L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

213 | 2015

Varia

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23712>

DOI : [10.4000/lhomme.23712](https://doi.org/10.4000/lhomme.23712)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 26 février 2015

Pagination : 155-213

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 213 | 2015, mis en ligne le 25 février 2015, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23712> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23712>

Salvatore D'Onofrio
Le Sauvage et son double

Paris, Les Belles Lettres, 2011, 268 p., bibl., index, ill., fig. (« Vérité des mythes »).

SALVATORE D'ONOFRIO s'inspire de la méthode d'analyse structurale de Claude Lévi-Strauss, à qui il dédie son essai, pour explorer quelques grandes figures de doubles au sein de ce qu'il appelle la « littérature mythique ». Cette catégorie de textes présente, pour l'auteur, trois caractéristiques qui autorisent à les qualifier de mythiques : la redondance, le double niveau de signification et la présence d'énigmes. Toutefois, il propose de ne pas s'en tenir à l'étude de leur seul formalisme, en suivant la voie tracée par Vladimir Propp, mais d'ententer une analyse prenant en compte les variations des différentes versions, ainsi que, autant que faire se peut, le contexte de référence, sachant que ce dernier reste mal connu s'agissant des textes très anciens.

Salvatore D'Onofrio adopte ainsi ce qu'il appelle un « usage mitigé » du structuralisme, qui n'envisage pas les textes littéraires mythiques comme formant un groupe de transformation, mais tente d'identifier les « codes » qui les constituent et d'examiner « la manière dont ils se parlent entre eux » (p. 20).

Pour mener à bien cet exercice, l'auteur propose un voyage débutant à l'aube de l'écriture, avec l'épopée de Gilgamesh, et poursuivi jusqu'aux récits médiévaux de Renart et de Roland, en passant par l'*Odyssée* et la Bible. Au sein de ce très vaste

spectre, Salvatore D'Onofrio suit le fil d'une figure particulière, celle du double et, plus précisément, du double sauvage, qu'il considère comme particulièrement prégnante dans l'espace méditerranéen et comme formant une « structure anthropologique ». C'est à la fois l'universalité de cette figure et le fait qu'elle obéisse toujours à un « agencement particulier » qui intéresse l'auteur. Il explore plus spécialement ce que ces agencements ont à voir avec la parenté, l'inceste et la parenté spirituelle.

Salvatore D'Onofrio souligne l'importance de la normalisation réciproque à l'œuvre dans le couple que forment Enkidu et Gilgamesh, qui pèchent l'un par excès de sauvagerie, l'autre par un surplus de civilisation, au-delà de leur amitié qui cacherait les significations profondes du texte. Ces pôles oppositionnels du sauvage et du civilisé s'expriment, dans d'autres figures, telles celles de Caïn et Abel, ou encore d'Ulysse et Polyphème, par des savoirs techniques différenciés, perçus pour certains (l'élevage) comme faits de nature, et pour d'autres (l'agriculture) comme faits de culture. Ce rapport qui, pour l'auteur, traverse l'ensemble de la littérature mythique méditerranéenne, sert aussi à opposer la figure de Jean, qui vit de prélèvements, de miel et de sauterelles, à celle du Christ, associée à la pêche, mais

aussi aux produits de l'agriculture que sont le pain et le vin. Salvatore D'Onofrio fait ici une incursion hors des textes, pour examiner des figurations iconographiques, qu'il tient pour autant de transcriptions du mythe en offrant d'autres éclairages. Ainsi, lors des célébrations de Pâques en Sicile et en Calabre, les statues de la Vierge conduites en procession après la résurrection du Christ la représentent toute jeune, par opposition aux *mater dolorosa* utilisées les jours précédents. Ce « rajeunissement » de la Vierge « revient à mettre le Fils à la place du Père, non seulement le Saint-Esprit qui l'engendra mais aussi Joseph, père "selon la chair" » (p. 107). L'importance de la parenté spirituelle, sans laquelle il n'y aurait pas de Sainte Famille, ni de famille chrétienne, se manifeste dans une structure qui oppose « le couple mari-femme au couple compère-commère et symétriquement au couple père-fils le couple parrain-filleul » (p. 111). Or c'est Jean qui exécute le rituel du baptême du Christ, lequel fonde les liens de parenté spirituelle, et qui venge, dans les cultures populaires occidentales, les transgressions sexuelles des compères et commères (p. 115). Sa fête, lors du solstice d'été, fait pendant à Noël, au solstice d'hiver, et donne lieu à des compérages non sacramentels, qui peuvent durer jusqu'à Noël. Enfin, sa mort vient sanctionner sa dénonciation de l'inceste « de deuxième type » entre Hérode et Hérodiade, qui est l'épouse de son frère, et sera décidée sous l'effet du désir incestueux que Salomé, fille d'Hérodiade, inspire à Hérode. La mise à mort de Jean précède, comme sa naissance et sa vie prophétique, celle du Christ. Mais, de même que dans l'épopée de Gilgamesh, la mortalité de l'un des doubles s'oppose à l'immortalité de l'autre, son caractère sauvage souligne le caractère civilisateur du second (p. 145).

L'examen du traitement mythique du thème de l'inceste entre parents spirituels est poursuivi dans les récits d'Ysengrin et de Renart, et leurs transformations de la tradition latine à la tradition romane. Tous deux créés par Ève, le loup et le goupil font écho au couple de Caïn et Abel, mais leur

relation n'est pas fraternelle : présentés comme oncle et neveu dans certaines versions latines, ils deviennent compères dans les récits plus tardifs, véhiculés par des trouvères français, et Renart y entretient alors une relation incestueuse avec l'épouse d'Ysengrin, sa commère, mère biologique de ses enfants spirituels. L'analyse de l'intégration des structures du double au système de parenté spirituelle est poursuivie autour du personnage de Roland, depuis ses manifestations orales accompagnées de marionnettes sous la forme d'Orlando, en Sicile, jusqu'à ses versions écrites les plus anciennes. Contrairement aux figures précédentes, Roland n'est pas l'un des membres d'un unique binôme mais entretient de nombreux rapports de double, avec Ganelon, son fils Baudouin ou encore Charlemagne. Le cycle carolingien mis en scène dans l'Opéra des *pupi* n'a pas de rapport direct avec la chanson de geste. Il affiche en revanche des analogies christiques, faisant naître Roland dans la paille. Son cousin, Renaud, combat avec lui pour la belle Angélique, que Roland aime, mais qui aime Renaud, qui, lui, ne l'aime pas. Le premier est fort, le second rusé. Orlando est aussi affublé de strabisme, trait physique dont Roland est exempt, mais qui indique son aveuglement, sa fausseté, ou encore sa furie, une caractéristique qui est aussi celle du héros de la chanson. Pour les marionnettistes, Orlando meurt en faisant éclater les veines de ses yeux à force de souffler dans son cor, et sa marionnette est munie de petits trous par où l'on fait échapper du liquide rouge. Or, l'unique autre marionnette pour laquelle on emploie ce procédé est celle du Christ. Toutefois, la mort de Roland le place vis-à-vis de Charlemagne dans une position de double rappelant celle de Jean pour le Christ, en lui permettant, par sa mort, de sauver le monde chrétien. Elle vient aussi répondre à une situation incestueuse car une tradition veut que Roland ne soit pas le neveu utérin de Charlemagne mais le fruit de son union avec sa sœur, ou sa demi-sœur, épouse de Ganelon. On observe dans le récit un

effacement de la filiation de Roland, et conséquemment du péché de Charlemagne, masqué par la parenté spirituelle que Roland entretient avec son parâtre Ganelon. Mais, fruit d'un inceste, Roland doit mourir. Fils adoptif de Ganelon, Roland entretient aussi des relations de double avec Baudoin, le fils naturel de celui-ci, comme lui neveu utérin de Charlemagne, et avec lequel il est en conflit pour la succession. Salvatore D'Onofrio en vient à qualifier Roland de « machine à générer des doubles » (p. 203), à l'origine de l'ambivalence du récit, et considère qu'il témoigne du lien entre la royauté et l'inceste ainsi que du rôle fondamental que joue la relation entre l'oncle maternel et le neveu utérin dans l'activité symbolique et l'« émergence du social ».

Au terme de la lecture de cet ouvrage très érudit et stimulant, on doit signaler l'originalité et l'intérêt de la démarche de l'auteur, qui sans cesse mobilise sa profonde connaissance du terrain sicilien, ses traditions orales et iconographiques, pour éclairer de manière nouvelle des énigmes de la littérature mythique du bassin méditerranéen, démontrant ce que l'ethnographie peut apporter à la philologie.

On est toutefois conduit à s'interroger sur la pertinence du sauvage comme catégorie englobant les différentes figures de doubles analysées, notamment dans le cas de Renart et de Roland, et à se demander si leur commun dénominateur ne résiderait pas plutôt dans le processus de normalisation qui, toujours, semble à l'œuvre dans leurs rapports réciproques. Ceux-ci, comme l'auteur l'a montré, ont la particularité d'être médiatisés et toujours au moins triangulaires, rattachant les doubles à un troisième terme avec lequel ils sont placés dans un rapport de filiation ou d'alliance, qu'ils s'agissent de figures divines ou d'un parent commun (épouse, commère, oncle maternel...). Dans les cas ici envisagés, le rapport étroit des doubles à l'inceste, notamment de second type ou entre parents spirituels, a été amplement démontré par Salvatore D'Onofrio, qui ouvre de la sorte une importante piste dans le champ des études littéraires, ainsi que de l'analyse de la mythologie réservant aux doubles une place centrale.

Marie Lecomte-Tilouine

“CE QU’EST la parenté » vise à résoudre cette question ancienne par une équation : la parenté est mutualité d’existence. Le principe en est résumé par l’aphorisme suivant : « les parents sont des personnes qui participent intrinsèquement à l’existence les unes des autres ; elles sont membres les unes des autres » (p. IX). Notre choix de traduire *mutuality of being* par « mutualité d’existence » tient au flottement conceptuel que Marshall Sahlins maintient tout au long du texte en l’employant en alternance avec *mutuality of existence*. En français, « mutualité d’existence » rend mieux compte de la participation intersubjective à l’existence des parents visée par Sahlins que ne le ferait « mutualité d’être » – laquelle serait peut-être mieux traduite par « communauté d’être ».

Voyons tout d’abord ce qu’est l’ouvrage. À l’appui de nombreuses illustrations ethnographiques, c’est un essai de style frazerien dont Sahlins assume le caractère de « comparaison incontrôlée ». Il s’engage en partie, par cette entreprise de conceptualisation, et au moyen d’un dialogue avec les travaux d’Eduardo Viveiros de Castro, qu’il cite à de nombreuses reprises, dans le « tournant ontologique » en anthropologie. La réponse donnée par Sahlins se situe en effet aux antipodes d’un questionnement qui ramènerait l’existence à ce qu’elle est pour le sujet individuel. Cependant, il maintient ses distances avec le « tournant » en nous faisant grâce de ses orientations « afterologiques »¹ et en conservant le projet anthropologique comparatif d’étude de la constitution symbolique de la parenté. Dans le débat entre les partisans de l’ontologie comme sous-projet de la discipline anthropologique et ceux qui militent pour son abandon pur et simple au profit d’une pluralité radicale des mondes², il se situe clairement du côté des premiers.

Les partis pris de Sahlins ont pour trait commun un rejet de toutes les théories qu’il estime basées sur l’individu (maximisateur). Ainsi, s’il fait le constat de correspondances entre sa conceptualisation de la parenté et certaines conclusions de la psychologie développementale, il rejette les approches cognitives au motif qu’elles débouchent sur une dissolution de la parenté dans la logique de sa cognition par un sujet individuel, ce qui va à l’encontre de la logique de réseau constitué de relations entre des personnes et des groupes qu’il défend. De même, Sahlins précise qu’il entend éviter les « eaux philosophiques troubles » des théories de la constitution de l’identité comme dialectique ou miroir du soi dans la lignée de Hegel, G. H. Mead, Lacan *et al.* (p. 33). La ligne de basse qui traverse l’essai, dans la continuité du leitmotiv qui parcourt l’œuvre de Sahlins, revient à affirmer que les relations de parenté sont l’envers des interrelations entre sujets distincts résultant dans leur constitution de transactions « de type marchand » entre leurs êtres. Les interrelations entre parents s’inscrivent dans le même registre que l’économie de dons dans laquelle les choses échangées prennent la forme de personnes.

Dans le premier chapitre, « Ce qu’est la parenté – de la culture »³, Sahlins commence par rappeler que, formulée symboliquement et variable culturellement,

1. Cf. Marshall Sahlins, « Two or Three Things That I Know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1999, 5 (3) : 399-421 (notamment, p. 404).

2. Cf. Michael Carrithers *et al.*, « Ontology Is Just Another Word for Culture », *Critique of Anthropology*, 2010, 30 (2) : 152-200.

3. Ce premier chapitre a déjà été publié en deux parties dans le *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2011, 17 [1] : 2-19 et 17 [2] : 227-242). Le texte est reproduit quasi à l’identique.

la reproduction humaine implique une évaluation différentielle des contributions respectives du géniteur et de la génitrice allant de l'exclusion de l'un ou de l'autre à l'exclusion des deux. À la limite, une naissance peut n'engager des liens de parenté avec aucun être humain. La parenté façonnée sociologiquement peut être de la même substance que la parenté figurée généalogiquement, et la parenté par procréation est souvent prolongée par les soins parentaux. Après avoir passé en revue le « catalogue » de formes communément admises de modes de parenté postnataux, incluant la réincarnation, la co-résidence, la fraternité de sang, l'adoption, l'amitié, ainsi que la nourriture, la mémoire, le travail et la souffrance partagés, Sahlins tourne le dos aux théories constructivistes. En effet, un défaut majeur de ces théories réside en ce qu'elles tendent, lorsqu'elles traitent notamment du caractère opératif des relations de parenté, à reproduire la distinction entre « nature » et « contrat social ». Sahlins livre ensuite une critique des écrits de Schneider dont on ne rendra pas compte ici des arguments, dans la mesure où ils sont identiques à ceux déjà avancés par Clyde Kluckhohn, Adam Kuper et, plus récemment, par Maurice Godelier. Il lui reconnaît cependant le mérite d'avoir paradoxalement relancé les études de parenté en leur impulsant un « tournant culturel » qui les a éloignées des obsessions devenues stériles envers les droits et obligations juraux (p. 15). Défendant Durkheim contre les attaques de Schneider, il signale que, malgré l'absence de définition de la parenté chez le premier, ses écrits sur le totémisme contenaient l'intuition d'une compréhension de la parenté comme mutualité d'existence⁴.

Nous en arrivons ainsi à l'endroit où Sahlins précise ce qu'il entend par « mutualité d'existence » et la manière dont elle définit la parenté : « Les parents sont des personnes qui s'appartiennent l'une à l'autre, sont des parties l'une de l'autre, sont co-présentes l'une dans l'autre, dont les vies sont jointes et interdépendantes » (p. 21).

Cette définition générale, se présentant à cet endroit comme la synthèse d'une sélection de définitions *emic* issues de comptes rendus ethnographiques (de l'Angleterre à la Nouvelle-Guinée), ne pose-t-elle pas « ce que la parenté doit être » plutôt que « ce qu'est la parenté » ? En outre, parvient-il, avec la « mutualité d'existence », à dégager ce qui fait la spécificité transculturelle de la parenté ? Sahlins semble en douter lui-même lorsqu'il fait remarquer, à propos d'une citation de Monica Wilson, selon laquelle les parents sont « membres les uns des autres », qu'on ne sait si elle cite ses interlocuteurs ou saint Paul (p. 22). La « mutualité d'existence » accèderait donc difficilement au statut de définition conceptuelle de la parenté si Sahlins ne poursuivait pas plus avant les implications d'une telle proposition, et s'il ne donnait pas plus loin (cf. *infra*) un exemple à vocation restitutive.

Voyons tout d'abord comment Sahlins en tire une conséquence heuristique pour les études de parenté en faisant de la « mutualité d'existence » une catégorie analytique. Pour comprendre la parenté, avance-t-il, « il y a beaucoup à gagner à privilégier l'existence intersubjective plutôt que la personne singulière comme site composite d'autres multiples » (p. 28). S'il ne les énumère pas de la sorte, on peut dégager trois « gains » qui semblent conférer son caractère opératoire au concept : premièrement, la « mutualité d'existence » (*mutuality of existence*) permet de rendre compte de la

4. Il cite le passage suivant, relatif à l'origine totémique de la « famille primitive » : « pour être membre d'une famille, il faut et il suffit qu'on ait en soi quelque chose de l'être totémique », « participation » qui peut résulter de la « génération » mais peut aussi être obtenue de bien d'autres manières, par le tatouage, par toutes les formes de la communion alimentaire, de la communion sanglante, etc. Cf. la recension par Émile Durkheim de « Josef Kohler, *Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppennehe, Mutterrecht* [= Contribution à l'histoire primitive du mariage. Totémisme, mariage collectif, droit maternel] (Stuttgart, Enke, 1897) », in *L'Année sociologique*, 1896-1897, 1^{re} Année : 306-319; 317-318 pour la citation.

manière dont la procréation ou la performance peuvent être des formes alternes de constitution de la parenté ; deuxièmement, elle offre la possibilité de rendre compte des diverses pratiques transpersonnelles de coexistence propres aux relations de parenté et, donc, de ne pas s'en tenir à l'engendrement et à la naissance ; troisièmement, elle permet de se débarrasser de la notion de consubstantialité qui n'est ni une condition, ni universelle, ni nécessaire de la parenté, mais plutôt une hypostase, culturellement relative, de la « communauté d'être » (*common being*).

Il s'agit dès lors d'élargir l'unité d'analyse de la personne singulière à l'existence intersubjective, en adoptant une focale socio-centrique. Cet élargissement présuppose une clarification conceptuelle permettant d'éviter la confusion entre l'examen de la personne ou statut de la personne (*personhood*) et celui de la parenté. Marshall Sahlins fait ici référence à la « personne dividualle », notion remontant à Leenhardt, commentée et étendue par Bastide aux sujets africains, avant d'être rendue fameuse sous cette appellation par Marilyn Strathern⁵. Notant la tension irrésolue dans *Gender of the Gift* entre l'accent placé sur les personnes dividuelles et les relations contextualisées qui les constituent, il souligne que le dividu n'est pas simplement une négation de l'individu bourgeois occidental, il a aussi un contenu qui implique un sens participatif des relations de parenté. Sahlins propose ainsi que la partibilité renvoie à « une classe plus large que la dividualité, qui est une sous-classe différenciée impliquant partibilité plus co-présence » (p. 28). La dividualité entraîne une incorporation des autres dans la personne qui est ainsi un être composite « dans un sens participatif » (Sahlins reprend ici à Lévy-Bruhl sa notion de « participations » qui ne sont pas *a posteriori*, mais entrent dans la constitution des êtres).

Cette synthèse de la question platonicienne de l'un et du multiple par la « participation » trouve, selon Sahlins, une instanciation parfaite dans le « je de

parenté », dont la description par Jorgen Prytz-Johansen⁶ serait le meilleur compte rendu de ce phénomène également rapporté pour Fiji, la Nouvelle-Guinée, l'Afrique centrale et l'Amérique du Nord-Ouest. Il s'agit de l'emploi du pronom personnel à la première personne pour se référer au lignage, au clan ou autre groupe tout entier, voire narrer son histoire collective. Le statut central que Sahlins donne dans sa démonstration à ce « je de parenté » revêt le caractère restituitif qui manquait aux exemples précédents. Rappelons que Sahlins avait, dans un premier temps, repris la formule de Prytz-Johansen⁷, avant de la rebaptiser « je héroïque »⁸. Il fait donc ici la synthèse de ses réflexions antérieures. En effet, là où l'accent placé sur la « personne héroïque » l'avait amené à insister sur la capacité d'englobement de ses sujets dans la personne du chef, le « je de parenté » souligne le caractère mutuel des interrelations et renvoie à ses travaux antérieurs sur la division et la redistribution comme modalités du pouvoir du chef. Ce « je » est le chef ou l'être ancestral comme ensemble de ses sujets ou de ses descendants, et le chef ou l'ancêtre présent dans chacun de ses descendants : une entité en des sujets distincts et, réciproquement, un sujet en des entités distinctes. Sahlins reprend cet exemple à plusieurs reprises ou recourt ailleurs à des exemples de même type, *i.e.* les usages linguistiques des termes de parenté, des pronoms possessifs et des noms. Dans le second chapitre, il s'attardera sur la parenté par homonymie dans laquelle il voit une sorte de paroxysme de l'intersubjectivité.

5. Cf. Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

6. Cf. Jorgen Prytz-Johansen, *The Maori and his Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*, København, Munksgaard, 1954.

7. Cf. Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities, Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981 : 14.

8. Cf. Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 : 47.

De fait, Sahlins note, suivant Alan Rumsey, que les capacités d'englobement et de partition, liées notamment à l'usage de pronoms déictiques ou anaphoriques, sont des conditions générales du langage humain⁹. Le « je » de parenté se singulariserait du « je » relationnel, comme le dividu de la personne partible, par le fait que ces capacités à incarner les autres sont « mises en pratique (*enacted in social practice*) » (p. 27).

Si c'est la mutualité d'existence qui, ainsi mise en pratique, fait la spécificité du « je » parenté, la question de savoir si elle suffit à circonscrire ce qu'est la parenté se pose alors d'autant plus à la suite de la parenthèse qu'ouvre ensuite Sahlins. Il y relève la correspondance entre sa notion de participation intersubjective et la capacité distinctive des enfants humains à synthétiser la différence entre soi et l'autre, à travers des projets créés interactivement qui impliquent des intérêts, des perspectives et des buts communs. Cette « intersubjectivité innée » a été soulignée récemment par plusieurs travaux menés en psychologie développementale. Il ne s'agit pas d'un type d'altruisme et de réciprocité qui repose sur et ne fait que soutenir les différences entre soi et autrui. Dans l'intentionnalité partagée, les différences entre individus sont résolues dans une unité duale, condition sociologique transcendante de la collectivité. La mutualité d'existence serait ainsi à la fois « une disposition inhérente à la socialité humaine et une qualité distinctive des relations de parenté » (p. 43). La parenté serait une possibilité intrinsèque et générique de l'espèce humaine, la variation culturelle résidant dans ce qui est défini localement et symboliquement comme « appartenance à autrui » (*id.*).

S'il affirme que la parenté est tout entière d'ordre culturel, elle est donc aussi une possibilité innée. Malgré ce que suggère l'organisation binaire de l'ouvrage, c'est à la dichotomie nature/culture que Sahlins s'en prend dans le second chapitre, « Ce que la parenté n'est pas – biologique ». Il entend réfuter les théories qui font des relations dérivées de l'engendrement un code ou

un modèle de toute la parenté humaine¹⁰. Il rappelle que les relations de parenté par la naissance sont prises dans les déterminations dotées de sens de la « mutualité d'existence », et que la parenté « créée » ou performée prend souvent le pas sur les relations de procréation, ces dernières variant culturellement dans la place qui leur est donnée. Or, reconnaissant qu'il n'en demeure pas moins le problème selon lequel toutes les déterminations postnatales sont formulées en termes généalogiques, Sahlins semble reconnaître que la « mutualité d'existence » ne suffit pas à le résoudre dans le sens qu'il souhaite. Il ajoute donc un troisième argument qu'il qualifie de « plus important » : « les relations par la naissance sont des reflets de l'ordre de parenté plus large et elles y sont incorporées » (p. 65).

Tout l'enjeu des dernières pages semble alors consister à faire cadrer la « mutualité d'existence » avec le « système plus large de relations entre les groupes » (p. 79). Sahlins passe en revue les rites funéraires observés par Nancy Munn sur l'île de Gawa en Mélanésie, qui engagent une identification du défunt aux affins par lequel les membres du matriclan voient un aspect de leur « soi » temporairement séparé dans l'autre pour le réclamer ensuite comme l'un des leurs. Une même interrelation se retrouve engagée entre les groupes de lignages et de moitiés matrilineaires exogames chez les Tlingit de la côte Nord-Ouest américaine, chez lesquels l'intérieur maternel est contrasté avec un extérieur paternel en même temps qu'un soi intérieur générique et collectif l'est avec un extérieur individualisant procuré par le père, l'affin étranger de la

9. Cf. Alan Rumsey, « Agency, Personhood and the "I" of Discourse in the Pacific and Beyond », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2000, 6 (1): 101-115.

10. Plusieurs passages de ce second chapitre ont été reproduits dans un troisième article du *JRAI*, en réponse à un article critique des deux premiers par Warren Shapiro, « Extensionism and the Nature of Kinship » (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2012, 18 [1]: 191-193), qui y soutient cette thèse naturaliste.

moitié opposée. La reproduction humaine n'implique-t-elle pas, dans de tels cas, précisément les types d'objectivations de l'autre en soi et de soi en l'autre examinées diversement par Hegel, ou encore Sartre et Lacan ? On peut regretter que Sahlins les ait rapidement écartées au motif de leur analogie avec « l'économie marchande ». Plus largement, ces dernières pages pointent une dynamique temporelle, celle de la reproduction, animée par une tension liée à l'incorporation de l'autre. La conclusion est si synthétique qu'elle peut décevoir : « la réincarnation, la succession positionnelle, la descendance commune et les relations procréatives de lignée et d'affinité » sont autant d'aspects de la même chose, à savoir la mutualité de l'être, l'union de sujets distincts en une « même personne » (p. 86).

Qu'apporte le concept de « mutualité d'existence » à l'anthropologie ? Nous laisserons les philosophes se prononcer sur ses implications en termes d'exploration de l'être et de l'existence, et nous nous contenterons d'en esquisser la portée pour la discipline anthropologique. Sahlins réaffirme contre Schneider, sur la base du même constat d'indistinction ontologique entre la parenté et d'autres domaines des interrelations humaines (la religion ou le nationalisme), et pour cette raison même, l'importance et l'intérêt des études de parenté. La parenté étant une possibilité intrinsèque et générique de l'espèce humaine, il incombe aux anthropologues d'examiner comment les relations pertinentes sont « filtrées à travers le processus social-symbolique » (p. 44). Il ne s'agit pas simplement d'un projet taxonomique, puisqu'il s'agit tout autant, sinon davantage – et c'est là une des propositions fortes de l'essai –, d'examiner comment la parenté est culturellement constituée et instituée à travers un ensemble de pratiques de partage de l'existence. Un autre apport de l'essai est la distinction analytique et conceptuelle effectuée entre personne et parenté, ainsi que la portée universelle du concept de dividu ainsi précisé. Nous pourrions dire, sans, nous semble-t-il, distordre l'argument

de Sahlins, que les personnes peuvent être des « individus partibles » dans le contexte général de leurs relations sociales, mais sont des dividus dans le contexte spécifique et intime de leurs relations de parenté. Là où Strathern a mis en relief la notion mélanésienne du « dividu » en l'opposant à l'idée de l'individu tel que tenu pour orthodoxe en Occident¹¹, la distinction entre partibilité et divisibilité permet d'envisager plus aisément la pratique d'une anthropologie comparative qui ne se situe pas uniquement au plan des idées. Or, dès lors que Sahlins s'en remet aux travaux des psychologues développementaux et admet que la parenté est une disposition innée et générique de l'espèce humaine, on pourrait tout aussi bien dire que, symétriquement, la dividualité est une classe plus large que la partibilité, laquelle serait une sous-classe différenciée impliquant dividualité moins co-présence. Autrement dit, la question qui se pose n'est peut-être plus alors ce qu'est ni ce que n'est pas la parenté, mais ce qu'est la non-parenté.

On pourrait regretter que Sahlins n'évoque pas davantage les possibles conséquences heuristiques de son essai de conceptualisation lorsqu'il s'agit d'examiner les limites de la parenté. Il en va ainsi de ses usages possibles pour traiter de ce qu'il aborde à plusieurs reprises en s'arrêtant à chaque fois au pas de la porte, à savoir la séparation dans le champ des parents potentiels de ceux qui seront véritablement parents au sens de sa définition. Il souligne que les distinctions entre cousins parallèles et croisés ne s'expliquent ni par des idées relatives à la consubstantialité ni par des prescriptions matrimoniales (qui ne leur sont pas toujours associées), mais reposent plutôt sur un partage de l'être parental (*parental being*) entre un enfant et ses cousins parallèles. Cet argument semble suggérer une découpe dans le champ des parents entre ceux avec qui l'être est mutualisé et ceux avec qui il ne l'est pas. Sahlins

11. Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift...*, op. cit. : 12.

demeure en outre évasif à propos de la manière dont la « mutualité d'existence » peut rendre compte des tensions entre solidarité et conflit dans la parenté. Il signale très brièvement que « la mutualité d'existence parmi les parents décline en proportion à la distance spatiale ou/et généalogique » (p. 53). Ici le flottement conceptuel pourrait devenir problématique : cette diminution peut-elle être assimilée à une diminution de l'être – de la présence de l'être parent, auquel cas l'anthropologie de la parenté pourrait se muer en une ontographie ou une ontologie de ces modes d'être différents ? Ou bien correspond-elle à une diminution de la mutualité en dépit d'une communauté d'être ?

Malgré les références multiples aux travaux de Viveiros de Castro, la définition essentialiste que Sahlins propose de la parenté ne participe en rien au projet de substitution de l'ontologie à l'anthropologie, bien au contraire. Elle tend à affirmer l'universalité d'une ontologie mutualiste et multiculturaliste (non dualiste), et il n'est dès lors pas très étonnant que sa préférence semble aller au terme « existence » plutôt qu'à celui d'« essence ». Il suggère qu'un « système de parenté » est une « variété de participations intersubjectives, ou, pour le dire autrement, un réseau de mutualités d'existence » (p. 19) – une différence de degré donc, plutôt que d'essence. En revanche, il fait plus loin une brève référence aux « effets intersubjectifs » différenciés (« bienveillants » ou « malveillants ») selon les « parents propres » ou les « parents de l'autre » (p. 56). Or, tous ces « effets intersubjectifs » ne renvoient-ils pas à différents modes de relation ? On pourrait supposer qu'il n'y a pas un seul mode de relation mutuelle qui varie en degré, mais

au moins deux, obéissant à des logiques distinctes¹². De même, une nuance introduite par Sahlins à propos de l'analogie entre magie et parenté ouvre une brèche dans cette vision enchantée et uniforme des relations entre parents. Il note en effet que, dans la parenté, les transpositions d'être ne se font pas par la coercition, alors que cela peut être le cas dans la magie et la sorcellerie. Si on peut douter que les relations de parenté soient exemptes de coercition, on peut dès lors se demander s'il n'y a pas des logiques d'interrelations entre parents aussi diverses qu'entre la parenté et la magie, la sorcellerie et l'échange de dons, nonobstant leur participation commune à un régime ontologique impliquant des processus de personnification ; et si elles ne suivent pas différentes logiques de relations selon que les transpositions se font ou pas « dans la mutualité ». Sahlins n'avait-il pas lui-même identifié plusieurs types de « réciprocité »¹³ ? La parenté telle qu'il la conceptualise sous l'appellation « mutualité d'existence » ne laisse que peu de marge de manœuvre pour rendre compte des nuances ainsi introduites, puisqu'elle ne renvoie qu'à un seul mode de relation possible, d'entraide et de mise en commun, entre parents. Ces questions sont quelques-unes des pistes d'investigation ouvertes par cet essai revivifiant.

Anne-Christine Trémon

12. Cf. Klaus Hamberger, qui a dégagé deux « logiques » sous-jacentes aux relations entre parents (une logique de substitution *versus* une logique de contiguïté) (cf. *La Parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi (Togo)*, Paris, CNRS Éd.-Éd. de la MSH, 2011).

13. Cf. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976 : chap. V.

ISSU du séminaire « Les aspects concrets de la thèse » (EHESS, Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, 2008-2014), cet ouvrage codirigé par Moritz Hunsmann, politologue, et Sébastien Kapp, sociologue, réunit des articles de chercheurs confirmés. Il complète la trilogie *Faire des sciences sociales*¹ en nous éclairant sur un pan peu exploré de la recherche universitaire : le doctorat. Il apporte en plus une réflexion sur le travail d'auteur mené par tout chercheur et trop souvent passé sous silence (Maryvonne Charmillot, p. 161), comme si écrire allait de soi pour un scientifique. La préface d'Howard S. Becker désinhibe ainsi le doctorant en l'aidant à résoudre les problèmes d'écriture que présente la rédaction de la thèse.

Grâce à une approche théorique et pratique, les auteurs nous offrent non seulement des outils pour l'écriture de la thèse, mais nous proposent aussi des stratégies à employer face à la bureaucratisation qui accompagne actuellement le monde de la recherche. La possibilité de faire une thèse innovante semble en effet amoindrie (mais non impossible) devant l'utilitarisme qui régit les sciences sociales d'aujourd'hui.

La question de l'écriture, indissociable du travail de chercheur, constitue l'essence même du présent ouvrage qui prend la thèse comme objet, en l'abordant de manière transversale. Cette démarche s'inscrit dans une perspective plus générale et réflexive sur « la science en train de se faire », dans le prolongement des travaux de Bruno Latour (Moritz Hunsmann & Sébastien Kapp, p. 23).

Devenir chercheur comporte cinq parties. La première s'intéresse à l'encadrement de la thèse ainsi qu'aux choix et postures qu'implique l'engagement doctoral. Le doctorant doit en effet trouver une orientation dans

« l'univers théorique fragmenté des sciences sociales » (Jean-Louis Fabiani, p. 47) qui ne présente aucune unité. La pluralité théorique est une force, car elle illustre la complexité du social, et s'orienter dans cet univers fait partie de l'élaboration d'une posture de recherche qui se définit au cours du doctorat (Caroline Dayer, p. 95). Celle-ci implique de se placer de manière plus ou moins conforme face au paradigme dominant et Caroline Dayer nous invite à « sortir des sentiers battus » (p. 96), à s'affirmer, tout en installant sa posture dans les normes institutionnelles et en argumentant ses choix. S'insérer dans le milieu universitaire suppose d'appréhender tout un système complexe de relations d'échange et de pouvoir – notamment avec le directeur de thèse dont le doctorant doit apprendre à juger les conseils (Monique de Saint Martin, p. 71). Les relations avec ce dernier – bien qu'asymétriques – permettent d'alimenter une réflexion mutuelle mais incluent également un pouvoir que chacun peut exercer sur l'autre. De ce fait, la relation doctorant-directeur ne doit pas être exclusive. Il est important pour le jeune chercheur d'aller confronter ses travaux à ceux d'autres chercheurs, mais aussi à d'autres disciplines (Monique de Saint Martin, p. 78). L'interdisciplinarité est essentielle pour dépeindre au mieux la réalité sociale (Christian Comélieu, p. 83).

1. Pascale Haag, & Cyril Lemieux, eds, *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012 (« Cas de figure » 21) ; Olivier Remaud, Jean-Frédéric Schaub, Isabelle Thireau, eds, *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012 (« Cas de figure » 22) ; Emmanuel Désveaux & Michel de Fornel, eds, *Faire des sciences sociales. Généraliser*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012 (« Cas de figure » 23).

La deuxième partie s'attache à donner des outils à la construction de l'enquête et à la production des données. Dans sa contribution, Jean-Pierre Olivier de Sardan explique comment élaborer un projet de thèse afin de combler le manque de littérature scientifique sur ce sujet (pp. 107-108). Il insiste sur l'importance des allers-retours incessants entre le terrain et la littérature pour définir son projet, et incite le jeune chercheur à construire une méthode adaptée à ses questions de recherche. De surcroît, il est essentiel de surpasser la dichotomie institutionnelle bien ancrée qui oppose le qualitatif au quantitatif (Claire Lemerrier, Carine Ollivier & Claire Zalc, p. 126). Le souci de mixité méthodologique peut favoriser l'émergence d'un travail original et les auteures appellent à un « bricolage raisonné », afin d'obtenir un double regard sur un même objet « pour y voir des choses différentes » (Claire Lemerrier, Carine Ollivier & Claire Zalc, p. 134).

La troisième partie constitue le cœur de la problématique et s'interroge sur l'écriture des sciences sociales. Le modèle dominant est celui du positivisme avec son impératif d'objectivité (Maryvonne Charmillot, p. 160). En ce sens, il s'agit d'une écriture scientifique qui exclut toute volonté littéraire (Martin de la Soudière & Martyne Perrot, p. 187). Pourtant, l'écriture peut être pensée comme une forme d'interprétation du social qui suppose que le chercheur reconnaisse sa subjectivité (Maryvonne Charmillot, p. 157 ; Annie Thébaud-Mony, p. 315). Il est alors fondamental de trouver le juste milieu entre scientificité et littérature, en inventant des « formes textuelles adaptées à l'enquête » (selon Éric Chauvier, cité par Martyne Perrot & Martin de la Soudière, p. 189). Plus concrètement, cette section nous permet d'entrer dans l'intimité de deux chercheurs (Lamia Zaki, pp. 171-183 ; Thierry Wendling, pp. 201-214) qui partagent leurs expériences du travail d'écriture. Cet aperçu vient débarrasser le doctorant du mythe du scientifique qui écrit ses textes sans difficultés et d'un seul jet².

Dans la même veine, la quatrième partie offre des outils pour mener à bien une communication orale ou une soutenance de thèse (Luc Van Campenhout, pp. 217-228 ; Laurence Zigliara & Rémi Hess, pp. 271-280). Deux autres aspects sont abordés, primordiaux dans un travail doctoral au XXI^e siècle : la publication et le numérique. La nécessité croissante de publier au cours de la thèse afin d'obtenir ultérieurement un poste impose au doctorant d'user de stratégies : écrire des recensions, publier des parties de thèse, en somme, d'établir un programme de publication. De même, il lui faudra faire rapidement de sa thèse un livre, bien que le monde éditorial soit de plus en plus réticent à publier des thèses spécialisées, peu compréhensibles du grand public, et qu'il demande en plus des financements (Alexandre Mathieu-Fritz & Alain Quemin, pp. 241-242 ; Christophe Prochasson, pp. 290-295). Une façon de répondre à ces impératifs est de publier sous forme électronique, système plus rapide qui apporte une visibilité des travaux (Marin Dacos & Pierre Mounier, p. 252).

La cinquième et dernière partie revient sur l'engagement éthique du futur chercheur, surtout à une époque où le métier devient « une usine à gaz bureaucratique » (Jean-François Bayart, p. 341). Rappeler au doctorant sa responsabilité est, selon moi, le point fort de ce collectif. Il s'agit de s'intéresser à l'impact de ses écrits, mais aussi d'exercer sa capacité de penser, et ce, de manière indépendante et créative afin de contribuer à la progression des connaissances. Et, malgré les contraintes qu'imposent l'évaluation quantitative des travaux ou la bureaucratisation, il faut conserver « un espace de liberté » (Michel Beaud, p. 313) et faire « acte de création » (Jean-François Bayart, p. 340). L'ouvrage

2. Howard S. Becker, *Écrire les sciences sociales*, Paris, Economica, 2004 (« Méthodes des sciences sociales ») : 50. [Trad. de : *Writing for Social Scientists. How to Start and Finish your Thesis, Book or Article*, Chicago, University of Chicago, 1986.]

est ainsi très honnête quant aux difficultés et à la réalité actuelle du monde de la recherche. Tout en s'interrogeant sur notre société utilitariste, les différents contributeurs apportent des éléments indispensables pour que le jeune chercheur puisse s'engager sans perdre son intégrité ni l'objectif premier de toute recherche : connaître. Outre que l'on aurait apprécié une conclusion synthétique de tous les éléments novateurs

proposés par ce collectif, l'ouvrage est utile et souvent rassurant pour le jeune chercheur potentiellement désorienté par l'expérience doctorale, à la fois très individuelle et collective puisqu'il doit s'insérer dans un contexte institutionnel régit par des règles trop implicites.

Lucie Vignon

Pierre Lemonnier

Mundane Objects. Materiality and Non-verbal Communication

Walnut Creek, Left Coast Press, 2012, bibl., index, ill.

(« UCL Institute of Archaeology Critical Heritage Series » 10).

COMME *Le Sabbat des lucioles*¹, son précédent ouvrage sur la sorcellerie cannibale, ce livre de Pierre Lemonnier critique et reformule une série de questions anthropologiques. *Mundane Objects* aborde une problématique que l'auteur développe depuis ses premières recherches sur les salines de Guérande, celle de l'efficacité des objets et techniques, à laquelle viennent ici s'articuler des questions centrales d'anthropologie des communications et significations. Lemonnier se penche sur la place dans le social d'objets qu'il qualifie de *mundane*, mot souvent rendu en français par « profane », que nous opposons à « sacré » mais qui, dans ce texte, désigne des objets dont la valorisation pourrait être qualifiée de moyenne à forte, sans dimension de sacralité. Des objets courants, pourrait-on dire, car pas si ordinaires que ça – *misleadingly mundane* (p. 63). En effet s'y jouent et expriment des relations et significations sociales d'importance. Il ne s'agit donc pas des humbles poteries ou tressages d'antan ni *a fortiori* des seaux, bassines ou nattes en plastique – matière à cauchemars pour certains esthètes de la muséologie – aujourd'hui constamment utilisés par les peuples qu'étudient les anthropologues.

L'ethnographie matérielle revisitée par Pierre Lemonnier se focalise principalement sur les barrières des jardins baruya, les pièges à anguilles, tambours et paquets magiques ankave (chapitres I, II, III, IV), puis sur des voitures comme la DS 19 ou les Lotus de Formule 1 de la même époque (chap. V). Les chapitres suivants exposent la thèse centrale de Lemonnier, celle des résonateurs périsologiques (chap. VI), puis la développent, discutant nombre de propositions anthropologiques sur les objets. Au chapitre VII, à partir d'artefacts comme les ignames cérémonielles abelam (Ludovic Coupaye), ou les pirogues de la Kula (Fred Damon) et autour de la notion de condensation rituelle, est montré le caractère contre-productif des divisions académiques – entre art, technique, mythe, rituel –, subtils obstacles à des recherches novatrices. Le dernier chapitre souligne les rôles des objets dans la permanence et/ou les transformations sociales.

1. Pierre Lemonnier, *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006 (« Un ordre d'idées »).

Avec son style alerte, souvent coloré d'humour, *Mundane Objects* présente au lecteur un étonnant sandwich, avec son chapitre central consacré aux passions des amateurs européens de voitures classiques, pris entre deux substantielles tranches dont la première est consacrée à des objets de Nouvelle-Guinée, et la dernière, aux propositions et débats théoriques. En effet, ce pouvoir des objets à cristalliser des relations sociales importantes n'est pas pour Lemonnier particulier à cette partie de l'Océanie, c'est un phénomène universel qu'il problématise comme une place bien spécifique des configurations matérielles dans les modes sociaux de communication et signification (pp. 128-129). Pour ce faire, il travaille sur un échantillonnage d'objets qui n'est pas limité à des sociétés ou catégories particulières (p. 150). Tout cela est appuyé par des discussions claires, larges et pertinentes des nombreux thèmes anthropologiques et cognitivistes touchant à ce sujet, et illustré de photographies précisément légendées.

Les objets mis en avant par Lemonnier « partagent quatre caractéristiques anthropologiques [...] : (1) leur fabrication et leur usage mettent en relation différents domaines de la vie sociale qui sont ainsi rassemblés de façon spécifique dans l'esprit des acteurs ; (2) ils sont impliqués dans une forme de communication non verbale ; (3) celle-ci concerne des caractéristiques, ou valeurs, clés de relations sociales particulières, généralement dissimulées bien qu'elles informent largement la vie quotidienne ; [...] (4) la configuration physique précise de ces artefacts est impliquée dans ce processus, il ne s'agit pas simplement d'un lien putatif avec leur "matérialité", et ceci peut être montré de façon détaillée » (p. 119).

Cet échantillonnage est particulièrement intéressant car il s'éloigne des objets que l'anthropologie océaniste étudie depuis près d'un demi-siècle, où les objets circulants (les nourritures, les monnaies, les composantes des personnes, par exemple) ou les objets d'art, ont été au centre des recherches.

Lemonnier, lui, choisit des objets où se condensent et résonnent les relations sociales. Certains « sont clairement rituels et d'autres pas du tout » (p. 146), la différence est de degré, pas de nature. Et ils sont présentés dans le cadre d'une réflexion volontairement décalée par rapport aux thématiques de l'anthropologie récente des objets, en particulier anglo-saxonne. Cet écart a une double dimension. D'abord il est le fait d'une position qui ne se dément jamais dans l'ouvrage, considérant comme centraux l'élaboration, l'usage et la configuration matérielle des objets étudiés en rapport avec les relations sociales qui s'y nouent. Et aussi du « rôle joué par [ces] objets dans le partage de représentations, valeurs, idées et émotions ainsi que leur rôle dans la création, l'entretien (et peut-être le changement) de relations sociales et manières de vivre ensemble spécifiques » (p. 100). Aucune des questions posées « par les objets décrits dans ce livre [ne] peut être résolue en prononçant simplement les mots magiques "d'agentivité, matérialité, *affordance*, ou intentionnalité" » (p. 165) – ni celui d'affects, pourrait-on ajouter à la lumière de propositions récentes : « Toutes ces questions méritent une observation minutieuse de choses que l'on fait et utilise matériellement : de gens qui nouent des cordes [...] ou ajustent le carburateur d'une vieille voiture de sport » (pp. 165-166). Et comme Lemonnier n'est pas de ceux qui ne lisent que dans leur domaine étroitement défini (ou même comme certains ne citent que leur chapelle), les nombreuses pages qu'il consacre au dialogue avec les sciences cognitives donnent à ses propositions un relief particulier.

Car ce livre touche de façon originale à un autre sujet classique, bien plus fondamental encore de l'anthropologie que l'on peut définir de façon large comme celui des symboles et des signes. Écrit en anglais pour être partie prenante de débats où les chercheurs francophones n'ont aujourd'hui plus – ou pas encore – une place centrale, il se distingue de la majorité des ouvrages sur les objets en ce que son paradigme de

base concernant l'expression des relations sociales n'est ni sémiotique ni linguistique. C'est là un contraste important entre l'approche de Pierre Lemonnier des objets comme résonateurs périsnologiques et celles de la plupart des auteurs traitant de ces choses et qui impliquent les théories des signes. Les débats sur ces questions prennent le plus souvent un tour soit peircien soit saussurien, cette dernière orientation ayant longtemps prévalu en France, en raison des choix épistémologiques et de l'influence de Claude Lévi-Strauss. Cela malgré le caractère très peu productif du paradigme de l'arbitraire du signe, en anthropologie des significations comme en sémantique linguistique. Les anthropologues anglo-saxons, eux, tendent à conceptualiser les implications sociales des objets, qu'elles soient verbales ou non, en termes peirciens. La plupart d'entre eux retiennent un ou plusieurs des signes (symbole, icône, indice) appartenant à une des triades les plus communes de Charles Peirce, lequel en avait bien d'autres sous le coude. L'indice, sous l'influence d'Alfred Gell², est actuellement très en vogue. Plus rarement, parfois de façon très pertinente comme chez Nancy Munn³, interviennent d'autres signes appartenant à la fort complexe et quelque peu déconcertante constellation sémiotique et logique peircienne.

En contraste, pour Lemonnier les objets présenteraient des capacités sociales et de signification spécifiques – qu'il qualifie comme expression, ou communication, non verbale et non propositionnelle. On peut donc penser qu'elles viennent s'ajouter aux théories actuelles des signes, ou les faire craquer. Lemonnier déplace sur les objets des réflexions de Roy Rappaport et Joel Robbins (p. 149), qui ont trait aux rituels, pour qui les mots ou les langues seraient chargés d'imprécision, voire viciés. Certains artefacts spécifiques porteraient des formes de communication dérivant « d'un traitement mental de l'information par divers systèmes d'inférences... [qui] vise des dimensions clés de la vie sociale, ce qui confère un statut particulier aux artefacts qui les soutiennent,

ceci à la fois pour ceux qui y sont impliqués et pour la théorie anthropologique » (*Id.*).

Mais pouvons-nous penser expressivité et transmission directement dans des objets, c'est-à-dire de façon non propositionnelle ? Certains comme Anthony Forge l'ont suggéré, parlant d'« affirmations faites sans le recours à des mots » (p. 133), des cognitivistes ont travaillé dans ce sens et l'idée est ici mise en avant par Pierre Lemonnier de façon systématique. Les objets qu'il étudie « ne sont pas une autre façon de dire les choses. Ils sont une façon spécifique de transmettre des affirmations essentielles sur la vie sociale des acteurs en rappelant que certaines choses, pensées, hiérarchies, histoires, matériaux et gestes *doivent* être pensés *ensemble* » (p. 138). Cette forme spécifique d'expression des objets, lieux d'expressions non verbales des imbrications du social, est travaillée à travers le concept de « résonateur périsnologique ». La périsnologie, notion d'origine rhétorique qui exprime redondance et démultiplication d'un message est ici accolée à la résonance, qui est association autant que vibration et propagation, le tout dans une problématique non verbale (p. 145). Mais, à mon sens, la question de la charge significative verbale des résonateurs périsnologiques se pose. Elle est largement utilisée pour les démonstrations concernant les Ankave, beaucoup moins pour les relations autour des voitures classiques. Pour Lemonnier, si les paroles apportent aux objets de la complétude signifiante, les objets condensent des formes de significations non réductibles au langage. Ce qui se joue ici est-il une autre dimension ? La résonance évoque les tambours, avec leur langage non articulé, non propositionnel, de vibrations. Vibrotore lui aussi, le langage relève peut-être d'une place dans un domaine large de

2. Alfred Gell, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du réel, 2009 (« Fabula »).

3. Nancy Munn, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

communications et significations où les objets en tiendraient une autre. Ou avous-nous affaire à deux domaines radicalement différents ?

Un thème inattendu de *Mundane Objects* est celui du changement social. Lemonnier souligne que « contrairement à ce qui était entendu dans les années 1970, quand les sciences sociales ont commencé à utiliser la notion de “système” élaborée par von Bertalanffy [...] il n’est pas vrai qu’un ensemble de relations, ou structure [...] est modifié lorsqu’un de ses éléments change » (p. 157). Ce point est illustré par « la disparition d’une des activités fortement coopératives des Baruya, ... la récolte et le fumage des noix de pandanus dans des camps établis en forêt à haute altitude pendant plusieurs mois [ce qui] n’a en rien changé les obligations générales vis-à-vis du travail d’échanges qui traverse de part en part la culture Baruya » (*Id.*). Car « ce que l’artefact-plus-les-actes-associés (ou résonateur) “montre” d’une façon non propositionnelle est la convergence d’un grand nombre de domaines différents ; l’un d’eux peut changer légèrement, sans détruire l’ensemble [...] en d’autres termes il peut y avoir des changements neutres dans beaucoup d’aspects du système de pensée et d’action qui fait une périssologie, dont la signification ultime est révélée sans mot par la manipulation d’un artefact particulier » (pp. 157-158). Et il faut une sorte d’effet de seuil pour que des changements modifient effectivement l’ensemble, car les plus stratégiques de ces artefacts, avec leur système de communication non verbale résistent par eux-mêmes à des changements marginaux et sont bien protégés contre les changements ou la perte. « Une fois qu’une addition de microvariations du type décrit à propos du système tambours-plus-*ombo* [ancêtres cannibales]⁴ s’est cristallisée en un artefact stratégique, seule sa disparition peut détruire le mode de communication qu’il porte en lui et, ensuite, mettre en péril la périssologie qu’il révèle » (p. 158).

Ainsi, comme ceux choisis et étudiés dans *Mundane Objects*, « certains objets et

actions matérielles ont la capacité de renforcer une vision du monde et un système d’interactions sociales partagés qui ne résonnent pas avec les questions et découvertes habituelles dans le domaine de la culture matérielle » (p. 165). Lieux de condensation du social, ces résonateurs périssologiques ne seraient-ils pas aussi des attracteurs périssologiques, en particulier par le temps exceptionnellement long et dense qu’on consacre à les fabriquer et les utiliser ? Travailler sur une barrière, tambouriner plusieurs nuits de suite, rénover et piloter une automobile classique, n’est-ce pas aussi à la fois (re)construire le monde en le focalisant sur la coopération ?

L’ouvrage de Pierre Lemonnier, avec ses propositions autour de la notion de résonateur périssologique, est une étape importante, non seulement parce qu’il se positionne au cœur des débats récents autour des objets, mais aussi pour des recherches anthropologiques qui considèrent attentivement et précisément les communications et significations sociales verbales et non verbales, et cherchent à les théoriser. Comme le montre l’ensemble de l’histoire de notre science, sous les coups de butoir d’ethnographies de plus en plus nombreuses, riches, déroutantes et aussi de mieux en mieux comprises et analysées, nombre de théories ou d’épistémologies installées sont déstabilisées. Ce processus scientifique somme toute très classique représente notre plus fidèle allié. Il s’y s’opère en particulier la mise en question de la fiabilité et la pertinence d’instruments intellectuels trop directement issus du monde occidental : ici les symboles, les signes – que nous avons reçus de la logique philosophique (Charles Peirce) et de la linguistique (Ferdinand de Saussure). Ils ont ouvert un chemin le quel aujourd’hui se révèle plus complexe que prévu.

Denis Monnerie

4. Pierre Lemonnier, *Le Sabbat des lucioles*, op. cit.

Charles-Henry Pradelles de Latour
La Dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse
 Paris, Epel, 2014, 341 p., bibl., index, fig. (« Essais »).

CHARLES-HENRY Pradelles de Latour est l'auteur d'une œuvre exigeante, édifiée au point de confluence de l'anthropologie et de la psychanalyse lacanienne. C'est d'abord en africaniste qu'il aborde ici une notion-clé de son dispositif théorique, la dette symbolique d'alliance matrimoniale, en la mettant au travail par la comparaison avec des matériaux américains et asiatiques. Cette interrogation était déjà en germe dans un ouvrage princeps intitulé *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*¹, devenu plus tard *Le Crâne qui parle*². Ici, elle part du constat que, chez les anthropologues et les psychologues tentés par l'aventure freudienne, règne une forme d'« œdipisme », sorte de « pierre angulaire supposée arrimer les soubassements du moi à la structure lisible d'une parenté commune » (p. 7). Ce à quoi l'auteur oppose la démarche de Lacan pour qui l'inconscient, et avec lui l'Œdipe seraient non partageables, cela sans jamais faire référence à une quelconque psychanalyse appliquée. Il s'agirait en quelque sorte de déconnecter la question de l'inconscient de celle du père et de la filiation. L'enjeu serait, dans une vie de groupe, de passer des états subjectifs à une altérité construite grâce à l'agent de l'énonciation, qui dans les sociétés traditionnelles, s'appuie sur l'idiome de la magie, de la sorcellerie, des relations à

plaisanterie et de la religion. En substance, c'est grâce à l'apport de Lacan et plus spécifiquement au concept de grand Autre que l'auteur a pu déverrouiller l'énigme d'un conflit sur son terrain, dans une chefferie bamiléké. Où Pradelles de Latour découvre, en scrutant sa relation avec le chef local, comment dans les thérapies traditionnelles pratiquées *in situ*, il est loisible de s'extraire de l'idiome de la sorcellerie par le basculement vers l'alliance matrimoniale, attesté sur le mode de la plaisanterie, et comment ces phases font écho aux trois positions subjectives – frustration, castration, privation – ponctuant le cheminement de la cure sur le divan. De fait, l'auteur a beau jeu de relever que la position subjective de la castration, adossée à la dette symbolique d'alliance, n'apparaît jamais sur les écrans radar de l'anthropologie, pas plus que le concept de jouissance. C'est pourquoi l'ouvrage débute par un réexamen de l'alliance matrimoniale qui s'éloigne de la procréation pour mettre au premier plan la jouissance sexuelle et le désir.

1. Paris, Epel, 1991 (« École lacanienne de psychanalyse »).

2. Paris, Epel, 1996 (« École lacanienne de psychanalyse »).

La première partie a pour titre « Pour une interprétation psychanalytique de l'alliance matrimoniale ». Au départ donc, une expérience de terrain dans une chefferie camerounaise, qui offre à l'auteur l'occasion d'être l'observateur d'une accusation de sorcellerie, et d'être inséré dans l'alliance avec un chef bangoua. Pour s'extraire de la sorcellerie, un seul moyen : recourir à un autre type de discours, celui de l'alliance. L'auteur prend soin de démontrer que les paiements liés au « prix de la fiancée » se séparent radicalement de la logique de l'échange marchand, et mettent en place la dette d'alliance, clé des rapports sociaux. En décrivant la pratique thérapeutique du guérisseur, Pradelles de Latour souligne comment il redirige ses patients par le vecteur attendu de la sorcellerie vers le culte des ancêtres, faisant passer « du discours persécuteur de la sorcellerie dans celui pacifique de l'alliance matrimoniale » (p. 39).

Après avoir examiné les modalités de l'interdit de l'inceste, puis deux formes élémentaires de rites de passage, l'auteur réaffirme, en se fondant sur les matériaux Arapesh de Margaret Mead d'un côté, de Van Gennep de l'autre, l'idée que « lors de l'initiation des jeunes filles, se joue la castration, activée comme position subjective mettant un terme à un état antérieur, et support d'une nouvelle naissance symbolique » (pp. 54-55). À ce titre, la glose sur les terrains australiens va permettre à Pradelles de Latour de renforcer l'idée que « l'interdit de l'inceste étayé par une identification au père mort relève du registre de la filiation – d'où son lien avec l'origine de la religion – alors que l'interdit de l'inceste sous-tendu par l'alliance matrimoniale repose sur une séparation garantie par une dette symbolique sans contenu » (p. 75). D'où également la « sécularisation » du totémisme des Aborigènes, un totémisme dépourvu de sacré (pp. 75-76). On sait qu'en rejetant la thèse de Freud relative au complexe d'Édipe, Lacan se détache lui aussi d'une théorie explicative de l'interdit de l'inceste, centrée sur la filiation, pour définir un ordre symbolique qui s'appuie

sur l'alliance matrimoniale, abandonnant la causalité historique au profit de la structure. C'est pourquoi à l'interdit de l'inceste, répondent encore les positions subjectives de la castration et de la privation, là où « l'ordre de la filiation est clairement différencié de celui qui sous-tend les relations matrimoniales » (p. 85). En témoignent deux exemples emblématiques, celui des patrilinéaires bamiléké, déjà convoqués, et celui des matrilineaires na de Chine, la cohésion du groupe étant entretenue, chez les Na, par des esprits ancestraux sollicités par le truchement de chamanes, et chez les Bamiléké, par les dieux du lignage.

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur « Quatre formes élémentaires de discours enchâssées dans quatre positions subjectives ». On rappelle que le discours primant pour Lacan depuis l'Antiquité est le discours du maître, suivi du discours moderne du capitaliste, puis du discours de la psychanalyse – l'envers du discours du maître, selon Pradelles de Latour – et enfin, le discours de l'hystérique. L'analyse des quatre discours, sur le plan subjectif et social, part de ce qui définit pour Lacan les trois états distincts (la castration, la privation et la frustration). Elle montre comment la structure de ces trois positions subjectives est adossée à trois places (l'agent, l'objet perdu, le manque d'objet), sur lesquelles permutent dans le même sens les trois registres du langage : le réel, le symbolique et l'imaginaire. Cette logique ternaire posséderait donc un caractère heuristique, comme en attestent les ethnographies convoquées. Reprenant le présupposé qui postule l'homologie de structure entre états subjectifs et croyances, l'auteur s'emploie alors à démontrer que « la magie, la sorcellerie et la religion s'inscrivent respectivement au niveau du transfert, de la frustration et de la privation ; et que les relations à plaisanterie, qui relèvent de l'incroyance, ont pour support subjectif la castration » (p. 132). Cette aporie est commentée tout d'abord par référence à la magie et à sa fonction thérapeutique, puis à la sorcellerie et à la religion (surgit ici une affaire de

sorcellerie bamiléké sous la forme d'un conte fantastique). Les questions de l'incroyance et de la rumeur sont abordées comme des formes discursives de la menace de castration. Cette dernière s'inscrirait « universellement » dans un manque, lequel reposerait sur l'« absence de sens qui habite la sexualité humaine » (p. 153).

La troisième partie concerne « Les formes semi-complexes de discours : chamanisme et culte de possession », en commençant par le chamanisme amérindien et les relations d'affinité. En abordant le Nouveau Monde, l'auteur propose de considérer comme semi-complexes les thérapies chamaniques, car ne s'appuyant pas directement sur les positions subjectives, telles que définies en psychanalyse. Étudiant les matériaux exemplaires recueillis par Pierre Délégé chez les Sharanahua, Pradelles de Latour y souligne l'absence de prémisses dans un langage qui serait celui de l'altérité réelle, spéculaire et symbolique. L'auteur en tire argument cependant pour démontrer que « [d]ans cette thérapie, tout se passe sans qu'aucun savoir n'entre en jeu » (p. 179), ce qui rapprocherait la cure chamanique de la cure psychanalytique, avec cette différence toutefois que le psychanalyste s'efface au terme de la cure en tant qu'objet du désir du patient. Dit en d'autres termes « cette chute de l'objet *z* vient créer dans le lieu de l'Autre un vide symbolique, lequel entraîne la perte d'un imaginaire qui caractérise la position subjective de la castration » (*Id.*).

Charles-Henry Pradelles de Latour poursuit sa démonstration sur le continent asiatique à partir des travaux de Roberte Hamayon sur les Exirit-Bulagat et sur le passage d'un chamanisme de chasse à un chamanisme d'élevage, dans le sillage du changement de la logique parentale, de l'alliance matrimoniale à celle de la filiation. Celle-ci induit un nouveau rapport des sujets à l'Autre, par le démarquage d'une altérité relevant de l'aléatoire (du côté de la chasse), vers le contrôle du développement d'êtres considérés inférieurs (dans l'élevage). La logique de la filiation s'impose alors

à la reconnaissance sociale du chamane. Pour les Turcs de Sibérie étudiés par Charles Stépanoff, à partir d'une cure chamanique, le non-dit du praticien dans son interprétation revient à montrer qu'entre officiant et patient, n'est possible, aucune identification, aucun lien, mais « un vide symbolique ». Là encore, la cure relèverait donc expressément d'« une logique de l'alliance et de la contingence propre à la position subjective de la castration » (p. 215).

À partir des cultes de possession, Pradelles de Latour examine ce qui ne relève plus de l'alliance matrimoniale, mais d'une relation de filiation modulée en termes d'élection, en séparant les rituels de possession animés par des divinités impersonnelles (Ndembu, Minyanka) des divinités personnelles (Ashanti, Thonga). S'appuyant sur les exemples mandingues et l'analyse du *jiné-don* étudié par Jean-Marie Gibbal, l'auteur s'interroge sur le sens éventuellement religieux des cultes de possession. Religieux, oui et non, affirme-t-il, car le culte s'appuie sur la position subjective de la privation, « position par excellence de l'identification à une puissance tutélaire » (p. 234). On le pressent, ce que reproche Pradelles de Latour à la vulgate fonctionnaliste, c'est de considérer chamanisme et cultes de possession à travers leur seul rôle de correcteur de la vie corporelle et de rétablissement des relations sociales, lorsqu'il voit plus fondamentalement un échec à rendre compte de la dimension du désir, permettant de rétablir le manque « générateur de désaliénation » (p. 237).

La quatrième partie évoque « Les théories et thérapies esquivant la castration », en partant de l'idée de la désaliénation et la libération du sujet en réduisant l'Autre à ce qui lui manque, à la source de nombreuses pratiques thérapeutiques. Une position qui se sépare de celle [ou *celles* ?] de Georges Devereux et Geza Roheim, dans l'interprétation des rêves, des mythes et des psychothérapies interculturelles, dont les apports sont glosés, en relevant les limites d'une interprétation psychologisante, ou au contraire, comme chez François Flahault,

dans la mise en jeu du désir par rapport à un objet inatteignable et un manque instaurant de la différence.

Charles-Henry Pradelles de Latour s'attarde en chemin sur le projet identitaire de l'ethnopsychiatrie, rendant au passage justice à l'œuvre de Devereux, en montrant sa contribution à la définition de psychothérapies interculturelles et transculturelles, tiraillé entre deux démarches dont il critique les présupposés, la psychiatrie d'un côté, l'anthropologie de l'autre. L'ouvrage s'achève par une série de critiques des courants les plus en vogue dans la discipline : la tendance dominante du naturalisme, des bases anthropologiques de la psychologie cognitive, dans ses apports aux thérapies actuelles, en partant de la fracture nature/culture dont est contesté le fondement. Sont également pointés les travaux de Maurice Godelier, dont Pradelles de Latour se démarque quant à l'appréciation de ce que serait la collectivité fondée sur « l'ordre atemporel de l'alliance fondé sur l'altérité de la sexualité », par rapport à la société et son ancrage temporel (p. 291). Puis, revenant sur les théories de la communication, l'auteur souligne que le sujet divisé est totalement absent de la psychologie et des thérapies cognitives. Il termine enfin par l'approche du concept de résilience, dans son opposition à celui de castration, principal ressort de la cure psychanalytique « et le passage obligé pour sortir d'un traumatisme » (p. 306).

En serre-file, est rappelé une nouvelle fois comment les psychanalystes lacaniens privilégient les modules ternaires, centrés sur la logique de la castration, dont a été repérée l'incidence au niveau thérapeutique dans les sociétés traditionnelles et au vu de l'observation des cures pratiquées en France avec des ressortissants étrangers, pour conclure que « la position subjective de la castration étant transculturelle [est] valable pour tout sujet dans toutes les cultures » (p. 317).

On le voit, cet ouvrage s'inscrit délibérément dans le sillage des thèses énoncées par Charles-Henry Pradelles de Latour dans *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, où était déjà affirmé le caractère structurant de la dette symbolique pour les preneurs de femmes, dont l'insolvabilité reposerait sur le fait que l'épouse représente une valeur de jouissance infinie. On saura gré à l'auteur d'avoir édifié une problématique de la cure en milieu traditionnel fondée sur l'examen de la dimension sociale des croyances individuelles et de la résonance psychique des idéologies chamaniques, sorcellaires ou autres. L'auteur s'est attaché ici à décortiquer les connexions entre le travail de l'inconscient et celui des formes d'idéologie qui assujettissent les sujets à un ordre social. La démonstration est élégante, et l'argumentation bien menée. Mais c'est un texte difficile pour qui n'est pas un familier de l'algèbre lacanienne et de ses algorithmes (l'auteur va au-devant de cette inhibition en explicitant au fur et à mesure le sens des concepts et en renvoyant le lecteur à un *index rerum* raisonné). Toutefois, il a le mérite d'ouvrir très largement le compas du comparatiste à partir d'un des thèmes classiques de l'anthropologie, les systèmes thérapeutiques, dont la diversité des occurrences à travers le monde peut, aux yeux de l'analyste, se réduire à des formules simples mettant en jeu la déclinaison des positions subjectives, celle de la castration apparaissant comme l'opérateur par excellence, qui permet d'établir la bonne distance entre les alliés, comme dans le cas bamiléké, mais peut s'exprimer aussi bien dans de multiples autres formes d'organisation sociale, afin de réguler au mieux les différences parentales et le jeu de la dette symbolique dans la société.

Jacques Galinier

CET LIVRE traite des troubles bipolaires, manie et dépression en psychiatrie et, plus généralement, de leurs significations dans la culture américaine. Le thème n'est pas en soi nouveau, le lien entre la pathologie mentale et la culture est l'objet d'innombrables publications (pensons aux travaux de Georges Devereux en ethnopsychiatrie). Cependant, l'approche est ici originale et repose sur un travail de terrain approfondi auprès de psychiatres, de spécialistes en neurosciences, de responsables marketing et de vendeurs pour des groupes pharmaceutiques, et de groupes de soutien composés de malades, cela dans trois régions : Baltimore dans le Nord-Est, le comté d'Orange en Californie et le New Jersey. « Des centaines d'heures d'enregistrement », « plus de quatre-vingts entretiens » (p. 56), nous dit-on, sans compter l'étude de huit cas cliniques présentés en milieu hospitalier. Des réflexions théoriques intéressantes sont avancées, comme par exemple celle d'une théorie sociale de l'irrationalité. Emily Martin aborde judicieusement l'histoire de la maladie, notamment à partir des travaux de Emil Kraepelin (qui distingue la folie maniaco-dépressive de la démence précoce, qui deviendra schizophrénie) et des conceptions des états psychologiques en rapport avec la volonté et le contrôle de soi supposé (principe de constance de la personnalité dite normale), sans compter sa représentation dans les médias.

La question qui sert de trame au livre semble être la suivante : comment considérer autrement que de façon paradoxale une maladie dont l'expression est perçue aussi bien de manière positive que négative, lorsque, par exemple, elle concerne le commerce, la productivité et le marché économique. Un vent d'optimisme sur les marchés financiers et l'on parlera de

circulation rapide, d'énergie, d'activité – comme dans la phase de manie caractérisée par l'exaltation, la fuite des idées et l'hyperactivité désordonnée. Dans la langue française, il faut d'emblée le souligner, nous n'utilisons que le terme « dépression » pour parler du monde économique-financier. En anglais, « mania » s'applique aussi au marché financier, pour désigner l'émulation, la fièvre des affaires, l'activisme financier.

Depuis 1980 et le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, la maniaco-dépression est qualifiée de trouble bipolaire. La dépression a fait l'objet d'études plus nombreuses que la maniaco-dépression, en raison notamment de sa prévalence – sur une période de douze mois, elle touche, précise l'auteure, 1,2 % de la population aux États-Unis (contre 9,5 % pour la dépression). La « culture américaine » oscillerait entre une représentation négative de la pathologie maniaco-dépressive et une image valorisante.

Dans la première partie, l'auteure traite de « L'expérience maniaco-dépressive » (p. 57). Aux États-Unis, la tendance est à l'ethnographie de sa propre « communauté ». Le Chicano étudiera les Chicanos ; l'homosexuel architecte étudiera l'architecture homosexuelle... L'auteure n'échappe pas à cette règle. Elle nous confie, dès l'avant-propos qu'elle-même a connu des épisodes dépressifs et qu'elle a été diagnostiquée comme maniaco-dépressive. Une telle posture intellectuelle pose problème, d'une part parce qu'elle est généralisée et apparaît comme un leitmotiv américain qui sert de justificatif à un discours personnel et rend toute critique extérieure impossible ; d'autre part, parce que, dans le cas d'un épisode délirant, le trouble lui-même constitue peut-être un frein à l'analyse. Il faudrait

alors souligner que l'étude se fait en dépit de la maladie. Dire : « Ma propre affection semblait m'ouvrir une voie pour étudier des aspects de la maladie mentale que l'on ne pouvait observer d'aucune autre manière » (p. 18) est caricatural. C'est confondre l'expérience existentielle et la compréhension analytique. Pas besoin d'être cancéreux pour être cancérologue, ni footballeur professionnel pour étudier un club de première division. Certes, d'une certaine façon, l'expérience personnelle est irréductible. L'ethnologue peut néanmoins opérer un décentrement en étudiant le point de vue d'autrui. Aussi le livre se présente-t-il comme un combat pour une réhabilitation. « Avec le diagnostic de la maniaque-dépression, c'est notre statut de personne rationnelle qui est remis en question » (p. 59), nous dit Emily Martin. On se doute de la conclusion : la maniaque-dépression comme un « atout » (p. 250). « La manie ou, plus exactement, sa forme modérée, l'hypomanie est extrêmement séduisante, notamment parce qu'elle semble donner accès à des capacités qui favorisent la réussite dans le monde de l'entreprise ou de l'industrie du spectacle aujourd'hui : l'absence de fatigue, une énergie débordante, une forte motivation et une haute productivité » (p. 244).

La seconde partie, « La manie comme ressource », est plus décevante. Elle donne le sentiment de s'attarder sur « les aspects positifs » des troubles. La pathologie stigmatise celui qui en souffre (le corps médical conseille à l'auteure de ne pas divulguer le diagnostic) ; elle apparaît effrayante, dangereuse, et est crainte. Dans le même temps, elle est l'objet d'une reconnaissance : Van Gogh, Paul Gauguin, Walt Whitman, Edgar Allan Poe, en auraient été atteints. On notera, dans l'argumentation, de nombreuses références à des travaux intéressants : Maurice Merleau-Ponty, Roman Jakobson, Carlo Ginzburg, Michel Foucault, Ian Hacking. L'auteure va jusqu'à affirmer : « En haut de l'échelle sociale,

mes interlocuteurs dans le comté d'Orange voyaient la maniaque-dépression comme une sorte de prérequis pour faire carrière à Hollywood, tellement elle était réputée banale dans l'industrie du divertissement et tellement les qualités de la manie semblaient nécessaires pour réussir dans ce domaine » (p. 54). Nous pourrions répondre que peut-être ces interlocuteurs ne parlaient-ils pas des mêmes troubles que ceux diagnostiqués par les psychiatres – un peu comme lorsque nous parlons d'une « personne maniaque » parce qu'elle a des petites manies dans la vie quotidienne, et non pas dans le sens psychiatrique.

Cette optique explique certains travers du livre. Ainsi on se doute que la question de la conscience de ses propres troubles sera résolue par l'affirmative (cette réflexivité des malades est, avant toute étude, assurée par l'auteure même, puisqu'elle est capable d'écrire un livre sur ses propres troubles). Dans le même temps, Anne Lovell l'indique dans sa préface, la vie quotidienne des personnes malades hors des institutions, notamment leur angoisse, les conduites suicidaires, n'est guère prise en compte. L'enquête de terrain se limite à l'étude de groupes de dialogue ou à la situation hospitalière, ce qui donne le sentiment que les malades n'ont de vie que dans le cadre de ces groupes de paroles.

Pourquoi la folie serait-elle « hors de la "rationalité" » (p. 19), selon l'expression de Emily Martin ? Ne serait-ce pas plutôt l'irruption du délire et l'angoisse qui la caractérise, avec ses formes de « rationalité » ? Le « normal » peut-il aussi simplement, comme l'auteure le fait, s'associer avec la « rationalité » et la pathologie à l'« irrationnel » ?

Mentionnons enfin l'intéressante préface d'Anne Lovell, qui replace *Voyage en terres bipolaires* dans la continuité des travaux d'Emily Martin.

Patrick Gaboriau

Meryem Sellami

Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré

Préf. par David Le Breton. Québec, Presses de l'Université Laval / Paris, Hermann, 2014, 214 p., bibl., ill. (« Adologiques »).

MERYEM SELLAMI propose ici une réflexion sur le port du voile chez les adolescentes vivant au sein de sociétés islamiques, mais aussi dans nos sociétés laïques où le voilement fait régulièrement débat. Ainsi qu'elle le souligne, « il est rare qu'un vêtement imposé par une culture déterminée galvanise les passions et suscite l'intérêt comme le fait le voile islamique » (p. 5). Le voile est généralement jugé par ses détracteurs comme une atteinte à l'intégrité des femmes. Le travail de Meryem Sellami montre combien la question est plus complexe, combien le choix de porter le voile peut être motivé par de multiples raisons sociales, culturelles, mais aussi, et surtout, individuelles.

L'adolescence constitue une période de flottements, alimentée de maints questionnements ontologiques initiant le processus de construction de soi. Comment se construit-on comme femme, aujourd'hui, en Tunisie, quand les modèles diffusés par les médias occidentaux affichent le culte du paraître, alors que les néofondamentalistes engagent les jeunes au salut par un retour à un islam plus pur et plus engagé ? Ainsi que le démontre Meryem Sellami, la question du voile interroge de manière parallèle celle de la pureté des femmes dont dépend, dans les sociétés qui le prônent, l'honneur du groupe dans son entier.

L'auteure a choisi de laisser de côté le statut théologique du voile pour se concentrer sur ses implications sociales et subjectives. Ainsi donne-t-elle la parole aux adolescentes elles-mêmes – parole souvent recueillie de manière plus ardue dans les quartiers pauvres de Tunis qu'au sein, explique-t-elle, des classes moyennes et aisées, notamment en raison de l'influence islamiste plus tangible dans ces quartiers et du veto imposé alors par les garçons –, afin de comprendre les raisons qui poussent certaines jeunes femmes à porter le voile, ou bien à le retirer lorsque le gouvernement tunisien, tentant de lutter contre les extrémismes, l'interdit. Au fil de son ouvrage, Meryem Sellami se propose « d'interroger les manières singulières de s'approprier les normes de pureté féminine à partir des discours des adolescentes voilées » (p. 8).

Dans un premier temps, l'auteure met au jour les particularités culturelles de la Tunisie, en prenant soin de distinguer l'islam entendu comme corpus de textes religieux et l'islam en tant que « système intégrant plusieurs cultures en mouvement » (p. 11). Selon elle, « les individus négocient avec une normativité religieuse qu'ils adaptent en fonction des contextes dans lesquels ils se trouvent » (p. 16), impliquant un processus de réinterprétation des règles dogmatiques de l'islam. La promotion de

l'identité islamique par les prédicateurs, s'exprimant notamment par le biais des chaînes satellitaires, se veut diamétralement opposée à une identité occidentale pervertie. Appelant à la solidarité entre peuples musulmans, ils cristallisent dans la *Oumma*, communauté originelle, une forme d'« identité fictive », dans laquelle les jeunes musulmans doivent se reconnaître pour participer au salut de l'ensemble de leur peuple.

Ensuite, Meryem Sellami développe la question de la norme virginale, placée par les adolescentes et adolescents tunisiens au cœur de l'idéal de pureté. L'auteure démontre combien, au sein de ces sociétés, la sexualité féminine est taboue, le désir féminin occulté. Elle explique que les discours autour d'un « corps-territoire » qui ne leur appartiendrait pas sont intégrés dans les esprits des adolescentes qui se livrent parfois à une véritable lutte contre la « souillure », contre le péché provoqué par le regard des hommes sur un corps qui ne serait pas caché. Dévalorisé, mais aussi érigé en objet de désir, le corps des adolescentes devenant corps de femme se trouve souvent être l'origine d'un sentiment d'insécurité ontologique, que certaines font le choix d'apaiser par le port du voile. Selon l'auteure, le phénomène de revoilement, manifeste depuis les attentats du 11 septembre 2001 et la guerre en Irak de 2003 (illustrant entre Orient et Occident une diabolisation de l'un par l'autre), est à mettre en lien avec un désir de visibilité de l'identité islamique face à un Occident hégémonique imposant des normes opposées aux valeurs islamistes.

Dans un troisième temps, Meryem Sellami développe longuement la question des usages du voile chez les adolescentes tunisiennes. S'appuyant sur leur propre parole, leurs propres interprétations, elle met au jour les multiples raisons qui peuvent inciter les jeunes filles à se voiler aujourd'hui. Pour certaines, il s'agit d'« acheter la paix », de se préserver des « réputations » assimilant à l'impureté. Pour d'autres, il s'agit d'une conviction religieuse

fondée notamment sur le discours de néo-fondamentalistes que les chaînes satellitaires ont élevés au rang d'idoles, à l'instar de Amr Khaled adulé par de nombreuses adolescentes, et qui invitent les jeunes filles à regagner le chemin de la rédemption, celui menant à l'unité fantasmée du peuple musulman. Parfois, les adolescentes disent avoir choisi le revoilement par peur de voir leur peau « brûler en enfer », comme elles peuvent le lire avec effroi sur les avertissements anonymes distribués par des garçons du collège ou du lycée. Éprouvant alors un sentiment de culpabilité par rapport à leur culture musulmane, certaines recourent au voile islamique pour se soustraire à l'insupportable entre-deux d'une modernité qui ne leur est pas réellement accessible et des valeurs traditionnelles toujours prégnantes, prônant la pudeur et la chasteté.

Ainsi que le souligne Meryem Sellami, l'adolescence se joue dans une logique des extrêmes, une expérience des limites et des excès. Par le voile, les jeunes filles se livrent parfois à des jeux identitaires, tentant de trouver leur juste place dans cette opposition vécue et régulièrement dénoncée entre culte du paraître et authenticité de l'être. En filigrane se devine la tentative d'échapper à l'angoisse : celle provoquée par un désir que l'on découvre chez soi comme dans les yeux de l'autre sexe, mais aussi celle de la mort et du jugement de Dieu.

Le travail de Meryem Sellami se présente comme un outil précieux pour accéder à l'intériorité des adolescentes musulmanes, s'éloigner des jugements *a priori* pour comprendre ce que peut signifier aujourd'hui, à l'heure où le djihad fait tant parler de lui, vouloir se rapprocher de valeurs puritaines et radicales pour des adolescents en quête d'une identité profonde et reconnue. Mythifié, l'islam des prédicateurs propose aux jeunes filles des repères se présentant comme remède contre leur sentiment d'insécurité ontologique, les investissant parfois d'une mission de purification du monde musulman dans son ensemble. Par son enquête, Meryem Sellami démontre avec pertinence l'ambivalence du statut du

voile. À la fois marqueur d'une féminité abstraite identifiant celle qui le porte à un objet de désir potentiel, il l'autorise en

réalité, dans le même temps, à devenir pur sujet.

Élise Müller

179

David Howes & Constance Classen
Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society
London-New York, Routledge, 2014, 200 p., bibl., index.

LÉ CORPS DÉBORDE toujours de sa présence au monde à travers les sens qui projettent l'individu hors de lui-même, dans son environnement extérieur, ou intérieur. Il n'est rien dans l'esprit, dans le rapport au monde, qui ne soit, au préalable, passé par les sens. Jamais l'individu n'est désolidarisé de ce qui se trame autour de lui ou en lui. À moins d'un handicap sensoriel, il ne cesse de voir, d'entendre, de toucher, de sentir ou de goûter, et d'éprouver également les murmures de son corps, de son organicité. Les perceptions sensorielles imprègnent l'individu de toute évidence et concourent ensemble à rendre le monde cohérent et habitable. Ce ne sont pas elles qui déchiffrent le monde, mais l'individu, à travers sa sensibilité et son éducation, son appartenance culturelle et son interprétation propre des données sensibles.

De nombreux travaux, notamment outre-Atlantique, ont tenté d'approcher de manière précise et systématique cette profusion sensorielle afin de voir comment les sociétés lui donnent un sens particulier et comment les individus s'en accommodent dans leur histoire personnelle. Si Alain Corbin est, dans le champ de l'histoire, le pionnier de ces recherches, David Howes l'est pour l'anthropologie. Il en avait déjà indiqué la voie dans un ouvrage antérieur : « L'anthropologie des sens cherche avant tout à déterminer comment la structuration

de l'expérience sensorielle varie d'une culture à l'autre selon la signification et l'importance relative attachées à chacun des sens. Elle cherche aussi à retracer l'influence de ces variations sur les formes d'organisation sociale, les conceptions du moi et du cosmos, sur la régulation des émotions, et sur d'autres domaines d'expression corporelle »¹.

David Howes est professeur d'anthropologie à l'Université de Concordia, à Montréal. Il a mené de nombreuses recherches de terrain, notamment dans deux régions de la Papouasie-Nouvelle Guinée et en Arizona. Avec le sociologue Anthony Synnott et l'historienne Constance Classen, il a créé, en 1988, la Concordia Sensoria Research Team (CONCERT), dont l'objet est d'explorer les « variétés de l'expérience sensorielle », à travers le temps et l'espace aussi bien qu'au cœur de notre quotidien. Déjà, à l'époque, David Howes insistait sur ce qui deviendra l'un des axes de ses recherches et de celles de son équipe à l'Université de Columbia : il n'est de sens que de sens, c'est-à-dire que toute perception sensorielle renvoie à des significations sociales et culturelles, à des valeurs propres. La perception sensorielle n'est pas une biologie appliquée, elle relève d'un apprentissage

1. David Howes, ed., *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 : 4.

culturel et elle n'a de sens qu'à l'intérieur d'un système de significations et de valeurs dans un contexte historique précis. Les manières de sentir sont aussi des manières de mettre des significations sur le monde et en soi. L'anglais *sense* est à cet égard propice en ce qu'il réfère à la fois aux sens (aux modalités sensorielles) et au sens (aux significations).

Ways of Sensing condense une série de recherches de David Howes et de Constance Classen dans une perspective culturelle, historique et politique. Ces deux auteurs, complices de longue date, connaissent parfaitement leur sujet et signent un ouvrage qui non seulement mêle leurs voix et leurs plumes, leur expérience et leur compétence en histoire et en anthropologie, mais exprime aussi leur position d'homme et de femme. Les auteurs rappellent la hiérarchie des sens à l'œuvre dans les sociétés humaines et, particulièrement, dans nos sociétés occidentales, où la vue occupe une place prédominante, notamment de par son lien à la connaissance et à l'ordonnement du monde ou à la rationalité scientifique. Plus que jamais, nous vivons dans des sociétés de l'image, du look, du spectacle, de l'apparence. Si le voir est toujours associé au savoir, il est devenu, au fil des dernières décennies, le sens de la reconnaissance de soi et des autres, et le sens privilégié des technologies multiples, depuis l'antique télescope jusqu'aux écrans de télévisions, d'ordinateurs ou de téléphones cellulaires qui accompagnent nos existences contemporaines. Mais les recherches scientifiques tendent à occulter tout ce qui n'est pas visuel. Constance Classen l'avait d'ailleurs pointé dans *Colors of Angels* : « Dans maints travaux académiques la vue est si souvent analysée comme fin en soi que les autres sens sont constamment ignorés, comme si les cinq sens consistaient dans le regard colonial/patriarcal, le regard scientifique, le regard érotique, le regard capitaliste et le coup d'œil subversif »². Le même acte sensoriel est d'ailleurs susceptible d'une infinité de significations que seul dispense le contexte de la situation. Le toucher du

médecin qui examine un patient n'a aucun rapport avec celui d'un shaman ou d'un guérisseur traditionnel, ni même avec celui d'un ostéopathe ou d'un kinésithérapeute, encore moins avec le geste de l'amoureux. Plus encore, la même perception peut revêtir des significations et des valeurs profondément différentes d'une culture ou d'une classe sociale à une autre. La condition humaine n'est pas une biologie appliquée mais toujours une interprétation du monde qui passe par un usage situé et daté des sens, à travers la singularité d'un individu.

Tandis que la vue introduit la lumière, la clarté dans le rapport aux autres et au monde, l'ouïe quant à elle permet d'entendre (au sens de comprendre) les significations qui alimentent le lien social, autre modulation du savoir. De longue date, nos sociétés ont valorisé ces sens. Mais aujourd'hui, l'image, le design, les écrans sont devenus des principes cardinaux de la vie individuelle et collective. L'usage du téléphone portable ou des I-pods nous amène de plus en plus à vivre dans un monde ininterrompu de communication orale, ou de bruits, selon le jugement de valeur porté sur ces usages sonores qui brouillent les frontières entre le public et le privé. Au-delà de ces surenchères contemporaines, la prééminence de la vue ou de l'ouïe dans nos sociétés se prolonge dans le statut dépréciatif et l'inquiétude face à la cécité et à la surdité, l'association courante de la surdité avec le manque d'intelligence ou la rétivité d'esprit. Pourtant, David Howes et Constance Classen le rappellent, la connaissance ou simplement la capacité de se relier au monde, d'interagir avec lui, d'échanger des significations avec les autres ne sont nullement le monopole des seuls sens de la distance que sont la vue ou l'ouïe. Elles concernent tout autant le toucher, l'olfaction ou le goût (même si leur connotation est plus individuelle), et surtout le mélange des sens.

2. Constance Classen, *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, London, Routledge, 1998 : 143.

La belle et savante balade anthropologique et historique proposée par *Ways of Sensing* est divisée en trois sections : art et médecine ; politique et loi ; marketing et psychologie. Dans le premier chapitre, les auteurs pointent la suprématie de la vue dans l'art occidental, là où d'autres sociétés valorisent d'autres sens ou un mélange des sens, à l'image des Desana, population vivant dans les forêts humides de Colombie, où l'art du panier ne sollicite pas seulement la forme car les ingrédients qui entrent dans leur composition (feuilles, treilles, roseaux, branchages...) sont choisis aussi pour dégager des odeurs spécifiques. De même, l'art du thé au Japon ou les peintures de sable des Navajo ne se réduisent pas à des créations purement visuelles mais, au contraire, touchent l'ensemble des sens. Si les musées ont longtemps témoigné de la prépondérance de la vue dans nos sociétés, les deux auteurs observent aujourd'hui des recherches nouvelles sur la manière de présenter des œuvres plus fondée sur l'immersion sensorielle du visiteur.

Les différentes médecines à travers le monde privilégient des sens bien distincts dans l'élaboration du diagnostic ou la mise en œuvre de la cure. Parfois même, elles s'appuient sur la voyance ou la clairaudience. Elles valorisent les odeurs ou le toucher, selon des formes elles aussi variables selon les contextes. Toute médecine met les sens en scène à sa manière en vue d'identifier les troubles et de les soigner. Dans nos sociétés contemporaines, les procédures médicales tendent à l'anesthésie, même si parfois des modalités mineures de palpation demeurent. Les examens médicaux sont abstraits : un art savant du regard, la possession de codes de lecture s'imposent pour déchiffrer une radiographie, un scanner ou une échographie. On retrouve là encore l'éminence d'un type particulier d'expérience visuelle. Mais cet univers austère, coupé de toute sensibilité, voire même de sensualité, déroute souvent des patients qui ont le sentiment de ne pas être compris, ni même entendus. En revanche, d'autres types de médecines savantes ou populaires dans nos

villes connaissent un succès grandissant et attirent des patients en quête de reconnaissance et d'une épaisseur humaine dans la relation au médecin (ou au guérisseur), tels que l'aromathérapie, le Reiki et d'autres thérapies complémentaires.

Dans le registre politique, Constance Classen et David Howes rappellent que l'imaginaire raciste ou la volonté de hiérarchiser les populations se justifient notamment par la souillure sensorielle qu'elles sont censées présenter aux yeux, au nez, aux oreilles, au toucher et même au goût, s'agissant de leur cuisine. L'Autre est une figure d'aversion, son apparence laisse à désirer, il est sale, il dégage une odeur détestable, ou du moins il en exhale une qui le rend immédiatement repérable ; la texture de sa peau est probablement âpre au toucher ou huileuse. Bien entendu, il fait du bruit, sa langue, si on peut la nommer ainsi, est un brouhaha incompréhensible ; quant à sa cuisine elle est infecte. Au-delà encore de ces rappels, les auteurs se demandent si le mouvement de modernisation, à partir du XIX^e siècle, et la naissance des États-nations n'ont pas induit une homogénéisation des sens que les technologies et la mondialisation n'ont cessé de poursuivre au fil du temps. Qu'en est-il aujourd'hui où Internet devient un support essentiel de la communication, un outil fondé sur le regard, ou le toucher et l'ouïe sont des sens mineurs ou purement utilitaires dans ce contexte ? Internet va-t-il susciter de nouvelles modalités sensorielles dans les années à venir ?

Un autre chapitre montre que la justice n'échappe pas à une configuration sensorielle différente d'une société et d'une époque à l'autre. La formulation de la loi ou l'exercice de la justice ne s'appuient pas toujours sur les mêmes priorités sensorielles ni sur les mêmes modalités de l'usage d'un sens. L'administration de la preuve dans nos sociétés est essentiellement fondée sur la vue car l'indice est visuel. L'ouïe est également un sens important, ne serait-ce que par la confession ou l'aveu. Mais qu'en est-il de la preuve par l'odeur, le goût, le toucher ?

Le chapitre sur le *sense appeal* met l'accent sur le marketing sensoriel qui se développe ces dernières années, souvent fondé sur le « choc », la « sensation », la conjugaison appuyée des sens autour d'un même produit. Le superflu, le gadget, le souci du design des objets, s'imposent de plus en plus pour attiser le goût de la consommation. Le règne de la nécessité n'est plus de mise et la marchandise se voit aujourd'hui enjolivée de plaisirs esthétiques. L'objet n'a plus seulement une vocation d'utilité, il doit aussi faire rêver et mobiliser différents sens.

L'ouvrage se referme sur la synesthésie, le fait d'associer différents sens dans la même perception. Si, dans nos sociétés, hormis quelques tolérances en matière artistique, comme le fameux sonnet des voyelles de Rimbaud, elle est plutôt considérée comme une expérience rare, elle est plus courante dans d'autres sociétés à l'image des Desana de Colombie pour lesquels « les couleurs émanent de la lumière du soleil ou de la lune et se combinent à la chaleur pour donner naissance à une série correspondante d'odeurs et de saveurs » (p. 158). Les auteurs donnent de nombreux autres exemples de ces interpénétrations des

sens dans d'autres sociétés. On pourrait dire aussi que, dans la vie courante, les perceptions ne s'additionnent pas, nous sommes immergés dans l'expérience sensible du monde. À tout instant l'existence sollicite à la fois la multiplicité et l'unité des sens, le *sensorium commune* d'Aristote. Un individu sent le vent sur son visage en même temps qu'il voit ployer les arbres sur son chemin et qu'il respire l'odeur des eucalyptus. La rivière qui était devant ses yeux, il s'y baigne soudain et en ressent la fraîcheur après la chaleur du jour, il hume le parfum des fleurs avant de se coucher sur le sol pour dormir sur l'herbe, tandis qu'au loin une église sonne le début de l'après-midi.

Un tel ouvrage est une mine d'informations et d'analyses, le résumer relève d'une tâche impossible au regard de la variété des terrains et des époques sollicités. Une anthropologie des mondes contemporains se conjugue avec l'histoire des sociétés pour nous rappeler la contingence historique et sociale de nos perceptions sensorielles et des représentations de nos sens au sein du lien social.

David Le Breton

Valérie Rolle

L'Art de tatouer. La pratique d'un métier créatif

Paris, Éd. de la MSH, 2013, 388 p., notes bibliogr., fig. (« Ethnologie de la France » 34).

À L'ACTUALITÉ du sujet traité par cet ouvrage s'ajoute le caractère pionnier d'une ethnographie et d'une sociologie du métier de tatoueur. Valérie Rolle présente ici une version remaniée des résultats de ses recherches doctorales qui, parue en 2013, offre un éclairage académique sur des débats actuels concernant l'évolution de cette activité dans un marché en pleine expansion. Dans le même temps, elle livre ici ce qui représente véritablement

la première étude approfondie sur les modes de structuration, de hiérarchisation et de construction d'une identité professionnelle. Activité au statut problématique, le métier de tatoueur est aujourd'hui pris entre un passé proche lié à la clandestinité et l'informel et un avenir probable où institutionnalisation et organes étatiques de régulation pourraient bien écrire les prochains chapitres de son histoire.

Essentiellement menée auprès de tatoueurs installés en Suisse romande, l'enquête de Valérie Rolle a néanmoins une portée générale au sens où, au centre de l'ouvrage, se trouve analysé et explicité un élément fondamental commun à d'autres activités à la frontière entre artisanat et prestation de services : la tension constitutive entre une volonté affirmée d'autonomisation par rapport à une clientèle et les demandes de cette dernière dont dépend la survie de la profession. Cette tension entre aspirations créatives et contraintes liées à l'exercice d'un métier de service est analysée à la lumière des trois grandes thématiques qui découpent l'ouvrage et que l'auteure a intitulées : « Savoir-être » (I), « Savoir-faire » (II) et « Savoir-vivre » (III).

Généralement décrite comme formant un « milieu » et faisant partie d'un « monde », termes qui sous-entendent une certaine homogénéité culturelle, l'activité de tatoueur était jusqu'ici peu voire pas étudiée pour elle-même tandis que le versant des porteurs fait depuis trois décennies l'objet de multiples publications académiques.

Dans une première partie sont questionnées les modalités de professionnalisation de ces praticiens dans un contexte de vide juridique, ainsi que les aptitudes relationnelles qui se développent au cours de leur exercice. Se situant assez clairement dans le sillage de la deuxième école de Chicago, l'auteure s'intéresse aux trajectoires professionnelles des tatoueurs, à leur apprentissage, à leurs espaces de travail et de sociabilité comme lieux où se jouent les interactions constitutives de ce métier. Elle cherche finalement à décrire avec précision de quoi est faite une « carrière » de tatoueur.

Tandis que l'entrée dans cette activité demeure indépendante de toute formation diplômante et qu'aucun organisme de certification ne permet d'attester de la qualité du service proposé, la construction de la professionnalité des tatoueurs passe par un ensemble de dispositifs matériels, discursifs et relationnels spécifiques. Être tatoueur implique ainsi un certain mode de présentation de soi, de ses réalisations,

et de son espace de travail, ensemble qui pose les fondations de la future et inévitable négociation que le professionnel engage avec tous ses clients. Tandis que la manifestation d'un rapport maître-apprenti au sein d'un studio de tatouage participe d'une mise en scène destinée à faire la démonstration de l'expertise du « patron », les contacts répétés avec une clientèle variée conduisent également les tatoueurs à la construction de représentations liées à ces clients. Les nombreux extraits d'entretiens viennent notamment étayer l'idée d'une classification hiérarchisée de la clientèle, sur la base de leur insertion dans des réseaux d'interconnaissance liés au tatouage, ou encore sur leurs projets d'encrage selon que ceux-ci sont plus ou moins en accord avec les préférences et les capacités du tatoueur. Dans ce chapitre, l'art de tatouer a pour corollaire l'art de la présentation de soi et l'art de négocier le projet du client, afin de le mettre en conformité avec les aspirations créatives et les capacités du tatoueur.

À la dimension « relationnelle », laquelle concerne les interactions entre tatoueurs et clients, s'ajoute dans une deuxième partie la question des savoir-faire. Là encore le sujet méritait que l'on s'y intéresse tant la dimension technique de cette activité et les conditions d'apprentissage demeuraient absentes de la littérature académique. Le chapitre des savoir-faire s'ouvre sur l'introduction récente des normes d'hygiène que tout tatoueur « installé » doit appliquer. Les conditions sanitaires dans lesquelles sont réalisés les tatouages sont d'ailleurs le seul domaine qui fasse l'objet d'une certification obligatoire. Tandis que ces normes constituent un contenu de savoir assimilé lors de stages de formation sous la forme d'un enseignement formel, le métier de tatoueur résulte quant à lui d'un apprentissage situé, de l'insertion progressive dans des réseaux de praticiens et d'un enracinement culturel qui, s'ils sont réussis, garantissent à l'apprenti une légitimité et une longévité dans ce métier et en conditionnent la « carrière ». La question de la circulation d'images est à ce propos très instructive car

elle illustre un des paradoxes de ce métier, entre la nécessité d'exister et de faire perdurer une activité rémunératrice, laquelle va de pair avec le partage de ses réalisations par le biais d'imagiers et de portfolios, et une logique de la propriété qui implique de se prémunir contre le plagiat. Une des propositions fortes de ce chapitre est de montrer comment la mise au jour de ce paradoxe (celui de faire circuler les images avec une obligation morale pour les destinataires de ne pas les copier) permet de battre en brèche le mythe tenace du « tatouage comme expression de soi », puisqu'en réalité la personnalisation des motifs dépend largement des pratiques qui entourent l'usage des images dans le monde du tatouage. Le principe de production des images est ainsi décrit comme un processus d'« imitation créative ».

La troisième et dernière partie du livre porte sur les règles de savoir-vivre dans un métier en proie à un phénomène de libéralisation du marché. Valérie Rolle prolonge ici son analyse sur la culture professionnelle du métier de tatoueur. Si certaines de ses remarques sur les règles de sociabilité, la division des tâches dans un studio et la question de l'insertion dans des réseaux d'interconnaissance paraissent répétitives, c'est sur le plan de l'entrée dans cette activité et sur la hiérarchisation interne qui s'y opère que l'auteure parvient à retenir notre attention. Alors que la concurrence était autrefois régulée par des règles inhérentes au « milieu » – apprentissage chez un tatoueur reconnu, adoubement, prise de

fonction dans une zone éloignée de celle du maître –, et que les infractions pouvaient être durement réprimées, le contexte actuel de libéralisation et la multiplication de nouveaux entrants posent la question de l'instauration de cadres formels régulant la profession. Sur ce plan également, les tatoueurs se trouvent pris dans un paradoxe intéressant dans la mesure où leur attachement à une « économie du secret » et un système de cooptation se heurtent au constat que les moyens traditionnels de régulation perdent de leur efficacité. Dans ce contexte, le mode de professionnalisation informel qui est décrit tout au long de l'ouvrage tend à produire une hiérarchisation des tatoueurs sur la base de leur adhésion manifeste à la culture professionnelle, de leurs compétences techniques et de leur habileté graphique.

Tout en se gardant d'introduire l'idée d'une segmentation des tatoueurs, au sens où l'activité de ces derniers reste intrinsèquement liée à l'encrage de la peau et où leurs incursions dans les mondes de l'art (galeries, musée, performances, notamment) restent ponctuelles, *L'Art de tatouer* débouche sur une typologie des tatoueurs qui pourrait paraître simpliste (l'« amateur », le « bon » professionnel, l'« artiste-tatoueur »), mais qui s'appuie en réalité sur une analyse très fine des discours des tatoueurs et des processus d'acquisition des compétences techniques et relationnelles spécifiques au monde du tatouage.

Sébastien Galliot

Salvatore D'Onofrio

Les Fluides d'Aristote. Lait, sang et sperme dans l'Italie du Sud
Paris, Les Belles Lettres, 2014, 192 p., bibl., ill. (« Vérité des mythes »).

SE PLONGER dans un ouvrage d'anthropologie revient, en quelque sorte, à entreprendre une expédition dans des terres lointaines, surtout, et c'est mon cas, si c'est un historien des sciences qui se lance dans cette expérience. En effet, bien que les thèmes de l'ouvrage que je suis appelé à examiner ne soient pas nouveaux pour moi, je découvre ici des méthodes d'enquête qui ne me sont pas à proprement parler familières. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi de parler du livre de Salvatore D'Onofrio de la seule manière que je connaisse : en repérant et en expliquant les trames du récit historico-culturel, liées en particulier au domaine historico-scientifique, qui représentent la base de l'étude ethnographique et de la réflexion anthropologique menées par l'auteur.

De même que Dante choisit Virgile comme guide pour accomplir un voyage de trois jours dans l'au-delà, D'Onofrio choisit de se faire accompagner par Aristote pour parcourir ce sud de l'Italie que, il y a plus d'une vingtaine d'années, Giorgio Bocca a défini comme *L'Enfer* dans un de ses ouvrages aussi célèbre que controversé¹. C'est à l'auteur *De la génération des animaux*² que D'Onofrio fait référence : un Aristote qui, au IV^e siècle avant Jésus-Christ, développa plusieurs thèses anthropologiques existant déjà, en les cristallisant pour

les siècles à venir. Le sang – qui, rappelons-le, pour la physiologie prémoderne, ne circule pas, mais se déplace simplement du centre vers la périphérie, où il est en quelque sorte consommé et expulsé – est, dans la *Génération des animaux*, un stimulateur : en imprégnant les chairs, il leur fournit la force et la nourriture. Dans un schéma corporel où les principales activités physiologiques sont la cuisson, l'excrétion et la sécrétion, le sang représente la base qui permet au corps de produire les autres humeurs. Grâce à l'action de la chaleur vitale, on en obtient en effet le sperme, véhicule du noble « principe de la forme », uniquement chez l'homme, bien sûr. En revanche, chez la femme, l'émission des menstrues représente une auto dénonciation de l'incapacité d'accomplir une telle réélaboration, due à une chaleur vitale insuffisante : le sang dont le corps se libère est donc une humeur « avortée », une matière qui, ne pouvant acquérir une forme, perd toute son utilité, devenant même dangereuse. Car « la femelle est comme un mâle mutilé, et les règles sont une semence, mais qui n'est pas pure. Une

1. Cf. Giorgio Bocca, *L'Enfer. Enquête au pays de la mafia*, Paris, Payot, 1993.

2. Cf. Aristote, *De la génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

seule chose lui manque, le principe de l'âme »³. Voilà donc, très synthétisés, les aspects principaux de la biologie anthropologique d'Aristote, plusieurs fois réélaborée pendant l'Antiquité, à la lumière desquels Salvatore D'Onofrio explore la culture populaire qui autrefois caractérisait la Grande Grèce, le sud de l'Italie (surtout la Calabre et la Sicile, mais aussi le sud des Pouilles et la Campanie). Et c'est ainsi que, par le biais d'une application « mitigée » du structuralisme – comme il la définit lui-même –, il accomplit et fait accomplir au lecteur un voyage à la fois anthropologique et anatomique. Une anabase qui, des parties les plus féminines et les plus fluides, va jusqu'aux parties les plus masculines et les plus solides, des humeurs périphériques excrétées aux matières osseuses les plus internes.

Le premier chapitre est consacré au lait maternel qui, comme nous l'indique l'auteur, peut être « de cœur » (lié au principe féminin) ou « d'épaule » (principe masculin). « Naturalité et normalité du lait d'épaule renvoient donc à l'idée de stabilité rapportée à la colonne vertébrale et à l'ensemble des os que l'épaule représente par métonymie » (p. 31) : il est donc préférable à d'autres laits et intrinsèquement plus nourrissant. Dans le deuxième chapitre, l'auteur part de deux exemples qui semblent plutôt éloignés de la sensibilité contemporaine, mais qui, dans la médecine d'autrefois, ont fait l'objet de discussions académiques érudites : l'exemple du poil (essentiellement du poil pubien) en tant qu'élément lié au domaine féminin et l'exemple des hommes, en réalité des nouveau-nés, menstrués. Ce sont justement ces exemples, empreints d'une nature intime « borderline » et pour ainsi dire de transit, qui permettent à l'auteur de donner forme à ce qu'il appelle le « cube des fluides ». En sondant le corps en termes d'identité de la valeur différentielle des sexes établie par Françoise Héritier, D'Onofrio peut donc expliquer la nature, les rapports et les processus de transformation entre le sang, le poil, la chair, l'os, les règles, le sperme, le lait et la moustache.

Le troisième chapitre est consacré à la ritualisation, à Naples, du prodige du sang de saint Janvier de Bénévent qui, d'après la tradition, se liquéfie à plusieurs reprises au cours de l'année, à l'occasion de dates canoniques propres au saint lui-même. En s'appuyant sur un passage célèbre de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud, D'Onofrio établit un rapport entre l'eurythmie avec laquelle le sang se liquéfie et la périodicité du cycle menstruel : tenant compte également de la longue tradition qui a fait de saint Janvier un symbole d'androgynie, l'auteur arrive à éclairer le lien étroit entre les dynamiques paraliturgiques liées au culte du saint et l'univers féminin. Au contraire, la tradition des flagellants est plus proche de l'univers masculin ; il s'agit d'un rituel d'épanchement de sang auquel seuls les hommes, dans certaines bourgades du sud de l'Italie, peuvent participer pendant la Semaine Sainte : c'est à cette tradition qu'est consacré le quatrième chapitre qui, plus que les autres, est enrichi de photographies. Dans ce rite, l'actorialité masculine n'entraîne pas l'exclusion des femmes. Au contraire, il est tout à fait intéressant de remarquer comment, à Nocera Terinese en Calabre, par exemple, la pratique de l'autoflagellation s'effectue justement en l'honneur de la Vierge, à laquelle les hommes offrent leur propre sacrifice en se substituant de manière symbolique à son Fils mort. L'homme offre son propre sang, la seule chose pouvant garantir le principe de la vie, tandis que la femme, qui prépare des compositions avec des herbes rappelant ce qu'on appelait dans l'Antiquité les « jardins d'Adonis », se fait garante d'une renaissance qui toutefois, vu que ces compositions sont éphémères, ne peut qu'être instable et temporaire : « À bien réfléchir, nous sommes ici en présence d'une inversion symbolique des rôles des deux sexes, qui fait que les hommes saignent volontairement une fois tous les ans [...] et que les femmes reproduisent, au

3. Aristote, *De la génération des animaux...* op. cit. : 62.

même moment et de manière *sui generis*, des cultures normalement réservées aux hommes et d'où dépend la continuité de la vie pour toute la communauté » (p. 111).

Les deux derniers chapitres abordent une « histologie du dur », plus masculine. L'auteur analyse tout d'abord la symbolique des cornes, partie anatomique qui, dans nombre de cultures, est associée à l'adultère subi par le sujet masculin. D'Onofrio nous fait remarquer que cette symbolique appartient à un code européen de l'honneur, et non seulement à un code méditerranéen comme d'aucuns l'ont supposé, comportement typique d'un univers agropastoral. Cependant, sa position nous rappelle le système de pensée mis en évidence par Françoise Héritier⁴ dans d'autres contextes, où le sperme masculin est localisé dans les os, et en particulier dans la colonne vertébrale : dans la culture sicilienne aussi il y aurait en effet une sorte de rapport fonctionnel corne-colonne vertébrale-pénis. D'Onofrio termine son ouvrage par la description et par l'interprétation des rituels de la « fête des morts », au cours de laquelle le fait de manger des biscuits appelés justement « os des morts » ferait penser à une véritable parriphagie.

Le livre de Salvatore D'Onofrio est bien trop riche pour qu'on puisse le résumer ici.

Plusieurs croyances mentionnées par l'auteur renvoient l'historien des sciences que je suis à autant de réflexions appartenant à la pensée médicale et biologique du passé. Par exemple : Léonard de Vinci était convaincu que le sperme passait justement par la colonne vertébrale ; quant aux pilules « cadavériques » mises au point par l'école de Paracelse, elles devaient être préparées avec de la poussière d'os masculins, non féminins ; pour Georg Ernst Stahl, les flux des hémorroïdes sont considérés comme les analogues masculins des règles pour de nombreux disciples de Cesare Lombroso, l'hirsutisme est une expression atavique que l'on retrouve en particulier chez les femmes criminelles et chez les prostituées. Nous pourrions mentionner maints autres cas. Leur étude pourrait, d'une part, bénéficier d'une méthode anthropologique plus stricte, d'autre part fournir à l'anthropologie une mine d'exemples historiques et, pourquoi pas, de contre-exemples sur lesquels nous pourrions greffer nos propres réflexions.

Francesco Paolo de Ceglia

4. Cf. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob 1996.

C'EST SOUS L'ANGLE de l'ethnomusicologie que Filippo Bonini Baraldi nous propose une étude sur des musiciens tsiganes vivant dans un petit village de Transylvanie, Ceuaș. Issue de sa thèse, cette monographie présente une description rigoureuse et méticuleuse de fêtes données à l'occasion de mariages, de baptêmes ou d'enterrements, tout en abordant les enjeux « ethnopolitiques ». À Ceuaș, les Tsiganes occupent un espace bien délimité : « Selon une configuration très fréquente dans tout l'Est européen, les Tsiganes habitent aux marges du village *gajo*, dans un quartier isolé situé sur la colline adjacente » (p. 22). À l'extérieur du village *gajo* se trouve un quartier, la *țigănie*, dans lequel vit la population au cœur de cette étude. L'auteur y a effectué un terrain sur plusieurs années, en trois séjours, de 2002 à 2006. C'est dans ce village hongrois chapeauté par une église réformée protestante, et où règne encore une forme d'exclusion entre population tsigane et hongroise, que l'ethnomusicologue est parti à la recherche de l'émotion musicale, là où elle se produit spontanément.

Les rapports au territoire physique comme symbolique sont fondamentaux pour comprendre cet équilibre fragile entre villageois. Alors que les Hongrois sont vécus comme riches, les Tsiganes sont marqués par la misère. Ces derniers travaillent pour les agriculteurs hongrois comme ouvriers agricoles moyennant un salaire de quelques euros et vivent en retrait. Leur seule richesse vient de leur pratique instrumentale, acquise selon la tradition orale, et qui leur confère une supériorité dans la connaissance de la culture musicale hongroise, roumaine et tsigane, en général : « Si les Tsiganes sont souvent traités avec mépris, ils sont toujours respectés, recherchés et même adulés en tant que professionnels de la musique » (p. 25). C'est donc la musique

qui permet le rapprochement entre *Gage* et Tsiganes, par exemple à l'occasion de funérailles, lorsque les *Gaje* font appel aux musiciens tsiganes. Ces derniers connaissent parfaitement les musiques et les « airs personnels » des *Gaje*, les mélodies qui suscitent une certaine empathie. Ayant déjà été amenés à jouer pour eux en d'autres circonstances, ils ont mémorisé leurs airs favoris, qu'ils réinterprètent maintenant dans un climat d'intimité, d'empathie et de pleurs. Les rapports de domination vont donc s'inverser, et les Tsiganes vont pouvoir, à leur tour, durant le temps d'un air connu, prétendre dominer les *Gaje* en leur soutirant quelques billets de banque.

Filippo Bonini Baraldi s'est attelé à rechercher les fondements de l'émotion musicale, car « là où existe l'homme, existe aussi le corps, et que là où existe le corps, il existe des émotions » (p. 28). Cette notion s'inscrit dans une filiation anthropologique, à partir, notamment, des travaux de Clifford Geertz¹. L'auteur présente la méthode mise au point pour observer l'« efficacité émotionnelle » qu'il combinera avec un dispositif technique d'analyse, réalisé à partir d'une captation vidéo en situation d'expérience. La crise émotionnelle que subit le musicien s'exprime lors des prestations musicales (noces, baptêmes, enterrements), comme lors des retours de fêtes dans l'intimité du quartier tsigane, en *țigănie*. Le musicien pleure pour exprimer un sentiment de nostalgie mêlé au culte du défunt, lui-même associé à un rituel d'égalité entre Roms, que l'auteur complète dans son analyse par « la coexistence de deux conditions existentielles : vivre affecté avec des êtres inapprochables

1. Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

(le père défunt, la fille éloignée) et simultanément des relations de proximité exacerbée avec ses «frères» (p. 116).

La deuxième partie « Pourquoi pleurer avec la musique » est d'ailleurs consacrée à l'étude détaillée des gestes du musicien lors de funérailles, afin de dégager les éléments qui concourent à faire surgir cette émotion. Grâce aux souvenirs des musiciens qu'ils expriment par des pleurs, parfois « à pleine bouche », le défunt reprend forme et vie. Cette partie est complétée par des analyses musicologiques poussées des airs et des chansons. Un dispositif technique élaboré permet de capter les moindres particularités, que l'ethnomusicologue croise avec le relevé de partitions et de témoignages, afin de rechercher, par exemple, ce qu'être *milos* veut dire. « Les Tsiganes de Ceuaș perçoivent cette qualité du sujet – être *milos* – comme une caractéristique saillante de leur identité » (p. 250), nous dit l'auteur. Ainsi, faire naître la pitié, la charité ou plus largement l'empathie serait un trait caractéristique de la culture tsigane de Ceuaș. Les pleurs sont aussi l'occasion d'un contrôle social entre vivants et d'un rééquilibrage des rapports de domination entre les *Gaje* et les Tsiganes. La condition de musicien marque une avancée sociale recherchée parmi les Tsiganes de Ceuaș. « Aux yeux des Tsiganes, les *Gaje* ne savent pas ce que sont le *necaz* (malheur) ou la *supărare*, ils ne savent pas boire comme eux ni rester des nuits entières sans dormir, pas plus qu'ils ne savent pleurer avec la musique » (p. 117). Et l'auteur d'ajouter plus loin que « la musique est à la fois un acte de devoir envers le défunt et une manière de montrer aux autres l'importance sociale de la famille en deuil » (p. 127). Plus largement, il se joue quelque chose dans les rapports complexes qu'entretiennent les Tsiganes et les *Gaje* de la région.

Filippo Bonini Baraldi consacre sa troisième partie intitulée « Une anthropologie de l'empathie musicale ? », à la recherche « d'invariants locaux de l'émotion ». Cette perspective ambitieuse ouvre plus largement à une anthropologie de l'émotion musicale que l'auteur explore à travers cinq problématiques. Celle de l'empathie combine une manière d'être et une manière de faire, qui caractérisent le Tsigane, mais pourraient se retrouver dans d'autres cultures. L'auteur s'attache également à approfondir les problématiques de performance, du lien entre empathie et mélodies personnelles, des propriétés formelles des airs de *jale* (morceaux tristes), et du référent de l'empathie.

Cet ouvrage est accompagné d'une collecte ethnographique reproduite sur support DVD-ROM qui complète d'une manière remarquable cette enquête. Plusieurs documentaires bruts, c'est-à-dire sans grand souci de montage – à la manière d'un témoignage ethnographique – forment un ensemble d'une durée totale d'environ quatre heures, et sont livrés à la sagacité du « lecteur » qu'il peut suivre avec le texte grâce à une série d'index. Cela permet de donner vie à la démonstration, élément d'autant plus indispensable pour qui ne connaît pas cette musique. En somme, c'est un ouvrage dense qui dépasse l'entreprise ethnomusicologique et qui soulève d'une manière originale la question des peuples et de leurs rapports les uns aux autres à travers la musique. L'auteur dira enfin que l'émotion musicale est un sujet de recherche pertinent dans toute réalité socioculturelle (p. 311).

Noël Jouenne

James Maffie

Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion

Boulder, University Press of Colorado, 2014, 592 p., bibl., index, ill., tabl.

JAMES MAFFIE est un homme d'exception. À la faveur du tournant naturaliste en philosophie, il s'est attaché à faire reconnaître par le monde académique américain l'épistémologie des « autres ». Non seulement celle des gens ordinaires, mais surtout celle des peuples exotiques. Dans un ouvrage étincelant, l'auteur nous explique comment, rompu à l'épistémologie naturalisée de Quine, tout en étant attiré par les systèmes de pensée non occidentaux, il s'est résolument tourné vers l'anthropologie pour décrire et décrypter des théories de la connaissance tenues pour balbutiantes par l'*establishment* universitaire, celles de « somnambules philosophiques » (p. 5) que seraient, entre autres, les Aztèques à l'époque de la conquête espagnole¹. Projet ambitieux qui conduit à faire basculer de son piédestal la philosophie entendue, selon le canon occidental, comme l'étalon universel de la pensée, alors qu'elle ne serait qu'une contrée, historiquement datée, des activités de l'esprit devant être traitées comme des phénomènes naturels, à décrire et interpréter comme tels. Pour Maffie, il était clair qu'au départ sa démarche relevait d'une sorte d'« hérésie », conduisant à coup sûr à un « suicide professionnel » dans la perspective d'un parcours académique classique à l'intérieur de l'Union américaine (p. xi). C'est dire à quel point l'enjeu

de cette dispute est important, et qu'il convient de ne pas perdre de vue son impact dans un monde où cet opus n'était pas forcément le bienvenu².

Dans cet ouvrage donc, c'est à un bunker philosophique que s'attaque résolument l'auteur, la métaphysique. C'est même, concède-t-il, le seul moyen de décrire la compréhension nahua de la nature, sa structure, et la constitution de la réalité (p. 2). Armé de sa formation en philosophie analytique anglo-américaine et en philosophie comparée, devenu *nahuatlato*³, James Maffie va rejoindre les disciplines embrassant l'histoire et la pensée des Aztèques, en s'efforçant de ne pas faire violence à la métaphysique native, en la traduisant dans les termes d'une réflexion qui n'est pas la leur (p. 3). D'emblée, l'auteur met à mal une conception répandue dans la pensée européenne, chez Husserl en

1. Cf. également l'interview menée par Bryce Huebner, auteur de *Macrocognition. A Theory of Distributed Minds and Collective Intentionality* (Oxford, Oxford University Press, 2014), et consultable sur le site Daily Nous (<http://dailynous.com/2014/05/20/pip-1-huebner-interviews-maffie/>).

2. James Maffie (PhD, Michigan) est actuellement professeur associé au Département de philosophie de l'Université du Maryland.

3. Spécialiste de la langue nahuatl, celle des Aztèques.

particulier, qui ferait de l'expression « philosophie occidentale » une tautologie et de « philosophie non occidentale » un oxymore (p. 5). Plus encore, cette conception opposerait les peuples porteurs de visions du monde à ceux – et là, le club est très fermé – qui la pratiqueraient, ce refus agacé des philosophes professionnels trahissant une affirmation sans nuances de l'hégémonie impériale de l'Occident, contre tout « le reste », abandonné à son impénétrable hétéronomie (p. 6). Au contraire, Maffie maintient l'idée que les Aztèques *avaient* mais aussi *faisaient* de la philosophie. Non seulement il s'agira de démontrer la consistance de la métaphysique nahua au regard des métaphysiques occidentales, mais aussi de mettre en application une visée naturalisée de la philosophie, contre la connaissance *a priori*, celle de la philosophie standard.

Le premier chapitre est consacré au concept de *teotl*, perçu comme le pilier de la métaphysique aztèque (« *Teotl* is the basic stuff of reality », p. 22). D'entrée de jeu, Maffie met en garde le lecteur : *teotl* signifie puissance, il est coprésent et coextensif au monde, c'est un processus, il engendre le cosmos sans être un créateur (p. 23). Chez les Aztèques, on ne trouve pas de cosmogonie ni d'eschatologie *stricto sensu*, pas de commencement ni de fin, mais des processus dont *teotl* est le noyau. N'existant qu'à travers l'espace et le temps, ni abstrait ni transcendant, *teotl* est métaphysiquement uniforme et homogène. Il s'agit là, nous dit l'auteur, d'un monisme constitutionnel : « I suggest the *brute fact* of power is the starting point of the Aztecs' understanding of the sacred : creative, destructive, transformative power » (p. 93). Ce qui va à l'encontre de la vulgate académique laquelle, au contraire, insiste sur la multiplicité des dualismes dans toute l'aire mésoaméricaine et sur leur rendement sociologique élevé, avec leurs corrélats habituels : naturel *vs* surnaturel, sacré *vs* profane, pur *vs* impur, autant de dichotomies qui n'ont pas cours ici. Mais l'auteur va plus loin encore en considérant que ces oppositions binaires ne fonctionnent pas dans

les sociétés d'Amérique du Nord. La philosophie aztèque rejetterait donc les dualismes ontologiques, au profit d'un point de vue moniste, car les formes de binarisme attestées se référeraient en réalité à une seule et même chose, l'unité de *teotl* à travers ses différentes facettes. Au passage, Maffie n'hésite pas à disqualifier l'attribution d'un polythéisme aux Aztèques au profit d'un panthéisme, négocié en des termes assez proches de l'esprit de Spinoza, *teotl* étant littéralement immanent au monde. *Teotl* n'équivaut pas à un ou une pluralité de dieux, il ne possède pas d'aspect anthropomorphe. Les déités de la religion aztèque ne sont que la présentation, le déploiement de *teotl* sous de multiples formes, selon une formule arborescente. Plus loin : « *Teotl* is a complex, all-encompassing unified macroprocess that consists of a myriad of coordinated microprocesses » (p. 87).

Le chapitre II, qui aborde le traitement du sacré, va lui aussi à l'encontre des conventions habituelles. Selon Maffie, il relève là encore du fait brut de la puissance de *teotl*, il est l'expression de sa nature objective. Une idée tout à fait en phase avec les théories indigènes portées aujourd'hui par nombre de sociétés mésoaméricaines.

Dans le chapitre III, Maffie examine le processus de continuelle autotransformation qu'il appelle *agonistic inamic unity*, en quelque sorte le *modo operandi* de *teotl*, faisant allusion à la lutte constante des polarités opposées (*inamic* = « paire, polarités opposées », en nahuatl) n'existant pas l'une sans l'autre et se rejoignant dans la figure de Ometeotl, glosé par l'auteur comme « two sacred energy or two sacred power », et non comme figure apicale divine. Qui plus est, cette unité est métaphysiquement immanente et non hiérarchique (p. 140). Ce caractère non hiérarchique qui imprègne toute la métaphysique nahua va de pair avec l'absence de prévalence ou d'antériorité d'un principe sur un autre, ou bien encore de la supériorité de la pureté sur l'impureté.

Pour Maffie, la dynamique du cosmos renvoie à trois patterns ou éléments de puissance fondamentaux : *olin*, *malinalli* et

nepantla, qu'il va disséquer en chapitres séparés tout en signalant les interactions entre les trois.

Le chapitre IV est consacré à *teotl* comme *olin* : il fait référence à des processus transformationnels tels que vie/mort, jour/nuît, mâle/femelle, mais aussi à des mouvements, des oscillations qui relèvent d'une même dynamique (p. 190), *olin* étant par ailleurs constitutif du biorythme du Cinquième Soleil (l'époque actuelle) et de ses habitants (p. 241).

Le chapitre V discute de *teotl* en tant que *malinalli*, la fibre qui symbolise la connexion entre les cycles définis par *olin*, et qui connote le désordre de la matière brute comme fil, corde ou cordage (p. 262). Les transformations *malinalli* sont inscrites dans les mouvements du filage, du tressage, dans la relation entre les humains et le cosmos (p. 279). Maffie encore : « Like *olin* motion-change, *malinalli* motion change is not a kind of life-energy but rather one of three principal shapes and orderings of life-energy in the cosmos » (p. 329).

Le chapitre VI analyse *teotl* comme *nepantla*, c'est-à-dire à l'instar de *olin* et *malinalli* un autre de ses *modus operandi*. L'accent est mis sur l'unité du cosmos comme grand processus de tissage, mais aussi métaphore de l'accouplement, idée qui servira de point d'appui à la construction des paradigmes clés de la métaphysique aztèque, les paires inamiques ne pouvant fonctionner les unes sans les autres (p. 368). Ometecuhlti et Omecihuatl, formant le couple primordial, sont aux prises dans un rapport sexuel ininterrompu (p. 369), un processus à la fois créateur et destructeur, analogue à l'activité guerrière, l'accouplement et la capture d'ennemis étant considérés comme analogues, mais aussi le tissage (« The cosmos is a grand sexual commingling and weaving in process », p. 371). Si les penseurs aztèques ont accordé une telle place au tissage en tant que métaphore dans leur système métaphysique – en comparant l'échange sexuel de Ometecuhlti et Omecihuatl à une autocréation de tissage –, c'est que les processus *nepantla*

« tissent » ensemble et combinent des partenaires inamiques dans un équilibre réciproque, d'ordre et d'unité (p. 38). C'est aussi à *nepantla* qu'il convient d'associer les croisements, auxquels Maffie accorde un long développement, particulièrement riche sur le plan des associations symboliques, entre le létal et le régénératif, un espace de l'ambiguïté (p. 393), les carrefours, un espace-temps de transformation, étant des lieux d'intenses échanges et de réciprocité de l'énergie dont les routes sont porteuses.

Le chapitre VII est l'un des plus complexes du livre. Il introduit *teotl* comme temps-lieu, c'est-à-dire comme une suite d'entités discrètes qualitativement différentes, éminemment concrètes, localisées et relationnelles. L'espace est conçu de la même façon. Ce temps-lieu représente la manière dont *teotl* se déplace. De son côté, la numérogie révèle la personnalité des nombres en tant que forces métaphysiques concrètes (p. 426). Quant au *tonalpohualli*, le calendrier de 260 jours, il n'existe pas en dehors du déploiement du cosmos (p. 428), il est même son « horloge biologique » interne (p. 429). Le *tonalpohualli* est un aspect essentiel du processus de tissage du cosmos, de la déesse mère, *Tlazolteotl-Ixcuina*, alors que le *xihuitl* ou *xiuhpohualli*, calendrier de 360 + 5 jours, tient lieu, selon Maffie, de second biorythme interne du cosmos (p. 431).

Poursuivant son analyse, pour démontrer la nature du temps-lieu en tant qu'aspect de *teotl*, l'auteur va aborder par des gloses serrées les récits de la genèse du cosmos. Il en conclut que le *tonalpohualli* est un pattern énergétique fondamental censé émerger avant la création des Cinq Soleils (p. 444). Refait surface ici la thèse décapante d'une métaphysique acosmogonique, dans la mesure où l'univers aztèque ne serait fait que de devenir et de transformations (p. 446), sans chaos primordial. Maffie renvoie une nouvelle fois au panthéisme nahua, les *tlamatinime*, les scholastes indigènes, ne proposant pas de scénario cosmogonique de type théiste, mais une continue transformation. L'idée d'un

commencement ou d'une création *ex nihilo*, conclut-il, n'a pas de sens (p. 447).

Venons-en maintenant à l'un des points forts du livre : la critique des idées reçues, celles de l'anthropologie mésoaméricaniste, concernant la cosmologie et la cosmogonie du Cinquième Âge, idées incompatibles avec les thèses défendues ici. Dans les grandes lignes, à la vision d'un temps primordial paisible, statique, harmonieux, qui serait bercé par une sorte d'éléatisme, Maffie oppose la dynamique dont rend compte cette métaphysique ontologiquement et constitutionnellement moniste. S'appuyant sur le conflit entre positions substantiviste et relationnelle, l'auteur n'a aucun mal à démontrer comment cette dernière est plus en phase avec la métaphysique processuelle des Aztèques et leur notion du temps-lieu, comme formé par le déploiement et le devenir de *teotl* (p. 455). Ces idées reçues, conclut-il, relèvent d'une conception de la philosophie étrangère au monde aztèque (p. 461).

Le chapitre VIII récapitule les conclusions exposées précédemment en reprenant la métaphore du tissage pour expliquer la structure du cosmos et son mouvement. Pour cela, est décrit un objet emblématique : le métier à tisser à ceinture utilisé par les Aztèques, toujours en usage de nos jours, qui transforme, nous l'avons vu, le désordre des fibres brutes en un vêtement bien ordonné, le filage étant assimilé à l'échange sexuel, ainsi que le mouvement du fil de trame et du sabre (une constante dans les communautés indiennes actuelles), mais aussi ceux de la tisserande évoquant le va-et-vient durant le coït et les contractions de l'accouchement. En définitive, filage et tissage expriment de puissants processus de transformation, les cosmologistes aztèques considérant l'ordonnement vertical du cosmos comme inscrit dans une matière homogène repliée sur elle-même, à la manière d'un vêtement ou d'une couverture (pp. 506-507). Maffie encore : « the Aztec's world hypothesis is generated from, determined by, and organized around the root metaphors and basic

analogies of weaving and sexual commingling » (p. 509).

Ce très succinct résumé de *Aztec Philosophy* ne saurait rendre justice à la richesse et à la complexité d'un ouvrage appelé à faire date. L'auteur a non seulement scanné les principales sources d'information sur les sociétés nahua de la vallée de Mexico à l'époque du contact, sources primaires et secondaires, mais aussi les travaux les plus novateurs qui ont marqué les études mésoaméricaines depuis un demi-siècle, et actuellement en plein renouveau. Deux auteurs se détachent de cet aréopage : Miguel León Portilla et Alfredo López Austin, auxquels Maffie paie un tribut chaleureux. Ils serviront de référence constante tout au long de son parcours. Mais, en fin dialecticien, James Maffie sait aussi déconstruire point par point leurs raisonnements, n'hésite pas à aligner les points d'accord et de désaccord, en particulier sur la question controversée de la cosmogonie et l'idée d'un chaos primitif : « There are no absolute beginnings – or absolute endings, for that matter – in Aztec metaphysics. There are only continuings » (p. 24).

De fait, c'est tout l'édifice conceptuel convoqué de manière routinière par les chercheurs mésoaméricanistes pour comprendre la religion aztèque qui se trouve passé au crible. Qu'on en juge : s'agit-il d'un polythéisme ou d'un panthéisme ? La réponse est claire, les entités du monde différentes, généralement appelées dieux, ne renvoient au final qu'à une forme buissonnante de panthéisme. S'agit-il d'un dualisme ? Encore moins puisque, malgré la multiplicité des modèles indigènes de binarisme, c'est bien plutôt d'un monisme constitutionnel qu'il s'agit, susceptible malgré tout d'accueillir sous des formes duelles, différentes sortes d'existants (p. 50). Une conception substantiviste de l'espace et du temps ? Finalement non, mais une perspective relationnelle des temps-lieux. Un monde hiérarchisé ? Non plus, ce qui va à l'encontre de toutes les théories classiques sur l'agencement du cosmos comme reflet

de l'ordre de la société aztèque avec, en prime, l'absence de distinction entre l'immanent et le transcendant, le sacré et le profane. Si *teotl* ne possède pas une agentivité calquée sur celle des humains, et n'est donc pas une divinité, quel statut donner alors à tous ces existants dénommés forces en Méso-amérique, partout largement anthropomorphisés ? C'est un point qui n'est pas évoqué par l'auteur (ni non plus les conceptions nahuas de l'anatomie et de la physiologie corporelle, qui auraient pu étayer sa thèse, et conforter dans la foulée l'idée que pureté et impureté ne sont pas hiérarchisées).

Les apports de James Maffie à la connaissance de la pensée aztèque sont spectaculaires sur un grand nombre de points, qu'on ne saurait énumérer tous ici. Toutefois, il en est un qui retiendra plus particulièrement l'attention, celui des métaphores qui guident l'activité des hommes, au premier chef, celle du tissage. Aucun ouvrage n'avait à ce jour abordé les sous-bassements symboliques de cette activité comme le fait Maffie, car dans son livre tous les aspects de la chaîne opératoire sont systématiquement analysés en regard de la conception du monde et de la personne servant d'armature de la réflexion indigène, de son ontologie et de sa métaphysique.

Si Maffie n'hésite pas à pointer du doigt les faiblesses méthodologiques des anthropologues et des historiens, il n'est guère plus tendre avec les philosophes. Il est clair qu'il ne trouve pas dans cette corporation l'ouverture à des formes de réflexion qui permettraient de placer les Aztèques sur les rails de la pensée occidentale autrement qu'en les enfermant dans des catégories pré-contraintes, celles de l'ethno-épistémologie, dont il est pourtant le porte-parole actif. L'auteur s'est expliqué sur le fait qu'il ait mis entre parenthèses le programme d'une épistémologie naturalisée qui marginalise les savoirs exotiques par rapport à celui, hégémonique, de l'Occident. À vrai dire, Maffie se trouve pris entre le marteau et l'enclume, entre, d'un côté, les philosophes (nietzschéens ou non) refusant une égale

dignité aux systèmes de pensée exotiques et, de l'autre, les derniers ethnographes peu désireux de voir leur « pré carré » envahi par des penseurs de cabinet. À mon sens, il continue à pratiquer la philosophie – et avec quel brio ! – dans sa manière de questionner les évidences, et par cette sorte d'*époché* systématique, qui oblige à repenser les questions les plus triviales, à commencer par le fait de savoir si les Aztèques avaient des dieux. James Maffie attribue aux Aztèques une pensée animiste, qui s'appuie sur l'idée d'une réfraction dans tous les existants de l'univers de l'énergie condensée dans *teotl*. C'est donc en termes de dynamique que cette affiliation est reconnue et non à partir de la supposée croyance en des esprits reproduisant les normes de la volonté humaine, d'où le sous-titre du livre : « Understanding a world in motion ».

La pensée de Maffie – sans la simplifier, car elle est particulièrement nuancée par rapport aux contraintes de l'argumentation – peut se résumer en un certain nombre de propositions phares (notamment sur les caractéristiques fondamentales d'*olin*, *malinalli* et *nepantla*), souvent au prix de redondances, conséquence d'un souci pédagogique de bon aloi. Maffie a fait le choix d'étudier une société coiffée par un modèle d'organisation sociale et politique hautement élaboré. Or là, on touche à un problème de fond auquel il a déjà apporté une réponse. S'il existait une élite de penseurs, les *tlamatinime*, rien ne permet d'affirmer que leurs spéculations se réfractaient dans les classes populaires, sauf à considérer la prégnance d'une vision du monde largement partagée du haut en bas de l'échelle sociale (« I nevertheless maintain that these views were firmly anchored in non-elite views about the nature and way of things », p. 2). Les Nahuas actuels, descendants des Aztèques, continuent à livrer aux ethnologues des clés pour pénétrer plus avant les arcanes de ce système du monde. Maffie en est bien conscient. On peut regretter qu'il n'ait pas poussé son enquête en citant d'autres travaux éminents sur l'ethnographie des communautés nahuatlphones

du Mexique central, et qu'il n'ait pas livré ses impressions sur son contact avec le terrain et ses interlocuteurs nahuas, dont les gloses auraient été bienvenues.

In fine, *Aztec Philosophy* oblige à repenser à nouveaux frais les rapports entre anthropologie et philosophie, en obligeant les philosophes à venir camper avec les ethnographes, sur leur terrain. En tout cas, le livre va ouvrir un débat, susciter des polémiques, dans le champ de l'américanisme et au-delà. James Maffie entend relever le défi de la compréhension des modes de pensée indigène, en s'attachant à montrer la cohérence interne de la pensée aztèque sans faire référence à un système causal (p. 4). Cette prudence méthodologique évite à l'auteur de s'engager dans les disputes qui animent la scène mexicaniste aujourd'hui, et notamment autour du concept de *cosmovisión*, dont Maffie rejette l'emploi, au profit de celui plus abstrait de métaphysique. Il en légitime le primat pour comprendre les autres champs de la connaissance, les pratiques de la vie quotidienne des Nahuas, mais aussi la théologie, la religion, l'éthique, la politique et l'épistémologie (p. 2), autant de champs que l'auteur compte explorer à l'avenir.

Que la pensée aztèque soit singulièrement sophistiquée et douée d'une cohérence interne, la démonstration de Maffie l'atteste, mais cela moyennant la mise en commun d'un nombre considérable de données provenant des sources écrites, iconographiques, de l'histoire et autres sciences auxiliaires, qui seules permettent d'en faire advenir le caractère véritablement systématique. Maffie est tombé sous le charme d'un collectif ethnique appartenant aux « hautes civilisations » du continent américain, les mieux documentées, et jouissant d'un immense prestige aux yeux de l'académie. Il n'en va pas de même, hélas, pour les

petites sociétés périphériques de l'empire aztèque, trop mal connues, et injustement disqualifiées. Maffie serait-il d'accord pour concéder un étonnement métaphysique comparable aux natifs de ces communautés ? La question reste ouverte. Sur le terrain, aujourd'hui, les métaphysiques indigènes ne sont accessibles qu'au prix d'un long travail d'anamnèse, qui permet de mettre au jour une série de postulats organisés dans le tableau d'une vision du monde. Elles ne présentent pas un tel niveau de sophistication, en partie parce que les religions indigènes se sont très largement transformées dans le moule de la colonisation et de la christianisation, mais aussi parce qu'il s'agit de savoirs, même chez les experts chamaniques, ayant une valeur directement opératoire. Et c'est là où il faut bien se risquer sur un terrain où Maffie refuse de se voir entraîné, celui des soubassements tacites de ces mêmes savoirs. Il y a là un débat de fond sur la coprésence de deux épistémologies concurrentes, celle de la philosophie occidentale (que ne peut pas renier entièrement Maffie) et celle de l'ethnographie dans la quête des régimes indigènes de scientificité, mesurés à l'aune de critères explicites ou non. À son corps défendant, James Maffie s'est engagé dans cette voie lorsqu'il décode le système du monde aztèque par l'analogon d'un processus ininterrompu de tissage en syntonie avec la symbolique de l'appariement sexuel. Il entre bien là dans l'agenda d'une méta-ethnographie, qui n'hésite plus à faire monter sur scène les présupposés implicites d'une vision du monde lourdement érotisée, dont les aspects les plus cryptiques continuent à faire écho dans les ethnothéories des populations mésoaméricaines actuelles. C'est pourquoi il faut lire ce livre.

Jacques Galinier

LES PREMIERS TEMPS est un objet et une expérience à part dans le paysage éditorial académique. De ce fait, la discussion parfois critique que l'on peut en faire est d'abord la preuve de l'intérêt et des questionnements renouvelés que suscite pareille publication.

Depuis la quarantaine d'années qui séparent le présent ouvrage de la première édition de *An Anthropological Approach to the African-American Past. A Caribbean Perspective*, co-signé avec Sidney Mintz en 1976¹, Richard Price s'est imposé comme une référence incontournable des débats anthropologiques concernant les cultures nées de l'esclavage. Le principal terrain de cet auteur prolifique est la société saamaka, établie dans la forêt amazonienne du Suriname et dont Price a présenté et analysé de précieuses données ethnographiques compilées au long de nombreux séjours dans les années 1960-1970. Richard Price s'étant ensuite engagé comme témoin, expert et défenseur des Saamaka auprès des institutions internationales et contre les autorités du Suriname, ce terrain s'est, depuis les années 1980, déplacé en Guyane française où ont migré de nombreux Saamaka.

Avec une population estimée aujourd'hui à 90 000 personnes, les Saamaka sont les descendants des Marrons, esclaves déportés sur le sol américain à la fin du XVIII^e siècle pour travailler sur les plantations de canne à sucre, ou de café, et dans les exploitations forestières qu'ils ont rapidement fuies, individuellement, par petits groupes ou lors de grandes rébellions collectives. Ils menèrent dès lors ce que Price appelle (p. 13) une « guerre de libération » (succession de raids contre les plantations, représailles et « chasses aux Marrons » organisées par les colons), qui perdura pendant plusieurs générations. En 1762, les Saamaka signèrent un traité de paix avec les autorités, conqué-

rant ainsi leur liberté un siècle avant l'émancipation officielle des esclaves du Suriname. C'est cette période (1685-1762) que couvre l'ouvrage.

Les Premiers Temps s'inscrivent dans la continuité des travaux de Price. La première édition en anglais date de 1983 et la présente (seconde) édition française est sortie la même année qu'une autre en langue saamaka². L'événement de cette dernière édition interroge sans détour le rôle et l'éthique de l'anthropologue. Ce premier livre publié en langue saamaka propose, en effet, la mise par écrit de récits fondateurs, historiques et mythiques, d'une société dont l'histoire non seulement se transmet par l'oral, mais fait l'objet de nombreux tabous et secrets liés au contexte de l'esclavage qui muselle toujours la parole et le passé (*Silencing the Past*, dirait Trouillot³). Même si l'auteur – qui assume par ailleurs parfaitement ses stratégies narratives – respecte les nombreuses versions d'un événement (au sein d'un même clan ou entre différents clans saamaka), sa démarche ne saurait empêcher la probable réification de la mémoire saamaka *via* cette publication. Price explique que les revendications politiques actuelles des Saamaka se fondent sur les informations contenues

1. Sidney W. Mintz & Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past. A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976. Réédité en 1992 sous le titre *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective* (Boston, Beacon Press).

2. Cf. Richard Price, *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983 ; et *Fesiten [édition en Saamaccan]*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2013.

3. Cf. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

dans ce livre, dont ils ont acheté 3 000 exemplaires avec les indemnités obtenues, en 2007, à l'issue du jugement rendu en leur faveur par la Cour interaméricaine des droits de l'homme contre le gouvernement du Suriname qui, malgré la fin de la guerre civile en 1992, continuait et continue encore de menacer leurs territoires.

Par ailleurs, l'ouvrage se fait l'écho des débats et critiques actuels autour du discours ethnographique et de sa « mise en écriture ». Price a fait le choix ici d'une présentation originale, en séparant horizontalement les pages en deux parties : la partie haute est réservée aux fragments de récits saamaka (plus de deux cents en tout, longs de quelques lignes à plusieurs paragraphes, avec pour chacun le nom de l'interlocuteur, la date et, parfois, les conditions de collecte) ; celle du bas (avec une typographie différente) est réservée à l'analyse et à la contextualisation des matériaux présentés. Si l'on se félicite du souci de l'auteur d'avoir cherché à préserver le texte saamaka de trop d'interférences (p. 75), on n'est pas toujours convaincu par cette seconde partie. Certes, l'inscription de cet ouvrage dans une œuvre personnelle plus vaste imposait quelques rappels d'informations présentées et discutées ailleurs. En revanche, la confrontation systématique de l'information locale avec des sources écrites contemporaines est ambiguë, donnant parfois l'impression de vouloir « vérifier » l'authenticité du récit saamaka. Plutôt que de chercher à « broser un tableau de “ce qui est réellement arrivé” » (p. 73), on aurait préféré que l'auteur approfondisse la discussion sur le statut de la parole, de l'histoire, de la mémoire et de la transmission dans la société saamaka. Non seulement la connaissance encyclopédique des archives dont Price fait preuve n'empêche pas la frustration – si elle permet d'illustrer le processus de sélection à l'œuvre dans le récit (et la mémoire) saamaka, elle souligne aussi la dimension fragmentaire et subjective des textes coloniaux –, mais surtout, les récits saamaka élaborent une conception de l'histoire (autant qu'ils en

témoignent) tellement fascinante qu'il est, à mon sens, dommage de juger à l'aune de la dichotomie « vérité/non-vérité ».

La conception linéaire du temps partagée par les Saamaka et les historiens occidentaux justifie la présentation séquentielle des fragments de récit telle qu'elle est proposée ici (« Les années héroïques – 1685-1748 », « Vers la liberté – 1749-1759 », « Libres enfin – 1760-1762 »). Mais, il existe d'autres dimensions dans les conceptions saamaka, et non occidentales, de l'histoire et de sa transmission qui rappellent davantage encore des caractéristiques communes à la pensée créole en général. Dans un autre contexte, la Martinique, Christine Chivallon a par exemple très efficacement discuté de cette élaboration de la mémoire dans les sociétés issues de l'esclavage, et des enjeux de contre-pouvoir qui s'y nouent⁴. Richard Price aborde ce même lien entre connaissance saamaka et pouvoir (« celui d'exercer un certain contrôle sur les caprices d'un présent imprévisible », écrit-il en des termes un peu vagues, p. 21), pour justifier pourquoi la première doit être préservée par le secret de toute transmission totale. C'est, en effet, toute une stratégie de rétention volontaire de données, de ruses, de détours, d'ellipses, de digressions, de versions contradictoires, de substitution d'un nom par un autre, de falsifications qui construit cette mémoire foisonnante et parfois obscure. La mémoire saamaka contenue dans le livre est la compilation des témoignages de plusieurs interlocuteurs ayant longtemps refusé de parler à Price des « Premiers Temps ». Ces experts en mémoire collective, que Price compare aux historiens occidentaux sans vraiment convaincre, ne constituent aucun corps institutionnalisé. On les compte sur les doigts de la main dans chaque clan saamaka et, même, « la plupart des anciens [...] ne savent que très peu de chose sur leur

4. Cf. Christine Chivallon, *L'Esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala-CIRESC, 2012. Voir aussi, dans le présent numéro, l'À propos de Bogumil Jewsiewicki consacré à cet ouvrage (pp. 147-154).

histoire d'avant 1762 » (p. 55). En outre, il est nécessaire de bien connaître les autres ouvrages de l'auteur, si l'on veut resituer la place de ces experts individuels et comprendre l'importance de ce savoir tabou dans le quotidien de la société saamaka.

Les fragments de récits choisis évoquent souvent des mythes fondateurs. Ils parlent de personnages, de lieux et d'événements qui dessinent un territoire autant qu'une histoire saamaka. Les premiers tissent des généalogies (des alliances avec l'« autre », des trahisons, des replis sur soi liés à l'inceste). Au-delà du souci d'établir une topographie et une chronologie fidèles, l'énumération des lieux illustre le processus évolutif (notamment *via* les migrations) d'appropriation du nouvel environnement, de la « découverte » des criques aux revendications territoriales d'aujourd'hui, en passant par l'instauration de droits fonciers en fonction des clans. Les événements relatés renvoient à des conflits interclaniques ou avec des non-Saamaka (Blancs, Créoles, Amérindiens), à la création d'une légitimité politique et à sa transmission. Les thèmes qui parcourent les récits saamaka s'inscrivent ainsi dans les débats anthropologiques cruciaux du monde créole, notamment sur la question du rôle de l'Afrique, de l'institution plantationnaire et de l'esclavage

– entre rupture et continuité – dans l'élaboration des cultures créoles. On retrouve également dans ces récits l'ensemble des questionnements que soulève le cas saamaka : en particulier, comment créer une culture sans ancrage originel ? Reviennent en leitmotiv la relation (sans romantisme, p. 185) à ceux qui sont restés esclaves, la méfiance envers leurs descendants créoles et la perception ambiguë des Amérindiens (à la fois leurs alliés, voire les ancêtres d'un clan saamaka, ils sont ceux qui connaissent la forêt – à l'inverse de Marrons dont on raconte le premier canot rudimentaire –, ceux à qui on vole des femmes et ceux qui, comme les esclaves d'ailleurs, guident le Blanc dans la chasse aux Marrons). Avec la révélation de ces « Premiers Temps », les Saamaka racontent donc la « genèse de leur propre culture » (p. 17) et le processus de fondation de leur identité collective.

C'est cette richesse du « texte » saamaka combinée à la réflexion théorique et à la fascinante expérience d'écriture qui doivent inciter à découvrir ce livre étonnant et, dans la foulée, à (re)découvrir le reste de l'œuvre stimulante de Richard Price.

Mathieu Claveyrolas

LES AUTEURS, l'un anthropologue, l'autre géographe, tous deux spécialistes (entre autres sujets) des cultures tauromachiques¹, livrent ici le fruit de leurs récentes enquêtes sur les jeux et les spectacles taurins en Californie, État où ceux-ci sont particulièrement nombreux et diversifiés. Et c'est précisément à ce nombre et à cette diversité, en tant que révélateurs de la diversité culturelle des États-Unis, que nos deux auteurs se sont intéressés. Comme ils le précisent dans leur « Introduction », la question tourne autour de la *Frontier* entre l'« Ouest sauvage » (*wild West*) – c'est-à-dire indien et/ou, au mieux, hispano-mexicain, avec son élevage bovin extensif – et l'Est civilisé – domaine de la culture fermière protestante : comment le « sauvage » a-t-il pu en arriver à se trouver ainsi érigé, à travers les figures du *vaquero* et de son dérivé, le cowboy, en emblème de la culture états-unienne ?

En bonne méthode, la première partie du livre – « Tous en scène » : les propriétés techniques, sociologiques et spatiales des jeux d'arènes en Californie – présente une ethnographie – ou une « grammaire comparative » (p. 26) – des pratiques tauromachiques observées dans toutes leurs variantes. Celles-ci mettent en scène, sous différentes formes et proportions, le trio homme-cheval-bœuf, dans des actions mêlant, selon les cas, course et combat, danger et dérision, performance et pitrerie. Tantôt démonstration équestre, tantôt « tauromachie étasunienne » (p. 41) avec le *bull riding* ou le *freestyle bullfighting*, les « rodéos anglos » consistent à essayer de tenir au moins huit secondes monté à califourchon sur le dos d'un cheval ou d'un taureau rendu furieux par une sangle abdominale (*flank strap*) placée en avant des grassets, avec pour seules limites celles qu'essayent d'imposer les associations

animalistes comme PETA (People for Ethical Treatment of Animals) ou SHARK (Showing Animal Respect and Kindness). Viennent ensuite les rodéos mexicains des États-Unis : la *charreada*, mise en scène du travail du bétail effectué par les *jinetes*, équivalents (et précurseurs) des cowboys, et sa version burlesque et « indianisée », le *jaripeo*, avec ses clowns et ses parodies de *bull riding*. En Californie, les sensibilités animalistes ont fait barrage à la corrida espagnole avec mise à mort et laissé pénétrer la seule *tourada* portugaise effectuée par un cavalier (*cavaleiro*), à la fin de laquelle le taureau, arrêté et immobilisé par une équipe de *forcados* à pied, sort vivant de l'arène (*bloodless bullfight*). À signaler enfin les « rodéos communautaires » : les *ethnic rodeos* (*native*, c'est-à-dire indiens et *black*) et les *hot rodeos* (*gay*). Cette diversité se complique de variantes territoriales : rodéos de zones suburbaines, de piémont, ruraux, du Nord... On retiendra aussi que c'est surtout contre les formes mexicaines, jugées les plus « sauvages » (cf. les « éperons-crochets » des *jinetes*, photographie p. 82), que s'acharnent les mouvements animalistes, notamment à propos du cheval, « animal intouchable » (p. 144) aux États-Unis, dont le culbutage en pleine course (*horse tripping*) dans la *charreada* n'est pas admis, alors que celui des bœufs l'est dans

1. Cf. Frédéric Saumade, *Des Sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Éd. de la MSH, 1994 (voir mon compte rendu dans *L'Homme*, 1995, 136 : 172-173) et *Les Tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*, Paris, Éd. du CTHS, 1998 (*id.* dans *L'Homme*, 2002, 161 : 290-291) ; Jean-Baptiste Maudet, *Terres de taureaux. Les jeux taurins de l'Europe à l'Amérique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010 (voir l'« À propos » de Frédéric Saumade, « De la mondialisation considérée comme une tauromachie », in *L'Homme*, 2012, 201 : 131-154).

le rodéo, nouvelle preuve que certains humains comme certains animaux sont « plus égaux que les autres », pour reprendre la formule de George Orwell dans *La Ferme des animaux* !

La deuxième partie – « Territoires et réseaux de l'élevage californien pour les jeux d'arènes » – fait opportunément découvrir au lecteur l'amont et, en quelque sorte, les coulisses des pratiques décrites dans la section précédente, sous la forme d'une suite de monographies d'entreprises d'élevage et/ou d'organisations de spectacles taumachiques, toutes porteuses du même faisceau de valeurs en opposition – sérieux/dérision, anglo/ibéro-américaines, urbaines/rurales, bourgeoises/populaires, patriotisme états-unien/fierté communautaire – et témoignant de la même diversité. En plus des deux types d'élevage dominants aux États-Unis – élevage naisseur et élevage engraisseur dans des *feedlots* –, la Californie présente aussi, dans la *wilderness* et les *badlands* du Sud, un élevage extensif hispano-mexicain, sans clôture, très dépendant de l'eau, qui suppose, chez ceux qui s'y adonnent, le goût des jeux de hasard (*gamble, bet*) et un solide « sens des affaires » (« *folk capitalism* », p. 159). Pourtant, « il n'est pas d'élevage plus éloigné du mythe western que l'élevage pour le rodéo » (p. 166). Car l'éleveur est souvent aussi *stock contractor*, c'est-à-dire organisateur et prestataire de spectacles pour lesquels il fournit à la fois les acteurs (payés au forfait) et le bétail (un taureau de rodéo, qui pèse entre 800 kilos et une tonne, vaut, au prix de la viande, entre 1200 et 1600 dollars, ou, comme *bucking bull* pour le rodéo, entre 50 000 et 100 000 dollars ; les spectacles représentent aussi des moyens de promotion de taureaux dont les paillettes de sperme peuvent se vendre jusqu'à plusieurs dizaines de milliers de dollars). Frédéric Saumade et Jean-Baptiste Maudet nous font ainsi visiter les exploitations de Don et Janelle K., le top du *bucking bull* californien ; de Manuel S. dit « Cool », centre des réseaux californiens de l'hispanité taumachique, dont, à l'inverse du précédent, l'élevage de *raza*

brava est très extensif, presque sauvage (*open range*) ; de Dennis B., grand médiateur « au carrefour de cinq traditions californiennes de jeu d'arènes » (p. 179), seul *matador de toros* états-unien et éleveur de plusieurs types de bétail ; de Joe A., originaire des Açores, éleveur de taureaux pour le *jaripeo* dans la conurbation de Los Angeles, fréquentant de ce fait des milieux interlopes aux pratiques douteuses (éperons-crochets) ; de Craig O., unique éleveur de *bucking bulls* à Springville, dans un classique paysage de l'Ouest ; enfin, des Indiens Yokut de la réserve de Tule River², région profondément marquée par la culture du *ranching* et dont les occupants, grâce aux passions entrelacées du rodéo, du sauvage et de la reconquête du territoire perdu, comptent désormais « parmi les derniers cowboys indépendants » (p. 206).

Convoquant technologie culturelle et histoire des spectacles pour tenter d'éclairer la singularité d'un élevage du « taureau sauvage » d'inspiration hispanique dans un contexte d'agriculture productiviste et de culture *wasp*³, la troisième et dernière partie – « Du territoire au spectacle, genèse d'une civilisation américaine du sauvage » – retrace l'adoption de l'élevage extensif hispanique et la genèse du rodéo à partir de deux modèles de spectacle animalier, l'un d'origine anglo-saxonne, le cirque moderne, l'autre hispanique, la tauromachie, le tout sous l'arbitrage des idéologies animalitaires. Cette histoire montre que le cowboy blanc est né de la culture de ses ennemis : en dépit de l'impureté fondamentale du métissage mexicain, le colon blanc a fait sien un élevage extensif hispanique qui lui a été transmis, indigénisé, mâtiné de techniques cynégétiques-guerrières – *rodear* (« encercler », lasso... –, par les Indiens, eux-mêmes héritiers des habitudes aztèques de *razzias* d'humains et d'animaux (cervidés...)

2. Réserve par ailleurs étudiée par une anthropologue et une juriste : Gelya Frank & Carole Goldberg, *Defying the Odds. The Tule River Tribe's Struggle for Sovereignty in Three Centuries*, New Haven, Yale University Press, 2011.

3. *White Anglo-Saxon Protestant*.

vivants à des fins sacrificielles, et des vertus correspondantes de résistance à la torture, aux coups, et d'aptitude à la chasse des bisons et des cerfs, ainsi qu'au vol et au dressage violent des chevaux et des bœufs – quatre espèces animales qui composent « une tétralogie amérindienne de la culture western » (p. 248) à l'origine d'une créativité indienne qui se manifeste encore aujourd'hui dans des rituels et jeux⁴. S'agissant plus particulièrement des jeux-spectacles taurins, l'histoire montre que les *vaqueros* indiens et métis du Mexique se sont approprié les corridas coloniales en leur apportant des modifications (« coup de la cape » à cheval...); puis, à la fin du XIX^e siècle, les traditions *charras* des *vaqueros* furent « l'objet d'une focalisation nationaliste comparable à l'héroïsation du cowboy aux États-Unis » (p. 266); enfin, l'hégémonie anglo-américaine a entraîné la rationalisation de l'élevage extensif et le rejet des influences hispano-mexicaines; les jeux taurins mexicains furent même interdits aux États-Unis après 1848, ce qui ne les empêcha nullement de perdurer et même de devenir de plus en plus populaires. Simultanément, le Wild West Show de William Cody « Buffalo Bill » divulgua et légitima le spectacle du « sauvage », contribuant ainsi à la vitalisation des jeux-spectacles hispano-mexicains et amérindiens ligüés contre la domination anglo-américaine. Le succès commercial et le besoin de supports d'exaltation patriotique firent le reste : la « taumomachisation » du rodéo, avec la réhabilitation dans l'arène de « l'un des pires épouvantails de la morale puritaine, une méta taumomachie : le *bull riding* et les *clowns bullfighters* » (p. 299), suivie, à plus grande échelle, de la contamination du genre cinématographique « western »...

À la fin de cette troisième et dernière partie, après des considérations que l'on a parfois du mal à suivre sur le film catastrophe hollywoodien, sur l'étrange goût de défaite dont il témoigne et sur le personnage du cowboy comme héros voué à l'échec et à la marginalisation, le livre se termine par un « épilogue » qui veut être une « réflexion

générale sur l'impérialisme américain et ce que l'on appelle un peu rapidement la mondialisation » (p. 313). Il y est question d'une « épiphanie spectaculaire » qui révélerait « la structure dialectique d'une civilisation qui s'exalte elle-même en mettant en valeur ses propres limites et la virtualité dramatique de son propre anéantissement sous l'action incontrôlable de l'altérité sauvage » (p. 327). La diversité des jeux d'arènes observés en Californie serait, quant à elle, « l'expression révélatrice d'un folklore américain contemporain qui s'inscrit dans la dialectique lourde des équilibres mondiaux » (p. 328) : d'une part, la puissance industrielle s'est déplacée vers un Est asiatique qui calque les modes de vie occidentaux; d'autre part, la « ressource ethnographique », autrefois localisée chez les « primitifs », aurait été entraînée vers l'Ouest par les flux migratoires... Terminons en citant les dernières lignes du livre : « Pourquoi ce fantasme [de l'ostentation technologique] hante-t-il avec autant de force les peuples qui, autrefois sous-développés, promettent aujourd'hui d'accéder à un stade nouveau de la consommation de masse ? Parce que la société du spectacle absolu, faisant surgir de la sauvagerie la plus hostile une corne d'abondance, a réalisé la représentation fictive de la valeur au-delà même du niveau où Marx l'avait magistralement analysée; elle a ainsi maintenu jusqu'à nos jours le mythe de la modernité capitaliste sous la chaleur de sa lanterne magique » (p. 330).

Une fois l'ouvrage refermé, le lecteur se sent partagé entre deux sentiments contradictoires : l'enthousiasme et l'admiration d'un côté, le doute mêlé d'un peu d'agacement de l'autre. Expliquons-nous. *Cowboys, clowns et toreros* s'inscrit dans le prolongement des précédents travaux des deux auteurs sur les cultures taumomachiques⁵, mais ici sur un terrain inattendu, les États-

4. Cf. Frédéric Saumade, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

5. Voir note 1.

Unis, où les variantes entre les jeux-spectacles taurins ne s'expliquent pas seulement par des différenciations internes à une même aire culturelle. Le sujet est riche et la problématique comparatiste féconde. Portés par ces deux atouts et forts de leurs expériences respectives, l'anthropologue et le géographe ont effectué un travail de terrain exemplaire, aussi bien dans son déroulement et son contenu que dans sa restitution, vivante et opportunément illustrée par de nombreuses cartes et photographies en couleurs⁶. Malheureusement, leur texte apparaît par endroits, surtout dans la dernière partie et l'épilogue, un peu pâteux, alambiqué⁷ et, pour tout dire, difficilement compréhensible. Peut-être est-ce là un effet de la rédaction à deux. Sans doute faut-il y voir aussi la conséquence d'un goût immodéré pour le maniement des associations de symboles, fussent-elles hasardeuses, ainsi que pour les « montées en généralité » vertigineuses. Toujours est-il qu'au lieu de se laisser emporter dans des digressions (sur l'impérialisme américain, la mondialisation, etc.) à l'issue incertaine – qui trop embrasse, mal étreint... –, nos deux auteurs auraient été mieux inspirés, me semble-t-il, de recentrer leur propos

théorique sur la cible que leur désignait leur sujet : les processus de différenciation culturelle dans et entre les sociétés humaines ; ils auraient ainsi pu espérer transformer leur essai en une contribution majeure à l'élucidation de l'une des questions centrales de l'anthropologie. Nonobstant ce regret, *Cowboys, clowns et toreros* reste un livre remarquable, qui ne manquera pas d'intéresser, aussi bien les passionnés d'Amérique que les *aficionados*, anthropologues ou non.

Jean-Pierre Digard

6. Tout au plus pourra-t-on déplorer ici un manque patent de culture équestre, dont témoignent des erreurs de vocabulaire – « pattes » pour jambes (*passim*), « castrat » pour hongre (p. 38), « casser un mustang » (p. 212), traduit sans guillemets de l'anglo-américain *break*, pour débourrer... – et des comparaisons contestables entre équitations indienne, « arabe de la *gineta* », portugaise de *tourada* et « des meilleures écoles de la vénerie européenne » (p. 251).

7. Mieux vaut pas d'imparfait du subjonctif qu'un imparfait du subjonctif... imparfait ! Cf., par exemple, à propos du lasso : « il semble au contraire qu'ils [les Indiens] fissent [*sic*] la synthèse des techniques cynégétiques qui leur étaient les plus communes » (p. 253)...

Pedram Khosronejad

Les Lions en pierre sculptée chez les Bakhtiari. Description et significations de sculptures zoomorphes dans une société tribale du sud-ouest de l'Iran

Canon Pyon, Sean Kingston, 2013, 260 p., bibl., index, ill., cartes
(« The Anthropology of Persianate Societies » 2).

ISSU d'une thèse de doctorat soutenue à l'EHESS en 2007, à l'arraché et après moult péripéties, le présent livre consiste essentiellement en une description des pierres tombales représentant des lions, qui se révéleraient particulièrement nombreuses chez les Bakhtyâri, grande tribu agropastorale des montagnes du Zâgros central, dans le sud-ouest de l'Iran. Cette description, (inutilement) longue et minutieuse, occupe en effet la presque totalité de l'ouvrage : chaque sculpture est photographiée, mesurée, localisée sur une carte, décrite dans ses moindres détails (motifs décoratifs, inscriptions), incluse dans des typologies basées sur les éléments des épitaphes, sur la taille des pierres (petite, grande), leur forme (cylindrique, parallélépipédique), etc. Le « catalogue des lions » occupe à lui seul les pages 110 à 226, soit environ la moitié du volume.

En revanche, l'auteur se montre moins prolixe sur les « significations » annoncées dans le sous-titre de son livre. En effet, le chapitre II (pp. 17-26), consacré à des généralités sur l'anthropologie de l'islam, sur la tribu, ses croyances et ses pratiques religieuses, n'est rien d'autre qu'une introduction, au demeurant très inégale, préalable au sujet. Quant au chapitre VI, intitulé « Conclusion », long de seulement trois pages (89 à 91), il ne fournit qu'une

explication historique, somme toute banale, de l'existence de ces pierres tombales : puisqu'elles représentent des lions, elles marqueraient les sépultures des guerriers les plus valeureux, ce que confirmerait, selon l'auteur, leur nombre remarquablement élevé à l'époque de la dynastie Qâjâr (XIX^e siècle) durant laquelle les relations entre les chahs et les chefs tribaux furent particulièrement belliqueuses.

Bref, Pedram Khosronejad, dont, il faut le souligner, la formation est d'abord et surtout archéologique, livre ici un corpus original d'artéfacts bien décrits dans leur matérialité, mais dont la portée sociale et culturelle demeure opaque faute d'un éclairage et d'une problématique véritablement anthropologiques.

Si l'on ajoute à cela d'innombrables mal-adresses de français et fautes d'orthographe, une transcription imprécise et des traductions inexactes des noms et des termes vernaculaires, ainsi qu'une bibliographie à la fois pléthorique et curieusement sélective¹,

1. Aucun des travaux des deux principaux spécialistes des Bakhtyâri que sont l'ethnologue iranien Asqar Karimi et moi-même n'y figure ! Par ailleurs, si mon nom apparaît dans le texte principal (p. 18), où il a sans doute été oublié par l'auteur (qui l'a en revanche ôté de l'index), il est orthographié « Diagrđ » et sans indication de référence bibliographique...

on ne peut manquer de trouver saisissant le contraste entre la qualité, somme toute médiocre, du travail scientifique, et sa publication flatteuse, en langue française par un éditeur britannique, dans une luxueuse édition, ornée, en quatrième de couverture cartonnée, d'appréciations complaisantes de deux éminents historiens spécialistes de l'Iran.

Il n'est pas courant que les thèses soient publiées, et cela représente souvent, pour celles qui le sont, un gage de qualité, et pour leurs auteurs, un début de reconnaissance. Nous sommes loin, ici, d'un tel cas de figure, ce qui ne fait qu'épaissir encore le mystère des lions de pierre...

Jean-Pierre Digard

Caterina Guenzi

Le Discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès

Paris, CNRS Éd., 2013, 444 p., bibl., index, gloss., tabl.

(« Bibliothèque de l'anthropologie »).

L'OUVRAGE de Caterina Guenzi s'ouvre sur un épisode de l'Indépendance indienne avec cette interrogation : pourquoi célébrer la « naissance » de la nation indienne le 14 août, à minuit ? Parce que certaines autorités souhaitaient prendre en compte le thème astral de cette naissance, et que les astrologues consultés avaient prévenu que la date du 15 août fixée par les Britanniques était bien moins propice que la veille. Et comment expliquer que Nehru, pourtant apôtre d'un modernisme rationnel et séculier, célèbre la naissance de la nation indienne sous de pareils auspices, ce que confirme, dans son discours inaugural intitulé « Un rendez-vous avec le destin » (p. 11), le recours au champ sémantique de l'astrologie ? L'auteure introduit clairement le contexte de son étude : loin de tout « reliquat de superstition », l'astrologie est ici un savoir indien impliqué dans la vie quotidienne de nombreux individus, particulièrement populaire parmi les classes moyennes et hautes de l'Inde urbaine contemporaine, au-delà des distinctions sociales, religieuses et idéologiques.

Thèse de doctorat remaniée, *Le Discours du destin* est particulièrement agréable à lire, notamment du fait d'un développement

bien équilibré entre ethnographie, débats indianistes et questions anthropologiques.

L'une des premières idées préconçues que fait tomber Caterina Guenzi tient au statut de l'astrologie indienne. La première partie de l'ouvrage, consacrée aux institutions de l'astrologie, en souligne les dimensions savantes (plutôt que superstitieuses), publiques (plutôt qu'ésotériques) et techniques (plus que spirituelles). Dans le chapitre intitulé : « Profession religieuse, profession libérale. Le métier d'astrologue entre temple et cabinet », l'auteure confronte les positionnements des astrologues brahmanes, justifiant leur métier par des raisons économiques et matérielles, et ceux de leurs collègues non brahmanes qui revendiquent des motivations spirituelles (p. 132). La description du fonctionnement et des locaux du spécialiste Nilkanth Shastri (pp. 138 *sq.*) offre l'un des passages les plus saisissants du livre. On peut voir combien l'astrologie, y compris dans le contexte conservateur des astrologues brahmanes de Bénarès que l'auteure a plus particulièrement étudiés, défie les dichotomies religieux/laïque, métier/vocation, chef d'entreprise/ascète. Comme souvent en Inde, c'est la capacité à manier de front ces

complexités qui, bien avant de présenter un quelconque dilemme, fait le succès de l'astrologue.

Comme l'annoncent titre et sous-titre, le livre articule « discours » et « pratique ». Le premier chapitre présente un historique de la discipline astrologique, ses bases textuelles et idéologiques ainsi que les différentes branches dont elle est composée. Mais l'auteure ne se limite pas à cette dimension textuelle qui peut être envahissante dans le contexte indien. Le risque de l'énumération ou du panorama était réel pour décrire une tradition aussi ancienne, profuse et obsédée par les correspondances systématiques. Individus, planètes, divinités, calendrier, couleurs, castes : le système de connexions est infini dans le cadre d'une logique qui n'est pas anthropocentrée. Ce sont les planètes qui décident du cours des choses, aussi bien pour les individus, les nations ou même les chiens, pour lesquels on peut faire l'horoscope, voir et prévoir le destin et tenter d'agir sur lui.

L'ouvrage fait dialoguer les textes fondateurs sanskrits et les discours et pratiques de l'astrologie indienne. Soulignant la plasticité de ce savoir, Caterina Guenzi prend garde à ne pas détacher l'astrologie des conditions sociohistoriques de mise en pratique. Les discours du destin dont l'ouvrage rend compte sont enchâssés dans des techniques qui en garantissent la popularité : établir l'horoscope, au besoin à l'aide de logiciels, lire dans la main, prescrire des rituels ou le port de pierres précieuses, fabriquer des amulettes. Mais ils sont également présents dans des institutions qui les interprètent, les produisent et les font évoluer : la transmission du savoir astrologique combine la logique guru-disciple et l'enseignement universitaire.

L'ethnographie centre le propos sur les acteurs, leurs représentations et leurs attentes qui, dans la Bénarès d'aujourd'hui, donnent vie à la pratique de l'astrologie. On relève les passionnants dialogues entre astrologue et consultant dont l'auteure émaille les différents chapitres, révélant le processus de lecture, de prédiction et

d'action sur le monde. Par exemple, l'astrologue annonce à cette mère qu'elle trouvera un mari pour sa fille (mais a-t-elle vraiment 16 ans comme la mère le prétend ou 18 comme le lit l'astrologue dans l'horoscope ? p. 198). Un autre consultant demande s'il vaut mieux vendre ou stocker la récolte : « Donc, maharaj, dites-nous quelque chose au sujet de la situation des pommes de terre en ce moment... » (p. 174). Ou encore lors d'une autre consultation, l'astrologue insiste auprès d'un client pour qu'il obtienne la promotion que lui promet sa combinaison astrale (*yog*) – quitte à « forcer le destin » en usant de pots-de-vin (p. 249).

La discussion sur l'efficacité de l'astrologie (chapitre VIII : « En fin de compte ») est également remarquable. L'auteure focalise avec justesse sur le point de vue des acteurs, expliquant combien l'efficacité (d'un diagnostic, d'un remède astrologique) est « calculable », mais aussi souvent questionnée (par les astrologues, par leurs clients), tout au long d'un continuum dépassant la dichotomie efficace/inefficace. Les théories locales de l'efficacité relèvent de la conjonction d'une multitude de modèles intégrant aussi bien le rôle de l'effort (y compris financier) consenti par le consultant que l'intervention divine, l'effet scientifique biomédical (la transmission des rayons captés par les pierres précieuses) ou les effets psychologiques (travail de la confiance en soi).

Du point de vue anthropologique, *Le Discours du destin* démontre à quel point l'astrologie croise idéalement différents champs de la discipline et des représentations du monde. Il est question d'anthropologie médicale et d'anthropologie religieuse, sans que l'auteure ne cède jamais à la tentation de définir ce qui relève de l'une ou de l'autre.

Du point de vue de l'anthropologie indianiste, on est frappé par la clarté de l'analyse des enjeux et des modalités de la mise en pratique d'un savoir brahmanique savant dans l'Inde contemporaine, l'un des débats les plus cruciaux et récurrents dans les études indiennes. On apprend comment, dès ses origines, le savoir astrologique a

intégré des traditions allochtones et doit être ainsi entendu comme un processus synchrétique, ce que la dimension « brahmanique » tend trop souvent à écarter. Il y a un autre aspect que l'anthropologie de l'hindouisme gagnerait également à approfondir. Car, aussi brahmaniques, savantes et textuelles que soient ses bases, l'astrologie demeure un savoir d'abord pragmatique, tendu vers une efficacité concrète et bien éloigné de toute aspiration ou conception spirituelle. Cela explique d'ailleurs sa popularité dans le monde indien contemporain, entre autres, comme support dans les processus de *decision-making* des élites urbaines (p. 23).

Mais l'auteure, dans son analyse de l'astrologie, ne se contente pas d'illustrer les articulations complexes entre traditions savantes et mises en pratiques populaires. Elle nous présente également des propositions étonnantes. On sait combien les représentations brahmaniques, et particulièrement celles liées à l'explication de l'ordre du monde sont fondées sur la hiérarchie des castes et la théorie du karma, plaçant la rétribution morale des actes passés à la source de la situation individuelle. En ce sens, le malheur de l'intouchable est expliqué, et légitimé, par ses propres actions dans les vies précédentes. L'astrologie, elle, ne se contente pas d'inclure l'homme dans un système de correspondances qui le dépasse, elle fournit un système explicatif déterministe et égalitariste, excluant jugement moral et responsabilité individuelle. Le sort et le malheur individuels dépendent alors d'abord du thème astral du moment et de celui à la naissance, à l'exclusion des considérations de caste et de karma, même si le destin individuel, loin d'être isolé, est constamment entendu en relation avec le destin des proches. Si certains cas limites réintègrent la logique du karma (par exemple, lorsque la mort d'un enfant exige un « surplus étiologique », p. 259), la dimension fondamentalement « atypique, alternative, voire "révolutionnaire" [de l'astrologie] au sein de la pensée brahmanique » (p. 393) est ici parfaitement mise en lumière.

L'astrologie imprègne le quotidien comme le montrent les stratégies de mariage lors desquelles l'horoscope des prétendants tient un rôle prépondérant. Parfois, les considérations astrologiques vont jusqu'à définir (avant la caste) l'identité individuelle ainsi que l'indiquent les annonces matrimoniales présentant les individus « manglik » (affligés d'une mauvaise influence de la planète Mars) entre les catégories « Handicapés » et « Basses castes et Tribus » (p. 322).

On ne peut dès lors que partager l'étonnement de Caterina Guenzi devant le peu d'études consacrées jusque-là à un sujet à ce point visible et central aussi bien dans le quotidien des Indiens que dans les débats des anthropologues.

Si l'on ressort convaincu par la capacité d'évolution, d'adaptation et de compromis du savoir astrologique, et par l'habileté de la profession à optimiser son image moderne et son accessibilité « à distance » *via* les logiciels, Internet ou les téléphones portables, la spécificité de l'astrologie en la matière n'est pas toujours évidente. Pour ne donner qu'un exemple, la tradition dévotionnelle hindoue connaît elle aussi une popularité renouvelée parmi la classe moyenne urbaine et la diaspora. Elle a intégré à son tour les technologies de pointe permettant de prendre la « vision » de certains dieux à distance, de payer l'offrande par carte bancaire et de recevoir l'offrande consacrée et le certificat par voie postale et électronique, par exemple. De même, comme l'astrologie bénéficie de sa dimension scientifique à l'occidentale, la popularité de l'hindouisme dévotionnel peut s'expliquer par sa meilleure compatibilité avec les conceptions monothéistes et spirituelles prestigieuses. Plus généralement, les liens de l'astrologie avec les autres modes indiens d'explication du monde et d'action sur lui demandent à être approfondis. Ainsi quand l'auteure évoque, sans véritablement les explorer, plusieurs similitudes avec la sorcellerie, associée à une pratique populaire (davantage individuelle et cachée ?), souvent tournée vers le « mal » avec des officiants de basses castes.

Bien plus qu'un reproche, on reconnaîtra là les nombreuses pistes d'étude ouvertes par Caterina Guenzi, dans un ouvrage à la fois novateur dans les matériaux qu'il présente, soucieux du contexte ethnographique (les pratiques des acteurs à Bénarès) et stimulant dans leur analyse toujours reliée aux enjeux du domaine indien et de l'anthropologie en général. On se réjouira en outre

de la démonstration faite ici de la pertinence d'une approche ethnographique capable de solliciter, avec maîtrise, les fondements textuels sans pour autant y diluer ni les dimensions techniques, ni les complexités pragmatiques, ni le point de vue des acteurs qui lui donnent sa réalité vécue.

Mathieu Claveyrolas

Anne Allison
Precarious Japan

Durham-London, Duke University Press, 2013, 246 p., bibl., index.

CET LIVRE PORTE sur la souffrance et la précarité, bref sur les difficultés de la vie (« *hardship in life* », p. IX) au Japon, pays devenu l'un des plus inégalitaires de l'OCDE. Anne Allison dépeint ainsi les multiples « précarités » qu'elle y a rencontrées : les personnes sans logis ; les personnes âgées qui meurent seules à leur domicile ; les *bikikorimi*, ces jeunes adultes (le plus souvent des hommes) qui s'isolent et vivent retranchés chez eux, « en exil dans une pièce » (p. 71) ; les tueurs en série ; les chômeurs ; les jeunes qui se réfugient dans des cafés internet pour y passer la nuit ; ceux qui habitent dans des hôtels-capsule (*capsule hotel*). Elle termine cet inventaire par la catastrophe du 11 mars 2011, le tsunami qui fit 18 000 morts environ et déplaça 350 000 personnes.

L'objet plus large du livre me semble être l'étude du changement des valeurs et ses incidences sur la sphère privée et familiale au prisme des figures nouvelles de la pauvreté, vues à travers l'expérience de ceux sur qui pèsent un drame ou une forme ou une autre de précarité.

Le modèle japonais se transforme depuis les années 1990, avec l'avancée du néolibéralisme. Traditionnellement, ce modèle était en effet organisé autour de trois institutions : la famille, l'entreprise et l'école.

La distinction des rôles masculin et féminin y était claire : l'homme, avec la garantie d'un emploi à vie, assurait les revenus du ménage et la femme s'occupait de la gestion du foyer et des enfants. La sociabilité hors travail effaçait plus ou moins les frontières entre l'entreprise et la vie de l'homme. L'objectif était de donner aux enfants une formation scolaire de qualité.

Ce modèle ne fonctionne plus avec les politiques néolibérales de déréglementation du marché du travail : le chômage augmente tout comme les emplois temporaires, le travail devient flexible, l'avancement est basé sur les résultats de l'entreprise (et non plus l'ancienneté), les services sociaux se privatisent, le style de management se transforme, même les employés connaissent alors le « précaire ». Désormais, on trouve des personnes sans logis alors qu'elles possèdent un emploi, mais sans que leur salaire soit suffisant pour leur permettre de sortir de la misère ; plus généralement, avec de bas salaires le nombre des « travailleurs pauvres » (*working poor*) est en nette progression : « En 2012, un tiers de tous les travailleurs et la moitié des jeunes sont des travailleurs irréguliers » (p. 31). L'incertitude pèse sur l'avenir (« *no future* », p. 35), en même temps que le sentiment d'abandon et la montée du scepticisme et des souffrances.

En conséquence de quoi le taux de suicides augmente depuis 1998 et nombre de personnes se retrouvent dans la catégorie « NEET » (*Not in Education, Employment, or Training*), coupés d'une vie sociale active. « La précarité engendre une politique de survie » (p. 13). Pour Anne Allison, la crise économique ressemble à la guerre, elle sacrifie la jeunesse. Même les liens familiaux « se relâchent » (p. 101), notamment avec les aînés dont la prise en charge des soins de santé est perçue comme un fardeau supplémentaire (« *care as a burden* », p. 152).

En dépit de ce sombre tableau, le dernier tiers du livre porte sur l'« espoir » (*kibō* en japonais) comme remède à la fatalité. Comment, en effet, redonner l'espoir aux Japonais ? En stimulant chez eux le sentiment d'appartenance à un groupe pour éviter le repli sur soi ? En s'appuyant sur la solidarité collective pour mieux affronter les difficultés et rêver à des jours meilleurs ? Anne Allison se pose ces questions tout en nettoyant des objets boueux dans la zone touchée par le tsunami, où elle constate que l'entraide a fait renaître ce sentiment d'espoir chez les survivants du désastre. Elle nous parle, par exemple, des manifestants, maintenant plus nombreux, contre l'industrie nucléaire.

Je regrette pour ma part que la première moitié du texte laisse de côté les expériences de terrain. Anne Allison y expose ses lectures de presse, de films documentaires, de livres concernant le thème qui l'intéresse, ce qui donne un style journalistique au récit. En revanche, son travail de terrain tel qu'il a été effectué (sa durée précise, par exemple) est présenté de façon vague : « quelques étés » à partir de 2008, « j'ai parlé avec de nombreux jeunes gens » (p. 94). Alors qu'elle semble parfaitement maîtriser le japonais, il me semble dommage qu'il faille attendre la seconde partie pour qu'elle s'appuie sur des expériences directes et des entretiens auprès d'associations, de gens rencontrés, dans un café notamment, ou lors de trois participations de quelques jours à des travaux bénévoles après le tsunami. Le livre aurait sans doute gagné à ce que l'auteure nous entraîne d'emblée et d'avantage sur le terrain. Nous aurions aimé suivre sa démarche et, occasionnellement, qu'elle nous raconte ses lectures (livres ou journaux) ou les films qu'elle a pu voir. Néanmoins, pour ce qui concerne les pistes bibliographiques, ce livre reste un témoignage intéressant sur le Japon actuel.

Patrick Gaboriau

Kees C. S. Van der Waal, ed.
Winelands, Wealth and Work.

Transformations in the Dwars River Valley, Stellenbosch

Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal Press, 2014, 247 p., bibl., index, ill.

LA DWARS EST une rivière qui descend des monts Hottentots-Holland pour se jeter dans la Berg, au nord-est de Stellenbosch (province du Cap-Occidental, Afrique du Sud). La vallée de la Dwars étudiée ici est une petite zone, qui part de l'agglomération de Stellenbosch pour rejoindre les abords de Franschhoek, en passant par un défilé spectaculaire naturellement percé dans la montagne. Correspondant à l'une des premières régions colonisées en dehors du Cap, cette vallée est passée, au fil des siècles, d'une économie pastorale pratiquée par les Khoïkhoï à la culture intensive de vigne et de fruits, sous l'égide de grandes entreprises. Après l'abolition de l'apartheid, elle connut d'importantes mutations économiques et sociales, selon des modalités qui illustrent différentes conceptions sud-africaines de la « transformation »¹. Cet ouvrage collectif analyse les contradictions engendrées par ces évolutions avec, en arrière-plan, ce que l'anthropologue Steven Robins a défini comme les « limites de la libération » post-apartheid², notamment les conséquences concrètes qu'a sur la vie des gens ordinaires l'application de ces modèles de développement sur fond de marchandisation du paysage et de spéculation. Il propose ainsi une ethnographie de la « violence lente », invisible, étirée dans le temps, mais d'autant plus insidieuse qu'elle marque les êtres au

fer de la domination et ravage toute forme d'espérance³. Elle permet aussi de mettre en évidence les relations complexes entre des structures d'inégalités solidement enracinées et la capacité d'action et de réaction de ceux qui y sont soumis.

Deux types de projets « transformateurs », aux approches complètement différentes, sont examinés dans cet ouvrage : l'Initiative de développement durable appliquée sur le domaine viticole de Boschendal et le plan de participation des travailleurs agricoles (*farm-worker equity scheme*) mis en œuvre sur le domaine Solms-Delta.

Le premier est une conséquence de la vente par le groupe Anglo American

1. « Un processus de changement dans lequel des relations structurelles sont définitivement modifiées. En Afrique du Sud, après la transition politique de 1994, cette notion a été de plus en plus associée à l'amélioration du sort des populations qui ont été opprimées dans le passé » (p. 14, ma traduction ainsi que pour toutes les autres citations de l'ouvrage).

2. Cf. Steven Robins, ed., *Limits to Liberation After Apartheid. Citizenship, Governance and Culture*, Oxford, James Currey / Athens, Ohio University Press / Cape Town, David Philip, 2005.

3. « Une violence qui n'est ni spectaculaire, ni immédiate, mais plutôt cumulative, dont les effets calamiteux se font sentir pendant des années, des décennies ou des siècles » (cf. Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Harvard University Press, 2011 : 1, ma traduction).

Corporation de plusieurs milliers d'hectares de terres cultivées à un consortium d'entreprises souhaitant en réserver une partie à la construction d'une résidence touristique de luxe. Conçu par une firme de consultants privée, ce consortium inclut un groupe « Black Economic Empowerment », c'est-à-dire censé soutenir l'émancipation économique des populations noires. Or, s'il a, d'un côté, prétendu suivre une procédure de consultation publique associant les travailleurs concernés, il n'a, de l'autre, respecté ni les règles édictées par la municipalité de Stellenbosch (dans laquelle est inscrite la vallée), ni les orientations de la politique nationale d'intégration sociale. De sorte que la vente des terres cultivées par l'Anglo American a surtout entraîné le déplacement et le relogement de 3000 ouvriers agricoles dans un nouveau quartier baptisé Lanquedoc et, pour beaucoup d'entre eux, la perte de leur emploi. Ces travailleurs sont certes devenus propriétaires, mais ils ont aussi été confrontés, pour la première fois de leur vie, à des responsabilités auxquelles ils n'étaient pas préparés et se sont sentis court-circuités par les puissants et les beaux-parleurs. Les processus de prises de décision, malgré leurs formes délibératives, ont dans les faits été extrêmement centralisés et le coût humain du projet n'a pas été pris en considération au point que ceux qui auraient dû en être les bénéficiaires se sont retrouvés victimes : souvent sans emploi, devant faire face à des dépenses nouvelles et en possession de logements qui n'étaient pas de qualité supérieure à celle de leurs anciennes maisons, le sentiment dominant parmi les habitants de Lanquedoc est que, s'ils ont changé de mode de vie, cela n'a donc vraiment pas été pour un meilleur.

Le second projet examiné, celui de Solms-Delta, a été conçu en partie à la suite de l'échec des modèles appliqués à Boschendal pour montrer que d'autres solutions étaient possibles. Dans ce cas, le capital terrien a été donné par le propriétaire⁴ pour abonder un fonds devant servir à l'amélioration des conditions de vie des travailleurs. Ce fonds a ainsi permis de financer la scolarisation,

jusqu'au tertiaire, d'enfants d'employés de Solms-Delta, des programmes de protection sanitaire et sociale, ainsi que des actions culturelles⁵ et sportives ; en outre, la direction du domaine a mis en place des plans de formation qui ont abouti à la promotion d'anciens ouvriers agricoles à des postes de responsabilité. Solms-Delta apparaît, aux yeux des auteurs, comme un exemple de *soft empowerment* qui procure aux travailleurs le sentiment d'être en situation et en capacité de faire eux-mêmes leurs propres choix. Ici, la « transformation » est guidée par une forme de « néo-paternalisme » (pp. 85-86) ; mais celui-ci est indissociable d'une amélioration des conditions de vie et de travail, de nouvelles possibilités de penser et de construire leur vie qui, pour le moment, satisfont indéniablement les travailleurs. L'avenir dira si ce contentement peut être durable.

La « réussite », au moins dans l'immédiat, du projet de Solms-Delta ne doit pas masquer pour autant les initiatives d'autonomisation prises par les autres habitants de la vallée, notamment ceux du village ancien de Pniël et des récents lotissements de Lanquedoc et Kylemore. Le démantèlement des anciennes relations de production, les déplacements, les pertes d'emploi qui ont affecté beaucoup d'entre eux, auxquels s'ajoutent les effets de la crise économique, ont suscité des réactions de divers types. Face à cette violence lente perpétuée par le néolibéralisme et qui fait suite à toutes les autres formes de violence rencontrées lors de la conquête, de l'esclavage, de l'exploitation et du racisme institutionnalisé, les opprimés de toujours ne sont pas restés passifs. Si tous les témoignages recueillis sont marqués par une « juxtaposition bizarre de

4. Notamment Mark Solms, un neuropsychologue de renommée mondiale ; cf. Mark Solms & Oliver Turnbull, *The Brain and the Inner World. An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*, New York, Other Press, 2002.

5. Les orchestres et chorales qui ont fleuri sur le domaine sont conçus pour produire du lien social et de l'estime de soi chez les participants ; ils occupent une place centrale dans le dispositif d'ensemble de Solms-Delta.

sentiment d'impuissance et de capacité d'agir » (p. 151), cette dernière a été mise en œuvre avec détermination. Par les femmes, notamment, qui se sont investies dans des activités informelles leur permettant non seulement d'accroître leurs revenus mais aussi de se montrer comme des citoyennes actives et responsables, sapant en cela les conceptions sous-jacentes de la supériorité masculine. Les hommes, de leur côté, ont organisé des groupes de surveillance de proximité (*neighbourhood watches*) afin de pallier les défaillances de la police officielle. Les membres de ces groupes, souvent issus d'une « élite » villageoise installée depuis longtemps et occupant des positions importantes dans les congrégations religieuses, en tirent une fierté supplémentaire mais sont parfois perçus comme se croyant au-dessus des autres et comme cherchant à les contrôler. Leur efficacité est indéniable, parfois au prix de violences physiques, mais ils ne peuvent s'attaquer aux racines des maux qu'ils combattent et, autant qu'un idéal de respectabilité (*ordentlikheid*), ils incarnent un « état d'exception civique » (p. 195). Par ailleurs, le village de Pniël s'étant développé autour d'une église congrégationaliste, la vie de la majorité des habitants de la vallée a longtemps été gouvernée par la religion. Récemment, beaucoup se sont tournés vers le pentecôtisme, suivant en cela un mouvement général en Afrique du Sud et au-delà de ses frontières. Une église dénommée « Encounter » a fait son apparition en 2006, dont le ministère s'est d'abord adressé aux jeunes et que son succès a ensuite permis de toucher les adultes. Les jeunes y ont adopté de nouvelles manières de « faire église », de participer au service et de se penser comme chrétien. Plus largement, elle a diffusé un message théologique qui insiste sur la nécessité de transformer l'ici-bas, de reconnaître le croyant comme capable et ambitieux, sur la base d'un « évangile de la prospérité » inspiré par l'épître de saint Paul aux Galates (6, 7-10) : « Ce qu'un homme aura semé, il le moissonnera aussi ». Encounter encourage, stimule et donne foi, non seulement en une divinité, mais en l'être humain lui-même.

Ces réponses – et les changements d'attitudes, de conception de soi qui les sous-tendent –, n'annihilent ni les inégalités qui vont s'aggravant, ni les préjugés qui imprègnent encore la perception des groupes d'appartenance et des autres ; elles ne parviennent pas, la plupart du temps, à surmonter tous les obstacles se dressant sur le chemin des projets supposés participatifs. Mais elles représentent la part d'espoir, de confiance et d'initiative indispensable pour combattre les prolongements contemporains de la violence lente. Les auteurs en tirent la conclusion qu'une anthropologie du développement doit nécessairement prendre en compte ce qui apparaît paradoxal, les ambivalences, les ironies qui trament échecs et réussites ; qu'elle doit réfléchir, injonction maintes fois répétée, aux conséquences de projets faussement participatifs qui maintiennent la domination par les riches et les puissants, et se demander si le recours au paternalisme ne peut pas aboutir à conférer aux petits et aux sans-grades la capacité de transformer leur propre vie. L'ethnographie minutieuse du changement dans ce petit coin d'Afrique du Sud aux allures de paradis révèle la part d'enfer invisible à ceux qui se contentent d'admirer le paysage en se rendant de Stellenbosch à Franschhoek. Plus important, elle invite à faire l'effort de penser autrement le développement en soulignant le caractère contradictoire et ambigu des processus déclenchés et la manière dont ceux qu'ils concernent les vivent et se les approprient, ou non. Le contraste marqué entre Boschendal et Solms-Delta indique que, si certaines approches semblent être plus efficaces, il n'y a pas de solution miracle et que, dans tous les cas, c'est la capacité de résilience des femmes et des hommes qui constitue le moteur de toute transformation. *Winelands, Wealth and Work* montre donc l'importance d'une anthropologie des « subalternes » qui n'oppose pas l'effroi et le désespoir à la confiance et à la force d'initiative, mais s'efforce de les appréhender ensemble.

Denis-Constant Martin