son fondateur, Jean-Baptiste André Godin, industriel autodidacte sensible à la question sociale, engagé dans l'école sociétaire et qui avait soutenu le Phalanstère, le Familistère offre de nombreuses commodités aux salariés (logement, ventilation, jardin, buanderie, lavoir, économats, etc.). En contrepartie, Godin « édicte et régit la bonne manière de se comporter au quotidien dans et hors de l'usine » (p. 42) au sein de cette entreprise fouriériste soumise également au paradigme travailliste ; le travail y constitue une morale à part entière et y structure tous les segments de la vie personnelle et sociale. Une même préoccupation pointe chez Henry Le Chatelier, les ingénieurs tayloriens et leur découverte de la psychologie, abordés par Odile Henry, ou encore dans l'expérience communautaire de Camille et Adriano Olivetti, présentée par Francesco Novara. Cette première partie se clôt sur la prise en compte récente par le droit français de « l'imbrication croissante entre vie privée et vie professionnelle des salariés », avec l'introduction de la notion de personne (p. 105). Marie Mercat-Bruns insiste sur le rôle incontournable des juges et le caractère salvateur d'une procéduralisation du traitement de la vie personnelle ayant contribué « à faire éclater progressivement une conception rigide et monolithique de la personne en droit du travail » (p. 125).
- 57 La deuxième partie, « Politiques d'entreprise et nouvelles frontières de l'intime au travail », met en scène « l'immixtion croissante des politiques d'entreprise et de gestion des individus au cœur de l'intime » (p. 29). Ariane Ollier-Malaterre y aborde « les pratiques d'harmonisation travail/ hors travail des employeurs américains, ou l'agrégation des temporalités et des espaces ». Ces pratiques, développées dans les années 1980, « englobent la flexibilité temporelle et spatiale du travail et la mise à disposition des salariés, d'un ensemble de ressources dans le domaine de la santé, des enfants, de la vie quotidienne et des projets personnels » (p. 119) ; elles accentuent, au fond, « le mouvement d'agrégation des sphères amorcé par les TIC et la mondialisation » (p. 142). Cette agrégation est abordée par Sophie Pochic et Sylvie Guillaume, à propos du plafond de verre auquel se heurtent les femmes cadres. Ces auteures soulignent la difficulté persistante à faire entendre les discours sur l'équilibre travail/hors travail dans l'espace professionnel, où, plus que jamais, la carrière et la conservation de l'emploi reposent sur la compétition individuelle et le surinvestissement, particulièrement chez les dirigeants et les managers. S'appuyant sur une enquête menée dans une grande entreprise industrielle française, elles pointent la persistance de ces normes de carrière masculines, portées par les hommes dirigeants actuels, et faiblement remises en cause par les jeunes cadres à haut potentiel. Dans un contexte de féminisation croissante des cadres, les femmes contournent les normes sans les inverser, adoptant, face aux injonctions de disponibilité et de mobilité, des stratégies contrastées en fonction de leur origine sociale et de leur diplôme. Les auteures distinguent ainsi plusieurs cas de mobilité : celle des carrières « leader » de femmes, en faible nombre, majoritairement jeunes, célibataires et sans enfant ; la « mobilité de suivisme » des *tied movers*, i.e. de femmes cadres en couple acceptant pour un grand nombre d'entre elles de suivre leur conjoint ; la mobilité géographique réduite de femmes *tied stayers* organisant leur carrière sur un bassin d'emploi pour préserver leur

vie familiale. Les stratégies alternatives seraient donc limitées pour des femmes devant masquer et/ou compenser la transgression des normes de mobilité et de disponibilité « par des stratégies de négociation sur les horaires de travail et les affectations souvent précaires dans la durée et toujours périlleuses du point de vue des perspectives de carrière et des équilibres familiaux » (p. 161). Ces stratégies demeurent largement individuelles, ce qui attesterait « la difficulté à porter un discours collectif, par défaut d'identification d'intérêts communs », tandis que « la négociation porte souvent sur des mesures spécifiques et individuelles de conciliation vie privée-vie professionnelle pensées pour les femmes et plus particulièrement les mères de famille, comme le temps partiel, qui contribuent en retour à renforcer les stéréotypes de sexe, sans déstabiliser les modèles de carrière dominants » (*id.*). À cet égard, la solution serait de « repenser la relation travail-famille », comme le souligne Chantal Nicole-Drancourt, selon qui « il ne s'agit plus seulement de libérer les femmes d'une partie du travail familial pour qu'elles soient actives et autonomes, il faut aussi et surtout libérer les hommes d'une partie du travail professionnel pour les rendre disponibles à participer aux tâches familiales » (p. 194). L'auteure, interrogeant le devenir du slogan « le privé est politique » et questionnant « le paradoxe d'une perspective qui persiste à ne pas produire les effets émancipateurs dont elle est théoriquement porteuse » (p. 196), montre comment se cache, derrière ce slogan, un « implicite ravageur. Derrière les politiques de prise en charge des tâches familiales pour soulager les mères, se cachent la légitimation de la figure forte de la responsable de la sphère privée (la mère) et la légitimation de la figure forte du travailleur (l'individu libre et disponible face à l'emploi). Deux figures virtuelles qui [...] perpétuent les inégalités hommes/femmes » (p. 197). Le changement implique donc non seulement « de revenir sur l'assignation prioritaire des femmes à la production privée mais aussi d'agir pour redéfinir la figure du travailleur productif devant le marché du travail » (*id.*).

- 58 Le chapitre particulièrement captivant de Arlie R. Hochschild sur les services à la personne ouvre la troisième partie, « Le travail de l'intime : la mobilisation des émotions dans les emplois de service ». Sur la base d'entretiens avec des parents américains embauchant du personnel et avec des travailleurs occupant des emplois de service à la personne à la frontière du monde commercial (avec des intitulés tels que « louez un papa », « louez un frère »...), elle rappelle l'accélération, ces quinze dernières années aux États-Unis et au Royaume-Uni, d'une tendance de long terme, à savoir d'une marchandisation de l'intime qui se diffuse à l'ensemble de la société via les médias et des « entreprises commerciales bas de gamme » (pp. 205-206). Les forces qui sous-tendent cette marchandisation sont diverses : travail des femmes et allongement des horaires de travail, essor du secteur des services se présentant comme un substitut pour des parents forcés de déléguer, baisse du taux de natalité et augmentation de la proportion d'adultes célibataires ou divorcés... « En bref, les tendances présentes sur les lieux de travail, dans le secteur des services et dans la sphère familiale, chacune à sa façon, poussent le marché à l'intérieur de la "vie privée" » (p. 207). L'auteure s'interroge sur l'impact de cette sous-traitance de rôles familiaux sur notre perception de l'intimité ; « la responsabilité de la tâche s'évapore » (p. 208). « Les pourvoyeurs de services et les clients "déplacent le mur" [...]. Ce qui précédemment semblait être trop personnel pour qu'une personne soit payée pour s'en occuper n'apparaît plus si personnel en fin de compte » (p. 210). Des tâches de plus en plus nombreuses (faire un cadeau, organiser un anniversaire...) sont ainsi déléguées à des intermédiaires, sous la forme de services, objets, procédures standardisées et de tarification à l'acte, soulevant

de nombreuses questions sur les frontières du personnel, les règles gouvernant les sentiments et le travail sur les émotions. « Que se passe-t-il [...] lorsque nous perdons l'emprise que nous avons [...]. Et même lorsque nous avons encore de l'emprise sur les choses, nous pouvons nous demander à quel point l'amour dépend de l'argent » (p. 220). En contrepoint de ce chapitre, celui de David Alis aborde le travail émotionnel, la dissonance émotionnelle et la contrefaçon de l'intimité « vingt-cinq ans après la publication de *Managed Heart* d'Arlie R. Hochschild », soit dans un contexte où les prescriptions de rôles et d'émotions dans les entreprises de service se sont généralisées. C'est dire l'intérêt des perspectives sur le travail émotionnel ouvertes par l'ouvrage fondateur d'Hochschild. L'auteur s'appuie sur le travail des hôtesses de l'air étudié par Arlie Hochschild qui montrait la maîtrise des impressions chez ces salariées astreintes à intérioriser une discipline mais également à manifester des émotions (sourire, sérénité...) « en profondeur ». Or, feindre sur une longue période des émotions non ressenties peut contribuer à produire une dissonance émotionnelle. Comme le souligne David Alis, « ne pas se sentir autorisé à ressentir ce que l'on ressent réellement génère un sentiment d'aliénation pouvant conduire à une faible estime de soi et à la dépression » (p. 228), ce que renforcent ici de mauvaises conditions de travail. Hochschild ainsi que de nombreux auteurs depuis insistent par ailleurs sur la dimension sexuelle sous-jacente de ce travail émotionnel. Les métiers exigeant un tel travail sont en effet inégalement distribués et reflètent des inégalités de sexe : « Les femmes sont surreprésentées dans les bas niveaux de qualification exigeant le plus de travail émotionnel et ce travail émotionnel est rarement reconnu comme compétence » (p. 229). Considérées comme « féminines », ces qualités sont « naturalisées » dans tous les sens du terme. David Alis illustre cette contrefaçon de l'intimité et des émotions avec diverses études de cas particulièrement suggestives, qu'il s'agisse des danseuses de clubs privés encouragées à utiliser le langage verbal et corporel pour séduire leurs clients et améliorer leur estime de soi²⁰, ou des salariés indiens dans les centres d'appel qui, localisés en Inde mais devant répondre aux appels du public américain, doivent se faire passer auprès de ce dernier pour Américains et s'inventer pour cela une identité fictive²¹... Ces enquêtes de terrain attestent au fond des compétences requises dans le cadre du « travail émotionnel » des salariés, pourtant invisible, « naturel » aux femmes, insuffisamment reconnu, tant dans le travail professionnel que dans la sphère domestique. Elles permettent également d'en identifier les effets pervers. De « nouvelles pratiques managériales permettant d'atténuer ces tensions » (p. 232) seraient ainsi particulièrement urgentes dans un contexte d'accroissement de la souffrance au travail. À la suite de l'étude fondatrice de Hochschild sur les émotions au travail, François Sarfati aborde pour sa part la canalisation des émotions des travailleurs de la finance au nom d'un impératif de productivité. Il y montre la mobilisation d'un registre de la passion justifiant un grand investissement dans l'activité, à un rythme soutenu, avec une forte intensité : « La passion pour l'activité professionnelle permet de légitimer l'existence d'une frontière floue entre travail et hors travail, tant en termes de temps de travail/hors travail, que de lieu de travail/hors travail » (p. 243). L'auteur décrit l'essor d'une passion laborieuse qui existe depuis longtemps dans le domaine artistique et son instrumentalisation par le management. Atout pour les candidats au moment du recrutement, la passion boursière est ensuite canalisée par les responsables en tant qu'émotion utile dans la mesure où elle permet « de créer une empathie dans la relation commerciale » (p. 246), mais pouvant nuire à cette dernière quand elle devient débordante.

Cette troisième partie de l'ouvrage se clôt par le chapitre que Marie Buscatto consacre au cas des femmes instrumentistes de jazz professionnelles, confrontées à la difficulté d'« être considérées comme des collègues “à part entière” en raison notamment de leur forte capacité de séduction auprès de leurs collègues de travail » (p. 267), inhérente aux imaginaires érotiques associés à leur exercice professionnel et à leur faible présence dans cette profession. « Les femmes sont alors prises entre deux stratégies contradictoires qui toutes deux limitent leur capacité à bâtir des réseaux sociaux professionnels durables. Soit elles laissent, volontairement ou non, les jeux de séduction s'installer au risque de développer des réputations sulfureuses ou de voir la relation de travail se rompre si elles ne peuvent donner suite au désir suscité. Soit elles ferment la séduction au risque cette fois de perdre en complicité, en familiarité du fait de la distance ainsi instaurée avec leurs collègues » (p. 271).

Cet ouvrage passionnant atteste l'essor des recherches en sociologie du travail et des groupes professionnels, un renouvellement des perspectives et l'intérêt heuristique de notions telles que celle de « travail émotionnel ». Illustré de nombreuses études de cas, il montre à quel point la subjectivité et les émotions participent à la régulation économique et politique de nos sociétés et éclaire les nouvelles pratiques d'entreprise au sein desquelles l'attention au hors travail est devenue un enjeu gestionnaire.

Corinne Delmas

Actes de la recherche en sciences sociales, 2009, 178 : Interrogatoire, Paris, Le Seuil, 2009, 119 p.

- 59 Ce numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* porte sur l'interrogatoire, institutionnel et ordinaire ; si le premier « classe toujours et sanctionne aussi souvent », le second « s'apparente à la conversation et n'est pas officiellement un outil de classement des populations » (p. 9), remarque Laurence Proteau dans son article introductif. Le point commun à toutes ces pratiques est toutefois de fonctionner « comme des techniques d'ordonnancement des mondes sociaux dans lesquels on les déploie, celui des institutions ou celui des relations sociales ordinaires » (*id.*). C'est ce dont rendent compte les sept études de cas révélant les enjeux multiples d'un interrogatoire qui n'est jamais une technique neutre. Laurence Proteau souligne ainsi l'importance de l'interrogatoire policier qui, loin de viser « uniquement à convertir un suspect en coupable [...] permet aussi que s'acquière [*sic*] et se perpétue une dimension fortement valorisée du sens pratique policier – le pouvoir/savoir de “faire dire” – et contribue, par conséquent, à l'intériorisation de l'habitus professionnel » (p. 13). L'apprentissage « sur le tas » de cette activité, par l'imitation des manières de faire des anciens, permet « d'intérioriser les schèmes de pensée policiers » (p. 18). Ce « dispositif de classement des “populations” par l'institution policière » repose sur « la force des savoirs » et « des *a priori* acquis », l'apprentissage d'« un système d'association entre des origines, des lieux de résidence, des âges, des sexes et certaines formes particulières de délits, qui oriente les catégories de l'entendement policier » (*id.*). L'auteure fait ressortir l'influence des préjugés sociaux et moraux d'un entendement policier du « soupçon » ne laissant « aucune place pour le hasard et la coïncidence » (p. 21). D'autant qu'il s'agit avant tout d'extorquer un aveu permettant de boucler plus facilement une procédure. Cette recherche justifie toutes sortes de manipulation et de culpabilisation, comme le montre l'analyse des gardes à vue, mais également celle du contrôle des assistés sociaux, par Vincent Dubois. Véritable « épreuve de moralité » (p.

48), l'entretien y « est tendu non seulement vers l'identification du mensonge ou de la faute, mais aussi vers la reconnaissance du mensonge ou de la faute par ceux qui les auraient commis » (*id.*). S'inscrivant « dans la logique d'un "État social actif" posant *a priori* l'assistance comme ennemie de l'emploi et imputant chômage et problèmes sociaux à la responsabilité individuelle de ceux qui en sont les victimes », le contrôle renforcé des assistés consiste d'abord en leur culpabilisation « destinée tant à contenir les revendications des privilégiés qu'à rappeler à ceux qui n'en ont pas qu'ils peuvent espérer une aide conditionnelle et non réclamer des droits » (p. 49). À l'instar de ces interrogatoires, le mensonge et la manipulation caractérisent les entretiens d'embauche dans une multinationale des loisirs, étudiés par Bertrand Réau, entretiens visant à identifier et convaincre ceux qui s'apparentent à des « perles rares » (p. 113) et vendant à cette fin « du rêve aux candidats » (p. 110). Ces conversations, en ce qu'elles visent aussi « à éliminer les postulants les moins recherchés » (p. 113), peuvent être rapprochées des oraux de sélection des élèves éducateurs spécialisés, abordés par Romuald Bodin. L'interrogation « [se fait ici] épreuve. Elle est l'occasion d'une vérification pratique de la possession bien réelle de prédispositions socialement acquises, c'est-à-dire d'une certaine façon d'être, d'un certain *ethos* » (p. 81), à savoir « le sentiment de pouvoir et de devoir agir indépendamment ou même contre les hiérarchies symboliques telles qu'elles s'imposent au sein de l'école ou sur le marché du travail, d'être à même de combiner ou de réconcilier des contraires » (p. 87) ; les candidats doivent montrer leur « total "engagement dans" et leur parfaite "identification à" leur future fonction » (p. 86), à rebours des normes scolaires. Ces dernières sont au cœur de l'article que Bertrand Geay, Nathalie Oria et Louise Fromard consacrent aux conseils de disciplines dans l'enseignement secondaire, dont ils montrent la dimension morale et culpabilisatrice, et soulignent l'importance pour « la remise en ordre symbolique de l'institution » (p. 63). Il s'agit ici tout à la fois d'« assurer l'ordre scolaire et [d']adresser un message éducatif » (p. 65), en excluant les élèves indésirables ou en témoignant de la clémence à l'égard d'élèves faisant amende honorable. Assumant une double fonction d'ordre et « d'ordonnancement moral tout à fait spécifique », ce « rituel positif »²², « lieu de reconstitution d'une autorité pédagogique s'exprimant par la voix du corps professoral réuni » (p. 72), permet d'assurer l'ordre scolaire par une « mise en scène collaborative » (p. 73). Ces jeux de manipulation, mensonge et culpabilisation sont favorisés par la dissymétrie existant dans toutes les interactions étudiées ici, à l'exception du cas des sondages et études de marché, étudiés par Rémy Caveng. Le rapport de domination y est en effet inversé, au détriment des enquêteurs, l'enjeu étant dès lors pour ces derniers, placés en position de débiteurs face à ceux qui acceptent de leur répondre, de « sortir de l'interrogatoire pour enchanter l'interaction » et transformer la relation d'enquête en « une conversation banale, voire amicale » (p. 96).

- 60 L'administration de l'interrogatoire confirme souvent un jeu avec la règle juridique. Laurence Proteau montre ainsi que les policiers peuvent contourner la règle de droit, dans le cadre d'un interrogatoire d'ailleurs peu encadré juridiquement ; ce caractère discrétionnaire distingue également l'entretien de contrôle avec les assistés, Vincent Dubois signalant « l'ampleur des marges d'incertitude et de manœuvre des agents de base, marges d'autant plus grandes que, de surcroît, leur travail de qualification juridique repose sur des critères souvent très flous » (p. 32). Les possibilités d'intervention sont en revanche très limitées pour les sondages et études de marché très standardisés, comme le montre Rémy Caveng, ce qui ne signifie pas pour autant

que ces standards soient appliqués, l'auteur soulignant combien le travail des enquêteurs serait difficilement tenable s'ils se pliaient à ces règles et procédures. Bertrand Geay, Nathalie Oria et Louise Fromard mettent quant à eux l'accent sur le caractère hybride de la fabrication des jugements et des normes, à validité interne, du dispositif administratif scolaire « entre régulations informelles et recours au droit » (p. 65)²³, tandis qu'Hélène Michel et Laurent Willemez pointent « une tension entre l'impératif de juger en droit et celui d'inscrire les prud'hommes dans une perspective de défense syndicale » ainsi que la nécessité pour les conseillers prud'homaux d'adopter « une logique paritaire » en tenant compte des impératifs juridiques (p. 59). À rebours d'une vision positiviste du droit, les auteurs éclairent les spécificités de cette justice de non professionnels dont les questionnements, dans le cadre de l'audience, visent à l'élaboration du jugement. Stratégiques, ces questions peuvent également permettre de « tester la véracité de la plaidoirie de l'avocat » ; dévoilant la méconnaissance qu'ont les avocats du monde du travail, elles constituent alors « une manière de renverser un temps la violence symbolique dont [les conseillers prud'hommes] sont victimes du fait de leur non-appartenance au monde des professionnels du droit » (p. 54). Les interrogations lors de l'audience permettent aussi d'exprimer une parole syndicale issue d'un collègue (employeur ou salarié), les juges prud'homaux représentant un collectif de travail. Ces questions, en ce qu'elles permettent de dire « l'ordinaire malheureux des relations de travail », remplissent enfin une fonction cathartique, ce processus étant particulièrement visible dans les audiences de référé.

Passionnante et d'une lecture aisée, cette livraison des *Actes de la recherche en sciences sociales* se recommande tant par son objet, que par sa cohérence et sa richesse. La diversité des terrains étudiés et des observations réalisées atteste l'intérêt d'explorer une « forme interrogatoire » qui « est inscrite durablement dans les structures mentales parce qu'elle a historiquement fonctionné, dans les sociétés fortement différenciées où l'État est le mode de gouvernement, comme un outil de mise en ordre des structures sociales » (p. 11).

Corinne Delmas

Évelyne Larguèche, *“Espèce de... !”. Les lois de l'effet injure*, Chambéry, Université de Savoie-Laboratoire Langages, Littératures, Sociétés 2009, 147 p., bibl., annexe (« Langages » 6)

- 61 Depuis un premier ouvrage sur *L'Effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*²⁴, Évelyne Larguèche s'emploie à explorer les mots et les situations relevant de l'injure. Elle déploie, dans cette perspective, différentes approches de ce type de phénomènes linguistiques, langagiers et sociaux afin d'en proposer une somme des connaissances, mais aussi une méthodologie – « les lois de l'effet de l'injure » – qui soit la plus à même de répondre à la multi-dimensionnalité d'une telle thématique.
- 62 Ce petit ouvrage, singulièrement dense et riche en propositions et exemples, s'adresse aux universitaires, et notamment à tous les chercheurs en sciences humaines, quel que soit leur terrain, occidental ou non occidental (urbain, scolaire, familial, institutionnel, etc.), les enjoignant à porter une attention plus soutenue aux situations et moments où, lors d'interactions duales ou plurielles, l'usage des mots et de certaines expressions idiomatiques sont mobilisées, perçues ou traitées comme des injures, et aux effets

pratiques que ces actes de parole entraînent. Comme l'auteure aime à le souligner, ses travaux ont reçu un écho particulièrement favorable de la part des professionnels d'institutions chargées de la socialisation, de la prévention, du contrôle ou de la répression comme l'Éducation nationale, l'Éducation surveillée, la Justice, la Police, l'Administration pénitentiaire, etc. (p. 13). C'est donc aussi à ces professionnels de terrain, pour qui le phénomène de l'injure est une des formes de leur exercice professionnel, que cet ouvrage peut apporter des clés de compréhension de leurs expériences ou aux différents publics dont ils ont la charge.

- 63 Dans la première partie, intitulée « Définir l'injure ? », dont on remarquera au passage la forme interrogative qui signe bien la posture critique de l'auteure, Évelyne Larguèche nous offre une synthèse des questions que les études réalisées sur la thématique de l'injure ou notions apparentées (insulte, invective, outrage, offense, diffamation, violence verbale) ont pu soulever, en relevant que, trop souvent, ces travaux ne se situent que dans une analyse sémantique et grammaticale de l'injure, la décontextualisant et interdisant d'en comprendre les mécanismes réels et, notamment, ce qu'elle nomme l'« effet injure ». Elle note toutefois que, bien plus récemment, le milieu scientifique s'ouvrant à l'inter- ou à la trans-disciplinarité, de nouvelles pistes d'appréhension du phénomène de l'injure se sont dessinées, sentes que cet ouvrage contribuera éminemment à dynamiser (pp. 52-53 et 123-129).
- 64 Il s'agit donc pour Évelyne Larguèche – s'appuyant sur ses précédents travaux portant tous sur le domaine de la langue et de la communication – de discriminer les divers phénomènes communément rangés sous le terme « injure ». Le terme « injure » est, pour l'auteure, une appellation commune qui répondrait à une logique de généricité et/ou d'habitude langagière et conceptuelle qu'il faudrait déployer par souci de scientificité et d'intercompréhension entre ceux qui entendent travailler sur l'effet injure en ses aspects linguistiques, juridiques, sociolinguistiques, historiques et/ou anthropologiques. Comme elle le rappelle, de très nombreuses expressions existent, dans la langue française et le français parlé contemporain, pour décrire le phénomène de l'injure, montrant qu'il s'enracine dans une corporéité – un corps agissant en relation avec un environnement et/ou autrui. Les verbes qui accompagnent ou recouvrent le fait d'injurier sont véritablement incarnés – « envoyer une volée de bois vert », « vitupérer », « brocarder », « avoir un échange musclé », « avoir/envoyer des phrases assassines », etc. (pp. 18-22) – et soulignent bien que ce phénomène n'est pas une simple affaire de lexique mais bien un acte de langage²⁵. Comme le souligne d'emblée Évelyne Larguèche, il est donc nécessaire d'interroger les catégories, les terminologies et les usages qui ont été faits de la catégorie « injure » dans les travaux antérieurs de différentes disciplines afin de faire émerger « les éléments de méthode à partir desquels tout cas d'injure devrait pouvoir être analysé » (p. 14). Dès sa première partie, cet ouvrage porte ainsi l'ambition programmatique d'ouvrir à une pragmatique et à une anthropologie de l'injure dont le second volet s'emploie à poser les linéaments théoriques et pratiques.
- 65 Pour atteindre cet objectif, il faut à l'auteure mettre au jour les mécanismes, ou lois, que seule une approche pragmatique et interactionnelle est à même de prendre en compte afin d'en restituer les diverses dimensions et implications dans la société, ou contextes, où l'occurrence de l'injure est remarquable. Cette proposition donne lieu à la seconde partie qui porte le titre éponyme de l'ouvrage « L'effet injure et ses lois » (pp. 55-121). Personnellement, c'est cette section qui nous a semblé la plus novatrice et

riche en perspectives, comme le notifie d'ailleurs l'auteure dans sa conclusion intitulée « Pour une anthropologie de l'injure » (pp. 124-129).

« L'effet injure et ses lois » déploie, en cinq sections thématiques qui examinent les voies d'accès au phénomène, ses mécanismes de fonctionnement ainsi que les enjeux communicationnels et sociaux qu'il peut engager. Les trois premiers chapitres décrivent bien la démarche méthodo-logique de l'approche pragmatique soutenue par Évelyne Larguèche :

1. Tout d'abord, distinguer qui sont les participants à l'interlocution et leur statut fera l'objet du premier chapitre de cette partie (« Qui s'adresse à qui, à propos de qui, devant qui ? »). L'auteure reprend les schémas de communication élaborés par les linguistes et, notamment, la distinction qui est faite entre un destinataire, un destinataire et un référent dans la description d'une interaction. Elle adapte cette terminologie classique à la situation qu'elle étudie, transformant le destinataire en *injurieur*, le destinataire en *injuriaire* et le référent en *injuré*. Une fois établis ces statuts et fonctions dans la situation de communication, elle complexifie les choses en soulignant qu'il existe – de manière plus ou moins fréquente selon les sociétés, types de relations sociales et contextes d'interlocution – des situations dites d'*injure référentielle* où trois participants au moins sont coprésents et se joignent à l'acte de parole, et des situations dites d'*injure interpellative* qui s'inscrivent au sein d'une relation duale et non plus triangulaire. Elle note au passage qu'on peut considérer les jurons comme paradigmatiques des situations d'injure où seul l'injurieur est présent. Cette section se conclut par une « grille des situations de communication » permettant aux chercheurs travaillant sur ce type d'inter-locutions de rapidement identifier les configurations en jeu (duale/triangulaire) et les ressorts de ce type d'échanges selon qu'il y ait ou non coprésence des différents participants (injurieur/injuré/injuriaire), et selon la personne qui a connaissance de l'injure et si cette connaissance est directe ou médiée (p. 76, présentation synthétique des « configurations-types »). Cette section n'est pas sans rappeler le travail sur les architectures interactionnelles et langagières d'Erving Goffman à propos du phénomène de la réparation²⁶, les études de William Labov sur les insultes rituelles dans les groupes de pairs noirs-américains²⁷, ou encore celles de Christiane Bougerol à propos des paroles indirectes et du phénomène du commérage (ou « cancan ») aux Antilles françaises²⁸.
2. Le deuxième chapitre de cette section (« Qu'est-ce qui est dit et comment ? ») se penche sur le contenu et les procédés caractéristiques des différentes situations de communication relevant de l'effet injure. Évelyne Larguèche nous signale deux grandes catégories d'injures qu'elle nomme *injure spécifique* et *injure non spécifique*, qui permettraient de définir et d'englober l'ensemble des échanges où l'injure est requise et/ou perçue. L'injure spécifique mobilise, en son contenu, un savoir direct sur la personne de l'injuré : qui est-il et que montre-t-il de lui en public, ou que cache-t-il de lui aux autres ? Quels sont ses traits de personnalité, ses attributs physiques, quels sont, en somme, ses « points faibles » ? Ce savoir interactionnel est employé à des fins de dépréciation de la personne et d'atteinte à son identité et/ou à son intégrité. L'auteure explique qu'il est question (du moins pour l'injurieur) de rendre apparente une « vérité » dans son travail de qualification d'autrui. L'injure non spécifique, elle, au contraire, ne s'appuie pas sur des attributs singuliers à l'injuré, mais mobilise des expressions idiomatiques correspondant à ce que, localement, on pourra considérer comme le lexique de l'injure²⁹. L'injurieur peut aussi, dans le cadre de ces injures non spécifiques, faire appel à une catégorie générique pré-existante à la situation d'énonciation mais que celle-ci réactualisera (ethnique, religieuse, genre, orientation sexuelle, etc.) pour discréditer son interlocuteur (l'injuré) et, comme le rappelle Évelyne Larguèche, servira une logique de distinction (« système de place »)³⁰ et d'exclusion. L'injureur signifie par le recours à l'injure non spécifique qu'il est d'une autre nature que son interlocuteur, qu'il ne lui reconnaît pas des droits identiques aux siens, etc. C'est, tout

particulièrement, ce qui se joue dans l'injure raciste caractérisée, de manière emblématique par l'interpellation « espèce de...(enculé/pédé/négro/juif...) ! ».

3. Le troisième chapitre (intitulé « Quel rôle joue le contexte ? ») propose un questionnement commun à l'anthropologie linguistique et aux tenants de l'ethnométhodologie et de l'analyse de conversation³¹. À savoir : comprendre comment se constitue, *in situ*, l'intercompréhension dans l'accomplissement temporel de l'échange, quelles sont les ressources sur lesquelles les participants s'appuient, et mobilisent, pour interpréter et réagir aux énoncés tenus par leurs vis-à-vis ? Faire l'économie de cette réflexion aurait représenté une carence théorique et méthodologique dans la thèse de l'auteure. Elle se saisit donc de la question en exposant le cas d'école d'énoncés dont la forme et le contenu sont similaires, et qui, selon que le contexte varie du conflictuel à l'amical, en viennent à constituer des injures ou des jeux de mots relevant d'une sorte de « relation à plaisanterie » (pp. 89-94). Ces énoncés correspondraient à une injure mais sans être traités comme telle en contextes d'interconnaissance (entre amis par exemple) alors qu'en tout autre contexte ils pourraient provoquer une contre-insulte. Évelyne Larguèche s'intéresse donc aux supports contextuels auxquels les participants à une interaction ont recours : un savoir partagé (*common background*) qui permet d'ajuster l'interprétation des propos tenus, la genèse de leur relation qui informe la nature du présent échange, les marqueurs prosodiques, comportementaux, gestuels et les expressions faciales – le paraverbal en somme – qui dénotent l'intentionnalité du locuteur entre provocation, plaisanterie, attaque, etc.
- 66 Les deux chapitres suivants illustrent la démarche proposée ci-dessus et viennent en spécifier certains aspects. Ils abordent l'effet de l'injure en faisant intervenir plusieurs critères : l'intention de l'injuteur, le statut social et les positions de pouvoir des participants à l'interlocution, les effets de la présence/ou non d'un tiers (auditoire/public) et les contextes caractéristiques où adviennent les injures parmi lesquels, notamment, ceux des débats télévisuels (essentiellement politiques) et ceux des compétitions sportives. Dans ces deux chapitres, l'auteure mobilise un des axes forts de ses travaux antérieurs : la distinction entre injure raciale et injure raciste, la distinction entre injure spécifique et non spécifique.
- 67 Ces deux derniers chapitres seront peut-être ceux qui interrogeront le plus les sociologues et anthropologues, tandis que les premiers nourriront davantage les anthropologues linguistes, les sociologues et linguistes proches de l'ethnométhodologie ou de l'analyse de la conversation. Une lecture – linéaire ou non – des chapitres de cette section et de la précédente convaincra les lecteurs, toutes disciplines confondues, qu'il ne s'agit pas là d'un autre petit ouvrage de jurologie mais bien d'une démarche ressortissant à une anthropologie (linguistique) de l'injure.
- 68 En définitive, Évelyne Larguèche signe une approche pragmatique et conversationnelle du phénomène de l'injure, prenant en compte à la fois la situation d'énonciation, les lois de l'échange, la multimodalité des interactions, l'importance de la temporalité des échanges et l'intentionnalité des locuteurs. Enfin, l'insertion de ces échanges dans un contexte large, qui relèverait d'une anthropologie, finit de compléter l'analyse. Ce travail constitue donc une référence sur la complexité et les enjeux multiples des situations où le phénomène de l'injure se fait jour.
- Mickaëlle Lantin Mallet

Claude Calame, *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Paris, Encre marine, 2010, 203 p., bibl. (« À présent »)

- 69 Comment Hésiode et Eschyle peuvent-ils nous aider, aujourd'hui, à déconstruire les rhétoriques des puissances biomédicales américaines ? Comment peuvent-ils contribuer à expliquer les modalités d'expression et d'action de ces mêmes puissances et leur capacité à fonder un nouveau déterminisme biologique, à mobiliser des capitaux énormes, à influencer sur l'imaginaire global, à modeler des structures de pouvoir léviathaniques ? Comment et pourquoi est-il légitime de considérer le Dr James D. Watson, un des pères de la science génétique moderne, comme une sorte de « nouveau Prométhée » ? Claude Calame pose et se pose ces questions en les plaçant dans une perspective d'étude synergique et « ouverte » qui est désormais connue par les lecteurs de ses travaux ; une perspective où les nécessités interprétatives de la linguistique, de l'anthropologie, des études classiques sont appelées en renfort et se complètent mutuellement.
- 70 Le livre est composé de plusieurs parties distinctes, pourtant réunies par le recours à un seul modèle théorique – celui de l'*anthropopoiésis* – afin notamment d'établir des liens entre l'Antiquité et la période contemporaine, comme d'ailleurs le titre de l'ouvrage le suggère ouvertement.
- 71 Claude Calame part d'un constat : les autoreprésentations culturelles humaines – bien que déclinées différemment selon le contexte historique et social – tendent toujours vers la définition d'une « incomplétude innée » de l'homme. Dans l'histoire, dans la médecine, dans les mythes, des dispositifs culturels sont mobilisés pour faire face à cet inéluctable défaut « génétique ». En faisant intervenir Prométhée et le Dr Watson, Claude Calame propose deux exemples de « représentation des procédés par lesquels l'homme se transforme lui-même, en interaction avec son environnement » (p. 20)³² dans le dessein de pallier son incomplétude.
- 72 Mais pourquoi partir de Prométhée ? Certes, il est le modèle grec « classique » de héros fondateur des aspects culturels humains. Il n'est cependant pas le seul ; d'autres figures de Titans, qui par leurs actions servirent d'intermédiaires dans les distinctions opérées par la mythopoïétique grecque, sont nombreuses. Ces distinctions concernent surtout l'homme et ses « semblables » : hommes/femmes, hommes/dieux, hommes/animaux. Dans la mythologie grecque, l'homme se différencie de façon disjonctive des dieux et des animaux, et de façon conjonctive (tout en restant fortement distinctive) de la femme. La représentation culturelle qui s'ensuit, et qui, grâce à Hésiode, devint de fait normative, est donc celle d'une humanité complexe et incomplète structurellement parlant.
- 73 La (paléo)anthropologie physique, la biologie, la neurologie ont confirmé l'ancienne intuition grecque. En retraçant brièvement l'histoire d'études et de théories désormais bien assimilées par la science occidentale, Claude Calame nous explique que l'homme tente en permanence de combler son inachèvement fondamental par la culture : en construisant son milieu, son « monde » civilisé, mais aussi en se construisant lui-même, principalement sur la base d'autoreprésentations. La « fabrication de l'homme » advient ainsi par des pratiques et des processus qui sont d'ordres social et culturel. Aux pages 85-87 de son livre, Claude Calame remarque que les biosciences et les neurosciences confirment amplement l'idée que le corps et le cerveau humains sont façonnés par les expériences, les perceptions, les actions et, en conséquence, par les

pratiques *culturelles* : « l'incomplétude positive de l'être humain dite déjà par le Prométhée d'Eschyle ou par le chœur de l'*Antigone* de Sophocle peut donc être rapprochée, dans les termes de la neurobiologie très naïve et fruste d'un praticien des sciences humaines, de la conception contemporaine de la plasticité du cerveau humain » (p. 85), et même de la plasticité des « modes d'expression des gènes » (p. 124).

- 74 L'*anthropopoiésis* constituerait alors la construction culturelle résultant de l'intervention humaine sur la nature (n'oublions pas que les techniques de la biomédecine sont, elles aussi, des techniques culturelles³³). D'ailleurs, il semble que les relations d'interdépendance entre facteurs culturel-environnementaux et facteurs biologiques soient tellement complexes et peu déterminées qu'« il devient quasi impossible de distinguer, autant dans le génotype que dans le phénotype, quelle est la partie de l'inné et quelle est celle de l'acquis. "Nature" et "culture" sont en relation d'interaction aussi complexe que réciproque » (p. 129). Et encore : « dans le contexte d'une telle interaction dynamique, les distinctions traditionnelles entre extérieur et intérieur, inné et acquis, nature et culture, corps et esprit sont marquées par la plus grande porosité, pour perdre de leur pertinence » (p. 179)³⁴.
- 75 Dans la deuxième partie du livre, Claude Calame en arrive au cœur du problème et soulève des questions essentielles. Malheureusement, la place manque ici pour appréhender l'ensemble de ses réponses.
- 76 Nous retiendrons néanmoins que a) les *exempla* tirés de la Grèce ancienne, b) l'analyse pondérée des discours et des stratégies de communication, et c) *last but not least*, le recours à la méthode anthropologique se révèlent des outils indispensables pour aborder des sujets qui, jusqu'à il y a quelques années, semblaient interdits aux sciences sociales. De ce point de vue, ce livre est important puisqu'il nous invite à réfléchir une nouvelle fois sur la légitimité des sciences sociales dans des domaines – comme celui des technologies biomédicales – liés à la modernité de manière si déterminante et problématique ; à réfléchir aussi sur les raisons mêmes pour lesquelles, à l'intérieur de ces sciences, l'étude des mythes grecs s'avère utile pour conforter cette légitimité.
- 77 Dans ce dernier travail, Claude Calame a en outre l'occasion de régler des comptes scientifiques et de bannir certains concepts malheureusement encore répandus. Avant tout, il dénonce la rhétorique liée à la biologie génétique et à ses intérêts fort peu philanthropiques ; des premières aux dernières pages de l'ouvrage, il critique ouvertement la perspective du profit « coûte que coûte », typique du néolibéralisme économique américain : « Envisagée dans une perspective non plus de l'*ophélema*, de l'utilité sociale prométhéenne, mais du simple utilitarisme économique, la nouvelle *tékhnē* [la génétique] est soumise au processus de la marchandisation généralisée des services de la santé ; elle devient ainsi une pure technologie. Espoir et source d'importants profits financiers, à protéger, les technologies du vivant sont insérées dans une autre logique [...] : la logique de l'économie du marché. Breveter le vivant, c'est soumettre le vivant et en particulier l'organisme humain aux règles du marché ; dans une sorte de réflexivité économiste, c'est soumettre l'homme lui-même à une marchandisation d'ordre anthropopoiétique ! » (p. 155).
- 78 Le danger d'un nouveau déterminisme génétique et de ses dérives sociobiologiques est également dénoncé avec pertinence par l'auteur. Même les métaphores plus ou moins « de vulgarisation » – telles que « patrimoine génétique », « programme génétique », « livre de la vie » –, utilisées habituellement dans la terminologie des disciplines biomédicales, sont déconstruites et reléguées à leurs matrices imaginaires et politiques.

- 79 La critique de Claude Calame, toutefois, ne concerne pas seulement la question du pouvoir politique, mais aussi celle du savoir scientifique : il retrace certains aspects de la pensée de Martin Heidegger et de sa lecture réifiante de l'expérience prométhéenne (p. 54 et pp. 63-65). Ce qu'il reproche à Heidegger, c'est la tendance, très évidente, du philosophe allemand à la spéculation, à la surinterprétation, c'est le recours à des abus étymologiques « pour son propre profit métaphysique », c'est l'oblitération de la dimension historique en faveur d'une exégèse ontologisante de paroles et notions de la culture grecque classique, une exégèse que l'auteur considère autoritaire, élitiste, « morbide » et parente d'une sensibilité philosophique proche de celle des fascismes³⁵.
- 80 La dernière partie du livre fait un retour sur des problèmes d'actualité, par exemple la « Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme » de l'Unesco, dont Claude Calame démontre les fondements idéologiques, les silences coupables, en bref la connivence avec le modèle politico-économique dominant : celui du néocapitalisme de type anglo-saxon.
- 81 La comparaison de Claude Calame entre exemples grecs et modernes – avec la médiation d'exemples ethnographiques et littéraires³⁶ – n'est pas directe, comme lui-même l'affirme (p. 106), mais « oblique » et transversale ; elle devient possible grâce au paradigme opératoire (et heuristiquement fécond) déjà mentionné de l'*anthropopoiésis*. Il remarque néanmoins, dès l'introduction du livre, que l'appel à la comparaison n'est possible que par le biais du « triangle comparatif », un outil théorique et méthodologique indispensable, par lequel « la construction des deux objets à comparer ne peut se réaliser que par le moyen d'opérateurs de comparaison » (p. 20), et qui, en conséquence, garantit « le caractère décentré et réflexif du regard du sujet comparant » (*id.*). Grâce à l'expédient de la comparaison, donc, Claude Calame déduit que, en refusant d'admettre l'indétermination des manipulations génétiques, mais également l'incomplétude de nos connaissances, l'homme contemporain commettrait un acte d'arrogance plus grave encore que l'*hybris* grecque. Claude Calame repère cette nouvelle *hybris* dans la volonté du technocrate moderne de se substituer, et ce parce qu'il franchit la limite symboliquement assignée à sa condition de mortel, non seulement à Prométhée, mais aussi à Zeus. Prométhée fut sanctionné par les dieux pour son acte d'arrogance commis à leur égard, mais cet acte trouvait une utilité sociale et culturelle bien légitime à l'intérieur du discours mythique et de ses dynamiques signifiantes. Tandis que, à l'âge de l'« économie capitaliste néolibérale et mondialisée sous-jacente à la post- ou à l'hypermodernité » (p. 180), pour quelles utilités sociales et culturelles peut-on justifier l'usage des techniques de fabrication de l'homme par l'homme au bénéfice d'une minorité et à des fins controversées ?
- On partagera volontiers la conclusion de Claude Calame : pour conjurer les dérives d'un bio-utilitarisme aux conséquences néfastes (songeons à l'angoissant scénario du *Meilleur des mondes* huxleyien...), peut-être devrions-nous apprendre à considérer la biotechnologie (génétique en particulier) non pas comme une technologie à évaluer sur des critères de profit et d'efficacité immédiate, ou sur la base de tous les espoirs et autres fantasmes qu'elle génère, mais simplement comme l'un des arts techniques donnés à l'homme par Prométhée, à savoir « un art pratique et interprétatif, avec des effets sociaux et symboliques dont il s'agit de mesurer avec beaucoup d'intelligence le profit et la portée » (p. 188).
- Grâce à la comparaison, grâce aux sciences du langage et à l'anthropologie, Claude Calame montre que les mythes et la culture de la Grèce ancienne constituent des

références toujours actuelles, qu'ils restent une source de modèles interprétatifs valables et utiles pour analyser les aspects culturels et les dangers de notre modernité.

Alessandro Testa

Parenté

Cai Hua, *L'Homme pensé par l'homme. Du statut scientifique des sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 204 p., bibl., index, fig.

- 82 Cai Hua nous propose ici une anthropologie de la parenté à partir de l'étude comparative de quatre types d'institutions de la consanguinité sociale : consanguinité matrilinéaire chez les Na, patrilinéaire chez les Han, bilatérale symétrique chez les Français et bilatérale asymétrique chez les Samo. L'auteur centre plus particulièrement son analyse sur les Na de Chine, société sans père ni mari pour montrer comment une société peut se perpétuer malgré tout³⁷. Si les sociétés occidentales sont des *sociétés à mariage*, la société Na est une *société de visite* ; les relations familiales et parentales se construisent à partir de structures sociétales très différenciées. Est alors posée la question du particularisme ou de l'universalisme d'un fait social, comme par exemple la parenté. Cai Hua réfute les théories de la parenté fondées, entièrement ou en partie, sur le biologique, comme celles avancées par Morgan, Van Gennep ou Schneider. Il distingue plutôt deux formes de parenté : la parenté *unaire* (parenté = consanguinité) et la parenté *binaire* (parenté = consanguinité + affinité). Plus globalement est reconsidéré le concept de culture en soulignant les formes de variations entre croyances et comportements. Il démontre alors comment les modes de vie des Na remettent en question deux théories fondamentales de la parenté, la théorie du groupe d'unifiliation (Radcliffe-Brown) et celle de l'alliance (Lévi-Strauss). Pour Cai Hua, l'étude de la société Na contraint l'anthropologue à s'affranchir de présupposés de la science occidentale et à s'interroger sur l'unité de l'homme.
- 83 L'analyse de quatre types de régimes de consanguinité sociale met au jour les processus de croyances ancrés dans la culture occidentale en en laissant apparaître d'autres. Si les sciences de la culture et du comportement produisent inévitablement des systèmes de croyances qui évoluent en fonction des transformations des croyances de chaque société, l'anthropologue, comme le sociologue, sont censés être toujours en mesure d'identifier parmi les systèmes de croyances ceux qui s'affaiblissent, ou ceux qui, au contraire, se renforcent pour venir en recouvrir d'autres. La question épistémologique devient alors : pourquoi et comment s'opère le processus de recouvrement d'un système de croyances par un autre ? Comment l'anthropologue le pense-t-il ? Pourquoi l'anthropologue est-il capable de rendre visible à un moment donné un ensemble de représentations et de croyances ? Les capacités de mise à distance d'une posture ethnocentrique quelle qu'elle soit permettront à l'anthropologue d'accéder à la pluralité des mondes et des sociétés, à la diversité des récits des sociétés sur elles-mêmes, à l'analyse des modes de légitimation d'un récit et de disqualification d'un autre.
- 84 Le processus de pluralisation des sociétés contemporaines interroge l'idée même de société en tant que récit attaché à celle de modernité, notamment de modernité européenne³⁸. La pensée européenne a continué à se percevoir comme médiation

universelle de toutes les autres histoires (chinoise, indienne, arabe, africaine, brésilienne...). En cherchant à échapper à toute forme de « nationalisme méthodologique »³⁹, il est en quelque sorte proposé ici d'inscrire des grands récits narratifs des sociétés occidentales, au-delà des catégories essentialistes et rigides, pour casser les dissymétries intellectuelles construites par ethnocentrisme, à partir de lieux et de temporalités déterminées – comme le suggère Jackie Assayag⁴⁰. Dans sa façon de penser l'unité de l'homme, Cai Hua établit que l'universalisme ne s'oppose pas nécessairement au relativisme, que le local et le global tantôt se dissocient, tantôt s'emboîtent pour se dissocier à nouveau et se réencastrer. Il met en question un certain rationalisme occidental et pose la question qui traverse toutes les sciences humaines : une théorie générale est-elle pensable ? Si le savoir anthropologique reste encore lié pour partie aux relations de domination qui ont caractérisé l'histoire des échanges entre les sociétés européennes et d'autres sociétés, nous sommes ici vivement invités à produire une anthropologie universelle qui – pour reprendre les termes de Mondher Kilani⁴¹ – intégrerait les points de vue des autres civilisations sur l'Europe. L'orientation méthodologique de Cai Hua est convaincante car elle est fondée à la fois sur une anthropologie de soi et une anthropologie culturelle de l'Occident. Dans le même ordre d'idée, il serait intéressant de découvrir quel regard les anthropologues chinois portent sur l'anthropologie européenne, ce qui pourrait faire l'objet pour notre auteur d'un nouvel ouvrage.

Laurence Roulleau-Berger

Claude Vogel, *Parenté et régulation sociale*, Préface de Georges Condominas. Paris, Geuthner, 2008, 308 p., bibl.

- 85 Il y a vingt-cinq ans, le propos de Claude Vogel⁴², alors jeune maître de conférences à l'Université de la Réunion, était tout bonnement de « reformuler l'essentiel de la théorie de la parenté afin qu'elle englobe désormais » – de façon « naturelle », ajoute l'auteur – « les principes constitutifs des sociétés complexes (« Avant-Propos »), cela en 308 pages plutôt aérées. Autant dire qu'il s'agissait, selon ses propres termes, d'un livre « relativement ambitieux », étayé de dizaines d'études de cas concrets tirées de monographies et de ses travaux de terrain, et dont j'ai pu à l'époque lire le manuscrit. Voici qu'après des années de tribulations, il est finalement publié chez un éditeur orientaliste ; il aurait certainement pu prendre place ailleurs, mais surtout bien plus tôt, puisqu'écrit à une période où la théorie de la parenté constituait un thème dominant de l'anthropologie.
- 86 Cet ouvrage oscille constamment entre un manuel de haute érudition et une évaluation critique des cheminements académiques et des méandres de la théorie de la parenté, selon qu'il réexamine : l'affrontement supposé entre théories de la filiation et de l'alliance (taxé par Laurent Barry de « controverse scolastique »⁴³, et relevant déjà pour Vogel de la « casuistique ») ; la nature de l'opposition entre sociétés unilinéaires et sociétés indifférenciées, commentée il est vrai par Ward Goodenough et William Davenport dès 1959⁴⁴ ; ou, enfin, l'intéressante notion de « population régionale » capable, d'après l'auteur, de résoudre ces difficultés en intégrant les faits résidentiels, et développée ici à la suite des travaux de Paul Ottino⁴⁵.
- 87 On parcourt ainsi une sorte de décryptage critique et assez sophistiqué des grands débats théoriques de ces années-là, et donc de la théorie de la parenté depuis l'œuvre

de Lewis Henry Morgan : avec Radcliffe-Brown, Fortes, Lévi-Strauss bien entendu, Dumont, Leach, etc. Mais, c'est toujours pour pointer l'inadéquation de l'opposition entre théorie de la filiation et théorie de l'alliance, et, au contraire, l'existence d'un *continuum* entre sociétés fondées sur les « frères » ou sur « Ego et le couple », donc celle assez généralisée *statistiquement* parlant (et non pas *mécaniquement*) « d'un compromis entre l'évidence des liens du couple et la solidarité de la corporation » (pp. 146-147).

- 88 La distinction entre « systèmes fermés et systèmes ouverts » apparaît à l'auteur « d'une utilité très relative et presque uniquement pédagogique », car « l'opposition entre échange centré sur le groupe et échange centré sur l'individu » peut relever dans les systèmes « fermés d'une opposition entre pratiques collectives et choix individuels », et dans les systèmes « ouverts d'une opposition entre multiplicité des points de référence et la *convergence historique* des choix » (p. 155). Si bien qu'« entre les types “élémentaires de la parenté et de l'alliance” et les “types complexes”, il n'y a plus que des degrés et des formes hybrides » (p. 159). « Les sociétés se distribuent suivant la façon dont elles reconnaissent juralement les prérogatives du collectif et de l'individuel [...]. C'est dans ce rapport et ce mouvement pendulaire [...] que se situe notre propos » (pp. 166-167).
- 89 Les esprits les plus rétifs à la théorie de la parenté seront sans doute heureux d'apprendre de Claude Vogel que, finalement, « [p]our expliquer les aspects les plus essentiels de l'ordre social, l'ethnologue n'a pas besoin d'une théorie compliquée » (*id.*). Néanmoins, la voie vers la simplicité est parfois complexe. La discussion sur les rapports entre « cycles matrimoniaux et parentèles » reprend par exemple l'épineux problème des systèmes crow et omaha, en ce qu'ils sont « ouverts » du point de vue de l'alliance et qu'ils « font rentrer de nouveaux partenaires [...] et en excluent d'autres à chaque nouvelle décision matrimoniale » (p. 259). Une analyse formelle des commentaires célèbres, et eux-mêmes extrêmement techniques, de Floyd Lounsbury, ainsi que de certaines données de Françoise Héritier disponibles à l'époque, amène l'auteur à conclure qu'on ne peut représenter un système matrimonial crow ou omaha « sans prendre en considération au moins cinq lignées d'un point de vue formel » (p. 251), par opposition à seulement trois, comme on le sait, dans le cas théorique du « *connubium circulatoire* » virtuellement réalisé par le mariage matri-latéral. Mais, en fait, « les tendances à l'exogamie repoussent les choix au-delà des règles formulées » (p. 254), si bien que se pose à nouveau, me semble-t-il, la récurrente question formulée par Georges Augustins, « À quoi servent les terminologies de la parenté ? »⁴⁶, puisque, de toute évidence, les terminologies crow-omaha ne décrivent pas par elles-mêmes les cycles d'alliance.
- 90 Cette question de l'« ouverture » des cycles matrimoniaux conduit enfin à une « conclusion » portant sur la « régulation régionale », et qui me paraît l'un des apports essentiels de ce livre : après Rivers, « la pratique généralisée des travaux de terrain met les ethnologues au contact avec des “groupes d'action”, des mobilisations très pragmatiques d'individus qui se réalisent en sus des concepts normatifs de l'ordre social » (p. 263). D'où une reprise de la discussion classique sur le rôle déterminant de la « résidence » dans les groupes indifférenciés (W. H. Goodenough), sur la notion de groupes « unilocaux » chez Leach⁴⁷, et d'où une référence intéressante aux travaux d'un historien de la France rurale, Emmanuel Le Roy Ladurie, qui délimita des zones de succession entre un « pôle égalitaire et lignager » propre à l'Ouest et à une zone « orléano-parisienne » où le principe de résidence est fondateur, bien que diversement

interprété⁴⁸. Plus intéressante encore est l'idée que certaines monographies tendent à confondre espace *géographique* (une île, un groupe de villages) et *généalogique* (un ensemble de lieux qui ne sont reconnus que dans l'analyse anthropologique, et au travers desquels circulent au fil des générations des titulaires de droits fonciers – droits qui se perdent progressivement avec la distance, tant *généalogique* que *résidentielle*). La notion de *population régionale*, c'est-à-dire d'un ensemble maximal d'endogamie résidentielle, forgée par nécessité par Paul Ottino lors de son travail sur les Tuamotu et reprise par Claude Vogel dans son travail sur l'Imerina⁴⁹, m'a toujours paru pertinente. Non seulement dans des sociétés très indifférenciées comme celle de Tahiti, où même la recherche historique empêchait de considérer une seule île comme une unité sociologique pertinente pour cette raison que les maisonnées étaient aussi composées de gens « d'ailleurs », ayants droit potentiels en d'autres îles, cela du début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. Mais il en va de même dans des sociétés à l'idéologie fortement unilinéaire comme celle des Sakalava du nord de Madagascar, où la première *généalogie* venue amenait à considérer comme absurde l'idée d'une monographie de village, par exemple, si l'on admet bien sûr qu'un « village » n'est jamais qu'une photographie à un instant donné d'une circulation d'individus entre des groupes. Dans la durée, nous rappelle en somme Claude Vogel, c'est davantage d'un *film* qu'il s'agit, même dans le cas de systèmes « fermés ».

- 91 Enfin, pour terminer par le début, le chapitre I (« L'ethnographie au présent ») de la première partie (intitulée tout bonnement « L'ethnologie, position de la question ») précise l'ambition du livre : « il s'agit d'une réévaluation du rapport général que l'ethnologie et la théorie ethnologique entretiennent avec l'ethnographie des pratiques » (Avant-propos). On y trouve des commentaires assez drôles – et donc pertinents... – sur l'opposition entre « modèles locaux et modèles sociologiques », dont je me demande si elle n'a pas fourni une bonne partie de l'argumentation du livre, de la part d'un chercheur de terrain visiblement insatisfait des « outils » ou interprétations qui étaient alors à sa disposition. « J'ai beaucoup mieux compris », écrit-il ainsi à propos d'un célèbre article de Harold Conklin⁵⁰, « la parenté hanunoo en interprétant les "pommes de terre" de son informateur [...] qu'en déchiffrant les arcanes d'un formalisme aride » (p. 24). Je ne suis pourtant pas convaincu que l'auteur de ce livre échappe toujours à cette difficulté ! Regrettons par ailleurs, point mineur sans doute, que la reliure de chez Geuthner soit si peu fiable, et qu'après une lecture, certes assidue, elle se trouve pratiquement en lambeaux !

Il s'agit d'un livre étonnant, en tout cas, certes difficile, voire parfois confus, mais, malgré tous ces défauts, un livre par certains aspects en avance sur son temps, attentif aux « muddles in the models » suivant l'expression connue de David Schneider⁵¹. Au train où vont les choses, je n'en conseillerai peut-être pas la lecture en première année d'anthropologie, si tant est qu'un nouveau « manuel » de parenté devrait probablement viser à moins de sophistication critique, et que les remarquables travaux de Laurent Barry⁵² y ont depuis largement suppléé. Mais on ne peut qu'être surpris de cette destinée tardive, et que ce livre n'ait pas été publié, commenté ni critiqué lors de son achèvement, il y a vingt-cinq ans. Espérons désormais qu'il soit lu, parallèlement à d'autres portant sur le même sujet.

Jean-François Baré

Religion, croyances

Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Suivi de *Iconoclash*, Paris, La Découverte, 2009, 203 p., notes bibliogr. (« Les Empêcheurs de penser en rond »)

- 92 Le dernier livre de Bruno Latour nous offre une nouvelle étude approfondie de style typiquement latourien : un regard critique sur la société occidentale soutenu par une écriture philosophique. L'objectif déclaré de Latour est de promouvoir une anthropologie positive des sociétés occidentales. C'est réussi.
- 93 L'auteur sait manier le suspense, son essai se lit aussi facilement qu'un roman policier. Le premier volet du livre nous apprend que, nous autres, qui nous croyons modernes continuons à fabriquer des fétiches malgré nos convictions rationalistes. Le second volet, *Iconoclash*, publié d'abord en 2002 dans le catalogue de l'exposition éponyme pour laquelle l'auteur avait été commissaire, tente de nous éclairer sur le geste de destruction des images sacrées.
- 94 Le mot *fétiche* trouve ses origines dans la langue portugaise et signifie « chose enchantée ». Les Portugais s'en servaient pour désigner les objets magiques qui « font parler », utilisés par les « nègres » sur les côtes de Guinée. Bruno Latour crée le néologisme *faitiche*, en combinant les mots « fait » et « fétiche ». Il entend ainsi souligner la « robuste certitude qui permet à la pratique de passer à l'action sans jamais croire à la différence entre [...] immanence et transcendance ».
- 95 Pour l'auteur, une société sans « faitiches » ne pourrait exister, car les êtres humains qui en seraient dépourvus ressembleraient à des machines vides.
- 96 Le texte sur le culte des *dieux faitiches* se divise en deux parties. Dans la première, Bruno Latour présente des *objets-fées* et *objets faits*. Dans la seconde, il traite des *Trans-frayeurs*, utilisés pour transférer nos frayeurs sur les *faitiches*.
- 97 Les *objets-fées* et *objets faits* révèlent l'obsession des modernes à dénoncer la croyance naïve des autres en leurs fétiches, quand ils utilisent eux-mêmes des objets reconnus par les sciences objectives comme fétiches.
- 98 Bruno Latour, avec son style inimitable, nous montre que les anti-fétichistes rendent à leurs idoles des cultes aussi étranges que les fétichistes eux-mêmes. Il nous explique comment faits et fétiches se mélangent et se reproduisent.
- 99 L'auteur voit dans tous les cultes rendus aux idoles, quelle que soit leur nature, une forme de fétichisme qui concerne les sociétés modernes aussi bien que toutes les autres. Les cultes des modernes se trouvent dans leurs systèmes politiques, techniques et économiques.
- 100 Dans la seconde partie du texte sur le culte moderne des *dieux faitiches*, les *Trans-frayeurs*, Bruno Latour expose de façon plus explicite son but : définir l'anthropologie symétrique et donner au *faitiche* un sens positif. Défini comme « la sagesse de la passe », le *faitiche* devient ce qui « fait parler ». C'est tout un univers philosophique que construit Bruno Latour avec sa réflexion sur les fétiches. Les descriptions et conclusions de l'auteur reposent essentiellement sur la consultation ethno-psychiatrique de familles migrantes du centre Devereux, dont Latour est un collaborateur régulier. Dans ces consultations, les familles migrantes souffrantes sont entourées par une équipe

professionnelle. Le patient peut parler dans sa langue, un traducteur est présent. Mais les difficultés de compréhension entre l'équipe soignante composée de psychologues et d'éducateurs, presque tous blancs, et les patients, généralement de couleur, ne s'arrêtent pas à la langue. Quand l'équipe professionnelle cherche des explications scientifiques sur l'état du patient, celui-ci au contraire est à la recherche de ses divinités. Latour propose une extériorité de ces divinités, plutôt qu'une intériorité, autrement dit un transfert de la frayeur.

- 101 Bruno Latour milite pour que les patients (parmi lesquels il se compte lui-même ainsi que ses lecteurs) renouent avec les divinités au lieu de les analyser. D'après lui, les fétiches ne sont pas morts, ni pour les modernes ni pour les autres. Il appelle de ses vœux une modification de l'espace social, afin de donner une vraie place aux *faitiches* dans le cadre d'une anthropologie symétrique.
- 102 En voulant briser les fétiches des autres, les modernes n'ont fait que rendre les choses plus compliquées, constate Bruno Latour. Il remarque en même temps que ce sont les migrants qui « nous » soignent avec leurs états-*faitiches*, sans même que nous autres « modernes » nous en apercevions. Nous transférons nos frayeurs sur les migrants : autant de *trans-frayeurs*.
- 103 Les observations de Bruno Latour sont, comme d'habitude, pertinentes et ses remarques profondes. Cependant, il faut mentionner que dans ses réflexions il se laisse parfois tenter par des catégorisations trop rigides. Quand il parle de « nous, les modernes », on se demande toujours de qui il parle vraiment. Des Blancs en général ? Des populations d'Europe et des États-Unis ? Les citoyens de ces pays sont-ils vraiment tous modernes ?
- 104 Bien sûr, l'idée de Latour est justement qu'ils ne le sont pas, pas plus que les autres peuples, puisque, même chez eux, certains de leurs comportements pourraient être considérés comme archaïques. Est-ce que ce point de vue oblige pour autant à utiliser des catégories aussi invariables ? Ne pourrions-nous pas trouver des personnes visiblement passistes à la peau blanche dans les sociétés modernes ?
- 105 On peut se demander, par exemple, si un ministre de l'Intérieur peut être considéré comme moderne, lorsqu'il fait des remarques péjoratives sur un concitoyen, simplement en raison de ses origines ethniques et religieuses différentes. C'est exactement ce que veut dire Bruno Latour : on se croit moderne, mais on ne l'est pas ! Seulement, en abusant quelque peu de catégorisations et de généralisations, Latour peut troubler le lecteur et sa position risque d'être perçue comme présomptueuse. Peut-être serait-il plus opportun de s'éloigner un peu de ces désignations stéréotypées et provocatrices comme « les modernes » ou « les Blancs », pour garder toute la profondeur et la clarté de l'étude.
- 106 Dans la seconde partie du livre, *Iconoclash*, Bruno Latour présente au lecteur une archéologie de la haine et du fanatisme. Il traite de la guerre des images, surtout des images sacrées et de leur mise en question par des acteurs sociaux. L'auteur distingue l'iconoclisme, geste de destruction, et *iconoclash*, qui désigne une action dont il est impossible de savoir si elle est destructive ou constructive. Dans l'exposition, il y avait, par exemple, la tête d'un Bouddha brisé pendant la révolution culturelle au Tibet, ou encore une Vierge de Pitié à la tête coupée.
- 107 On peut également penser aux caricatures de Mahomet publiées dans le journal danois *Jyllands-Posten* en septembre 2005, en réaction à l'assassinat du réalisateur Theo van

Gogh. Ces caricatures ont provoqué l'indignation des communautés musulmanes et ont suscité à la fois des manifestations (pacifiques ou violentes) et contre-manifestations pour la liberté d'expression, dans le monde entier. Latour définit l'*iconoclash* comme une incertitude persistante quant au rôle exact de la main qui brise l'icône. Les caricatures de Mahomet pouvaient être considérées en même temps comme la mise en question d'une icône ou comme l'expression d'une terreur devant des actes cruels motivés par la croyance.

- 108 Dans son texte, Bruno Latour souligne l'acte créatif que constitue l'*iconoclash*, en se référant notamment au passage de la Genèse où Abraham brise les Icônes. De la Bible, il revient aux occidentaux modernes qui se croient obligés, au nom de leur modernité, de faire une distinction nette entre réalité et construction imaginaire. En vérité, nous dit l'auteur, ils ne sont pas ce qu'ils croient : s'ils étaient modernes, ils n'auraient plus de religion, ni d'art, ni même de politique ou de science. L'Occident n'a pas encore compris son propre constructivisme. L'*iconoclash* est un acte constructif. Et, depuis le 11 septembre 2001, ce sont les occidentaux, autrement dit les anciens briseurs d'idoles, qui se trouvent menacés à leur tour par de tels actes nihilistes.
- 109 Comme Latour invitait ses lecteurs, dans le premier texte, à construire des *faitiches*, à continuer à chercher des divinités, il nous enjoint, dans la seconde partie du livre, à ne pas cesser de construire des images iconiques.
- 110 Malgré la critique concernant les catégories rigides mentionnée plus haut, les textes de Latour sont impressionnants et importants, non seulement pour les professionnels de l'anthropologie, mais également pour les responsables politiques et religieux, ainsi que pour toute autre personne qui s'intéresse à ces questions culturelles et sociales pertinentes.
- 111 Au fond, Latour a bien raison : la modernité cherche à supprimer des cultes et des pratiques qui font partie intégrante de la constitution des êtres humains et de leur constructivisme. Mais on ne peut pas les supprimer de l'*habitus* aussi facilement.
- 112 On le voit bien dans l'art : les œuvres et motifs des maîtres anciens, longtemps rejetés par les artistes modernes, sont repris et retravaillés par de nombreux acteurs de l'art contemporain.
- Comme le remarquait Bruno Latour : nous n'avons jamais été modernes !
Barbara Peveling

Yuri Slezkine, *Le Siècle juif*, Traduit de l'anglais (américain) par Marc Saint-Upéry. Paris, La Découverte, 2009, 430 p., notes bibliogr.

- 113 Dans cet ouvrage, l'auteur pose, dès l'introduction, nombre d'affirmations déconcertantes : « L'Âge moderne est l'Âge des juifs, et le xx^e siècle est le Siècle des juifs », « la modernité, c'est le fait que nous sommes tous devenus juifs », « la principale religion de l'Âge moderne est le nationalisme [...]. En d'autres termes, l'Âge du nationalisme, c'est le devenir juif de toutes les nations ». Entre effet de style littéraire et habile argumentation, Yuri Slezkine s'emploie, tout au long de ses quatre chapitres, à expliciter cette idée de « Siècle juif » et à en démontrer la pertinence.
- 114 Il est ici essentiellement question de l'histoire des juifs au xx^e siècle, les deux plus importants chapitres (III et IV) couvrant la période de la fin du xix^e siècle à la fin des années 1980, tandis que les deux précédents chapitres, partant du Moyen-Âge, balisent

tour à tour siècle des Lumières, émancipation et naissance du nationalisme. Recourant à des analogies avec des figures mythologiques, en l'occurrence Mercure et Apollon, Yuri Slezkine propose une relecture de cette histoire sous ce prisme révélateur, permettant de repenser tout à la fois socialisme, nationalisme, communisme, sionisme et modernité. L'auteur illustre son propos d'une riche littérature russophone, certaines références (Isaac Babel et Scholem Aleichem) constituant des fils conducteurs de chapitres (« Le nez de Swann » et « Le choix de Hodl », par exemple).

- 115 Le premier traite des juifs en tant qu'« Autres » et plus spécifiquement de leur statut de nomade qu'ils partagent avec de nombreux autres groupes. Tels les Koli such'ok dans la Corée médiévale, les Eta au Japon, les Yibir en Somalie ou encore les Fuga au sud de l'Éthiopie, les juifs sont des allogènes, des étrangers. Ce statut engendre une spécialisation professionnelle dans des corps de métier peu prisés des « autochtones » (commerce, argent, santé, etc.). Ils sont ainsi des « mercuriens », des descendants de Mercure, dieu des non-producteurs de biens primaires, c'est-à-dire ceux « ne pratiquant ni l'élevage, ni le travail de la terre, ni les métiers de l'épée ». À l'opposé, les peuples autochtones sont des « apolliniens », Apollon étant le dieu de l'élevage et de l'agriculture, possesseur de l'essentiel des ressources de l'univers. Mercuriens et apolliniens se méfient les uns des autres et usent de marqueurs et caractéristiques divers pour se distinguer. Cela étant, une certaine forme de cohabitation et de complémentarité s'installe entre ces deux groupes. Avec l'avènement de la modernité, cet équilibre est bouleversé, chacun aspirant à devenir mercurien. Et les plus mercuriens de tous ne sont autres que les juifs, notamment en raison de leur tradition scripturaire ; ainsi, « l'ère du triomphe universel de Mercure coïncide avec le Siècle juif ».
- 116 La modernité, qui trouve sa voie dans le nationalisme, correspond également à une émancipation des juifs et, ce faisant, à leur succès économique. Rapidement, juif et modernité deviennent deux items inséparables, les juifs étant perçus comme pionniers de la modernité. Ainsi, tout mouvement de révolte contre la modernité est également un mouvement contre les juifs (marxisme, nazisme). Dans l'aspiration des apolliniens à devenir des mercuriens, les juifs cristallisent toutes les formes d'hostilité en raison de leur succès et de leur statut d'« étranger » qu'ils conservent aux yeux des anciens apolliniens. Cette époque est aussi celle de l'élaboration et de la diffusion de deux options au nationalisme : le marxisme, qui trouvera son avènement et développement dans l'Union soviétique, et le freudisme aux États-Unis. Toutes deux chercheront à gérer au mieux l'élite juive européenne, ces mercuriens avant l'heure. L'option nationaliste la plus poussée sera celle de l'État juif à naître, le sionisme : « L'histoire des Juifs du ^{xx}e siècle est l'histoire d'un Enfer et de trois Terres promises ».
- 117 « Le premier amour de Babel », titre du troisième chapitre, n'est autre que la Russie. Yuri Slezkine poursuit ici une étude plus approfondie de l'histoire des juifs en Russie, et surtout de leur extraordinaire essor dans la modernité. Sous l'Empire, les juifs mercuriens étaient des non-autochtones, des exilés, et vivaient dans une relation d'interdépendance avec leurs voisins. Dans la Russie pluriethnique, ils n'étaient qu'un groupe de mercuriens parmi d'autres ; et jusqu'en 1880, ils restèrent des marginaux, ni plus ni moins discriminés que les autres groupes. Mais, peut-être plus qu'ailleurs, les juifs mercuriens connurent une période particulièrement faste avec l'entrée dans la modernité et constituèrent rapidement une part non négligeable de l'intelligentsia russe, engendrant une augmentation des discriminations étatiques à leur égard. Cette

mouvance s'accompagna d'une « dévotion » au culte de Pouchkine, supplantant toute judéité par l'amour de la langue et de la culture russes. La révolte contre le judaïsme du Shtetl devint synonyme d'adhésion au marxisme, et pour certains au bolchevisme. Au début du siècle, « les juifs étaient des incarnations typiquement mercuriennes de la Raison bolchevique » (p. 209).

- 118 Hodl est la fille de Tevye qui a suivi son mari révolutionnaire et embrassé la cause communiste ; Beilke, sa sœur, opte pour l'Amérique, tandis que Chava, la troisième sœur, fuit le foyer paternel et choisit le sionisme. À travers les trajectoires des personnages du roman de Sholem Aleichem, l'auteur analyse ces trois options à la modernité : communisme, sionisme et libéralisme, chacune correspondante à un schéma de gestion du dualisme Mercure/ Apollon. Un siècle d'histoire, communiste ou libérale, a permis aux juifs de « se réconcilier avec la “normalité” du nationalisme moderne » (p. 375). Dans ce panel uniformisant, Israël demeure un étranger, Apollon y a vaincu Mercure. Aujourd'hui, toutes les révolutions de la modernité sont terminées, et les juifs du monde sont unifiés par identification de tous les descendants de Tevye dans le drame de la Shoah.
- 119 Avec cet ouvrage, Yuri Slezkine invite chacun à envisager l'histoire juive avec un autre regard. Pour autant, le fait de réinterpréter tous les événements historiques à la lumière d'une dualité Mercure/Apollon simplifie peut-être trop la compréhension, au détriment d'une analyse plus fine de données sociales, culturelles et démographiques pourtant significatives de l'histoire juive.

Karine Michel

Hans Alexander Winkler, *Ghosts Riders of Upper Egypt. A Study of Spirit Possession*, Translated and introduced by Nicholas S. Hopkins. Cairo-New York, American University in Cairo Press, 2009 163 p., notes bibliogr., index, fig., cartes

- 120 Ce livre de Hans Alexander Winkler offre une étude approfondie sur la possession par les esprits dans l'islam populaire (folklorique) en Haute-Égypte, étude dont la particularité est sa date de première parution : 1933. Il se fonde sur une recherche de terrain effectuée selon la méthode de l'observation participante, chez des paysans (*fellahin*) de la région de Qift. L'auteur s'est notamment intéressé au cas d'un homme, Abd al-Radi, possédé par l'esprit de son oncle, et à ses actes de guérisseur accomplis en état de possession.
- 121 Si on se souvient que Malinowski a défini la méthode de l'observation participante en 1922, et que Lévi-Strauss a effectué sa première expédition en 1938, il devient évident que la recherche de Winkler était l'œuvre d'un pionnier. Or, il s'agit d'un pionnier qui n'a pas trouvé de place honorable dans les livres des historiens, et ce en raison de son destin personnel, tel qu'il s'est inscrit dans le cours de l'histoire de son temps et de son pays.
- 122 Jusqu'en 1933, Winkler était chercheur à l'Institut d'études orientales de l'Université de Tübingen. Rattrapé par son passé communiste⁵³, il fut forcé de démissionner au moment de la montée au pouvoir des Nazis et ne réussit plus jamais à réintégrer le système universitaire. Il se concentra ensuite sur ses recherches en Égypte, qu'il pouvait effectuer grâce au NDW (*Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*) – organisme

qui a précédé la DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) –, mais, après le décès de son mécène, il manqua de moyens financiers pour poursuivre ses travaux. En 1939, ce chercheur brillant, ex-communiste, marié à une femme étrangère, finit par adhérer au parti nazi NSDAP (*NATIONALSOZIALISTISCHE DEUTSCHE ARBEITERPARTEI*), choix qui l'a stigmatisé jusqu'à aujourd'hui. Ainsi le nazisme aura-t-il d'abord brisé sa carrière, puis sa réputation. Finalement, il lui a aussi coûté la vie : son fils ayant déserté et étant menacé de la peine de mort, Winkler, pour le sauver, demandera à quitter son poste au ministère des Affaires étrangères pour s'engager dans la Wehrmacht ; il mourra au front, quelques mois avant la fin de la guerre.

- 123 Dans *Ghosts Riders of Upper Egypt*, Winkler présente le milieu, les conditions de vie et les croyances folkloriques de la société rurale de la Haute-Égypte. Tout est décrit à partir du point de vue du médium Abd al-Radi : par sa focalisation sur ce personnage, Winkler livre une sorte de photographie extrêmement nette restituant la sagacité des paysans, ainsi qu'une facette de la religion populaire égyptienne très éloignée de la théologie islamique.
- 124 Il brosse en effet un univers paysan peuplé d'esprits et de démons, gouverné par la magie et les jugements divins, un monde à part qui repose sur la pratique de la médecine folklorique. De cette ambiance participe également le culte des cheikhs. Le titre de « Cheikh » est en premier lieu honorifique, une appellation pour ennoblir quelqu'un ; le terme est utilisé pour un saint, un sage, ou bien une personne possédée par un esprit. En général, précise l'auteur, le culte rendu aux cheikhs les désigne comme des passeurs, des intermédiaires entre ce bas monde régi par les contraintes et les difficultés de tous les jours et l'univers invisible de Dieu. Le personnage principal de l'étude de Winkler, Abd al-Radi, fait lui-même l'objet d'un culte de cheikh. Après avoir d'abord travaillé comme paysan, il tomba malade après de longues périodes passées loin de sa terre natale comme ouvrier de construction du côté du canal de Suez, une maladie grave et contre nature à la suite de laquelle il fut possédé par les morts. Il se trouva ainsi habité par son oncle, le frère de son père, et cette réincarnation spirituelle d'une génération à l'autre donna à toute sa famille une aura charismatique.
- 125 Les descriptions de Hans Alexander Winkler s'avèrent détaillées et minutieuses : il dépeint avec exactitude les différents stades et manifestations de la possession. Autour de son sujet Abd al-Radi, il présente tout un panthéon d'esprits, dans lequel celui de l'oncle est le plus important ; il raconte le déroulement précis des séances et autres situations d'apparition des esprits, ainsi que les requêtes et prières des paysans locaux. Comparés à cette fidélité au détail dans les descriptions, les passages consacrés à leur analyse sont inversement assez brefs et pauvres, et manquent de cadre théorique. Compte tenu de la richesse de ses données, Winkler aurait certainement pu les pousser plus loin.
- 126 En fait, Winkler limite son argumentation à des raisons écologiques et plutôt matérialistes où affleure son passé communiste. Face à l'esprit des études raciales « idéalistes » (*idealistische Rassenlehre*) telles qu'elles avaient cours dans son pays à l'époque, sa démarche peut être vue comme salutaire, voire même comme avant-gardiste. La question n'est pas de savoir si les esprits et les états de possession sont réels ou si les explications avancées par Winkler sont les bonnes : l'important est de comprendre ce que ces phénomènes signifient pour les sociétés paysannes de la Haute-Égypte. La vérité du culte des morts et des esprits se trouve dans la signification qu'elle revêt pour les acteurs sociaux. Et là, Winkler révèle une passion pour un islam

populaire, vivant, hors de toute connaissance des écritures, un islam appartenant aux peuples, aux paysans, obligés de lutter pour leur survie dans un environnement aride et hostile. Leur vie est un combat de tous les jours et leurs pratiques religieuses sont une arme dans ce combat. Les cultes des morts, selon Winkler, servent entre autres à stabiliser la société fluctuante et constamment affaiblie des *fellahin*.

- 127 La disparition de jeunes chercheurs ambitieux et prometteurs tels que Winkler, dans la guerre ou bien dans le gouffre du nazisme, a laissé un vide dans l'histoire de l'anthropologie allemande, une béance dont elle ne s'est pas encore remise. Hans Alexander Winkler et d'autres, par exemple Wilhelm Ernst Mühlmann, ont été les victimes de leur propre histoire. Comme le montre Thomas Hauschild dans son livre sur l'anthropologie durant le III^e Reich⁵⁴, la mémoire collective de l'anthropologie allemande souffre de l'absence de travaux de tous ces chercheurs et scientifiques, qui ont perdu le droit d'être vus comme des prédécesseurs et des modèles honorables.
- 128 Grâce à des rééditions comme celle présentée ici, la génération actuelle peut découvrir, rétrospectivement, les travaux de ces anthropologues balayés par l'histoire et prendre conscience qu'elle aurait sûrement intérêt et beaucoup à gagner en séparant le savoir de ces penseurs de leurs actes.

Barbara Peveling

Corps, Santé,

Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, 2010, 256 p., bibl., ill.

- 129 Dans un article publié en 2005⁵⁵, Christian Bromberger avait donné un aperçu si prometteur de ses travaux sur les cheveux et les poils que Jean-Pierre Digard appelait de ses vœux qu'il ne tarde pas trop à nous en rassasier⁵⁶. *Trichologiques* (de *thrix*, *trichos*, « poil » en grec ancien) s'y emploie. Que le poil suscite autant d'intérêt peut paraître curieux, mais ce sujet, en apparence ténu, précise Christian Bromberger, prend une « ampleur imprévue » dès lors qu'on le « passe au crible de la comparaison interculturelle » (p. 7). Les sociétés, en effet, semblent avoir fait de la pilosité un vecteur privilégié de leurs représentations et de leurs classifications, qu'il s'agisse de différences sexuelles, ethniques, religieuses, de rébellion, de soumission, de rapport entre les hommes et la nature... Cette capacité à signifier des poils et des cheveux tient, pour l'auteur, à la réversibilité de leurs modifications et à la disparition de leurs fonctions manifestes (thermorégulation, protection...). C'est parce que la pilosité est devenue un « vestige » largement inutile, souligne-t-il, qu'elle se prête sans risque aux « bricolages » (p. 15) : épilation (membres, aisselles, sourcils), tonte des cheveux, coupe des vibrisses, rasage du crâne... Dès l'introduction, Christian Bromberger met au jour, démonstration à l'appui, le peu de pertinence d'une approche biologisante et des interprétations univoques pour expliquer les usages en matière de poils et de cheveux. Selon lui, « tout système trichologique repose sur plusieurs dimensions qui interfèrent et interdisent de dégager des lois générales à l'ensemble de l'humanité » (p. 19). La combinatoire des critères sur lesquels repose le façonnage de la pilosité varie d'une société à l'autre et d'une époque à l'autre, mais elle le fait sur la base de « critères constants » (*ibid.*). Ce sont ces derniers que l'auteur s'attache à découvrir.

- 130 Dans une première partie, Christian Bromberger évoque ses « Rencontres avec le poil ». Les premières, fortuites, se déroulèrent sur les terrains de recherche qui lui sont familiers : les stades de football et le Moyen-Orient iranien. Ils se révélèrent de bons observatoires des modes capillaires et de leur évolution pour ce qui est des stades, des choix des codifications et des controverses pileuses pour ce qui est de l'Iran. Sa troisième rencontre eut lieu lors d'une réflexion sur la singularité du monde méditerranéen – monde où chacun se définit, peut-être plus qu'ailleurs, « dans un jeu de miroirs (de coutumes, de comportements, d'affiliations) avec son voisin » (p. 40). Le traitement de la pilosité n'échappe pas à cette volonté de démarcation entre communautés voisines. Elle apparaît également « en distribution symétrique et inverse d'une tradition religieuse à l'autre » (p. 42). Ainsi, par exemple, le schisme de la chrétienté connut sa traduction pileuse, le clergé byzantin portant cheveux longs, barbe et moustache, contrairement à celui de l'Église romaine. Les Aïnous d'Hokkaido constituent la rencontre suivante. Ce peuple, naturellement velu et qui valorisait la pilosité tant chez les hommes que chez les femmes, fut colonisé au XVIII^e siècle par les Japonais qui, imberbes, la dévalorisaient fortement. Le contact entre trichophobes et trichophiles se révéla dramatique. Les Japonais incitèrent les Aïnous à se couper les poils et les cheveux, et prirent des sanctions à l'encontre de ceux qui résistaient. Christian Bromberger relate ensuite un autre face-à-face où l'apparence pileuse joua un rôle non négligeable dans le « sentiment d'étrangeté radicale » (p. 58) qui peut être éprouvé lors de la découverte de l'Autre : la conquête de l'Amérique. Alors que les Indiens qui avaient le poil, et en particulier la barbe, en horreur, s'étonnaient de l'apparence des conquérants, les Européens, de leur côté, se montrèrent fort marrés de constater que les Indiens, glabres, ne correspondaient en rien aux « naturels » (p. 59) couverts de poils qu'ils avaient imaginés. L'Europe réserve aussi son « lot de surprises trichologiques » (p. 71). Ses saintes barbues et ses femmes poilues amènent l'auteur à s'interroger sur le statut des velus à travers les âges. Rejetés hors de l'humanité au Moyen Âge, admirés à la Renaissance, objets de recherche ou monstres de foire au XIX^e siècle, ils représentent, par les réactions qu'ils provoquent, des « baromètres des sensibilités » (p. 78). Cette première partie s'achève sur une enquête réalisée dans un hôpital spécialisé dans la lutte contre le cancer. Les réactions des malades face à la perte des cheveux liée à la chimiothérapie, l'alopecie chimio-induite, mettent en évidence « le rôle que détient la chevelure dans la définition de soi, comme homme, mais surtout comme femme, comme individu singulier, et à quel point toute atteinte non voulue au poil est une humiliation dégradante » (p. 86).
- 131 Dans la seconde partie – « Les sens du poil » –, l'auteur s'intéresse, « sous un angle plus général et comparatif » (p. 87), aux principes qui façonnent la pilosité. Quel que soit le contexte, l'apparence pileuse fournit « des informations sur la construction sociale et culturelle des sexes (les genres) » ; sur « les frontières statutaires que l'on établit au sein d'une société et sur celles qui permettent de se différencier de ses voisins ; sur le rapport à l'ordre et aux normes et [...] sur les tendances esthétiques dominantes » (*ibid.*). La pilosité participe du dimorphisme sexuel selon des normes pileuses qui varient dans l'espace et dans le temps. S'écarter de « façon volontaire, subie ou imposée » (p. 102) de ces normes représente un signe de rupture : renoncement à la vie sexuelle, affirmation d'une nouvelle forme de féminité (raccourcissement ou déploiement), effets de générations... L'apparence pileuse sert également à se démarquer de l'Autre proche ou lointain et, au sein d'une même société, à se classer les uns les autres (âge, statut, parenté...). En Afrique, la coiffure se prête même à une

« véritable sémiologie qui distingue les plus petits éléments formellement distinctifs » (p. 121) : indication du sexe, du statut de la lignée pour les enfants diawara du Mali ou stades de la vie d'une femme en Afrique de l'Ouest (divorce, date de l'accouchement, veuvage, difficulté à avoir ou à garder un enfant). Les canons pileux se trouvent parfois remis en question quand un groupe revendique un changement du statut qui lui est assigné, comme le montre l'histoire du traitement de leur chevelure par les Noirs aux Antilles et aux États-Unis (défrisage, « brousse » à la Angela Davis, dreadlocks des rastas). L'apparence pileuse situe ainsi l'individu « par rapport aux normes et à l'ordre du monde » (p. 155). Aux chevelures conformes s'opposent les styles capillaires de ceux qui se sont mis en marge ou que l'on a mis en marge de la société – une pilosité hors norme pouvant signifier un refus ou un retrait imposé de l'ordre social et politique (rebelles, proscrits, prisonniers, malades atteints d'hypertrichose...), une expérience spirituelle ou un rapport particulier au sacré (chamanes, ermites, magiciens...), ou encore une affinité excessive avec le monde nature, voire un retour à l'animalité (hommes des bois, chasseurs « furieux », barbares...). Les normes capillaires ou pileuses, caractéristiques d'une époque ou d'une société, résultent à la fois des tendances esthétiques inscrites dans le temps long, des préoccupations idéologiques ambiantes, des innovations techniques et des modes passagères. Ces dernières symbolisent parfois de profondes mutations sociales, comme la mode de la coupe à la garçonne adoptée par les femmes après la Première Guerre mondiale.

- 132 En conclusion, l'auteur revient sur les « écueils » trichologiques. En effet, en raison de la finitude du répertoire, des formes similaires peuvent prendre des significations très différentes, tandis que le même sens peut s'exprimer dans des formes opposées. Il faut donc « scruter avec attention permanences et changements jusque dans leurs micro-variations » (p. 231), pour éviter toute généralisation abusive. Convaincu qu'« une société nous dit beaucoup par ses franges » (p. 235), Christian Bromberger voit dans la pilosité un « inépuisable sujet » (p. 234) sur lequel il reste encore sans doute beaucoup à dire.

Mobilisant une vaste documentation, qui n'oublie aucun continent ni aucune époque, *Trichologiques* donne la mesure d'un travail véritablement anthropologique. Cette richesse documentaire est portée par une écriture élégante et précise, une construction simple et efficace, et une iconographie qui illustre le texte avec beaucoup d'à-propos. Aussi la densité du contenu et la rigueur de la démarche ne rendent-elles jamais la lecture pesante. L'ouvrage offre ainsi deux niveaux de lecture : un pour le « grand public » que cette investigation pileuse passionnera, un pour les spécialistes qui apprécieront la finesse de l'analyse et l'originalité de l'approche. En effet, Christian Bromberger s'écarte ici des chemins conventionnels de l'ethnologie (parenté, religion, production...), pour emprunter celui, moins fréquenté, de l'« accessoire », « fenêtre » qui lui paraît « privilégiée » pour « humer l'air du temps et observer les mouvements des sociétés » (p. 295). Cette posture ne lui est pas nouvelle : elle était déjà à la base d'un travail collectif sur les « passions ordinaires » (football, jardinage, généalogie, concours de dictée, bricolage...) ⁵⁷. Les *Trichologiques* nous convainquent à nouveau de la fécondité de ce type d'approche. Elles relèvent également comment un sujet de recherche s'impose progressivement au chercheur dès lors que ce dernier laisse résonner en lui les injonctions du terrain. On regrettera seulement que cet ouvrage, bien édité par ailleurs, soit desservi par une couverture dont la calligraphie n'a rien à envier à celle du générique des « Feux de l'amour » dans sa version des années 1980.

Catherine Tourre-Malen

Fabrice Fernandez, Samuel Lézé & Hélène Marche, eds, *Le Langage social des émotions. Études sur les rapports au corps et à la santé*, Paris, Economica-Anthropos, 2008, 425 p., notes bibliogr.

- 133 Ouvrage collectif composé d'une introduction et de douze articles, *Le Langage social des émotions* prolonge deux colloques organisés, en 2005 à Paris et en 2006 à Toulouse, sur le thème « Corps, émotions, santé ». Ce travail entend représenter une alternative à l'approche macrosociologique à partir de corpus officiels et/ou formalisés (manuels de savoir-vivre, droit, politique), approche qui constitue, selon Fabrice Fernandez, Samuel Lézé et Hélène Marche, le paradigme sociologique dominant dans les études sur les émotions, et à laquelle les directeurs du volume reprochent une vision déterministe des normes sociales et un éclairage insuffisant de la complexité des jeux de pouvoir. Cette alternative entend au contraire se fonder sur l'analyse des émotions dans un champ, celui de la santé jugé « privilégié » (p. 2), pour décrire leur production et leur construction, notamment dans l'organisation des soins.
- 134 Dans une première partie, six textes traitent de la place et de la mise en forme des émotions, en s'articulant autour du travail émotionnel. Ainsi, Michel Drulhe étudie la gestion des émotions au prisme de la transformation que connaît le travail hospitalier. Dans un contexte qui vise désormais la productivité dans le service de soins et la satisfaction des usagers, la nouvelle référence est la pudeur émotionnelle. Celle-ci constitue néanmoins un idéal « difficile à tenir » (p. 49) ; c'est pourquoi certains personnels y mettent des limites, tandis que d'autres le refusent, tantôt en se réfugiant dans la technique des soins, tantôt en revendiquant moins d'exigence dans sa production et davantage de moyens dans son application.
- 135 Michel Castra et Geneviève Cresson s'intéressent aux effets des émotions sur le lien familial ou le lien thérapeutique. L'observation des rapports soignants-soignés dans le domaine de la mucoviscidose et des soins palliatifs les amène, en outre, à mesurer l'impact négatif ou positif des émotions sur la conception des rôles de parent ou de professionnel.
- 136 Marc Loriol et Sandrine Caroly comparent deux professions – les infirmières hospitalières et les policiers de la voie publique – dans lesquelles le contrôle des émotions est considéré comme une compétence déterminante. Cette gestion émotionnelle se révèle être le produit d'une organisation du travail où la dimension collective constitue un moyen à la fois de se protéger individuellement et de préserver les valeurs du groupe.
- 137 Hélène Marche s'attache à mettre en évidence les usages sociaux de l'humour entre malades gravement atteints et les personnels. Chercher à faire rire participe des stratégies relationnelles entre soignants et soignés, tout en donnant l'occasion d'évacuer les émotions négatives.
- 138 Julien Bernard pointe les ambivalences du travail funéraire : compte tenu de la dimension marchande des pompes funèbres, la gestion des émotions y relève à la fois de la compétence de service et de la stratégie commerciale.
- 139 Judith Wolf analyse l'évolution des morgues hospitalières. À l'heure actuelle, ces morgues font l'objet d'une réhabilitation qui inscrit la prise en charge des défunts dans une logique de continuité des soins. La profession a ainsi muté des garçons

d'amphithéâtres chargés de la gestion des cadavres, aux agents de chambre mortuaire appelés à prendre soin des corps morts et à accompagner les familles endeuillées.

- 140 La deuxième partie rassemble des textes qui portent davantage sur l'objectivation des états émotionnels et leur transformation en expressions formulées ou en représentation conceptuelle (p. 13).
- 141 Catherine Mercadier relate l'intensité émotionnelle et sensorielle ressentie par les infirmières au contact de corps malades, malgré l'apparente neutralité qu'elles affichent. Elle met en évidence comment la socialisation professionnelle, notamment avec l'écriture des dossiers de soins, contribue à ce travail de maîtrise de affects.
- 142 Gérard Rimbert s'intéresse aux émotions au sein d'un dispositif d'accompagnement des personnes âgées soutenu par des bénévoles. Ce faisant, il questionne à la fois les conditions d'amélioration de vie des premières et les gratifications émotionnelles qu'en retirent les seconds.
- 143 Samuel Lézé examine les formes de l'accompagnement des émotions dans le contexte particulier d'un hôpital de jour pour adolescents, où l'énonciation publique des affects des patients comme des membres de l'équipe est valorisée lors des réunions de synthèse, des ateliers ou des sorties.
- 144 Julien Langumier étudie l'aide aux victimes mise en place par l'État après les crues de l'Aude. L'analyse de ces dispositifs révèle des enjeux politiques et institutionnels qui diffèrent selon qu'il s'agit de la gestion de crise ou de la prévention dans la durée : alors que les cellules d'urgence médico-psychologique tendent à soulager les sinistrés, le discours de la culture du risque vise, quant à lui, à responsabiliser les habitants des territoires dangereux.
- 145 Fabrice Fernandez montre comment la canalisation des émotions chez les Narcotiques Anonymes intervient dans le processus de transition à une abstinence durable, tout en engendrant de nouvelles formes de dépendance relationnelle et spirituelle.
- 146 Enfin, Yannick Jaffré explore la portée anthropologique qu'il attribue à cinq textes évoquant la mort d'un enfant. Ces récits, selon lui, témoignent de nos émotions et contribuent à les modeler ; ils représentent, en outre, un moyen de comprendre comment sont vécues, de l'intérieur, les interactions entre patients et institutions de soins ; ils révèlent aussi des pans de nos sensibilités quant à l'enfance et aux formes actuelles du travail de deuil.
- 147 Si *Le Langage des émotions* apporte quelques éclairages sur le « travail émotionnel », sa lecture laisse un sentiment d'insatisfaction. Ce n'est pas tant la forme qui pêche, même si l'on peut déplorer la construction trop scolaire des articles, quelques scories dans le texte – « Pour palier à cette difficulté... » (p. 325), etc. – et un corps d'écriture que même les presbytes trouveront trop gros. C'est sur le fond que se situe le problème. Comment des études sur les émotions, qui devraient procéder d'une ethnographie sensible, peuvent-elles en susciter aussi peu chez le lecteur ? Seule Catherine Mercadier tire son épingle du jeu dans ce domaine ; elle décrit finement, entre autres sentiments, la peur, le dégoût, la colère, la satisfaction que ressent une infirmière lorsqu'elle remplace un pansement douloureux. Dans la plupart des autres contributions, les auteurs évoquent les émotions sans les décrire. Ils ne s'attachent ni à les exprimer, ni à les faire ressentir, cherchant plutôt à théoriser alors qu'il manque au lecteur, pour adhérer à leur démarche, le matériau essentiel : la perception des émotions des acteurs. Certes, l'ouvrage témoigne bien « de l'intérêt des sciences sociales à l'égard du travail

émotionnel et de ses dimensions communicatives, cognitives et pragmatiques » (p. 15), mais il le fait sans « sel », sans la sensibilité qui est nécessaire à l'observation comme à la restitution ethnographiques.

Catherine Tourre-Malen

Doris Bonnet, *Repenser l'hérité*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2009, 116 p., bibl.

- 148 Voilà un ouvrage fort instructif dans lequel Doris Bonnet parvient à la fois à repenser dans le contexte actuel des notions et concepts chers à l'anthropologie classique, tels que la parenté, la filiation, l'ethnie, l'identité et le métissage, et à produire une analyse anthropologique de la manière dont une pathologie spécifique de transmission génétique – la drépanocytose – est vécue aujourd'hui en France par des femmes originaires d'Afrique subsaharienne.
- 149 Ce livre, dans lequel on appréciera le patrimoine intellectuel et empirique africaniste de l'auteure, a été réalisé à partir d'une étude d'anthropologie sociale menée dans la région parisienne en 1997 et 1998, et fondée sur l'observation d'une consultation médicale hospitalière spécialisée en pédiatrie génétique (146 consultations), ainsi que sur des entretiens réalisés au domicile de 21 familles rencontrées à l'hôpital. Doris Bonnet nous offre un ouvrage dont la lecture est agréable et qui, outre à des lecteurs « profanes » férus de problématiques sociales actuelles, s'adresse à des spécialistes des sciences sociales en quête de réflexions autour de la capacité de l'anthropologie à saisir des phénomènes sociaux éminemment contemporains, tout comme à des professionnels de la santé, notamment spécialisés dans la drépanocytose, soucieux d'améliorer leurs pratiques de soins (traitements, conseils...) en les adaptant au plus près des perceptions et attentes des publics concernés.
- 150 Le propos se déroule progressivement en quatre chapitres. Les deux premiers sont consacrés aux questions politiques et culturelles suscitées par le vécu de la drépanocytose dans le contexte de sociétés occidentales : en France principalement, mais pour une part aussi aux États-Unis où, en raison de la présence ancienne et nombreuse de populations originaires d'Afrique subsaharienne sujettes au gène drépanocytaire, ces questions se posent depuis plus longtemps. Le premier chapitre met en évidence « l'utilisation de la génétique comme espace scénique contemporain de l'identité » (p. 14). En effet, l'étude de la drépanocytose – présentée comme une « maladie paradigmatique » (p. 13) dont on aurait aimé que les caractéristiques scientifiques soient plus explicitement précisées dès ce début du livre – révèle la permutation fréquente, sur les plans politique et sanitaire, entre la notion d'ethnie (qui fait référence à une origine culturelle commune) et celle de race (qui fait référence à une origine biologique commune), toutes deux s'appliquant selon les situations à cette pathologie. Tout en déconstruisant ces deux notions (relatives, subjectives, dépendantes de la représentation des marqueurs identitaires de chaque utilisateur des termes et invalides sur le plan scientifique), l'auteure souligne les risques de leur utilisation dans le domaine de la santé du fait de la simplification, de la stigmatisation et de la « pathologisation » du « noir » ou de l'immigré, selon les contextes, qu'elles induisent. Et ce, même lorsque l'objectif de leur utilisation est la lutte contre les discriminations et les inégalités ou encore lorsqu'elle est le fait de groupes d'individus qui revendiquent ainsi une prise en compte politique, comme ce fut le cas de la lutte

pour la reconnaissance sociale des populations africaines-américaines menée par le parti des Black Panthers, aux États-Unis, dans les années 1960. Les conséquences de l'utilisation de ces notions d'ethnie et de race sont irrémédiablement celles du durcissement des identités et du déni des différences individuelles – pourtant de taille et bien actives aussi bien en France qu'en métropoles africaines. On voit ainsi comment, en France, les populations originaires d'Afrique subsaharienne sont parfois perçues comme des unités homogènes dont les valeurs sont conflictuelles avec celles de la société française (polygamie, excision, mariage forcé...).

151 Mais, en raison de sa transmission génétique, parfois abusivement réduite à la question de l'endogamie, la drépanocytose interroge également les perceptions de la filiation ainsi que les normes d'alliance. Dans ce deuxième chapitre, sont tout d'abord rappelées les théories de la génération et de l'engendrement en vigueur dans les sociétés lignagères au sein desquelles la femme, au contraire de l'homme, n'est la plupart du temps pas à l'origine de la création de l'enfant. Puis, sont mises en évidence les modifications de ces théories lorsqu'elles se confrontent au savoir médical, et d'autant plus que les situations observées se déroulent en contexte de migration. La connaissance de la transmission récessive de la maladie (à la fois par la mère et le père de l'enfant) peut notamment modifier totalement les perceptions de l'engendrement et, par là même, le sentiment d'appartenance à un groupe. Les hommes, généralement non mis en cause dans la transmission des maladies par les théories de l'engendrement locales, refusent souvent leur capacité à transmettre la maladie. La notion de porteur sain est également difficilement compréhensible pour les familles. Différentes étiologies de la drépanocytose en cours en Afrique, telles que l'héritage d'une malédiction sorcellaire de la part de la mère de famille frappée d'une descendance à forte mortalité infantile ou de celle de l'enfant malade, ou encore le mythe de l'enfant revenant, sont également confrontées au savoir médical. Il apparaît finalement que l'accès au discours génétique a des conséquences notoires en termes de filiation et d'alliance. L'hérédité partagée face à la maladie provoque une remise en question des structures de parenté et des principes de filiation des sociétés d'origine, ainsi qu'un recentrage sur le couple et sur l'enfant biologique, ce dernier n'étant plus l'« enfant du lignage ». Plutôt que de remplir des devoirs familiaux à l'adresse des anciens, l'investissement se fait alors prioritairement sur l'avenir des enfants. En matière d'alliance, l'accès au discours génétique peut générer des incompréhensions concernant la définition de la consanguinité et des interdits d'alliance, de même que des modifications de projets matrimoniaux.

152 Le troisième chapitre est plus particulièrement centré sur les données de l'étude. Il porte très concrètement sur le vécu de la maladie par les malades et proches de malades à différents moments, comme celui de l'annonce de la pathologie par le médecin ou celui du conseil génétique. La compréhension des explications médicales est interrogée et les dysfonctionnements de la prise en charge actuelle soulignés, tels que, par exemple, le laps de temps trop long pour les individus entre l'annonce de la maladie et le conseil génétique donné lors d'une consultation spécialisée. Également, les perceptions que les individus ont du statut du fœtus, du dépistage prénatal, de l'interruption médicale de grossesse, des handicaps éventuels associés à la maladie (etc.) sont analysées selon une approche compréhensive qui permet de rendre intelligibles des comportements jugés irrationnels par les médecins : inobservance, familles « perdues de vue », refus de diagnostic prénatal et d'interruption médicale de grossesse. Mais, l'expérience de la maladie, et notamment celle de la douleur et de la

souffrance, apparaît aussi déterminante dans les choix reproductifs des familles. Ainsi la drépanocytose en contexte de migration se trouve-t-elle être porteuse de modifications en termes de relations conjugales, de projets matrimoniaux et de désir d'enfant. Somme toute, le relativisme des normes sociales, morales et sanitaires est mis en exergue dans ce troisième chapitre, mais également la manière selon laquelle les individus, et notamment les femmes, contraints par la drépanocytose incorporent peu à peu de nouvelles normes. Le vécu de la maladie par les familles conduit paradoxalement à la fois à un assujettissement médical et à une certaine forme d'intégration sociale.

- 153 Finalement, le quatrième chapitre, qui a bien souvent une valeur conclusive, propose une synthèse des enseignements que le livre apporte sur le vécu de la drépanocytose par des familles originaires d'Afrique subsaharienne en France. La notion de « culture d'origine », implicitement ou explicitement associée à celles d'ethnie et de race, comme explicative des comportements des familles est déconstruite, de même que la référence exclusive aux étiologies traditionnelles. Au-delà de la « culture », est mis en évidence le pragmatisme des difficultés psychologiques, matérielles et d'organisation au sein de l'espace privé que vivent les malades (souvent des enfants), leur mère ainsi que le reste de la fratrie. Ces difficultés conduisent à des processus d'individuation, notamment pour les femmes qui sont souvent isolées et endossent le statut de chef de ménage, favorisés par la médicalisation de la grossesse et de l'enfance liée à la prise en charge de la pathologie. Plus globalement, sont soulignées les mutations profondes dans le champ de la parenté et de la filiation (repositionnement des pères, nouvelles relations entre les sexes, individuation des décisions en matière de reproduction, accès à la contraception, etc.) que la drépanocytose permet d'éclairer, mais qui sont perceptibles de manière plus large à la fois dans les sociétés occidentales et dans les villes africaines. Ainsi, au-delà d'une revendication identitaire liée à la « culture », la drépanocytose telle qu'elle est vécue en France par des familles originaires d'Afrique subsaharienne révèle plutôt la revendication d'une identité biologique et de droits sociaux, la reconnaissance de la maladie, l'obtention de soins de qualité adaptés et le déni des processus de stigmatisation sociale.

La drépanocytose et le contexte « bio-social » (p. 11) dans lequel elle évolue mettent en évidence tout à la fois la possible utilisation politique d'une pathologie génétique à des fins de contrôle social ou de revendication, les difficultés sociales inhérentes au vécu d'une telle maladie, les mutations sociales profondes qu'elle engendre lorsqu'elle est prise en charge par un modèle biomédical dont la force de coercition et d'imposition de normes est connue, et la lutte pour l'accès à des droits sanitaires et sociaux qui, tout en permettant aux individus de mieux vivre la maladie, leur fournit également certaines formes d'intégration et de reconnaissance sociales. Le grand mérite de l'ouvrage de Doris Bonnet est de restituer toute cette complexité en quelques pages et de mettre ainsi en avant le formidable accès aux enjeux sociétaux contemporains auquel l'étude des maladies génétiques et chroniques conduit aujourd'hui.

Carine Baxerres

Anne Yvonne Guillou, *Cambodge, soigner dans les fracas de l'histoire. Médecins et société*, Paris, Les Indes savantes, 2009, 207 p., bibl., ill., cartes

- 154 C'est sur le fond sonore du « fracas » de l'histoire tourmentée de ce pays qu'Anne Yvonne Guillou tente de cerner la place des médecins dans la société cambodgienne. Un tel projet implique à la fois d'étudier comment s'est constituée cette catégorie sociale (leur statut, leur identité sociale), d'analyser les modes d'acquisition de leur savoir, leurs pratiques thérapeutiques.
- 155 À cette fin, Anne Yvonne Guillou fait d'abord œuvre d'historienne, retraçant pour nous l'histoire du Cambodge avec une approche historiographique de la biomédecine et de ses praticiens dans ce pays. Mais elle a également conduit une véritable recherche de terrain, tout particulièrement en milieu hospitalier. Les enquêtes ont été menées au cours de la première moitié des années 1990, à une période charnière entre la fin de l'époque khmer rouge et le début de l'ouverture à l'Occident, lorsque le pays commençait seulement à accepter la présence des chercheurs après une longue période de tumulte et d'obscurité. Mais le contrôle de l'État ne s'est pas pour autant assoupli, rendant l'accès de ce terrain difficile.
- 156 Introduite avec le protectorat français, la médecine occidentale au Cambodge a ensuite subi de profonds bouleversements, en particulier sous le régime des Khmers rouges, quand la médecine faisait partie du dispositif de contrôle des individus, lesquels ne disposaient pas librement de leurs corps. Seuls les médecins révolutionnaires étaient autorisés à soigner les malades, le nouveau régime imposant un remodelage complet des catégories de soignants.
- 157 Le système de santé était donc totalement à reconstruire dans les années 1980. La médecine s'est développée à partir des années 1980, dans un contexte d'aide humanitaire intense dont les représentants obéissaient à des valeurs différentes de celles des soignants cambodgiens qui, eux, soumis à de fortes contraintes idéologiques et politiques, percevaient de très faibles salaires. L'ouverture vers l'Occident des années 1990 et la libéralisation économique qui l'a accompagnée, engendrera des différenciations socio-économiques accrues, et la paupérisation du service public.
- 158 C'est donc avec pour arrière-plan l'histoire chaotique d'un système de santé tributaire des contingences politiques et idéologiques du pays et des tentatives d'un groupe professionnel pour inventer son statut, son identité et sa légitimité sociale qu'Anne Yvonne Guillou tente de comprendre les pratiques cliniques des médecins cambodgiens. Grâce à de fines observations ethnographiques, l'auteure restitue la réalité concrète dans toute son âpreté : les files d'attente, le manque d'hygiène, la faiblesse des moyens financiers attribués aux hôpitaux, les tensions entre les personnels des différents secteurs (médical et humanitaire), etc. Dans une société fortement cloisonnée, hiérarchisée et structurée par les rapports entre les trois grands groupes sociaux que sont les fonctionnaires, les commerçants et les paysans, les médecins – fonctionnaires salariés tout comme l'ensemble du personnel soignant – ont une pratique fortement encadrée par l'État. En cela, l'étude des médecins que nous propose Anne Yvonne Guillou est aussi l'étude de la manière dont le pouvoir politique perçoit l'art de soigner et conçoit le bien public.

- 159 L'ouvrage met en évidence l'ambiguïté attachée au rôle et à la figure des médecins au Cambodge. Bien qu'ils occupent une position socialement dominante dans l'offre de soins, ils restent imprégnés d'une logique du fonctionnariat et d'une logique politique interdisant officiellement la pratique privée, et cela, à la différence des Kru, thérapeutes traditionnels – qu'Anne Yvonne Guillou qualifie de « néo-traditionnels » compte tenu des nouveaux contours de leur activité – avec lesquels ils partagent l'activité thérapeutique, relativement déconnectée de l'activité diagnostique assumée par les médiums. Les médecins, contrairement aux médicaments, ne bénéficient pas d'une image positive parmi les patients. Ils cristallisent les critiques adressées au gouvernement sur le système de santé et sur un système politique qui laisse croire à un service public gratuit alors que le peuple se sent abandonné par lui. Membres d'une profession socialement valorisée, ils sont paradoxalement l'objet de méfiance et ne sont pas les recours privilégiés des malades : les médecins n'apparaissant pas comme les médiateurs indispensables de l'accès aux médicaments, ils sont fréquemment contournés et, en définitive, peu sollicités par la population. Aujourd'hui, un nouveau secteur voit le jour : celui de la médecine libérale, désormais légale, qui coexiste avec la médecine d'État et l'aide étrangère humanitaire, aide qui favorise le marquage du Cambodge au sceau de société « victime ». Les médecins tentent de s'en détourner en optant pour la médecine privée.
- 160 Finalement, à travers ses pratiques et ses praticiens, la médecine se fait le miroir du rapport que la société cambodgienne entretient avec le monde occidental, de la manière dont elle gère le bien-être collectif et les nouvelles différenciations sociales.
- 161 Avec cette étude, Anne Yvonne Guillou montre combien l'étude des pratiques de soins nous informe sur la société dans laquelle elles se déploient. Par-delà les questions de santé dont il fait sa matière principale, ce livre est une contribution importante à la reprise de la recherche anthropologique dans la société cambodgienne.
- Sylvie Fainzang

Actes de la recherche en sciences sociales, 2009, 179, Pratiques martiales et sports de combat, Paris, Le Seuil, 2009, 180 p., ill.

- 162 La place accordée au sport dans les revues généralistes de sciences sociales demeure pour le moins limitée ; rares sont les numéros spéciaux sur ce sujet, ce qui peut paraître surprenant si on se réfère à l'essor des pratiques sportives et à leur médiatisation. L'intérêt du champ académique pour le sport semble ainsi être inversement proportionnel à l'importance sociale acquise par cette pratique. En sociologie, les *Actes de la recherche en sciences sociales* constituent l'une des seules revues à avoir consacré plusieurs livraisons à la question sportive et à avoir souligné l'importance de ce terrain de recherches qui s'est pourtant considérablement étoffé⁵⁸. C'est dire l'attrait de ce numéro, consacré aux sports de combat. Réunissant neuf auteurs et constitué de huit articles, il couvre une multiplicité de pratiques et d'enquêtes.
- 163 L'article de Benoît Gaudin, « La codification des pratiques martiales, une approche socio-historique », peut se lire comme une forme de longue et dense introduction. Soulignant « la force d'attraction du modèle sportif occidental » marquant l'histoire des combats martiaux codifiés – comme le duel, la lutte, la boxe ou la self-défense –, l'auteur rappelle l'une des particularités fortes de ces pratiques : « le modèle sportif y est en concurrence avec d'autres conceptions de ce que peut être l'affrontement

agoniste entre deux hommes » (p. 5). Après avoir présenté ces diverses logiques – politique, marchande ou pédagogique – des combats dont les diverses formes « se positionnent, oscillent et se déplacent entre des pôles que sont sportivisation et symbolisation, universalité et spécificité culturelle, efficacité et esthétique, diffusion internationale et repli communautaire » (p. 6), l'article retrace la transformation des combats en activités codifiées régies par un dispositif de contention de la violence. Ces dernières années, l'essor de combats singuliers revendiquant « une absence de règles et un déroulement où tous les coups sont permis » atteste « une vague de retour de l'*agôn* » (p. 28) et une forme de « dé-sportivisation », pour reprendre les termes utilisés par Johan Heilbron et Maarten Van Bottenburg pour qualifier la genèse et la dynamique des « combats ultimes » ou « combats de cage » qui se sont fait « une place dans le champ international des arts martiaux full contact » (p. 34). Le poids du marché *pay-per-view*, des « entreprises de médias et la prédominance de la perspective du téléspectateur » (p. 39) sont des facteurs explicatifs du retour de la violence directe dans ces spectacles produisant une double tension : « celle d'une rencontre sportive entre deux combattants, et celle engendrée par la violation des normes de violence généralement acceptées » (p. 37), auprès d'un public occasionnel peu informé et appréciant « les situations où les athlètes prennent des risques et affrontent un danger physique » (p. 40). Le *vale todo*, traduction littérale du « tout est permis » (*vale tudo* en brésilien), traité dans une note de recherche de Franck Poupeau, constitue un autre exemple d'art martial mixte dont le succès est notamment lié à « la promotion du retour à des techniques d'autant plus efficaces qu'il n'y a pas ou peu de règles pour encadrer le combat » (p. 47). L'éloignement du modèle sportif caractérise également la capoeira dont Benoit Gaudin analyse la transformation en activité commerciale d'enseignement, la diversification des versions se concurrençant pour contrôler une part de ce marché. Le monde de la capoeira serait ainsi « aujourd'hui pris dans une tension entre une tendance qui le pousse vers plus d'objectivité (surtout au Brésil, avec des modalités sportives, combatives mais aussi éducatives), et une seconde tendance (constituant la norme à l'étranger), qui l'incite à conserver une bonne dose de subjectivité, de spiritualité ou de communautarisme. Les oscillations entre ces deux pôles visent bien sûr à conserver le pouvoir d'édicter la définition légitime de l'activité, pour contrôler les critères d'habilitation des enseignants et donc du marché du travail » (p. 61). Si ces trois articles insistent sur les logiques commerciales et pédagogiques pesant sur ces combats, Stéphane Rennesson fait l'hypothèse que le *muay thai* (litt. : « boxe des Thaïs ») « ne peut se comprendre sans considérer le rôle politique qu'il joue depuis longtemps sur le plan domestique comme international » (p. 63) tandis que Jean-Marc de Grave cible la nationalisation du *pencak silat* et la pacification d'un espace national indonésien, ou, que Samuel Julhe souligne le renforcement du contrôle de l'État et des fédérations délégataires sur les pratiques martiales japonaises et leur enseignement en France. Christine Mennesson et Jean-Paul Clément éclairent pour leur part les ressorts de la domination masculine intériorisée par des boxeuses qui, dans le monde relativement clos de la boxe hard, maîtrisent « des techniques sportives typiquement masculines, tout en validant l'asymétrie des rapports sociaux de sexe [...] pour répondre aux attentes des boxeurs et éviter toute confusion entre les sexes, elles s'engagent volontairement dans un travail de féminisation de leur apparence corporelle et revendiquent l'inégalité entre les sexes dans la gestion de leur vie privée. Cette position traduit une conception des rapports de sexe caractéristique des milieux

populaires marginalisés, efficacement intériorisée grâce au contrôle quotidien des hommes de la boxe » (p. 91).

- 164 Ce numéro se conclut par un bref état des lieux (p. 119) des thèses de doctorat en sciences humaines et sociales sur les combats codifiés. Cette liste, consultable sur internet⁵⁹, atteste l'essor des recherches et leur diversification, entre autres liées à la constitution des STAPS (sciences et techniques des activités physiques et sportives), discipline académique spécifiquement consacrée aux pratiques corporelles. Cet inventaire, dressé par Benoit Gaudin, Samuel Julhe et Jean-Paul Clément, tout en insistant sur ce développement, en souligne les limites, dues au déficit de légitimité académique dont souffre encore cette jeune discipline, au faible intérêt des autres sciences humaines et sociales pour le sport, à un « monopole sourcilieux des pratiquants sur la production écrite de leur activité » s'accommodant « du traditionnel mépris universitaire pour les pratiques corporelles » et contribuant à une « affligeante qualité analytique de la production littéraire sur le sujet » (p. 119). On ne peut qu'attendre avec impatience d'autres livraisons des *Actes de la recherche en sciences sociales* consacrées aux pratiques pugilistiques et sportives, et souhaiter une plus large ouverture des revues de sciences humaines et sociales à de telles pratiques dont Marcel Mauss, Roger Caillois ou Norbert Elias avaient déjà montré en leur temps combien elles constituent d'excellentes clés de compréhension des sociétés dans lesquelles elles s'inscrivent.

Corinne Delmas

Migration

Pierre Rouillard, *Portraits de migrants, portraits de colons*, I, Paris, De Boccard, 2009, 168 p., bibl., ill., fig., cartes

- 165 Issu d'un colloque organisé en 2008, cet ouvrage propose une réflexion critique alliant des contributions d'archéologues, d'ethnologues, de linguistes et d'historiens, aussi riches les unes que les autres, sur le thème de la migration et de l'interculturalité à une grande échelle. Dans un souci de « se focaliser sur les groupes », trois approches ont été retenues et structurent les différents chapitres.
- 166 La première d'entre elles, intitulée « Des visions et des mots », regroupe quatre articles qui examinent les termes employés dans la description et l'analyse des phénomènes migratoires. Hervé Le Bras ouvre ainsi la réflexion avec une étude sur la situation migratoire en France. Il y démontre, de façon très pertinente, combien il est difficile de mesurer ce phénomène migratoire, en raison, d'une part, de l'évolution sémantique du terme « immigré », et d'autre part, de la multiplicité des organismes de comptage qui emploient chacun leurs propres grilles et définitions. Prolongeant cette réflexion, Michel Casevitz analyse, quant à lui, les termes utilisés pour désigner la colonisation. Il met en exergue les changements de sens attachés aux mots au fil du temps – par exemple, en grec, langue qui permet des distinctions plus fines que les autres ou en latin – et l'ambiguïté qui en découle aujourd'hui. Toujours dans cette perspective linguistique, Lyliane Sznajder traite du migrant mais dans un contexte très spécifique : celui du texte biblique. Elle met au jour l'importance des traductions, notamment grecque et latine, du texte initial dans la modification du sens des termes décrivant le migrant. Grâce à une connaissance fine des racines hébraïques et latines, elle révèle le

glissement sémantique opéré de la notion d'étranger immigré de l'hébreu biblique, à la conceptualisation, dans le langage chrétien, de deux figures de la migration : le converti et le pèlerin. Ce glissement correspond à un déplacement, dans l'usage du terme, du champ ethno-juridique et collectif au religieux et à l'individuel. Enfin, dans une optique plus large, celle du concept de diaspora, Michel Bruneau s'attache à préciser les contours de la notion avec l'exemple des Grecs pontiques installés en Grèce. Il analyse les notions de territoire, de lieu et surtout du marquage opéré par les immigrants en ce lieu pour élaborer et affirmer leur identité ; il fait ainsi apparaître l'importance de l'iconographie comme symbole matériel du ré-enracinement.

- 167 La deuxième approche, intitulée « Premiers apprentissages de groupes en mouvements », rassemble sept contributions qui interrogent toutes les liens des migrants avec leur « pays d'origine ». Alain Le Brun retrace la préhistoire de Chypre pour mettre en exergue deux sites de l'île qui présentent des similitudes économiques et culturelles avec le continent. L'analyse de techniques, d'outils et de pratiques éclairent l'existence de réseaux de communication et d'échange entre Chypre et le continent, remettant en question l'idée même d'isolement insulaire. Airton Pollini se livre à une analyse de textes d'Hérodote consacrés aux colons de Grande Grèce. Il y affirme l'importance du merveilleux comme outil utilisé par Hérodote pour décrire des réalités historiques en Grande Grèce, réalités ne concernant que la « communauté de colons », contrairement à l'usage habituel qu'en faisait l'historien (description des peuples barbares). Les deux articles suivants traitent tous deux des pratiques des migrants grecs en Méditerranée, notamment en Italie du Sud. Olivier Mariaud s'attache à l'analyse de la reconstruction identitaire de ces migrants sur le sol de deux colonies, par l'étude des objets et leur usage, entre emprunts et réinvention. Mario Denti souligne, quant à lui, l'existence de perméabilités fortes entre les migrants et les autochtones, révélatrices d'échanges antérieurs et certainement moteurs de la migration. Trois articles concernent ensuite plus précisément le phénomène migratoire en tant que mobilité. Brigitte Fauchère l'aborde sous l'angle de mouvements existants, dès le VII^e siècle après J.-C., au Mexique, mobilités illustrant une dynamique socioculturelle qui présiderait à toute colonisation, du moins en ce qui concerne les populations tarasques. Azita Bathaïe, par une approche bien plus ethnologique, souligne l'influence et l'importance des différents facteurs (personnes ressources, nécessité économique, retour monétaire), dans le parcours migratoire de jeunes Afghans vers l'Europe. Dans une perspective plus générale, Philippe Soulier revient sur les enseignements d'André Leroi-Gourhan sur les colonies. Il y démontre les différentes prises de position de l'anthropologue en plein colonialisme, et surtout l'adaptation et les modifications du regard de ce dernier au fil du temps et de l'histoire.
- 168 Les trois derniers articles de l'ouvrage sont réunis sous l'intitulé « Repli sur soi ou interaction ». Ils tendent surtout à mettre en évidence les contacts, échanges, imprégnations et intégrations d'éléments culturels entre populations, notamment à l'époque coloniale. Ainsi, Laurianne Martinez-Sève montre bien les différentes influences des colons grecs sur les populations environnantes au Proche-Orient, et inversement les influences subies. Elle invite également à relativiser l'idée de colonisation lorsqu'elle est appliquée à l'époque hellénistique. Élisabeth Deniaux étudie, pour sa part, la création de la colonie romaine de Buthrote en actuelle Albanie. Elle y révèle l'impact de la culture latine et les influences romaines dans cette colonie. Enfin, par une approche archéologique de cultures soudanaises, Olivier Langlois met en exergue l'ineptie d'une conception de « conservatoire ethnographique » appliquée aux

sociétés des Monts Mandara au Nord-Cameroun. S'appuyant sur des objets archéologiques, il démontre les différentes interactions et évolutions des cultures de ces montagnes au fil du temps.

- 169 Avec ce corpus très riche, les analyses présentées laissent apparaître la diversité des visages des migrants au fil des époques et des contextes. Elles nous incitent à repenser les idées de vase clos, d'isolement, de colonisation et de rapport dominé-dominant.

Karine Michel

Anny Bloch-Raymond, *Des berges du Rhin aux rives du Mississippi. Histoire et récits de migrants juifs*, Paris, Michel Houdiard, 2009, 195 p., bibl.

- 170 Le Sud des États-Unis : une société composée de deux castes, les Noirs et les Blancs, d'après le classique ouvrage de John Dollard⁶⁰. Les Français, quant à eux, gardent l'ancienne mémoire d'une Louisiane perdue et la conscience qu'il reste, malgré tout, bien des éléments français dans la culture de la Nouvelle-Orléans. Les lecteurs de Dollard se rappellent peut-être que les marchands juifs étaient bien vus par les Noirs car ces immigrés étaient les seuls, parmi les Blancs, à employer les termes « Mister » et « Madam » en parlant aux descendants des anciens esclaves.
- 171 Prise entre Noirs et Blancs, dans une société bien différente de celle dont ils sont venus, c'est bien de cette communauté juive dont nous parle Anny Bloch-Raymond dans son ouvrage. Originaires du Palatinat et d'Alsace, ces immigrés ont aussi été malmenés par les guerres de 1870, de 1914-1918 et de 1939-1945. Certaines de ces familles ont également vécu la guerre civile, la « guerre des États », de 1861-1865. La question principale de ce livre concerne donc « l'accommodation » des juifs rhénans à cette nouvelle société, et la situation qu'ils se sont faite dans leur nouveau pays.
- 172 Représentant 1% à 1,5% de la population de leurs provinces d'origine, les juifs sont relativement nombreux parmi les émigrés : au total, 4% de la population quitte leur pays mais parmi les juifs on compte 12% d'émigrés. Beaucoup sont des petits commerçants, d'autres des artisans (pp. 23-24). La majorité d'entre eux quittent la région du Rhin entre 1847 et 1857, influencés plutôt par les mutations économiques de cette époque que par les crises agricoles qui les précèdent (p. 21). En effet, comme l'écrit Anny Bloch-Raymond : « Le leitmotiv des causes du départ des migrants est économique » (p. 43) pour la première vague d'émigration dans les années 1850, davantage politique pour la seconde vague, des années 1880-1890. Environ 10 à 12% d'entre eux choisissent de s'établir au Sud des États-Unis (p. 22).
- 173 Les problèmes liés au départ, à l'obtention des papiers, aux difficultés de la traversée sont bien décrits, ainsi que le rôle des agences de migration (pp. 26-35). On voit aussi se dessiner, dans les récits, l'importance des chaînes de migration, selon les réseaux familiaux. Beaucoup commencent par travailler chez un autre membre de la communauté, déjà établi. Les commerces, eux, démarrent souvent avec le colportage. Il s'agit de faire le lien entre la Nouvelle-Orléans et les autres centres établis le long du Mississippi, l'artère de tout le commerce du pays, et l'intérieur, constitué par les plantations (pp. 43-44). Les Blancs et surtout les femmes ne vont que rarement en ville, et les Noirs ne sortent guère des terres où ils travaillent. Quand les marchands juifs s'installent, c'est souvent le long des embarcadères, sur les berges de la rivière où ils peuvent exploiter les réseaux commerciaux qu'ils ont établis lors de leurs

pérégrinations. Certains, s'établissent dans les grandes villes, pour parfois se fixer enfin dans les grandes rues commerçantes de la Nouvelle-Orléans (pp. 43-56). Mais la position des commerçants juifs reste largement celle d'intermédiaire, entre les grands marchands importateurs et les petites villes rurales (p. 52). Néanmoins, il existe aussi de grands capitalistes parmi les immigrés juifs qui cumulent plusieurs filières de commerce et s'intègrent dans des réseaux – souvent essentiellement juifs – qui s'étendent à travers les États-Unis et ailleurs (pp. 56-57).

- 174 Pendant la phase de colportage, Anny Bloch-Raymond montre qu'une nouvelle identité de la diaspora juive se construit, non plus fondée sur l'origine des gens, mais sur les territoires qu'ils ont parcourus, une expérience « fondatrice dans la nouvelle histoire des migrants et de leurs enfants » (p. 51). Ainsi s'opère un changement identitaire : le nouveau et non l'ancien pays devient la focale de leur histoire familiale. Ensuite, le premier magasin établi par la famille fournit un repère historique – et certains « constituent de véritables musées du monde rural » (p. 50). Plus tard, certaines familles acquièrent des plantations, qui deviennent, à juste titre, des lieux de référence identitaires pour les générations suivantes.
- 175 La communauté des juifs d'origine rhénane du Sud des États-Unis s'enracine donc, et devient partie intégrante de la société multiculturelle de la Louisiane. On trouve parmi eux des personnalités publiques remarquables, même si une certaine élite locale les exclut des clubs les plus prestigieux (dont le Country Club) et si les jeunes filles juives se voient fermer le bal des débutantes. En revanche, l'appartenance maçonnique a représenté une voie d'intégration (pp.125-126). L'appartenance religieuse ne constitue pourtant pas toujours une barrière sociale, car si on attend de chacun la fidélité à son Église et à la vie associative qui l'accompagne, on est accoutumé à accepter la différence. Dans ce contexte cosmopolite, la communauté juive s'inscrit donc comme créole, comme appartenant à la Louisiane, et l'antisémitisme demeure marginal dans cet État. Ce n'est pas le cas pour les familles qui habitent en Alabama ou au Mississippi, où un protestantisme plus fondamentaliste coexiste avec un racisme plus dur.
- 176 Dans une partie importante de l'ouvrage, Anny Bloch-Raymond nous présente l'attitude de la communauté juive à l'égard de l'esclavage et des revendications des Noirs par la suite (pp. 152-171). On découvre les doutes que les immigrés ont exprimé au sujet de la guerre civile, même si la plupart d'entre eux sont restés fidèles au Sud, leur nouveaux pays. Plus tard, lorsqu'une minorité de juifs seront devenus planteurs, ils prétendront traiter leurs esclaves avec plus d'humanité que les autres maîtres. Au XX^e siècle, certains s'engageront même dans le mouvement pour les « Civil Rights ». Néanmoins, ces changements conduisent à une polarisation dichotomique : en conflit avec les Blancs, les Noirs reconnaissent de moins en moins une position spécifique aux juifs. Parallèlement, s'opère un schisme entre les juifs du Nord yankee qui soutiennent le mouvement noir, tandis que les juifs du pays dixie défendent la spécificité de la culture et de la société du Sud (p. 166).
- 177 L'identification des juifs de Louisiane à leur nouveau pays les a incités à adopter la tendance libérale du judaïsme américain ainsi que ses pratiques plus ouvertes aux influences locales que la religion de leurs frères du Nord des États-Unis (pp. 68-73). L'auteure explique cette ouverture envers les chrétiens par la dispersion de la population juive au sud. On y trouve pas de grande concentration, comme à New York. Il faut donc essayer de s'intégrer dans la classe moyenne locale. Dans cette logique, Anny Bloch-Raymond souligne l'importance des pratiques culinaires comme mode

d'intégration (pp. 113-118) : on apprend ici, par exemple, comment la crevette, si centrale dans la cuisine locale, est devenue presque *kasher*.

- 178 Avec une multiplicité de détails, l'auteure nous présente une minorité qui, autrefois écrasée par une majorité de chrétiens en Europe, parvient à s'établir comme n'importe quelle autre communauté, dans une Louisiane pluriculturelle. Le stigmate tend à s'effacer en même temps que la culture de la communauté s'ouvre aux nouvelles influences. Il en résulte une culture qui, tout comme la cuisine, mélange différents éléments pour faire un plat créole comportant des éléments juifs. Mais la culture régionale de Louisiane n'est pas à l'abri d'une « américanisation » qui intègre graduellement les spécificités régionales, dans une culture nationale, où les groupes ethniques se doivent de se conformer à leurs propres stéréotypes. L'ouverture des juifs de Louisiane vers la société américaine, qui reconnaît une place pour le judaïsme, une autre pour les Noirs comme pour les « Anglo », remettra en cause leur capacité d'intégration.

On peut remarquer que le potentiel théorique des matériaux présentés dans ce livre aurait pu être encore approfondi, tout comme on regrette, parfois, un découpage thématique qui, trop souvent, rompt la narration. Néanmoins, partant d'un exemple fascinant, l'auteure a su se mettre en avant la spécificité juive pour que le livre s'intègre mieux dans le champ des études des situations pluriculturelles et minoritaires en général.

Harald Tambs-Lyche

Amériques

Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (xvii^e-xviii^e siècle)*, Paris, Éd. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure – Musée du quai Branly, 2009, 154 p., bibl., ill., carte (« *Æsthetica* »)

- 179 Le Nord-Est de l'Amérique du Nord autochtone connaît des systèmes de proto-écriture traditionnels qui présentent la double caractéristique de reposer sur des idéogrammes assez sommaires et d'avoir fasciné très tôt les observateurs européens, et, parmi eux bien sûr, au premier chef, les missionnaires qui y ont vu un levier « naturel » pour leurs activités. Compte tenu du statut mal défini de ces écritures, où l'enracinement sémantique même des signes reste très labile et, corrélativement, leur standardisation peu avancée, on parlera de pictographies comme le fait Pierre Déléage dans ce petit ouvrage, publié sous les auspices conjugués de l'École normale supérieure et du musée du quai Branly, et qui a pour titre *La Croix et les Hiéroglyphes. Écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (xvii^e-xviii^e siècle)*.
- 180 La longueur de ce titre se comprend aisément lorsqu'on découvre que le livre se compose en fait de deux études relativement autonomes et qu'on admet le « chez » dans l'expression « chez les Amérindiens » comme étant hautement ambigu. Il renvoie en effet autant, sinon plus, aux missionnaires qu'aux Indiens eux-mêmes, mais il est incontestable que les missionnaires en question se trouvaient, si l'on peut dire, « chez » les Indiens aussi longtemps que durait leur magistère.

- 181 La première étude concerne le symbolisme de la croix chez les Micmac. Le fil de la démonstration est celui-ci : la croix appartenait au répertoire pictographique traditionnel des chamanes dans cette population de l'extrême Est de la Nouvelle-France (la Gaspésie actuelle) ; la christianisation, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, a donc revêtu la forme d'une lutte d'influence, entre ancienne et nouvelle religion, autour de ce symbole – l'auteur dans un accès de durkheimisme, y parle d'emblème –, dont les missionnaires sont sortis vainqueurs car ils ont été à même de retourner le signe déjà présent dans cette culture – donc déjà opérant – à leur avantage. On pourrait objecter à l'auteur deux arguments. Premièrement, la croix est un élément iconographique abstrait dont l'aire de distribution est, bien que discontinue, très large en Amérique du Nord. Deuxièmement, il ne semble pas que les missionnaires aient eu plus de facilité à convertir les Micmacs que leurs voisins. Le rapport privilégié entre la croix chamannique micmac et la croix chrétienne apparaît en définitive assez conjectural, quand bien même il aurait apparu autre aux yeux des missionnaires lors de leur travail de conversion.
- 182 La seconde étude est plus ambitieuse puisqu'elle cherche à établir un lien entre les différentes logographies missionnaires et les pictographies autochtones ou, plus généralement, les diverses méthodes déployées par les Indiens pour leur servir d'aide-mémoire en matière de discours. Pierre Déléage présume que ceux-ci sont cérémoniels et mentionne donc un certain nombre d'auxiliaires mnémotechniques, tels que les *wampum* – ces fameux rubans de perles au décor géométrique dont l'aire de distribution traditionnelle embrasse grossièrement la zone iroquoise et les groupes algonquins adjacents – et les baguettes incisées dont l'usage semble surtout attesté chez les Hurons. Elles permettraient à l'orateur, lors d'une harangue, de se remémorer l'ordre des thématiques à aborder successivement. En outre, s'appuyant sur certains passages de *La Relation des Jésuites*, l'auteur décrit une pictographie proprement thérapeutique qui avait cours chez les Algonquins au XVII^e siècle. Ici, le malade est allongé à même une peau sur laquelle divers motifs, notamment anthropomorphiques, sont dessinés. Le procédé évoque évidemment les rouleaux d'écorce associés au culte du *Midewiwin*, dont les plus anciens spécimens remontent, au mieux, au milieu du XIX^e siècle. Pierre Déléage établit un partage, à première vue pertinent, entre un usage proprement politique de ces aide-mémoire graphiques chez les Iroquois et un autre usage plus spécifiquement chamannique chez les Algonquins. Cela étant, ce partage se comprend parfaitement lorsqu'on le rapporte à la sociologie respective des sociétés concernées. De fait, les Iroquois jouissaient d'un véritable espace de délibération politique tandis que les Algonquins, et en particulier les Ojibwa, en étaient plutôt dépourvus, possédant des formes beaucoup plus lâches d'organisation politique. En revanche, ces derniers étaient particulièrement enclins à se préoccuper de la maladie et de ses innombrables manifestations. Rappelons que le *Midewiwin* était une confrérie à vocation essentiellement thérapeutique dont la dramaturgie rituelle s'orchestrail autour de la mort et de la résurrection supposées de ses impétrants.
- 183 Pierre Déléage montre ensuite que les missionnaires du XVII^e siècle cherchèrent à développer des logographies afin de soutenir les néophytes dans leurs efforts d'apprentissage des prières, et non pas d'accès aux textes évangéliques eux-mêmes. En ce sens, leurs préoccupations rencontrèrent, jusqu'à un certain point, les pratiques proto-scripturaires autochtones. L'abbé Maillard a, semble-t-il, joué un rôle considérable à partir de 1735 pour développer et standardiser le code d'une

logographie micmac qui s'avérera jouir par la suite d'une relative stabilité à travers le temps puisque l'ethnographe Speck en retrouvera des usages, devenus entièrement profanes, presque deux siècles plus tard. Malheureusement, sauf à nous dire qu'elle était « non figurative et compositionnelle » et à nous renvoyer aux travaux récents de David L. Schmidt⁶¹, Pierre Déléage ne nous apprend pas grand-chose des principes sous-jacents à l'élaboration de cette curieuse écriture. Il souligne toutefois – c'est là le point le plus intéressant de l'ouvrage – son affinité avec « les essais d'écritures logographiques universelles, dont la fin du XVII^e était friande » (p. 95). L'auteur ne nous renseigne guère plus cependant sur les raisons de sa résistance à travers le temps, sauf à nous renvoyer à une évidence warburgienne de la persistance des images. Celle-ci nous convainc d'autant moins ici que Pierre Déléage la pose en pétition de principe plutôt qu'il ne s'efforce d'en soutenir la pertinence dans le cas précis des Micmacs.

- 184 Certes, dans sa conclusion, il revient sur l'invention de plusieurs écritures – plutôt d'obédience syllabique – au XIX^e siècle parmi les populations autochtones d'Amérique du Nord. Mais le thème n'est pas traité en soi. Il sert tout au plus à réitérer l'idée commune selon laquelle, si les missionnaires catholiques et protestants n'ont eu de cesse de vouloir inventer des systèmes d'écriture, les premiers ont systématiquement privilégié l'option figurative (mais alors pourquoi la logographie non figurative des Micmacs ?) et les seconds l'option phonétique (cohérente avec leur volonté de traduire en parallèle la Bible dans toutes les langues indigènes) ; et il reprend l'idée un peu plus intéressante, malheureusement guère plus fouillée, que les Indiens de ces régions font preuve d'une étonnante réceptivité à ces tentatives. Mais le problème est ailleurs : il tient au fait que Pierre Déléage esquive la principale question qui se pose lorsqu'on est confronté aussi bien à la croix qu'aux hiéroglyphes autochtones ou, plus généralement, à leurs proto-écritures : est-ce que l'usage de ces symboles ou de ces techniques d'écriture (ou d'encodage) n'a pas été emprunté très tôt par les Indiens aux Européens ? Et ce, bien avant l'arrivée des missionnaires parmi eux, selon un principe d'imitation fort bien mis en lumière par l'historien Gilles Havard ?⁶². Dans le cas présent, l'emprunt aurait porté avant tout sur la linéarité, à savoir cette manière d'aligner les signes les uns après les autres afin de créer des lignes, ce qui revient à restituer graphiquement la continuité de la parole. Souvenons-nous de la leçon d'écriture chez les Nambikwara. En somme, les missionnaires auraient été victimes d'une sorte d'illusion quant à la prédestination apparente de leurs ouailles à se saisir des instruments de la connaissance de Dieu qu'ils pensaient leur apporter. Les Indiens les auraient adoptés, mais pour des raisons toutes différentes.

En réalité, voilà un bien singulier livre. Ses acquis paraissent en définitive relativement modestes au regard de l'investissement documentaire que traduit sa bibliographie, d'autant que son auteur prend quelques libertés par rapport aux règles tenues pour cardinales dans nos disciplines : la problématisation, la critique des sources, l'analyse systématique d'un objet, la définition des termes et, pour finir, la citation et la discussion de ses pairs. Ajoutons un style prisonnier de ses principales sources, à savoir l'écriture des religieux et de leurs épigones. Du coup, on éprouve à sa lecture un sentiment inconfortable de flottement, d'indétermination de genres, d'époques également. On a l'impression de replonger dans les écrits des érudits amateurs de la fin du XIX^e siècle ou encore dans les écrits hagiographiques que produisirent en abondance les intellectuels catholiques québécois des années 1940 et 1950. L'apport incontestable de cet ouvrage aurait pu toutefois résider dans sa très intéressante iconographie ; encore eût-il fallu qu'elle ne fût pas rendue pratiquement indéchiffrable en raison

d'une piètre qualité d'impression. Mais, convenons qu'on ne saurait imputer à Pierre Délégé cette ultime déception que nous procurent cette *croix* et ces *hiéroglyphes*.

Emmanuel Désveaux

Richard Price, *Voyages avec Tooy. Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*, Trad. de l'anglais (États-Unis) par Catherine Bednarek. La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2010, 508 p., bibl., ill.

- 185 Certains livres sont si riches qu'ils découragent toute tentative de résumé. On ne saurait donc convenablement rendre compte de la totalité de ces *Voyages*, à l'exubérance toute tropicale, pas plus qu'il ne semble possible de synthétiser les innombrables sous-textes qui animent la carte tracée par Tooy Alexander et Richard Price. L'ami américain, familier de la langue et de la culture saramaka, maniant la plume, et le devin et *capitaine* des Marrons Saramaka, les mythes et les ressources phytothérapeutiques des environs de Cayenne (Guyane française), les deux complices se réunissent ici pour échanger et nous faire partager leurs connaissances sur ce peuple établi depuis trois siècles au Suriname et en Guyane.
- 186 Qu'est-ce qu'être Saramaka ?, interrogent ensemble le vieux guérisseur et l'auteur des *Premiers Temps*. Chaque chapitre, situé chronologiquement par une date (« temps 000000 ») ou une période (« 1690-2007 »), tente de répondre à cette question en déroulant progressivement un ensemble de mythes, qui, tous, relatent la construction de cette jeune société, née à la fin du XVII^e siècle de la rupture avec l'esclavage, alors paradigme dominant dans le Nouveau Monde. Formé très tôt auprès de spécialistes des rituels très réputés, Tooy est, vers l'âge de trente ans, en mesure de travailler seul à des cures, destinées à maîtriser les esprits prenant trop facilement leurs aises « dans la tête des gens ». Tooy, âgé aujourd'hui de plus de soixante-dix ans, l'histoire de sa vie, de celle de ses ancêtres et de ses compagnons, fournissent à Richard Price une matière précieuse.
- 187 Le livre prend pour point de départ La Martinique, lieu de résidence des époux Price. Tooy, auquel un entrepreneur martiniquais a fait appel pour lever un sortilège qui menace ses affaires, fait quelques voyages depuis Cayenne, avant d'être lui-même suspecté de flirter avec les démons. Le récit de ce « traitement » avorté fait ensuite place à une virtuose recomposition de ce qui fut et demeure le terrain de toute une vie pour l'anthropologue américain : bribe par bribe, chant après chant, l'extrême richesse culturelle du peuple saramaka trouve dans cet ouvrage, en quelque sorte cumulatif des précédents, un véhicule dont les va-et-vient entre mythe et réel construisent peu à peu, sous les yeux du lecteur, un paysage mental de cette Amérique noire encore méconnue.
- 188 C'est Richard Price qui conduit ce projet complexe de restitution par l'écriture d'une telle « Histoire par l'imaginaire », tandis que Tooy Alexander est à la fois le guide du chercheur et la clé du livre. Entre eux se noue une relation d'égalité et d'apprentissage mutuel, la culture orale foisonnante et oblique de l'un complétant les archives et les enquêtes plus rectilignes de l'autre. Pour Tooy, d'après l'ethnologue : « Ni nostalgie, ni exercice intellectuel, ces voyages l'aident à comprendre qui il est » (pp. 12-13).
- 189 Après bien des aventures – dont certaines ont disparu depuis l'édition américaine originale⁶³ –, le chapitre final (« Réflexions depuis la véranda ») ouvre la porte à une

réflexion sur le processus d'américanisation de ces Africains déportés, notion chère à Richard Price : issus d'un milieu hostile et fuyant la créolisation qui s'est perpétrée sur les côtes restées esclavagistes, les Saramaka, réfugiés dans l'intérieur de l'actuel Suriname, ont pourtant « choisi de minimiser systématiquement l'importance de leurs identités et origines africaines en faveur de celles du Nouveau Monde » (p. 170). La constitution de ce nouveau groupe humain, aussi varié dans ses origines que celui des Créoles, passe donc par une autochtonisation des références culturelles. À la suite de ce chapitre, les annexes proposées sont extrêmement riches et détaillées, au point qu'elles pourraient former un second volume, dont une *Coda* consacrée aux différents langages ésotériques (luángu, pumbu, papá, komantí ou wentí) successivement mobilisés par Tooy, ou existant encore à ce jour, d'une façon ou d'une autre, dans la culture saramaka.

- 190 Illustré de photographies desquelles filtre toute la proximité amicale de l'informatrice avec l'auteur, mais aussi de généalogies qui donnent à l'ouvrage un petit air de journal de famille, le récit se découpe en courts chapitres. Car il s'agit bien d'un récit – ainsi de la galerie de « Personnages » réunissant en fin de volume hommes, dieux et puissances magiques –, oscillant entre souvenirs personnels à portée collective ou didactique, et conte initiatique sur les temps nouveaux, période moins héroïque mais tout aussi violente que celle qui vit les Saramaka résister aux troupes néerlandaises : sont notamment abordées les questions plus actuelles de la transmission du patrimoine culturel aux jeunes dans un contexte difficile marqué par le chômage, ou l'utilisation de la mémoire saramaka à des fins politiciennes.
- 191 Au milieu du XVIII^e siècle, les *óbias* (puissances magiques) aidaient les rebelles à triompher des Blancs. Aujourd'hui, de larges parts du territoire saramaka sont vendues par le gouvernement à des sociétés étrangères – industries minières ou exploitations forestières. Pourtant, les Saramaka continuent de résister. Mais c'est là le propos d'un autre livre⁶⁴, qui pourrait paraître prochainement en français aux éditions Karthala.
- Natacha Giafferi-Dombre

Afrique

Pierre Bonte, *L'Émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, Paris, Karthala, 2008, 576 p., bibl., gloss.

- 192 Plus que d'autres, les sociétés « traditionnelles » à *restricted literacy* (Goody) posent un problème à la fois à l'historien et à l'anthropologue. Leur « froideur », consignée dans une « rumination » écrite d'une ampleur parfois non négligeable, comme dans le cas de la société maure du Sahara occidental, révèle et oblitère dans un même mouvement le (refus du) devenir dont leurs « chroniques » témoignent. Il s'y passe plein de choses et il n'y advient (presque) rien. On s'y étrie joyeusement et l'on tient comptabilité rigoureuse des « dettes » que ces mémorables « journées » (*ayyâm*) génèrent, avant tout pour entretenir la mémoire immobile d'un passé qui ne promet pas d'autres perspectives d'avenir que celle de sa perpétuelle reproduction. En bref, l'esprit des « chroniques » procède bien plus essentiellement de la mémoire que de l'histoire, pour reprendre une opposition dans l'air du temps. Est-ce en raison du privilège accordé à la perspective émique, à la vision indigène des choses, que Pierre Bonte, dans cet épais

volume consacré à *L'Émirat de l'Adrar*, a choisi d'encadrer son texte de deux parties intitulées « Chronique émirale (I) » et « Chronique émirale (II) » ? Serait-ce pour faire ressortir, malgré tout, le poids du devenir historique dans une société qui s'efforce autant qu'elle le peut d'en conjurer les effets et pour rappeler le mode historique mineur de distance critique à l'égard du passé auquel nous aurions ici affaire ? Attentif à déployer dans une même trame les structures de la société qu'il étudie, les invariants anthropologiques qu'elle manifeste, et ce que ces invariants doivent aux changements advenus dans le temps, Pierre Bonte nous offre, dans cette vaste fresque, un ouvrage d'anthropologie historique d'une exceptionnelle densité, où il reprend quelques-uns des chapitres essentiels de la monumentale thèse de doctorat d'État qu'il a soutenue en 1999. Si les rapports entre anthropologie – plus spécifiquement une anthropologie marquée d'influence structuraliste – et histoire constituent une des pistes de lecture de ce livre, c'est avant tout vers le mode d'organisation tribal, dans ses variantes sahariennes (*qabîla*, pl. *qabâ'il*), et vers les multiples formes qu'il affecte au sein de cet espace, que se focalise l'attention de l'auteur. C'est aussi là que prennent place ses analyses les plus novatrices.

- 193 Fruit d'enquêtes de terrain qui se sont étendues sur près de trente ans, les observations effectuées par Pierre Bonte sur la société maure ont bénéficié d'une familiarité antérieure avec le monde touareg. Les deux sociétés ne sont pas sans présenter de fortes analogies et le jeu des rapports d'égalité et de hiérarchie s'y déploie dans un environnement tribal inscrit dans des structures de parenté en quelque sorte symétriques. Une des questions centrales autour desquelles s'ordonne l'investigation ici entreprise a précisément trait au(x) mode(s) d'articulation des structures supra-tribales en voie d'autonomisation, que manifestent les émirats maures, avec la logique « segmentaire » qui paraît commander les mécanismes de fission et de fusion à l'œuvre dans les dispositifs tribaux. La diversité et la complexité des structures politiques de la société maure, où se côtoyaient à la fois des émirats, des organisations tribales segmentaires et « acéphales », de puissantes chefferies indépendantes et de vastes confédérations, sur le fond d'une hiérarchie d'ordres à propos de laquelle on évoque parfois le système indien des castes, posent ainsi quantité de problèmes qui ne trouvent pas aisément solution dans le cadre anthropologique courant des analyses de la parenté.
- 194 Reprenant les éléments du débat autour du « mariage arabe », Pierre Bonte souligne les difficultés qu'il oppose à la « théorie de la filiation » développée par les grandes figures du fonctionnalisme britannique (Meyer Fortes, Evans-Pritchard) : « La préférence exprimée dans des sociétés de filiation patrilineaire pour le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux fait du lignage, du groupe de filiation unilinéaire, une réalité "endogame", alors qu'il présente, très généralement, chez les Nuers par exemple, des caractères exogames qui entrent dans sa définition » (p. 78). Ce type de mariage n'est guère plus aisé à interpréter à la lumière de la théorie léviStraussienne de l'alliance de mariage. « S'agit-il », s'interroge Pierre Bonte, « d'un mariage préférentiel au sens où l'entend l'auteur ? Relève-t-il alors des structures élémentaires de la parenté ? » (p. 80). Et ne remet-il pas plus largement en cause l'universalité du principe de l'échange, sis, comme on sait, au cœur des *Structures élémentaires de la parenté* ?
- 195 À partir de la très vaste enquête généa-logique qu'il a menée (2486 mariages répertoriés depuis le XVIII^e siècle, dans la seule tribu émirale des Awlâd 'Ammonni), Pierre Bonte fait ressortir la récurrence du mariage avec les parallèles (patri- comme

matrilatéraux), prohibé dans les structures élémentaires, et ici ouvertement privilégié, même si, note-t-il, cette catégorie d'alliance n'exclut pas d'autres formes de mariage, notamment avec des collatéraux plus éloignés. Les chiffres fournis pour le mariage « dans un degré rapproché », modestes parmi les Awlad 'Ammonni, atteignent des proportions bien plus élevées dans d'autres environnements orientés vers le même type de choix : à peine 10% de mariages entre cousins germains relevés chez eux, dont environ 3% de mariage avec la FBD, contre 11 à 64% chez les autres sociétés pratiquant le mariage arabe.

- 196 « Voilà qui nous éloigne », conclut Pierre Bonte, « du cadre d'analyse qu'avait dressé Lévi-Strauss. La préférence pour le mariage arabe ne peut être considérée comme l'effet de ce qu'il appelle une règle positive d'alliance associant interdit et prescription. Il s'agit plutôt, comme l'avait remarqué L. Holy à propos de populations tribales soudanaises, de faire le choix d'un mariage dans la proximité consanguine » (p. 81). Si la première théorisation lévi-straussienne de l'alliance s'avère inadéquate pour l'interprétation du « mariage arabe », Pierre Bonte tire profit, en revanche, des développements ultérieurs de Lévi-Strauss autour de la notion de « mariage dans un degré rapproché ». Ce tournant de la réflexion lévi-straussienne, annonciateur d'une amorçe de dépassement de l'opposition entre « théories de l'alliance » et « théories de la filiation », prend en compte des configurations où la transmission de biens, titres et signes statutaires ne s'ajuste pas à la filiation, mais s'ordonne plutôt autour des alliances de mariage, autour de stratégies matrimoniales recourant à la fois au mariage « dans un degré rapproché » et à la recherche de partenaires éloignés. Ces univers « à maison » pratiquent des choix de conjoint considérés comme incestueux ou quasi-incestueux dans la plupart des autres sociétés : mariage entre demi-germains (Grèce ancienne), entre frère et sœur dans l'Égypte ancienne, entre père et fille, mère et fils dans l'Iran mazdéen. « Lévi-Strauss considère le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux comme relevant de cet ensemble de sociétés et je pense », écrit Pierre Bonte, « qu'il en est effectivement ainsi si l'on élargit la notion de proximité, que Lévi-Strauss ne considère que sous l'angle de la consanguinité, en fonction d'autres critères, d'ordre statutaire en particulier » (p. 85).
- 197 L'idée de proximité (*qarâba*, dans le contexte maure, où ce terme signifie à la fois « parenté » et « proximité »), associée à celle de parité (*kafâ'a*), est, en effet, centrale dans la représentation que se fait la société maure des fondements de sa reproduction et de son fonctionnement, en particulier dans le champ des échanges matrimoniaux. Combinant à la fois le recours au calcul du degré de parenté en lignée paternelle (*nasab*) et la recherche de l'équivalence statutaire entre les conjoints, modulée par la règle de l'hypergamie féminine, la *qarâba* anime des stratégies matrimoniales qui s'inscrivent autant comme causes que comme effets des luttes de classement à fondement généalogique, productrices des différences de « rang » entre « preneurs » et « donneurs » de femmes. Pas vraiment interprétables en termes de réciprocité et d'échange, les mariages lointains contribuent, eux aussi, à la (re)production de ces (in)égalités statutaires : « La circulation des femmes est ainsi organisée non pas sur la base de la réciprocité, mais sur celle de la hiérarchie et de la compétition » (p. 93).
- 198 C'est ce qui fait dire à Pierre Bonte que l'idée d'égalité, exclusivement mise en avant par Ernest Gellner, dans son modèle tribal segmentaire, ne suffit pas à rendre compte des mécanismes de fonctionnement de la société tribale maure qu'il étudie. Il convient, insiste-t-il, d'y ajouter les effets de classement liés aux stratégies matrimoniales qui

ratifient et/ou engendrent des inégalités et « ouvrent », comme il le dit, « la société sur l'histoire ». Mettant en avant le rôle structurellement limité de la filiation dans les sociétés où se pratiquent des mariages dans un « degré rapproché », il relève, à la suite de Lévi-Strauss, que c'est au sein de la sphère du droit que se trouve défini l'essentiel de ses fonctions. Dans le mariage arabe privilégié par la société maure, la filiation s'incorpore, en effet, à un réseau étendu de représentations et d'injonctions, ordonné notamment autour de l'opposition, jugée cardinale par notre auteur, du masculin et du féminin, et où la manipulation des généalogies (*ansâb*), la protection du « capital matrimonial » tribal, la défense de « l'honneur » et des intérêts collectifs de la *qabila* suscitent des solidarités et des compétitions entre groupes d'agnats que Pierre Bonte, recourant au vocabulaire d'Ibn Khaldoun, désigne comme étant des '*asabiyyât* (sg. : '*asabiyya*). Difficile ici de résumer en quelques phrases les subtils développements relatifs à l'idée de « valence irréductible des sexes » (Héritier) et à leurs fondements mythiques qui pourraient, selon Leach, devoir quelque chose au monothéisme, en ses origines. Cette thématique majeure se déploie dans des réflexions sur la parenté de lait en contexte arabo-islamique, avec les rapprochements entre société maure et société touarègue (terminologie de la parenté, conception génétique de l'embryon, couple primordial, etc.). Elle montre les limites de l'opposition, souvent mise en avant, entre « agnatisme arabe » dans un cas, « cognatisme berbère » dans l'autre, une fois établi le caractère auxiliaire de ces dichotomies par rapport à la centralité de l'opposition de genre.

199 Plus discutable, peut-être, est l'invocation d'une paternité khaldounienne s'agissant de l'importance des « médiations féminines » engagées dans la constitution et la compétition des '*asabiyyât*. Le concept pivot de la *Muqaddima*, la '*asabiyya*, parfois traduit par « solidarité agnatique », renvoie certes à une conception de la parenté (*nasab*) étendue à la « proximité » et au devoir de protection (vis-à-vis des co-résidents, des affranchis, des clients, etc.) et Ibn Khaldoun considère bien, malgré l'importance qu'il attribue à la généalogie (*nasab*), que celle-ci est à quelque égard « une fiction » (*amr wahmî*). Il n'est pas certain, en revanche, que la présence du monème *arhâm* (sg. : *rahîm*, « utérus ») dans l'expression *silat al-arhâm* (litt. : « lien des utérus »), employée par l'auteur du *Kitâb al-ibar* – et reprise et commentée par Pierre Bonte – ait voulu signifier, dans le texte de l'historien maghrébin, autre chose qu'une relation agissante (et même contraignante) de proximité hors de laquelle le *nasab* n'a plus guère d'intérêt (du point de vue de la '*asabiyya*). Le commentaire qu'Ibn Khaldoun donne du *hadîth* connu où il est question de *silat al-rahîm* concerne tout entier l'« évidence » et la « clarté » du *nasab* hors desquelles la généalogie ne peut plus alimenter la '*asabiyya*⁶⁵. Et s'il s'arrête sur les circonstances qui président à la dégradation de ces requisits de l'efficacité du *nasab*, c'est dans une totale indifférence au champ sémantique du terme *rahîm*.

200 Mais l'essentiel du propos de Pierre Bonte, dans la seconde partie de l'ouvrage, n'est pas là. Au travers de développements portant sur l'analyse des conditions de reproduction du modèle tribal, il s'agissait surtout de montrer les limites des analyses classiques, en termes de parenté, du fait tribal saharien, grâce notamment à un examen approfondi des fonctions de la filiation et des « risques de l'alliance » quand elle sort, comme c'est souvent le cas ici, de la parenté proche. La compréhension des dimensions proprement politiques des organisations tribales maures, produit d'une dynamique historique qui a vu, dans le cadre émiral, l'émergence et la stabilisation d'une hiérarchie des « ordres » (*hassân*/ guerriers, *zwâya*/marabouts, *aznâga*/tributaires)

fixant et légitimant, sur des bases (pseudo-)généalogiques, la place de chaque individu dans la société, nécessitait le recours à d'autres champs interprétatifs et à d'autres concepts que ceux retenus par les classiques de la discipline anthropologique. La notion de « faction » est introduite par Pierre Bonte à cette fin.

Les données historiques relatives à l'évolution de l'émirat de l'Adrar montrent, d'un côté, une fixation de la fonction émirale dans une lignée particulière (Ahl 'Uthmân) de la tribu des Awlâd 'Ammonni et, de l'autre, l'extrême instabilité du pouvoir, illustrée notamment par les interminables crises de succession que l'émirat a vécu en l'absence d'une règle précise de dévolution de l'autorité. Pour analyser cette évolution, Pierre Bonte met en avant la notion de « faction » qui recouvre « un système plus ou moins mouvant d'alliances, inscrites ou non dans l'ordre de la parenté, mobilisées en vue d'un objectif politique particulier » (p. 146), avant tout celui de la prise du pouvoir émiral. Les factions partagent avec l'organisation segmentaire le mode de fonctionnement dyadique dont les Nuer ont fourni le paradigme. Elles s'en distinguent, cependant, par le fait qu'elles ne s'inscrivent pas dans la segmentation généalogique « emboîtée » décrite par Evans-Pritchard, et n'assurent donc pas, comme dans la vision proposée par cet auteur, l'« opposition complémentaire » entre niveaux successifs de segments de lignage qui permettait un fonctionnement « en équilibre » des antagonismes segmentaires. Au contraire, les factions déploient leur action – à l'instar des « parti(e)s » qui ont concouru au triomphe de l'émir Sîd Ahmad face à son oncle Lagra', d'Ahmad wuld 'Aydda face à ses frères, du petit-fils de ce dernier, Ahmad wuld Mhammad, face aux siens, etc. – dans une opposition non pas complémentaire, mais « compétitive » pour faire triompher leur candidat. Si les conflits segmentaires des principales tribus de l'émirat (Awlâd Agshâr, Awlâd Ghaylân, Idayshilli...) ont alimenté les factions, générant des alliances de revers extra-tribales, voire extérieures à l'Adrar dans son ensemble, ces dernières ont toujours mobilisé un recrutement généalogiquement hétérogène, impossible à ajuster au paradigme Nuer. La fragile autonomisation du pouvoir politique (en voie de centralisation) de l'émir se manifeste par un certain nombre de prérogatives symboliques et matérielles (contrôle du campement émiral/*hilla*, des « biens de la couronne » et des taxes régaliennes, soutien de la tribu *makhzen* des A'bîd Ahl 'Uthmân, etc.). Elle traduit – en relation avec les structures sociales propres à la formation émirale (les tribus et les ordres) – le passage d'un « factionnalisme segmentaire » à un « factionnalisme politique ». Ce dernier agit en retour sur les statuts des individus et des groupes ainsi que sur leurs (re)classements, par exemple à travers le phénomène longuement évoqué de la *tawba* (perte du statut guerrier, litt. : « repentance ») qui fait basculer des individus ou des groupes de l'ordre des *hassân* dans celui des *zawâyâ*.

Si le « factionnalisme politique » introduit une rupture partielle avec les logiques purement segmentaires à l'œuvre dans l'organisation tribale, il ne rompt pas pour autant avec les valeurs essentielles qui structurent les solidarités et les compétitions du monde des *qabâ'il*. La société émirale adraraise, l'émir lui-même, sans être un simple *primus inter pares* ou le chef des seuls « guerriers » comme l'administration coloniale française voudra le faire accroire, n'en sont pas moins soumis aux mêmes injonctions morales que celles qui gouvernent l'éthique de l'ordre tribal. Les joutes d'honneur (*vaysh*) qui engagent parfois, sur un mode voisin de celui du potlatch, la destruction de biens de prestige, l'impératif de protection de son environnement domestique et plus particulièrement de son « capital matrimonial » (*harîm*), la manipulation de la violence vindicatoire, enfin les demandes de protection présentées par le biais du sacrifice d'un

animal (*t'argîba*) sont autant de champs où se donne à voir la continuité idéologique entre monde tribal et monde émiral, aussi bien que le « dépassement » (au sens de l'*Aufhebung* hégélien) du premier par le second. L'influence d'Ibn Khaldoun, convoqué comme quasi-témoin indigène tout au long de cet ouvrage, aurait-elle, en définitive, laissé quelque empreinte « conceptuelle » ? Assimilées, par endroit, aux « *'asabiyyât* majeures (*kubrâ*) » du qâdi cairote, les « factions » ne constitueraient-elles pas une forme de dépassement des « segments primaires et secondaires » des dispositifs tribaux, si l'on nous autorise ce mariage anachronique des terminologies khaldounienne et pritchardienne ? Ibn Khaldoun ouvrait peut-être déjà la voie au passage du « factionnalisme segmentaire » au « factionnalisme politique », lui qui ne voyait qu'une différence de degré, non de nature, entre *'asabiyya* tribale et *'asabiyya* étatique. Car, écrivait-il, « la cause finale (*al-ghâya al-latî tajrî ilayhâ*) de la *'asabiyya*, c'est le pouvoir (*al-mulk*) »⁶⁶.

Abdel Wedoud Ould Cheikh

Manga Bekombo Priso, *Penser l'Afrique. Regards d'un ethnologue dwala*, Textes choisis et prés. par Alfred Adler, Raymond Verdier et Marie-Dominique Mouton, Nanterre, Société d'ethnologie, 2009 368 p., bibl., ill., fig., tabl. (« Sociétés africaines » 21)

- 201 Comme l'indique le titre de l'ouvrage, les textes ici réunis de Manga Bekombo Priso témoignent à la fois du regard d'un ethnologue, l'auteur étant en partie extérieur à sa société d'origine où il n'a vécu que jusqu'à l'âge de quinze ans, et du regard d'un Dwala⁶⁷ qui ne souscrit pas systématiquement aux interprétations des anthropologues européens. Pris entre deux cultures et deux modes de pensée dont il mesure de façon sensible les écarts et les malentendus, Manga Bekombo recherche inlassablement dans ses textes à retrouver, chez les vieux Dwala, auprès desquels il se sent redevable d'une dette de filiation, l'essence de la vie traditionnelle. Ses approches de la parenté, de la temporalité et de l'oralité de cette société sont à cet égard particulièrement stimulantes.
- 202 « L'anthropologue africaniste ne prend pour objet d'analyse que le discours idéologique qu'il recueille de ses informateurs masculins [...]. Cette démarche influence les observations, si bien qu'en définitive, le statut de la femme africaine ne se détermine ni en fonction de la position réelle qu'elle occupe dans la société, ni au regard des rôles qu'elle y assume » (p. 83). On sait que Lévi-Strauss privilégiait dans son atome de parenté les relations entre hommes : mari et frère de l'épouse, père et fils, oncle maternel et neveu utérin. L'originalité de l'approche de Manga Bekombo consiste à inverser cette représentation en redonnant à la femme dwala la place centrale qu'elle occupe dans les « alliances complémentaires et étroitement solidaires » qui l'unissent à ces trois hommes : son mari, son frère et son fils. Contrairement aux apparences, la femme joue donc un rôle plus important qu'il n'y paraît au premier abord. Pour les
- 203 Dwala patrilineaires, le groupe de filiation de base est le *mboa*, qui peut être divisé en sous-groupes, appelés *muebe*, constitués *a minima* d'une épouse et de ses enfants, le fils aîné assurant avec ses descendants la continuité. Le clan des Deido est encore aujourd'hui connu par les descendants des quatre *muebe* auxquels les quatre épouses principales d'Ebele, l'ancêtre fondateur du clan, ont donné naissance (p. 72).

- 204 Pour accéder à ce statut envié d'ancêtre fondatrice, une femme s'appuie en premier lieu sur la relation privilégiée qui l'unit à son frère. Relation privilégiée, car le prix de la fiancée versé par son mari à son lignage permet à son frère de se marier à son tour. Au regard de cette dette, la femme du frère est en position de subordination vis-à-vis d'elle, l'appelle « épouse », et celle-ci « mari » ; elle peut aussi lui demander des services. Quant au frère, qui est redevable envers elle de l'acquisition de son épouse, il la soutient en toutes circonstances et lui offre, quand il le peut, des femmes de son village qu'elle offre à son tour comme épouses à son mari et à son fils ; celles-ci font alors automatiquement partie avec leurs enfants de son *muebe*. De plus, comme cela se fait dans d'autres sociétés africaines qui partagent le même système de parenté, la plus jeune femme de son frère peut, à la mort de ce dernier, si elle y consent, s'unir librement à son fils. Une femme est ainsi amenée à contrôler un grand nombre d'alliances qui renforcent sa position d'intermédiaire entre le *mboa* de son mari et celui de ses frères. Si les Dwala comparent une femme à une chèvre, ce n'est pas de façon péjorative, mais pour rappeler que les pactes ne sont jamais scellés sans le don de cet animal domestique (p. 84). La circulation des femmes obéit donc à des principes plus compliqués que celui de l'échange pur et simple privilégié par les anthropologues ; les Dwala disent d'ailleurs que la femme n'est pas « donnée » ou « achetée », mais « envoyée en mariage » (p. 105).
- 205 Comment les Dwala conçoivent-ils le temps ? La temporalité africaine n'étant pas mesurable, divisée en unités, année, mois, semaine et heure, Manga Bekombo note que les ethnologues pallient généralement cette absence en l'appréhendant par le cycle des activités agricoles, l'institution des classes d'âge et les cérémonies célébrées par le pouvoir en place, que les Africains ne prennent cependant pas en compte dans leur computation du temps. En effet, dans ces sociétés, les naissances, par exemple, sont le plus souvent rattachées à un événement plutôt qu'à un cycle. Chez les Dwala, l'unité de base est la journée avec ses phases diurne et nocturne, et son extension à la semaine de neuf jours, laquelle est ponctuée par les jours des grand et petit marchés. Autrement dit, « le temps présent où se situe la production du discours est le plus déterminant » (p. 176). Au-delà de cette temporalité proche marquée par les jours – avant-hier, hier, demain – et affectée par les événements de la quotidienneté, le passé est réputé vide, et le futur aussi. Toutefois, l'infini rétrospectif et l'infini prospectif, loin de s'opposer, se rejoignent dans leur incommensurabilité, car la naissance et la mort ne sont pas identifiées à des points de départ et d'arrivée, mais à des lieux de passage qui relient au temps présent le temps originel des mythes, *koba*, et celui des ancêtres, *kwang*. Le premier rattache les humains au cosmos par le biais des rites dédiés à Jengu, divinité marine et féminine, maîtresse de la fertilité des terres, de la fécondité des animaux et de la reproduction des poissons. Le second, dominé par les ancêtres de chaque clan, est garant des règles de la parenté ; il a surtout pour fonction de relier les hommes entre eux. Le temps des Dwala est donc tout à la fois subjectif et social, sans que puissent être dissociées ces deux composantes liées entre elles par l'oralité.
- 206 Qu'est-ce qui relie les sujets à l'ordre social dans une société orale ? Telle est la question posée par Manga Bekombo. « Le défi que l'homme se lance autant à lui-même qu'à la collectivité repose, pour lui, sur la pratique du serment, c'est-à-dire la façon dont la parole est donnée par un individu et reçue par la collectivité » (p. 241). Les Dwala connaissent en effet trois serments qui jouent un rôle déterminant dans les rituels pratiqués à des fins relationnelles. Le *male*, nom d'un « breuvage fortifiant » donné aux

malades, désigne l'acte par lequel les deux partenaires d'une alliance s'engagent l'un envers l'autre à respecter le contrat qui les lie en avalant un *pharmacon* devant témoins, l'alliance dite « du sang » étant à cet égard la plus connue. L'*esa*, qui vient du terme « incantation », est le serment utilisé en cas d'une infortune affectant un groupe de résidence, ou d'une souffrance affligeant un individu ; il est pratiqué par les membres d'une collectivité qui s'engagent chacun, en présence de tous les autres et devant les ancêtres, à abandonner sa rancune, à faire taire ses mauvaises intentions et à agir désormais pour le bien de tous (*id.*). Ce recours à la parole relève d'une conception traditionnelle selon laquelle les malheurs collectifs et les maladies individuelles sont le signe de la détérioration des relations sociales. Enfin, le *ka* est exécuté sous la forme d'un jugement. C'est un serment probatoire prononcé par un accusé qui se justifie devant les morts et devant un public en jurant qu'il n'a pas fait ce qu'on lui reproche et que, si c'est le cas, il accepte de mourir dans les jours qui suivent. La parole répond ici de la vérité. Que ce soit donc pour garantir des échanges, écarter les malheurs ou exercer la justice, la « parole donnée », en présence de l'instance tierce des ancêtres dans des conditions d'énonciation spécifiques, est cruciale pour la vie sociale. Ainsi s'éclaire cette remarque finale de Manga Bekombo sur l'éthique des Dwala : « La société cherche à produire des ancêtres et non des individus, des hommes d'exception ou des héros » (p. 208). Dans cette société orale, être vieux pour un homme, c'est acquérir des droits en relation avec le bien parlé et devenir un ancien respecté, parce qu'il est sur le point de devenir ancêtre, le garant de l'ordre social.

- 207 L'analyse de l'auteur est à cet égard remarquable. On n'a qu'un seul regret, c'est qu'il n'ait pas pris en compte la notion de discours, dont Benveniste en tête, Foucault et Lacan ensuite, ont montré qu'elle est médiatrice, à l'instar de la parole donnée mais d'une autre façon, entre un énonciateur et l'ordre social. Une société orale est aussi traversée par plusieurs types de discours qui permettent aux individus de changer de registre énonciatif en étant reconnu des autres. Ainsi peut-on passer de la persécution, discours de la sorcellerie, à celui de la religion, discours étayé par les serments, et à la plaisanterie, discours par excellence des alliés, entre oncle maternel et neveu utérin. En écrivant ces lignes, il m'est revenu un souvenir que je voudrais évoquer à la mémoire d'un ami. Un jour, Manga m'a raconté son arrivée en France à l'âge de quinze ans, par le biais d'une filière philanthropique laïque qui l'avait conduit chez une institutrice de Chambon-sur-Lignon en Haute-Loire. Il était alors inscrit à l'école primaire du village dans la classe du certificat d'étude. Or, pour des raisons autres que les siennes, il se trouve que j'étais aussi dans cette école rurale un étranger, inscrit dans la classe qu'on appelle aujourd'hui le CE1. Je me suis alors souvenu de cet enfant noir que je regardais attentivement dans la cour de récréation comme un double en miroir de mon étrangeté. Isolé au milieu de tous par sa couleur de peau, il regardait autour de lui sans aucune inimitié ; il devait observer avec étonnement le comportement sauvage des jeunes Blancs qui s'agitaient autour de lui. C'est ce regard éloigné dans la proximité qui m'avait alors fasciné et que j'ai eu le plaisir de retrouver dans ses textes.

Charles-Henry Pradelles de Latour

Ben Jones, *Beyond the State in Rural Uganda*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, 200 p., bibl., index, gloss., ill., tabl., cartes

- 208 Quel est le réel impact en milieu rural des politiques de démocratisation et de décentralisation mises en place par le gouvernement ougandais lors des dernières

années ? Ben Jones a souhaité apporter des éléments de réponse à cette question en se fondant sur le cas d'Odelai, village typique dans le sens où il n'est ni un « village-projet », ni étouffé par les agences de développement qui concentreraient efforts et ressources sur un seul endroit, ni *a contrario* complètement isolé. Cet ambitieux projet s'est pourtant rapidement avéré impossible à mener : l'État semblait s'être retiré du champ politique d'Odelai et avoir en définitive peu d'influence sur le quotidien de ses habitants. Ces constats ont amené l'auteur à reformuler radicalement sa problématique de départ et à se demander quels sont les vecteurs de changement social quand les acteurs classiques, à savoir l'État et les agences de développement, sont absents d'un espace donné. Les institutions religieuses et coutumières, parce qu'elles sont ancrées dans l'histoire de la région et au plus proche des préoccupations des gens, s'avèrent être au cœur du processus.

- 209 L'étude de cas porte donc sur le village de Odelai dans la région de Teso au nord-est de l'Ouganda. Le village est tout d'abord présenté de manière détaillée dans un premier chapitre. Trois principes moraux qui sous-tendent les comportements des villageois sont également introduits. Il s'agit de l'ancienneté, c'est-à-dire de la restauration de l'autorité des aînés du village mise à mal durant la guerre, de la prospérité, c'est-à-dire des tentatives de chacun pour améliorer ses conditions matérielles, et de la bienséance, c'est-à-dire du fait d'adopter une conduite appropriée et respectable. Le contexte historique est documenté dans le deuxième chapitre. Celui-ci, nous le verrons, tient une place importante dans la thèse de Ben Jones. Non seulement les années sanglantes sous Idi Amin Dada ont laissé une économie exsangue, mais, de plus, la région a été durement frappée par une insurrection à la fin des années 1980, détruisant récoltes et troupeaux. La violence inhérente à ces raids a profondément marqué la société iteso. Cette dernière fut également le théâtre de la mise en place de la culture du coton à grande échelle au début du ^{xx}e siècle, ce qui a induit la sédentarisation des populations et, de là, la multiplication des espaces judiciaires. Ces événements ont façonné la manière dont la société iteso évolue.
- 210 Dans les chapitres suivants, plusieurs types d'institutions sont ensuite examinés, tous moteur de changement social : les institutions coutumières en premier lieu, avec le conseil de village, puis les institutions religieuses par l'intermédiaire des Églises pentecôtistes, anglicanes et catholiques, et, enfin, les sociétés de funérailles, qui s'apparentent à des tontines ayant pour but la prise en charge des frais d'enterrement et le règlement de la succession du défunt, le cas échéant. Pour autant, leurs sphères d'influence ne sont pas hermétiques les unes aux autres. Ces institutions s'empruntent mutuellement des modes opératoires afin de s'adapter à leur environnement politique et social. Leur légitimité est bien souvent plus forte que les institutions étatiques, notamment dans le cas des jugements de justice.
- 211 Ben Jones parvient à certaines conclusions fort intéressantes qui nous éclairent sur les dynamiques sous-jacentes de ce qui est présenté au sens large sous la dénomination de « développement ». Tout d'abord, la démocratisation et la décentralisation se mettent réellement en place lorsque l'État se retire du champ du politique et ce, grâce aux institutions coutumières dont on pourrait penser de prime abord qu'elles sont peu perméables à ces concepts. Ensuite, et contrairement à l'effet escompté, l'ONGisation des dirigeants religieux et la transformation des Églises en organisations représentatives de la société civile, mouvement encouragé si ce n'est incité par les agences de développement internationales, ont pour conséquence une baisse de leur

influence en milieu rural. L'auteur démontre également qu'un des paramètres les plus marquants dans les changements sociaux à l'œuvre à Odélai concerne l'histoire récente de la région, notamment la violence subie par les habitants lors de l'insurrection. La place laissée aux jeunes particulièrement au sein des institutions coutumières, cherche à pallier leur supposée violence et manque de respect aux aînés, ce dont la population a fait les frais durant la guerre. L'influence des sociétés de funérailles en est également une conséquence directe. Celles-ci aident à surmonter le traumatisme de la guerre, pendant laquelle il n'était pas possible d'enterrer les personnes de manière décente. Pour l'auteur, ces survivances de la guerre impliquent une augmentation de la moralité qui motive de tels changements sociaux. Ces derniers ont aussi pour rôle de marquer la rupture avec la guerre.

- 212 En conclusion, le livre de Ben Jones, issu d'un doctorat à la London School of Economics, aborde sous un nouvel angle ce qui est communément appelé « développement » en explorant les endroits délaissés par celui-ci. En effet, les programmes mis en place par l'État et/ou les grandes agences de développement, qu'elles soient onusiennes ou non gouvernementales, ne concernent finalement dans un pays que certains îlots, comme les qualifie Ben Jones, le reste étant ignoré et évoluant selon d'autres critères et d'autres moyens que ceux déployés par les acteurs dits « classiques ». Cette approche a de plus le mérite d'englober les différentes facettes du développement, qu'elles soient religieuses, politiques, culturelles ou idéologiques et ne s'arrête pas à une vision purement économique. Elle rend toute la multidimensionnalité de ce phénomène, et ce n'est pas le moindre de ses mérites.

Virginie Tallio

Asie

Anne Gonon & Christian Galan, eds, *Le Monde comme horizon. État des sciences humaines et sociales au Japon*, Arles, Philippe Picquier, 2008, 378 p., bibl., index

- 213 Universitaires et intellectuels japonais sont méconnus en France. Pourquoi ? L'une des raisons fréquemment invoquée est une difficulté de traduction du japonais au français. Mais est-ce la seule ?
- 214 L'ouvrage coordonné par Anne Gonon et Christian Galan, intitulé *Le Monde comme horizon*, rassemble la pensée de quelques figures des sciences humaines et sociales au Japon. Chercheurs japonais et français ont relevé un défi : sortir le Japon de son image médiatique, caricaturale, exotique, tout en rendant accessibles des questions autrefois réservées à la minorité des spécialistes en études japonaises. En ce sens, le résultat est une grande réussite. Tout lecteur intéressé par les sciences humaines et sociales devrait pouvoir extraire des éléments lui permettant de repenser son champ de recherche. Ici, nul besoin de connaître un seul idéogramme. Pourtant, les différents chapitres du livre témoignent d'une rigueur scientifique aigüe, agrémentée de quelques notes originales. La méthode mérite notre attention. Chaque discipline traitée – philosophie, histoire, anthropologie culturelle et sociologie – est abordée en deux temps : un chercheur français dresse d'abord un état des lieux du champ de recherche pour, ensuite, laisser place au développement de la pensée, toujours singulière, d'un chercheur japonais.

- 215 Ainsi, concernant l'anthropologie culturelle, Erick Laurent se questionne d'abord sur une voie japonaise qui ne serait « ni primitive, ni occidentale ». Suit la présentation du texte « Pour inciter à l'anthropologie culturelle » de Funabiki Takeo. Enfin, l'interview de l'un des « incontournables » de la discipline, Yamaguchi Masao, a valeur de témoignage. Un certain nombre de questions sont soulevées. Mais parmi celles-ci, la plus significative et la plus étonnante est celle de savoir si l'anthropologie permet d'accéder au bonheur. Les réponses des anthropologues japonais se montrent parfois affirmatives et toujours surprenantes. Tandis que Yoneyama Toshinao pense que l'anthropologie aura bientôt la capacité d'endiguer les conflits entre les peuples (p. 242), Matsubara Masatake « se demande quel bonheur les anthropologues peuvent apporter aux populations des sociétés choisies comme objet d'étude » (*id.*). Dans le même ordre d'idée, Funabiki Takeo préconise l'anthropologie culturelle parce qu'elle permet d'augmenter le bonheur des gens et de rendre le monde meilleur (p. 256). Il promeut alors l'interdisciplinarité pour « fournir une réponse à la question de savoir ce qu'est l'humain » (p. 263).
- 216 Citons, enfin, Yamaguchi Masao : « en tant que technique de confrontation avec soi-même, l'anthropologie culturelle est encore performante et je la recommande [...] mais moi qui l'ai bien trop pratiquée, j'en éprouve une impression de manque de sérieux. Il faut se donner la peine de construire sa propre anthropologie » (p. 277). Peut-être n'est-il pas nécessaire d'être anthropologue pour convenir qu'une définition de l'anthropologie en tant que « technique » est réductrice. Cette définition est d'autant plus sujette à caution si l'on considère que l'objet ciblé par cette technique n'est autre que « la confrontation avec soi-même ». Par ailleurs, Yamaguchi Masao et Funabiki Takeo s'accordent pour « recommander » la discipline en raison de ses performances. En effet, les anthropologues seraient des techniciens capables d'augmenter le bonheur individuel et de rendre le monde meilleur. Par ces propos, les universitaires japonais nous proposent une orientation possible pour les sciences humaines et sociales dans leur ensemble.
- 217 La fin du siècle dernier a révélé une montée de l'individualisme, et une augmentation sensible des politiques libérales et néolibérales dans différents champs. Cela suscite un certain nombre de questions. Où en sont les universités japonaises⁶⁸ après leur « dénationalisation » ? Qu'en est-il de la situation des écoliers japonais après les importantes réformes menées ces dernières années ? Comment expliquer les chiffres records du suicide, de la dépression⁶⁹, ainsi que l'augmentation des troubles envahissants du développement (TED) et de l'autisme ? Ces questions pourraient être traitées par la psychologie. Or, son absence dans cet ouvrage est révélatrice d'un phénomène : sans doute cette discipline est-elle vouée à devenir dans les pays « développés » une technique ré-éducative opérée par des agents du contrôle social. À l'heure actuelle, la psychologie se montre simultanément perméable à l'idéologie tout en se coupant de plus en plus de son héritage philosophique et psychanalytique. Elle se prive en outre de l'apport des sciences sociales, pour se retrancher dans un cognitivo-comportementalisme scientiste. Aussi peut-on aujourd'hui se demander si la psychologie fait toujours partie des sciences humaines.
- 218 Enfin, ces diverses contributions pourraient se problématiser à partir d'une remarque de Anne Gonon et Christian Galan : il semblerait « qu'ait débuté une période où l'insistance sur la dimension morale de ses savoirs – vie heureuse, efficacité sociale, reconstruction d'un espace public – réponde à une crise d'identité de ces mêmes savoirs

qui ne parviennent plus à faire croire à la possibilité de construire une véritable science du social et de l'homme, une anthropologie de l'homme moderne » (p. 8). La portée de cet ouvrage se situe donc bien au-delà du champ des études japonaises. Alors que le gouvernement français s'engage dans une politique de plus en plus libérale – voie prise par le Japon il y a déjà quelques années – nous aurions sans doute grand intérêt à tirer des enseignements de l'observation de la situation japonaise contemporaine, pour mieux saisir les enjeux futurs dans nos sociétés européennes.

Nicolas Tajan

Christine Guillebaud, *Le Chant des serpents. Musiciens itinérants du Kerala*, PARIS, CNRS Éd., 2008, 383 p., bibl., discogr., filmogr., gloss., ill., fig. [cédérom encarté]

- 219 Le «chant des serpents» étudié par l'ethnomusicologue Christine Guillebaud désigne un ensemble d'activités consacrées aux divinités serpents qui, peuplant les jardins où de petits sanctuaires en plein air leur sont dédiés, font partie de l'univers familial des habitants du Kerala. Les acteurs en sont d'une part des musiciens itinérants de basse caste qui pratiquent différents rituels, de l'autre des familles de plus haute caste qui rémunèrent les premiers et bénéficient de leur intervention. En 1999-2000, l'auteure a enquêté dans le tiers nord du district de Thrissur (Kerala) suivant des chanteuses au porte à porte, assistant aux rituels dans les maisons et dans les temples⁷⁰, pénétrant dans les studios où sont conviés les musiciens par la radio publique locale et où ils deviennent un objet d'étude pour les musicologues du cru. Elle y a plus particulièrement observé trois groupes de musiciens, appartenant certes à des castes et nommés comme tels, mais étant surtout identifiés comme des pratiquants de rituels en fonction du type d'activité qu'ils peuvent accomplir.
- 220 Les Pulluvan sont des spécialistes des divinités serpents ; celles-ci exigent d'être honorées car elles peuvent avoir une influence maléfique ; l'intervention des musiciens a donc pour but de les rendre favorables aux familles chez qui elles s'abritent. La pratique musicale des Pulluvan consiste, pour l'essentiel, à chanter un répertoire spécifique et à jouer d'instruments particuliers, soit en se proposant au porte à porte, soit en répondant à une demande de cérémonie de la part de familles appartenant à des castes de plus haut statut. Les Maṇṇān, quant à eux, sont considérés comme une caste de blanchisseurs qui débarrassent les plus hautes castes des impuretés rituelles les ayant contaminées.
- 221 En réalité, cette tâche est plutôt assignée aux femmes, la musique étant assurée par les hommes qui sont notamment les maîtres d'œuvre de rituels domestiques aux divinités Bhagavati et Viṣṇumāya. Les Pāṇan, enfin, forment une caste de vanniers, d'exorcistes et de devins. Ils sont spécialistes d'instruments d'origine tamoule et se caractérisent par leur capacité à jouer des répertoires divers : chants de réveil, musiques carnatiques, musiques pour les chrétiens ou les musulmans.
- 222 Pour tous ces musiciens itinérants, la mobilité est indissolublement liée aux relations qu'ils entretiennent avec ceux qui sont susceptibles de les rétribuer : ils doivent se déplacer chez leurs « patrons », soit pour leur faire une offre de service, soit pour célébrer un rituel qui leur a été commandé. La recherche conduite par Christine Guillebaud vise à comprendre comment se tissent les réseaux sociaux autour de la musique et les processus par lesquels celle-ci se transforme selon les contextes de

performance. Ce qu'elle souligne d'emblée est qu'il faut, dans ces conditions, considérer la musique comme un « objet mouvant dont les codes se trouvent sans cesse redéfinis » (p. 11), un objet dont les caractéristiques demeurent stables mais qui peut prendre, grâce à la liberté de combinaison dont jouissent les interprètes, des formes extrêmement variées ; une pratique qui doit être considérée par ceux qui en sont destinataires comme bénéfique sans que cela ôte au musicien la liberté de rechercher la beauté esthétique selon ses propres critères. La plasticité et la variabilité de ces musiques les rendent presque insaisissables pour les musicologues kéralais qui ont tendance à vouloir les appréhender avec les outils de la musique carnatique en ignorant les terminologies et les théories employées par les musiciens (et dont l'intelligibilité ne dépasse parfois pas les limites d'une famille). C'est aussi pour surmonter cette aporie musicologique que Christine Guillebaud a voulu considérer la pratique musicale du point de vue des musiciens et de leurs commanditaires. Cette approche permet de mettre en lumière au moins deux dimensions importantes de la musique telle qu'elle opère dans la société du Kerala : elle intervient dans une activité de service au cours de laquelle sont combinés, de manière indissociable, des éléments sonores et des éléments visuels.

- 223 Premier type de service : l'intervention au porte à porte proposée par les femmes *puḷḷuvan* qui chantent et jouent d'un pot musical *kuṭam*⁷¹ au seuil des maisons. La musicienne doit d'abord obtenir l'accord des destinataires du service, des femmes en général ; elle doit donc faire preuve de diplomatie, de conviction et d'humour dans son abord. Une fois le consentement acquis, elle se tient sur le seuil et interprète des distiques entrecoupés de phrases rythmiques jouées sur le *kuṭam* ; si les textes, bien que personnalisés à chaque fois, sont presque toujours identiques, les combinaisons textes-mélodies-cycles rythmiques sont choisies sur le moment et varient considérablement. L'intervention de la musicienne a pour but de protéger des maux causés par les « mauvaises paroles », notamment à l'égard d'un enfant, et de soigner les tourments qui en découlent. Elle vise à assurer la prospérité de la famille en rendant hommage aux divinités serpents, à évacuer le risque par la performance, mais ne peut être efficace que dans une relation don (musique)/contre-don (rétribution en argent et en nature). Second type de service : l'action rituelle pour les divinités familiales qui est, cette fois, requise et que pratiquent en suivant une structure semblable aussi bien les *Puḷḷuvan* (*pāṁpin tuḷḷal* : « tremblement, agitation des serpents ») que les *Maṇṇān* (*Bhagavati pāṭṭu*, *Viṣṇumāya pāṭṭu*, chant de Bhagavati et de Viṣṇumāya). La caractéristique principale de cette activité est la combinaison de musique et de dessin au sol *kaḷam*. Dans leur pluridimensionalité, ces rituels constituent des occasions où se noue une interdépendance entre des familles, des individus, des divinités, des sons et des images. Deux autorités s'y trouvent associées en dépit des différences de caste : le chef de la famille commanditaire et le chef de la famille de musiciens dessinateurs *puḷḷuvan*. Ce dernier agit non seulement comme un spécialiste mais aussi comme l'organisateur de la cérémonie dont il sait les règles d'ordonnancement quand le « patron » les ignore ou en méconnaît les détails, double rôle capital puisque le bon déroulement du rituel garantit au « patron » un bénéfice en termes de prospérité. Troisième type, enfin, les chants de réveil pratiqués par les *Pāṇan* qui doivent, durant le mois du Cancer, venir à l'improviste réveiller au milieu de la nuit des familles et entonner une suite de chants qui, ici encore, ont pour vocation d'écarter le malheur et de traiter les maux par la qualité même du son prodigué.

224 La description et l'analyse de ces rituels que propose Christine Guillebaud soulignent à quel point la musique y est en réalité inextricablement mêlée au visuel et au spatial, et qu'il n'est pas possible de l'appréhender isolément. En eux-mêmes, les instruments ont des propriétés formelles qui leur permettent de représenter une divinité (comme le luth *maṇṇān nantuṇi*, véritable manifestation sonore et visuelle d'une déesse), voire la musique dans son ensemble. Dans le rituel, l'instrument joue des rôles multiples, comme émetteur de musique mais aussi comme icône et symbole ; ses différentes potentialités peuvent être activées ou désactivées selon les moments. La combinaison du sonore et du visuel s'organise dans des espaces, notamment ceux des temples⁷², délimités et hiérarchisés ; plusieurs orchestres, de statuts différents y interviennent en des points distincts. Il en résulte que des formes sonores multiples s'y trouvent mêlées, indépendantes les unes des autres, ne constituant pas une polyphonie coordonnée mais plutôt un environnement sonore à logique spatiale-rituelle. Mais c'est sans doute dans l'association de la musique et du dessin au sol *kaḷam* que se dévoile le mieux l'indissolubilité du sonore et du visuel dans ces rituels kéralais, parce que les savoirs musicaux et graphiques y appartiennent à un même ordre de pratique, qu'ils sont pensés de manière conjointe. Un principe déterminant les englobe : la variabilité des formes qui permet de concilier le rigorisme rituel et la liberté esthétique. Les « officiants » ne sont pas seulement des musiciens-dessinateurs détenteurs de formules à reproduire lors de chaque rituel, ils sont aussi des artistes qui recherchent la variété et la beauté, d'autant plus que la beauté est nécessaire à l'efficacité du rituel.

225 Les pratiques musicales étudiées par Christine Guillebaud se perpétuent et évoluent dans l'interaction régulière entre les musiciens et ceux qui acceptent ou demandent leur service ; c'est dans cette relation qu'elles prennent leur sens, à la fois religieux et esthétique. La musique, on l'a vu, n'y peut être coupée des gestes, des images, des espaces par et dans lesquels elle existe. Pourtant, elle est aussi enregistrée et diffusée par la radio et, comme dans beaucoup d'autres sociétés, la radio transforme la musique et impose des logiques qui n'ont plus guère à voir avec la production musicale originelle. De ce point de vue, il convient de définir un genre musical kéralais, ce qui suppose de ranger sous une même catégorie des formes et des pratiques hétérogènes sans tenir compte de la manière dont les musiciens pensent leur art. Les actions rituelles sont réduites à leur dimension purement sonore, elle-même refaçonée par l'enregistrement de studio dans les temps assignés aux émissions. La diffusion radiophonique permet à des auditoires nombreux (y compris aux musiciens qui ne se connaissent pas et ne savent pas comment jouent leurs « confrères ») de découvrir ces musiques mais sous des formes distordues, disloquées et réifiées. En outre, les musicologues formés à la musique carnatique, qui sont souvent aussi des musiciens et des employés de la radio, reprennent et interprètent certains répertoires selon leurs canons, contribuant davantage encore à les transformer et les disjoindre de leurs contextes habituels.

Si la transformation des formes musicales qu'entraîne la production radiophonique est un phénomène connu et analysé dans nombre de pays, Christine Guillebaud montre, qu'au Kerala, il a des implications en ce qui concerne la connaissance et la compréhension des activités nécessitant de la musique. Par contraste, le *Chant des serpents* apporte une information considérable sur des pratiques musicales mal connues, à partir d'une approche qui permet de mieux les saisir dans les conceptions qu'en ont les musiciens. Cette approche, au surplus, confirme sur la base de l'exemple kéralais que la musique ne peut être isolée de l'ensemble des pratiques, rituelles ou

sociales, auquel elle est mêlée, même si ses systèmes et ses caractéristiques intrinsèques peuvent et doivent être analysée comme tels en un moment du parcours de recherche. Ici, le visuel et le sonore opèrent de concert, mais la stabilité des conceptions n'entraîne aucunement la répétition des formes interprétées et la beauté que l'artiste recherche apparaît comme une catégorie qui conditionne l'efficacité rituelle. En dépit d'une structure labyrinthique qui ne facilite pas toujours la lecture, le *Chant des serpents* offre ainsi une contribution importante, non seulement à la connaissance des musiques de l'Inde, mais aussi à la réflexion sur la pratique de l'ethnomusicologie. Sur un dernier point encore, évoquons le rythme, car ce qu'écrit Christine Guillebaud à propos de la manière dont il traverse la musique, l'image et le temps cérémoniel renvoie à l'une des hypothèses les plus stimulantes formulées par le musicologue Jean Molino quant à la nécessité de l'appréhender dans son autonomie : « Les relations du rythme et de la musique ne doivent donc pas être envisagées comme des relations de dépendance entre la musique et un de ses paramètres mais comme les relations de deux "familles" unies par de multiples réseaux enchevêtrés »⁷³.

Denis-Constant Martin

Nalini Balbir & Georges-Jean Pinault, eds, *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2009, 927 p., ill., index (« Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques » 345)

- 226 Tout vient à point à qui sait attendre : le présent volume n'est autre que les actes d'un colloque qui s'est tenu à Paris du 25 au 28 mars... 2002 ! Il est vrai que de nombreuses communications, sur un total de trente, ont été retravaillées, précisées, augmentées (trop parfois).
- 227 L'« Introduction » de Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault (pp. 7-18) consiste en une mise en perspective éclairante et bien documentée de l'émergence en tant qu'« objet historique » (p. 9) des animaux (pluriel préférable au singulier du titre) dans leurs relations avec les humains, suivie d'une présentation synthétique du contenu du livre.
- 228 Cinq « Vues d'ensemble » forment la première partie du volume. Dans le premier texte (« Penser les êtres – plantes et animaux – "à l'indienne" », pp. 21-45), Jan E. M. Houben procède à la critique du livre de Francis Zimmermann, *La Jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*⁷⁴. On se souvient qu'à la question de savoir pourquoi l'Europe, à la différence de l'Inde, avait développé la botanique et la zoologie, Zimmermann avait répondu en invoquant des « styles de pensée » différents, reposant, pour la première, sur un principe de hiérarchie et de continuité, et, pour la seconde, sur une « échelle des êtres » de nature juridique. Contestant cette vision, Houben reproche à Zimmermann des conclusions « basées sur une sélection trop limitée de textes pertinents » (p. 32), des données « trop unilatérales » (p. 34) et une explication cherchée « dans la mauvaise direction » (*id.*), enfin d'avoir « négligé le moyen de communication [prose en Occident, poésie en Inde] comme facteur intimement corrélé aux contrastes [entre savoir européen et savoir indien] qui l'intéressent » (p. 38). Cela dit, Jan Houben n'ouvre pas d'autre voie, du moins en des termes compréhensibles pour les non-indianistes.
- 229 Se penchant sur les « Attitudes Towards Animals in Indian Buddhism », Lambert Schmithausen et Mudagamuwe Maithrimurthi (pp. 47-121) envisagent successivement :

- 1) l'éthique envers les animaux, encadrée par une règle simple – « not to kill (or torture) animals » – et des pratiques graduées, allant de l'interdiction stricte pour les moines à la tolérance pour les guerriers, les chasseurs et les paysans utilisant des animaux de trait ; 2) la position et l'évaluation des animaux en tant que formes d'existence, notamment dans le cadre des « renaissances » (*rebirth*) ; 3) la position des animaux au regard de la sotériologie, selon laquelle les animaux peuvent, sous certaines conditions (sacrifice notamment), être « libérés » et améliorer leur sort par le jeu de « renaissances » plus favorables ; 4) le classement des animaux, très développé chez les jaina, et qui détermine, chez les bouddhistes, les limites au-delà desquelles on ne peut tuer des animaux.
- 230 « Les jaina et le règne animal » (pp. 123-155) est précisément le sujet traité par Colette Caillat (décédée en 2007). La « non-violence » (*ahimsā*) généralisée étant l'un des piliers du jainisme, cette communauté religieuse est à l'origine d'une diaspora très active dans la protection des animaux et de la nature, y compris en Occident, notamment avec la traduction du sanskrit en anglais et la diffusion de sources jaina comme le *Tāttvārtha Sūtra*, traité sur l'univers et les êtres (*jīva*) qui le peuplent, rédigé dans les premiers siècles de notre ère, qui « associe clairement l'homme et l'animal, quelles que soient leurs configurations » (p. 129), mythiques ou réelles (p. 136), « y compris les menus animalcules » (p. 137). En annexe à son article, Colette Caillat pose la question de savoir si « les critères retenus par les jaina, leurs observations et les conclusions auxquelles ils sont parvenus sont [...] recevables aujourd'hui » (p. 146). Et d'invoquer la légitimation des modernes « droits de l'animal »...
- 231 Militant eux-mêmes en faveur de tels droits, Georges Chapouthier et Jean-Claude Nouët, respectivement biologiste et médecin, mais nullement indianistes, les auteurs de l'article suivant (« Vers une sensibilité orientale de l'animal en Occident ? », pp. 157-172), rejettent avec vigueur la conception de l'« animal-machine », qu'ils attribuent (à tort) à Descartes (confondu avec Malebranche), et rangent leur combat sous la bannière de la « sensibilité orientale », en dépit des « entorses » (p. 168) qu'ils reprochent à celle-ci...
- 232 Après ce morceau de bravoure animalitaire (selon le mot d'Ernest Hemingway) échoué ici comme un cheveu sur la soupe, vient la communication de Jean Bouffartigue sur « Les pratiques indiennes d'après le livre IV du *De Abstinencia* de Porphyre » (pp. 173-193). Ce que Porphyre dit des pratiques indiennes tient à peu près en ces deux phrases : « Toucher à de la nourriture animale [*empasukhos trophê*] passe chez eux pour égal à la dernière des impuretés et des impiétés. Et c'est le culte rendu au divin et la piété envers lui qui leur donnent la révélation de ce dogme [*dogma*] » (p. 173). Celles-ci servent de point de départ à de longs commentaires sur les représentations de l'Inde ancienne dans la littérature grecque et sur la réalité des « Indiens socratisés »...
- 233 La deuxième partie, intitulée « Animaux et savoirs », commence par un article sur « The Function of Animals in the *Rig Veda*, RV X.28, and the Origins of Story Literature in India » (pp. 197-218) dans lequel Stephanie W. Jamison étudie des fables animalières et le rôle formel dont elles sont investies, dès l'époque védique, dans l'éducation des élites.
- 234 Marie-Claude Porcher se penche sur « Les animaux dans le *kāvya* [poésie] » (pp. 219-242). Érigés en miroir de l'homme, les animaux servent au poète à décrire celui-ci. Ils sont des instruments de la métaphore et de la comparaison, surtout le serpent, le lion, l'éléphant et l'abeille. Les animaux sont aussi personnifiés, anthropomorphisés,

mais la « transmigration » d'un humain dans un animal est perçue comme une déchéance. Ils sont en tout cas décrits dans leur diversité et le concept d'« animal » n'est jamais utilisé.

- 235 Dans « Le bestiaire de Kālidāsa » qu'étudie Sylvain Brocquet (pp. 243-285), les animaux « sont de ces médiateurs qui favorisent le transfert de l'émotion et contribuent à l'élaboration d'un univers saturé de significations, dans lequel tout est reflet » (p. 245). À côté de l'éléphant, symbole royal, de nombreux animaux, comme la gazelle, l'oie sauvage ou l'abeille, connotent les femmes et l'érotique.
- 236 S'intéressant tout particulièrement aux animaux dans les métaphores amoureuses (« Animal Usage in the Sanskrit Traditions of Lovemaking, Lawful Conjugal Love, and Medicine », pp. 287-304), Kenneth G. Zysk note que, selon les dimensions de leurs organes génitaux, l'intensité de leur désir et leur endurance sexuelle, les hommes sont des lièvres, des cerfs, des taureaux ou des étalons, les femmes des gazelles, des juments, des chammes ou des éléphantess (tableau récapitulatif, p. 303). Pour leur comportement, les hommes sont caractérisés comme tigres, singes, coqs ou serpents, les femmes comme flamants, souris, abeilles ou pigeons. Des comparaisons du même ordre avec des matières animales – chair ou testicules ou même sperme d'ours sauvage, de paon, de buffle... (autre tableau, p. 304) – sont utilisées pour la description et le traitement des troubles de l'érection (*potency-therapy*).
- 237 « Sur le kuṇḍalinīyoga et les charmeurs de serpents », courte note (pp. 305-307) d'Arion Rosu (décédé en 2007), traite de divers aspects de l'ophiolâtrie très répandue en Inde : relation entre les serpents et l'imaginaire de la physiologie tantrique au Bengale, thérapeutique axée sur le traitement des morsures [*sic*] de serpents, habileté de certains Nāth Siddha du nord de l'Inde à maîtriser, voire à « charmer » les serpents gyrovagues. À ce propos, l'auteur précise que « le serpent est assimilé à la kuṇḍalinī, qui est endormie (lovée) à la base de la colonne vertébrale avant d'être éveillée et entraînée dans sa course ascendante » (p. 306). Mais, est-il précisé plus loin – non sans une certaine ingénuité –, « jongleurs et bateleurs se mirent à charmer des serpents sans savoir la “véritable origine de cette pratique” » (p. 306) – ce qui illustre bien l'abîme qui sépare pratiques populaires et représentations savantes.
- 238 Dans « On a toujours besoin d'un plus petit que soi ou les animalcules (*nigoda*) au service de l'équilibre cosmique » (pp. 309-329), Jean-Pierre Osier oppose le point de vue des brahmanes et celui des jaina quant à la place des animalcules (vers, insectes, etc.) dans l'arbre cosmique : troisième état, strictement et irrémédiablement biologique, pour les premiers ; nouvelle source de vie, sans début ni fin, pour les seconds.
- 239 Quatre textes sur « Les animaux dans l'art de l'Inde à l'Asie du Sud-Est » composent la troisième partie. Dans le premier, Bruno Dagens étudie « Les animaux dans l'architecture du temple indien : images et métaphores » (pp. 333-362), plus particulièrement les métaphores animales dans le vocabulaire architectural (l'éléphant et le temple à abside, l'escalier du cheval à l'éléphant...) et les images animalières se rapportant à ces monuments (le lion gardien du temple, l'éléphant support du monde...).
- 240 En considérant « The Archaeo-Zoological Evidence for Animal and Cultural Transfers Between South and Southeast Asia » (pp. 363-382), Ian C. Glover distingue, au sein de la « faunal province » orientale, quatre sous-provinces – indienne, indochinoise, *sundaic* (Malaisie, Sumatra, Bornéo) et *wallacian* (Philippines, Indonésie) – entre lesquelles il étudie les déplacements de faune, généralement d'ouest en sud-est : tigre (à la

différence du lion qui ne dépassa jamais l'Inde occidentale), éléphant, buffle d'eau, bovins (plusieurs espèces : mithan, banteng, gaur et koudrey, seules les deux premières ayant été domestiquées), porc (ou sanglier, partout), canidés (espèces indigènes : chacal et dhole, seul le chien domestique, dérivé du loup, étant d'origine occidentale), cheval (domestiqué au nord, introduit relativement récemment au sud-est via le sud-ouest), caprins (chèvre introduite domestiquée).

- 241 « The Earliest Iconographic and Archaeological Evidence for Animal and Cultural Transfers Between South and Southeast Asia », essentiellement des figurines en agate, cornaline, ivoire, bronze ou verre, examinés par Bérénice Bellina et Ian C. Glover (pp. 383-401) se répartissent entre éléments indiens, identifiés par des artefacts d'origine indienne (lions), et éléments indianisés, correspondant à des artefacts dérivés d'origine indienne (éléphant) ou à des éléments de culture d'origine locale ou d'autres origines (cheval).
- 242 Ce dernier travail est complété par une note de Michel Jacq-Hergoualc'h sur des « Figurines animales, témoins des premiers échanges entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est au tournant de notre ère » (pp. 403-408), matériaux malais représentant principalement le tigre.
- 243 « Animaux particuliers, sauvages ou familiers » font l'objet de la quatrième partie. À tout seigneur, tout honneur : dans « Griffes et rugissements : sur la trace des grands félins de l'Indus au Bengale » (pp. 411-430), Ronan Moreau s'interroge sur la place du lion, du tigre et du guépard en Inde. La présence de ces trois animaux dans les textes sanskrits – le lion (venu de l'ouest) est omniprésent, tandis que le tigre (venu de l'est) et le guépard sont quasiment passés sous silence – ne correspond pas à leur présence réelle sur le terrain – le tigre, bien qu'en recul, vit encore presque partout dans la péninsule, alors que le lion est réduit à un isolat dans la réserve de Gir (Gujarat) et que le guépard, pourtant très utilisé comme auxiliaire de chasse pendant la période moghole, est devenu très rare à l'état sauvage –, ce qui fournit un nouvel exemple du décalage entre les textes et la réalité.
- 244 Toujours au sujet des grands félins, Klaus Karttunen fait le point, de manière très documentée, sur les particularités respectives du lion et du tigre et sur les confusions, nombreuses (jusqu'en Iran où le signataire de ces lignes a pu lui-même les constater), auxquelles ces animaux donnent lieu (« *simhair iti vyāghraiḥ* », pp. 431-445). Cet auteur insiste également sur le contraste entre la perception du lion comme symbole royal, et celle du tigre comme incarnation de la sauvagerie et de la violence incontrôlée.
- 245 Georges-Jean Pinault consacre à l'éléphant une étude substantielle et érudite (10 pages de bibliographie sur 50), mais classique de philologie (« *Elephant Man* : sur le nom de l'éléphant en tokharien », pp. 447-498).
- 246 À travers « Le bestiaire de Śiva : de Paśupati à Śarabha » (pp. 499-521), Marie-Luce Barazer-Milloret décrit une divinité plurielle, voire paradoxale – du « maître du bétail » au chasseur de parures et d'attributs prélevés sur le monde sauvage (serpents, peau de tigre) –, entourée d'êtres fantastiques, hybrides d'animaux et d'humains (photographies, pp. 517-521).
- 247 Également « Antagonistes et complémentaires, le lion et l'éléphant dans la personnalité du Buddha » sont étudiés par Claudine Bautze-Picron (pp. 523-571) d'après des sources artistiques, notamment dans l'architecture religieuse, où l'association de ces deux animaux apparaît particulièrement fréquente (photographies pp. 560-571).

- 248 « Le chien a-t-il la nature de Bouddha ? » (pp. 573-597). Ce rapprochement inattendu de la figure de l'idéal (la *bodhi*) et du réputé abject est traditionnellement proposé comme sujet de méditation aux débutants qui désirent s'engager sur la voie du zen. Danièle Masset l'explique par le caractère ambivalent du chien, être à la fois abject et sensible, digne de compassion.
- 249 À travers « La jeune fille au perroquet : un thème iconographique ambigu » (pp. 599-622), Vincent Lefèvre examine un autre aspect de l'ambivalence souvent prêtée aux animaux. Compagnon de la jeune fille, de la courtisane ou de l'épouse du roi souvent représenté dans l'art indien (photographies, pp. 617-622), l'oiseau répète à celle-ci les mots doux ou érotiques ou encore mystiques que l'amant lui a appris. Tantôt simple animal de compagnie, tantôt paré d'aptitudes humaines, le perroquet parle et répète, mais aussi espionne et rapporte.
- 250 Daniel Negers livre ensuite une importante « Contribution à l'étude des combats de coqs en Inde du Sud » (pp. 623-710), véritable mémoire de 88 pages dont 8 d'illustrations et photographies prises sur le terrain, fondé à la fois sur les sources écrites et sur des enquêtes de première main, et informé des problématiques, interprétations et débats anthropologiques suscités par cette pratique. Nonobstant sa quasi-universalité, le phénomène des combats de coqs paraît à Negers « hautement significatif d'un domaine de représentation essentiel de la figure animale dans le monde indien populaire. Ce domaine renvoie à des notions centrales de l'hindouisme, dans sa relation aux basses castes, à la figure royale et au culte des déesses populaires, en association avec le sacrifice sanglant, les esprits des ancêtres et d'autres entités invisibles de type errant » (pp. 624-625). Après avoir procédé à un « repérage » de la réalité des combats de coqs tels qu'ils sont pratiqués et perçus dans l'Andhra Pradesh, l'auteur s'intéresse aux significations de la figure du coq dans le monde indien (assimilée à l'aube solaire, à « un véhicule de Skanda, le mâle exemplaire », p. 650), puis aux aspects sacrificiels des combats et à leur portée en tant que métaphore des guerres humaines, au rapport entre pulsion agonistique et désir sexuel, enfin au thème de l'offrande d'un corps sanglant dans la poésie théâtrale.
- 251 La cinquième et dernière partie a pour titre « Hommes et animaux utilitaires » et s'ouvre par la contribution d'une autre militante animalitaire, Florence Burgat, sur « L'extension du devoir de non-violence aux animaux dans la pensée de Gandhi : la question de l'élevage » (pp. 713-741), dans laquelle elle décrit la campagne menée par le Mahātma ? pour réformer l'élevage indien dans le sens de la non-violence (*ahimsā*). Qu'une telle campagne ait été nécessaire montre bien le décalage qui existe, même en Inde, entre l'idéologie et la pratique, ainsi que la nécessité de s'intéresser, non seulement à la première, mais également à la seconde. Que la militante animalitaire qu'est Florence Burgat ait voulu aller chercher en Inde une source d'inspiration et un modèle n'est guère surprenant ; qu'à cette occasion, elle ait fait œuvre d'historienne et d'ethnologue n'est pas ce que cette philosophe aura fait de plus mal.
- 252 Jean Fezas examine ensuite « La place de l'animal, et plus particulièrement des bovins, dans la tradition népalaise » (pp. 743-789). Le statut des bovins et leur protection au regard du droit népalais (d'après le *Ain*, code rédigé en népali au milieu du XIX^e siècle), leur rôle dans les procédures d'exclusion et de réintégration dans la caste, et la consommation de leur viande en fonction du statut du consommateur témoignent d'une analogie de traitement, en positif comme en négatif, entre le brahmane et la vache.

- 253 « L'abattoir de Deonar (Mumbai, Inde) : centre industriel ou autel sacrificiel ? Représentations de l'animal de boucherie dans le monde indien » de Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky (pp. 791-810) est une étude extrêmement originale d'un abattoir industriel, le plus grand du genre en Inde, où, pourtant, les logiques religieuses semblent l'emporter sur les impératifs économiques de production : les techniques de mise à mort y sont ritualisées conformément aux prescriptions des différentes religions ; les installations et les personnels voués aux bovins, sacrés pour les hindous, et ceux voués aux porcins, impurs pour les musulmans, y sont nettement séparés dans le temps comme dans l'espace.
- 254 Nalini Balbir consacre aux « Attitudes indiennes vis-à-vis de l'animal domestique » une étude dense et compacte (pp. 811-858, sans un seul sous-titre). Du fait notamment de la confrontation des mœurs britanniques et indiennes, ces attitudes ont suscité de nouvelles réflexions chez les intellectuels indiens. L'argumentaire jaina a maintenu la condamnation de l'abattage, mais valorisé le dressage et le harnachement des animaux à des fins de travail « pour servir de comparaison à la discipline mentale (*yoga*) » (p. 812). « La perspective sotériologique est la finalité ultime de ces tableaux » (p. 813) des mauvais traitements infligés aux animaux de travail, surtout aux bovins sous le joug. En règle générale, l'élevage n'est pas, en Inde, une activité valorisée. Les combats d'animaux, surtout domestiques, sont considérés comme une faute. L'influence jaina sur la pratique gouvernementale moghole a même conduit dans le Gujrat à la fermeture d'abattoirs et à des interdictions des combats, de la chasse et de la pêche. Plusieurs émeutes opposant hindous et musulmans, entre 1713 et 1977, ont été déclenchées par des atteintes à la sacralité de vaches ou même de porcs par des musulmans. Également révélateurs des tensions intercommunautaires furent les massacres annuels de chiens errants par les Britanniques, dans les années 1832 et suivantes, à Bombay. Ces tendances protectionnistes sont confirmées par les œuvres des écrivains modernes, ceux-ci manifestant en outre « le désir de se démarquer des conceptions étrangères. L'animal n'est pas un pur objet économique. Au contraire, il est doté d'une forte charge symbolique, qui en fait une enjeu politique et social » (p. 855).
- 255 Un exemple en est fourni par la communication de Chantal Delamourd sur « L'animal révélateur des rapports de l'homme au monde dans les romans de Nanjil Nadan publiés de 1977 à 1998 » (pp. 859-887). Dans l'œuvre de ce romancier tamoul, l'évocation réaliste des animaux dans le paysage rural tranche sur le bestiaire symbolique que l'auteur utilise pour dévaloriser tel ou tel de ses personnages. De même, le désarroi du paysan dans la jungle des villes est décrit à travers le regard humoristique jeté sur lui par des animaux domestiques (chiens) ou commensaux (rats, souris, crapauds) plus ou moins humanisés pour la circonstance.
- 256 Enfin, étudiant « Représentation et fonction de l'animal dans les proverbes bengalis » (pp. 889-907), Philippe Benoît montre, là aussi, des animaux plus ou moins proches de l'homme (vache, chèvre, chien, rat, mangouste, éléphant...) ou sauvages (crocodile, chacal, serpent...), mais humanisés, qui animent des paraboles dont les thèmes favoris sont les travers humains. Ainsi, la vache elle-même, pourtant sacrée ou compagne de travail du paysan, incarne la stupidité et la maladresse humaines.
- 257 L'ouvrage est utilement complété par quatre index⁷⁵, ainsi que par la liste des collaborateurs du volume⁷⁶ On ne saurait clore cette recension sans une pensée pour Aparna Rao, prématurément décédée en 2005, qui avait présenté au colloque de 2002 une communication sur le chien dans la vie et les représentations des pasteurs de

l'Himalaya occidental (Jammu et Kashmir)⁷⁷, mais qu'elle n'a pas pu rédiger.

Le principal reproche que l'on peut adresser à l'ensemble réuni par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault est l'inégalité de son contenu, défaut à vrai dire presque inévitable du genre « actes ». L'inégalité est ici de trois sortes : inégalité de volume, d'abord, entre les simples notes (Arion Rosu, Michel Jacq-Hergoualc'h) et les véritables mémoires (Lambert Schmithausen et Mudagamuwe Maithrimurthi, Georges-Jean Pinault, Claudine Bautze-Picron, Daniel Negers, Nalini Balbir) ; inégalité de traitement, ensuite, entre les articles en français, qui sont suivis d'un résumé en anglais, et ceux en anglais, qui n'ont pas de résumé du tout ; inégalité, enfin et surtout, de portée théorique : entre les contributions, hélas minoritaires, qui présentent un intérêt comparatiste ou généraliste indéniable (comme celle de Daniel Negers) et celles (de Georges Chapouthier et Jean-Claude Nouët) dont on se demande ce qu'elles viennent faire ici, l'immense majorité des textes apparaissent strictement (pour ne pas dire étroitement) indianistes ou, au mieux, indo-européanistes, en tout cas plus prodigues de références érudites que d'idées fertiles pour la connaissance de l'homme en société.

Faute de définitions et d'explications suffisantes, faute de traduction de la plupart des mots indo-aryens et autres, ces derniers textes se révèlent en outre largement incompréhensibles pour des non-indianistes. Ce manque aurait pu se justifier pour des articles dans une revue spécialisée ; mais il s'agit ici d'un livre, dont le titre est attirant et qui est censé s'adresser à un public plus large ; las, le lecteur non indianiste éprouve la désagréable impression d'être sciemment tenu en lisière d'une littérature pour initiés, membres d'une caste (évidemment supérieure) qui tiennent à rester entre eux – mais alors, encore une fois : pourquoi un livre ?

Last but not least, la plupart des textes réunis dans ce volume traitent beaucoup de représentations et fort peu de pratiques, et paraissent du même coup ignorer ou rester indifférents aux décalages, qui affleurent pourtant en de nombreux endroits, entre le contenu des textes et les *realia*. La question qui se pose à leur lecture est donc celle-ci : les pratiques réelles ne sont-elles pas décrites dans les sources, ou bien n'intéressent-elles pas les indianistes ? En d'autres termes : cette polarisation sur les représentations au détriment des pratiques constitue-t-elle un trait *oriental* ou un trait *orientaliste* ? Ce doute n'est pas nouveau, comme en témoigne la *Correspondance* du naturaliste Victor Jacquemont (mort à Bombay en 1832) publiée par Prosper Mérimée en 1832, correspondance dont voici un extrait⁷⁸ : « Je suis indigné de voir ce fatras théologique, cosmogonique et soi-disant historique, emplir la plus grande partie des ouvrages dont l'Inde est le sujet. Nous prenons ainsi en Europe une idée complètement fautive des véritables habitudes intellectuelles des peuples indiens : nous les croyons généralement disposés à une vie ascétique et contemplative ; et, sur la foi de Pythagore, nous continuons à les regarder comme fort occupés des métamorphoses de leur âme après la mort. Je vous assure, Monsieur, que la métempsycose est le moindre de leurs soucis. Ils labourent, ensemencent, arrosent leurs champs, fument et dorment, sans avoir ni le goût ni le temps de s'occuper de ces balivernes qui ne les rendraient que plus misérables, et dont l'immense majorité d'entre eux ignorent jusqu'au nom ».

Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien constitue donc un ensemble dense, riche et diversifié, réservoir de faits à approfondir, à mettre en rapport avec d'autres faits, mais aussi de lacunes à combler et de questions qui restent posées sur la pertinence de certaines recherches qui, dès lors qu'elles sont dénuées de toute problématique scientifique unifiante, n'évoquent par endroits, selon les propres mots de Georges-Jean Pinault (p. 470), qu'« un jeu de société sans grand intérêt ».

Jean-Pierre Digard

NOTES

1. Salvatore D'Onofrio, *L'Esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, préface de Françoise Héritier, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2004.
2. Cf., de Louis Massignon, « Foucauld au désert devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismaël », *Opera Minora*, Dar-el-Maaref, 1963 : III, 772-784 ; et *Parole donnée*, Paris, Juillard, 1962.
3. Cf. Charles de Foucauld. *Explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Paris, Plon, 1921.
4. Voir aussi : Jean-François Six, *L'Aventure de l'amour de Dieu. 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, Paris, Le Seuil, 1993 ; Pierre Sourisseau, « Lettres à un ami de lycée : correspondance inédite avec Gabriel Tourdes », *Bulletin trimestriel des amitiés de Charles de Foucauld*, 2003, 150 : 15-19.
5. Cf. : *Petit traité d'anthropologie*, Marchienne-au-Pont, Socrates-Promarex, 2006 et *L'Être humain, une question de détails*, Marchienne-au-Pont, Socrates-Promarex, 2007.
6. Cf. *L'Être humain, une question de détails*, op. cit.
7. Cf., par exemple, Antoine de La Garanderie, *Défense et illustration de l'introspection. Au service de la gestion mentale*, Paris, Centurion, 1989.
8. Il existe même outre-Atlantique une *Grounded Theory Review* et un *Handbook of Grounded Theory* de quelque six cents pages publié chez Sage (Thousand Oaks) en 2008 sous la direction d'Antony Bryant et de Kathy Charmaz.
9. Cf. « les opérations concrètes dans un monde concret » de Margaret Mead.
10. *La Rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008 (« Anthropologie prospective » 3).
11. Cf. Alex Mucchielli, ed., *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2004.
12. On peut consulter ces ressources à l'adresse suivante : www.culturalanthropology-eller.com.
13. Cf. Raymond Firth, « Speech-Making and Authority in Tikopia », in Maurice Bloch, ed., *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London-New York, Academic Press, 1975 : 29-43.
14. Cf. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1948 : 101.
15. « Ce qui s'exprime à travers le relativisme postmoderne, ou à travers sa forme réfractée postcoloniale ou subalterniste, c'est une forme de phobie envers le mélange comme si les différentes cultures du monde n'avaient pas été sujettes, dès le départ, à toute une série de métissages ou d'hybridations » (cf. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008 : 23).
16. Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson & Lawrence Grossberg, eds, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988 : 271-313.

17. Jean Bazin, « Interpréter ou décrire : notes critiques sur la connaissance anthropologique », in Jacques Revel & Nathan Wachtel, eds, *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Le Cerf-Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1996 : 416.
18. Jean-Loup Amselle, « La globalisation : "grand partage" ou mauvais cadrage », *L'Homme*, 2000, 156 : 211.
19. Imed Melliti, « Une anthropologie "indigène" est-elle possible ? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, 2006, 53 (2) : 171.
20. Cf. Carol Rambo Ronai & Carolyn Ellis, « Turn-Ons for Money : Interactional Strategies of the Table Dancer », *Journal of Contemporary Ethnography*, 1989, 18 (3) : 271-298 ; Elizabeth A. Wood, « Working in the Fantasy Factory : The Attention Hypothesis and the Enacting of Masculine Power in Strip Clubs », *Journal of Contemporary Ethnography*, 2000, 29 (1) : 5-31.
21. Cf. Winifred R. Poster, « Who's on the Line ? Indian Call Center Agents Pose as Americans for U.S.-Outsourced Firms », *Industrial Relations*, 2007, 46 (2) : 271-304.
22. Au sens d'Émile Durkheim, cf. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige »), 2008 [1912].
23. Proches en cela des conseils de disciplines d'entreprise. Cf. Yves Dezalay, « Le conseil de discipline : une juridiction à la charnière de l'ordre domestique et de l'ordre juridique », *Sociologie du travail*, 1986, 3 : 286-301.
24. Paris, PUF, 1983 (« Voix nouvelles en psychanalyse »). Cette publication reprend les grandes lignes de sa thèse en psychanalyse, sous la direction de Jean Laplanche, Université Paris 7 (1981).
25. Cf. John L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970 [1962] et John R. Searle, *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972 [1969].
26. Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 1. *La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973 [1968].
27. William Labov, « Les insultes rituelles », in *Le Parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit, 1978 [1972].
28. Christiane Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérage, sorcellerie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
29. On pourra alors se reporter à la première partie de l'ouvrage, où Évelyne Larguèche expose une frange de la littérature spécifique à l'injure qui s'est spécialisée dans le recueil systématique de ces expressions idiomatiques et qui les propose sous forme d'encyclopédies, de dictionnaires ou de recueils des mots d'esprit tels le *Dictionnaire des injures* de Robert Édouard (1973).
30. Cf. François Flahault, *La Parole intermédiaire*, Paris, Le Seuil, 1978.
31. Cf. notamment : Michel de Fornel & Louis Queré, eds, *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1999 ; Alessandro Duranti & Charles Goodwin, eds, *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000 [1992] ; Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972 [trad. franç. : *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007] ; John J. Gumperz, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Minuit, 1989 ; William F. Hanks, *Language and*

Communicative Practices, Boulder, Westview Press, 1995 ; et Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les Interactions verbales*, Paris, A. Colin, 1990-1994, 3 vol.

32. Pour une introduction à la théorie de l'*anthropopoïésis*, on verra Claude Calame & Mondher Kilani, eds, *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999.

33. Pour une excellente introduction aux problèmes de l'anthropologie médicale et du corps, cf. Nancy Scheper-Hughes, « Embodied Knowledge : Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology », in Rob Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1994 : 229-242.

34. En effet, les sciences naturelles sont toujours plus disposées à prendre en considération le rôle déterminant des facteurs socioculturels dans l'évolution et dans la (pré)histoire d'*Homo sapiens sapiens*, et à en reconnaître l'interdépendance avec les facteurs naturels. À cet égard, je voudrais citer deux ouvrages particulièrement significatifs : Luca & Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, A. Mondadori, 1993 (surtout les pages 295-320) – un livre très complet du point de vue des sciences naturelles, mais un peu pauvre en références à l'anthropologie culturelle et aux sciences sociales en général, ce qui explique sans doute son déterminisme biologique aujourd'hui peu défendable – ; et Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », *Revue internationale des sciences sociales*, 1971, 23 (4) : 647-666 (notamment les pages 657-660).

35. Deux autres maîtres, Jean-Pierre Vernant et Dario Sabbatucci, ont dans le passé exposé des arguments semblables à ceux de Claude Calame à l'égard, non seulement de Heidegger, mais de toute une « tradition germanique » tendant à lire, interpréter et ontologiser certains aspects de la culture classique et grecque notamment : cf. Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, 1996 : 425-426 et Dario Sabbatucci, *La Prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Saggiatore, 1990 : 235-236.

36. Concernant le problème de la « fabrication de l'homme par l'homme », Claude Calame cite des exemples tirés non seulement du monde grec ancien et des sociétés exotiques, mais aussi de la tradition littéraire européenne (le *Frankenstein* de Shelley, l'*Homme au sable* de Hoffmann, etc.), avant d'en arriver à ceux de la biotechnologie (fécondation artificielle, clonage, etc.).

37. Voir sa précédente publication : *Une Société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

38. Cf. Laurence Roulleau-Berger, *Désoccidentaliser la sociologie. L'Europe au miroir de la Chine*. La Tour d'Aigues, L'Aube, 2011.

39. Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Aubier, 2006.

40. Cf. Jackie Assayag, *Penser les sciences sociales*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2008.

41. Cf. *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009.

42. Claude Vogel, fondateur ou co-directeur de différentes sociétés privées d'intelligence artificielle, est désormais consultant international pour les systèmes experts et membre d'honneur de l'Association française pour l'intelligence artificielle. Il a fait de longues enquêtes de terrain à Madagascar, à l'île Maurice et à la Réunion. On retrouve dans ce livre la marque d'un esprit passionné de logique formelle.

43. Cf. Laurent Barry, « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, 2000, 154-155 : *Question de parenté* : 67-100.
44. Cf. William Davenport, « Nonunilinear Descent and Descent Groups », *American Anthropologist*, 61 (4) : 557-572.
45. Cf. Paul Ottino, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Éd. Cujas, 1972.
46. In *L'Homme*, 2000, 154-155 : *Question de parenté* : 573-598.
47. Cf. Edmund R. Leach, *Pul Eliya. A Village in Ceylon*. Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
48. Notons, cependant, que le livre de référence de Georges Augustins, *Comment se perpétuer. Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes* (Nanterre, Société d'ethnologie, 1989), a considérablement nuancé ces travaux sans pour autant mettre en cause, me semble-t-il, la validité de la discussion.
49. Claude Vogel, *Les Quatre-Mères d'Ambohibaho. Étude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar)*, Paris, SELAF, 1982.
50. Harold C. Conklin, « Ethnogenealogical Method », in Ward H. Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, New York, McGraw-Hill, 1964 : 25-55.
51. Cf. David M. Schneider, « Some Muddles in the Models : or, How the System Really Works », in Michael Banton, ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, Tavistock, 1965 (« ASA Monographs » 1) : 25-86.
52. Cf. Laurent Barry, ed., *L'Homme*, 2000, 154-155 : *Question de parenté* et Laurent Barry, *La Parenté*, Paris, Gallimard, 2008 (« Folio Essais »).
53. Winkler fut membre du KPD, le parti communiste allemand, de 1922 à 1928.
54. Thomas Hauschild, ed., *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1995.
55. « Trichologiques », in Christian Bromberger et al., *Un corps pour soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2005 (« Pratiques physiques et société ») : 11-40.
56. Compte rendu paru dans *L'Homme*, 2006, 179 : 247-250.
57. Christian Bromberger, ed., *Passions ordinaires. Football, jardinage, généalogie, concours de dictée...* Paris, Hachette littératures, 1998 (« Pluriel »).
58. Cf. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1994, 103 : *Les enjeux du football* ; et également : 1989, 79-80 : *L'espace des sports*, 1 et 2.
59. La liste est consultable sur le site internet de la revue : www.arss.fr
60. *Cast and Class in Southern Town*. New York, Doubleday Anchor Books, 1937.
61. David L. Schmidt, « The Micmacs Hieroglyphs : A Reassessment », in William Cowan, ed., *Proceedings of the 24th Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University, 1993 : 246-263. On doit à cet auteur une thèse de PhD sur le même thème, soutenue en 1997.
62. Gilles Havard, « Le rire des jésuites : une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne, XVII^e-XVIII^e siècle », *Annales*, 2007, 62 (3) : 539-574.
63. Dans sa version originale (*Travels with Tooy. History, Memory, and the African American Imagination*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2007), ce livre a reçu aux États-Unis plusieurs prix ethnographiques.

64. *Rainforest Warriors. Human Rights on Trial*, Philadelphia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2011.
65. Cf. A. Ibn Khaldoun, *Kitâb al-'ibar* (= *Le Livre des exemples*), Beyrouth, Dar al-Fikr, 1981 : 161.
66. Ibn Khaldoun, *op. cit.* : 174.
67. Les Dwala constituent une des sociétés bantu du Sud-Cameroun.
68. Jun Oba, « Governance of Incorporated Japanese National Universities. The Search for New Governance of Higher Education in Asia », in Ka-Ho Mok, ed., *The Search for New Governance of Higher Education in Asia*. New York, Palgrave Macmillan, 2010.
69. Junko Kitanaka, *Society in Distress*. Princeton, Princeton University Press, 2011.
70. Ce dont rend compte en détail et de manière fort vivante le cédérom qui accompagne le livre.
71. Récipient recouvert d'une peau, auquel est attachée une corde reliée à son autre extrémité à un cylindre de bambou embouché sur une planchette maintenue par la cuisse ou le genou de l'instrumentiste ; le son est produit par l'attaque à l'aide d'un gros plectre de la corde dont la tension est variable.
72. Par exemple, celui du temple aux serpents de Mannarasala.
73. Jean Molino, *Le Singe musicien. Essais de sémiologie et d'anthropologie de la musique*, précédé de : *Introduction à l'œuvre musicologique de Jean Molino* par Jean-Jacques Nattiez, Arles, Actes Sud/ Paris, INA, 2009 : 407.
74. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales-Gallimard-Le Seuil, 1982.
75. I. Mots indo-aryens et d'autres langues ; II. Animaux et monstres ; III. Index général ; IV. Noms propres et titres d'ouvrages, établis par Ronan Moreau (pp. 909-922, où l'on déplore quelques absences comme « Gujerat »).
76. Voir pp. 923-924 ; à signaler que Jean-Claude Nouët n'est nullement « Directeur de recherches [sic] au CNRS » (p. 923).
77. À défaut du texte de cette communication, on pourra se reporter à sa publication posthume : « A Black Dog's Gaze : Some Insights into the Mortuary Rites and Conceptual Transformations Among the Gujar and Bakkarwal of the Kashmir Valley », in A. Rao, ed., *The Valley of Kashmir. The Making and Unmaking of a Composite Culture ?*, New Delhi, Manohar, 2008 : 401-488.
78. Cité par Marie-Claude Mahias, in *Le Barattage du monde*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2002 : xi.