L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

212 | 2014

Varia

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23789>

DOI : 10.4000/lhomme.23789

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 27 octobre 2014

Pagination : 203-234

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 212 | 2014, mis en ligne le 24 octobre 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23789> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23789>

Anne-Marie Tillier

L'Homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la Préhistoire
2^e éd., Paris, CNRS Éd., 2013, 188 p., bibl., ill., fig. (« Biblis. Le passé recomposé »).

L'ANTHROPOLOGIE de la mort supporte une complémentarité épistémologique parfaite : la sociologie, comparative ou non, l'aborde à partir de ce que les vivants en subodorent devant eux, et la préhistoire à partir de ce que les morts en laissent derrière eux. Cette complémentarité s'illustre encore dans le fait que la seconde s'informe régulièrement des analyses produites par l'anthropologie sociale, laquelle, en revanche, tend à se soucier comme d'une guigne des renseignements exhumés par les fouilles. Aux étudiants et chercheurs qui souhaiteraient néanmoins avoir une information minimale de l'état actuel des connaissances sur la genèse des pratiques funéraires, la brève synthèse proposée par Anne-Marie Tillier offrira alors un document fort appréciable. En format de poche (il s'agit d'une deuxième édition, succédant à celle de 2009), le texte est d'une lecture très aisée, car l'auteure prend soin d'éviter le jargon technique de sa profession afin de rejoindre au plus vite l'essentiel.

De surcroît, au-delà d'une certaine rigidité habituelle des préhistoriens face à l'exercice de la conjecture, l'auteure n'hésite pas à exposer – avec toute la prudence requise – le probable, ou l'hypothétique, dans le prolongement des acquis assurés, comme par exemple, la diffusion des pratiques d'inhumation au Paléolithique

moyen chez des populations biologiquement distinctes (Néandertal/Sapiens) ou, surtout, l'éventualité qui affleure d'une époque initiale pendant laquelle des hommes auraient inhumé des enfants et non des adultes.

Bien que la visée éditoriale d'une large audience y prête et que le sous-titre précise convenablement l'objet traité, il faut bien dire que le titre, *L'Homme et la mort*, se révèle désormais abusivement global. Le thème, en effet, doit aujourd'hui inclure les multiples observations révélant les comportements complexes des Chimpanzés confrontés au décès d'un membre de leur groupe : dans un cas, le corps d'un jeune à demi momifié fut transporté pendant plusieurs semaines. Comme il paraît difficile de soutenir que les premières espèces du genre *Homo* aient entretenu par principe une indifférence obstinée face à la disparition d'un proche, la question classique bifurque : d'un côté, l'interrogation psychophilosopique sur la conscience de la mort, et, de l'autre, la concrétisation de cette fatalité périodique en tant que moteur culturel, avec la tendance à retirer le cadavre du monde par assimilation, réduction ou ensevelissement. Paradoxalement, le préhistorien assiste à l'émergence de ce trait culturel par l'entremise d'une action technique sur la dépouille où la dissimulation du mort préserve à long terme sa trace matérielle et

autorise aux lointains descendants l'amorce d'un décryptage. C'est évidemment vrai pour l'enfouissement, mais Anne-Marie Tillier nous laisse espérer la future mise en relief d'une possible anthropophagie funéraire, solution concurrente jusqu'ici indétectable (au moins, au niveau de l'intention), et dont on ignore si elle exista antérieurement. De façon ironique, le mort se présenterait sur la scène du théâtre culturel à l'instant où le deuil s'employait à

le retrancher de la nature, au sein de sociétés qui ne pensaient pas le rapport nature/culture, mais qui, de fait, le forgèrent.

L'auteure récapitule avec une clarté pédagogique irréprochable la série complète des innovations que la préhistoire peut aujourd'hui établir, sans nous priver de l'accès aux difficultés en suspens que sa communauté scientifique s'emploie à cerner.

Georges Guille-Escuret

Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard & Gilles Rivière, eds ———
Au miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel
 Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013
 510 p., notes bibliogr., ill., fig., tabl. (« Des Amériques »).

LES *FESTSCHRIFT* constituent un dispositif éditorial délicat : il s'agit tout à la fois de cartographier les espaces intellectuels, théoriques et méthodologiques d'un chercheur, et de tracer quelques lignes de fuite suggestives. L'équilibre est donc subtil entre l'hommage à un corpus patiemment construit et ses extensions potentielles. Les mélanges offerts ici à Nathan Wachtel parviennent à maintenir cette tension constructive : l'œuvre de l'historien-anthropologue sert de point d'appui à une impressionnante série d'études qui en éclairent les fondations et les développements disciplinaires. Divisé en quatre grandes parties (« En guise d'ouvertures », « Mémoires andines et histoire américaine », « Anthropologie américaniste » et « Religions andines, marranisme et judaïsme »), ce *liber amicorum* envisage toutes les vies scientifiques de Nathan Wachtel. L'expression « au miroir de l'anthropologie historique » est parfaitement adaptée pour désigner ce qui s'apparente aux reflets d'une relecture et d'une appropriation d'un corpus ample et profond. Les textes réunis (et dont nous ne donnerons qu'un aperçu) sont autant de fragments renvoyant de façon kaléidosco-

pique les effets de projection qu'une œuvre peut avoir pour d'autres chercheurs.

Jacques Poloni-Simard et Carmen Bernand soulignent, dans leur introduction, l'importance, chez Nathan Wachtel, de la connexion entre histoire et anthropologie. Le « va-et-vient entre passé et présent » (p. 7) de sa démarche signale un parti pris méthodologique (associer l'enquête archivistique et l'immersion ethnologique) relativement rare. Centrée sur les questions de la mémoire, de l'oubli, des vestiges, l'anthropologie historique wachtelienne s'est affirmée dans le sillage des *Annales* et de Claude Lévi-Strauss. De *La Vision des vaincus*¹ aux *Mémoires marranes*², en passant par *Le Retour des ancêtres*³, une même problématique court dans ce double

1. Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971 (« Bibliothèque des histoires »).

2. Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*, Paris, Le Seuil, 2011 (« La Librairie du XXI^e siècle »).

3. Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie (XX^e-XVI^e siècle) : essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

mouvement vers le passé, condensé dans les archives, et vers le présent, saisi au cours de ses enquêtes de terrain : comment donner à voir le travail de surgissement et d'enfouissement simultanés du passé ? Entre structuralisme et microhistoire, Nathan Wachtel s'est efforcé de signaler la singularité des logiques andines en interrogeant les affleurements mémoriels dans toutes les situations de la vie.

André Burguière, dans un chapitre éclairant, tente de retrouver le fil braudelien dans le travail de Nathan Wachtel. Fernand Braudel avait privilégié la notion de civilisation matérielle pour mieux mettre à distance les déterminismes labrousseins. L'accent mis sur la géographie des échanges et sur les potentialités agonistiques du commerce permettait d'envisager le jeu des influences culturelles sous un jour nouveau. C'est en s'inscrivant dans ce sillage intellectuel que Nathan Wachtel montre notamment, dans *Le Retour des ancêtres*, comment la culture chipayas ne cesse d'être recomposée par l'intégration d'apports étrangers.

Le dépaysement (relatif) des thématiques explorées par Nathan Wachtel permet d'en apprécier la puissance suggestive. Serge Gruzinski analyse la *Monarchia di Spagna* de Tommaso Campanella (1598), véritable œuvre-témoin de la façon dont, à la fin du XVI^e siècle, il était possible de « penser le monde » dans son ensemble. La chrétienté ne cesse de se heurter aux cultures qui l'environnent. Le désir de conquête qui anime le royaume d'Espagne est contraint par des résistances multiples et la connaissance du monde devient indispensable pour s'en assurer la maîtrise. La visée eschatologique opère comme une synthèse possible entre les imaginaires chrétien et musulman, qui développent tous les deux ce que Serge Gruzinski appelle des « consciences-monde » (p. 52).

Visant le « dualisme andin » cher à Nathan Wachtel, Carmen Bernand explore les parcours de Garcilaso de la Vega (1539-1616), fils d'une princesse inca et d'un conquistador, et d'Olaudah Equiano (ca. 1745-1797), esclave devenu écrivain.

Les comparaisons et parallélismes sont ici multiples : Garcilaso de la Vega a vécu aux XVI^e et XVII^e siècles, Olaudah Equiano au XVIII^e ; l'un est né au Pérou, l'autre en Afrique. C'est à partir de ce jeu de coordonnées éclatées que l'anthropologie historique peut produire les effets de sens les plus éclairants. Garcilaso de la Vega traduit les *Dialoghi d'Amore* de Léon l'Hébreu et entreprend une géographie symbolique du Pérou fondée sur celle du paradis terrestre. Olaudah Equiano s'émancipe de sa condition d'esclave en rédigeant, en 1789, ses mémoires, par l'intermédiaire desquelles il dénonce la traite négrière, et en défendant aussi, à l'aide du célèbre récit de l'Exode (2, 11-22) dans lequel Moïse épouse une étrangère, la possibilité des unions mixtes. Le recours à l'écriture et le passage par « une médiation universelle : l'Ancien Testament et la philosophie néoplatonicienne » (p. 62), ont, pour ces deux opprimés, permis la prise de parole et l'affirmation d'une singularité sociale et culturelle.

La place accordée au comparatisme dans ces *Mélanges* dit, en creux, l'importance du travail de Nathan Wachtel dans cette entreprise de compréhension des différences culturelles et des jeux méthodologiques qu'il a autorisés.

La méthode comparative pratiquée au XVIII^e siècle en matière de religions est ainsi analysée par Jacques Revel. Elle offre, selon lui, un nouveau point de vue sur ce que permet la circulation des imaginaires et sur les capacités d'altérité. Partant de la série des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723-1743) – publiées par deux huguenots français émigrés aux Provinces-Unies, l'écrivain Jean-Frédéric Bernard et le graveur Bernard Picart –, l'historien montre comment l'exercice de la comparaison entre les religions du monde, dont l'objectif initial était de « réduire l'insupportable diversité » (p. 97) des croyances et des rites « à un petit nombre de modèles communs » (p. 95), a surtout permis de découper des objets *a priori* incommensurables. Ainsi le danger de

l'apologétisme chrétien résidait-il dans une possible régression vers une religion naturelle. Dans le *Traité des trois imposteurs*, célèbre pamphlet qui circula clandestinement dans l'Europe du XVIII^e siècle, la comparaison entre Moïse, Jésus-Christ et Mahomet sert à dénoncer le fond de tromperie et de despotisme commun aux trois grandes religions monothéistes. L'œuvre de Joseph-François Lafiteau sur les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), malgré une méthode comparatiste innovante fondée sur des « critères de similitude, non de différence » (p. 100), ne s'affranchit pas de l'univocité biblique. À l'inverse, les *Lettres persanes* de Montesquieu (1721) s'aventuraient « au-delà des matières de religion au sens strict » (p. 102) pour affirmer l'extrême diversité des normes régissant arbitrairement la vie sociale et leurs fragmentations multiples. Le *Traité de l'origine des fables* de Fontenelle (1724) intègre la question religieuse dans un mouvement plus vaste, celui d'une « histoire comparée des progrès de l'esprit humain » (p. 105). Le comparatisme religieux des Lumières est donc d'abord marqué par la diversité de ses approches et par sa capacité à découper, dans l'épaisseur du fait religieux, des options méthodologiques totalement différentes.

La spécificité des cultures andines fait l'objet de nombreuses analyses qui éclairent la démarche d'une anthropologie historique attentive aux mouvements lents de la mémoire comme aux surgissements soudains des événements.

Par exemple, Ana María Lorandi s'intéresse à la rumeur, circulant en 1783 dans les rues de Cuzco, d'une possible rébellion du chef indigène Túpac Amaru. La monarchie espagnole s'inquiète de cette opposition potentielle et suspecte les frères Ugarte, créoles, membres de l'élite de Cuzco : leur beau-frère, Juan Manuel Campero, né en Espagne et toujours fidèle à la Couronne, fut interdit de retourner au Pérou. Le créolisme constitue la clé interprétative de cet opprobre familial : défini comme un statut ambigu, il

contribue à une redistribution des identités et des généalogies. Campero s'oppose au déshonneur qu'on fait peser sur lui en raison du lien qui l'unit aux frères Ugarte. Mais la puissance oppressive espagnole, qui craint par-dessus tout les ferments émancipateurs du créolisme, tente d'étouffer les recompositions en cours dans ses colonies en faisant des généalogies l'outil d'une répression continue.

La fécondité de l'œuvre de Nathan Wachtel n'est pas seulement visible dans les perspectives qu'il a directement ouvertes, elle s'observe également dans d'autres propositions analytiques émanant des sillons qu'il a préalablement creusés.

Ainsi, Jacques Poloni-Simard, revenant sur le parcours de l'artiste uruguayen Joaquín Torres García entre l'Amérique et l'Europe, exploite ce qu'un comparatisme d'itinérance peut apporter à l'analyse anthropologique et historique. Torres García, né en Uruguay, a travaillé à Barcelone, aux États-Unis, en Toscane, puis en France. En 1932, il s'installe à Madrid en espérant dominer l'avant-garde artistique espagnole, mais sombre dans la désillusion. De retour dans son pays natal, il doit composer avec le renouveau des arts uruguayens. Il entreprend d'ancrer son constructivisme plastique dans les cultures préhispaniques : il s'engage ainsi dans une voie syncrétique en puisant dans les mythologies andines et en fondant un projet esthétique indo-américain. Mobilisant le passé tout autant que le présent et se situant « à l'intersection des débats contemporains sur le modernisme et l'indigénisme » (p. 253), ce projet, « qui n'aurait été en Europe qu'une utopie primitiviste » (p. 262), prend en Amérique une dimension politique tout autre.

Philippe Descola, de son côté, envisage le comparatisme du point de vue des ontologies qu'il a mises au jour. S'appuyant sur « le rôle des aliments dans le succès ou l'échec des activités quotidiennes » (p. 273), il oppose l'animisme amazonien à l'analogisme andin. Ce comparatisme du proche (en termes de géographie et d'espace) est

aussi un comparatisme du lointain (en termes de références ontologiques). Les prescriptions alimentaires chez les Achuars ont pour but d'empêcher les potentielles transmissions de traits anatomiques indésirables provenant de l'espèce prohibée. C'est plutôt « une logique des qualités sensibles qui est exploitée » (p. 272) : il s'agit de profiter des éléments d'une expérience du monde dont certaines espèces disposent et que l'on veut s'approprier. Chez les Chipayas des Andes, les ingrédients rituels faisant fonction d'offrandes signalent un tout autre partage ontologique : les pierres, les substances animales, les plantes sont destinées à relier entre eux humains et dieux. Or, ces connecteurs symboliques des éléments dispersés du cosmos constituent parmi les « meilleurs indices » des ontologies appelées « analogistes » (p. 274).

Les terrains sud-américains sont également propices aux analyses approfondies des pratiques oniriques. Gilles Rivière revient sur les rêves des Aymaras de Bolivie. Le contexte est toujours déterminant dans ce genre d'interprétation. Par exemple, les rêves « silencieux » sont à distinguer des rêves « parlants » : les premiers, annonciateurs d'un événement en rapport avec l'individu ou avec un phénomène météorologique, permettent d'anticiper les activités immédiates ; les seconds correspondent à la visite d'une entité extérieure et font donc surgir les esprits du « monde-autre ». L'apparition en rêves d'un membre de la communauté voisine des Chipayas a également valeur de présage. Leur proximité géographique ne dit rien des écarts ontologiques qui séparent ces deux communautés, pourtant, malgré le mépris affiché à leur égard, les Aymaras considèrent les Chipayas comme un peuple ancien, au même titre que les Incas. De sorte qu'ils interprètent la présence de Chipayas dans leurs rêves comme « l'illustration de leur rôle de passeurs et médiateurs entre des univers mythiques et sociaux que l'histoire n'est pas parvenue à séparer complètement » (p. 289).

La dernière partie des *Mélanges offerts à Nathan Wachtel* s'attache aux religions andines, au marranisme et au judaïsme.

Teresa Gisbert examine la façon dont le culte rendu à saint Jacques (Santiago) s'est construit pour les peuples isolés de l'ouest de la Bolivie. Parce qu'elle ne parvint pas à éradiquer les anciennes traditions, l'évangélisation entraîna des superpositions de saints chrétiens et de divinités andines. C'est ainsi que, plutôt que de voir l'apôtre Santiago se substituer peu à peu à Illapa, le dieu de la foudre, c'est à une véritable fusion des deux entités divines que l'on assista, toujours identifiable de nos jours sous le nom de Santiago Mataindios. L'art témoigne de cette intrication profonde entre éléments religieux. Dans l'art vice-royal, le Santiago andin est représenté sur des retables et dans différentes églises selon la tradition apostolique, mais aussi, *via* l'expérience jésuite et des références à des peuples non chrétiens – avec des Chinois, par exemple, sur une sculpture équestre –, en tant que symbole marquant l'altérité profonde du christianisme en pleine expansion. Par un autre processus d'acculturation religieuse, on observe également une relation entre Santiago et les pierres sacrées, censées renfermer une divinité ou un saint, qui s'enracine dans des expériences religieuses antérieures à la christianisation. Autre caractéristique de l'ambivalence religieuse andine, cette relation aux pierres donne au saint le pouvoir de lancer des météorites depuis le ciel, ce qui fait de lui le Seigneur du firmament et des étoiles.

Le marranisme constitue l'axe de recherche le plus récent de l'œuvre de Nathan Wachtel. Anita Waingort Novinsky propose un chapitre éclairant sur le marranisme au Brésil. La notion spinoziste de *fluctuatio animi* (« fluctuation de l'âme ») permet d'appréhender l'expérience des marranes contraints de vivre partagés entre deux religions. Depuis le milieu du XVI^e siècle, les « nouveaux-chrétiens » portugais, en dépit de leur conversion, vécurent dans l'exclusion et « sous le signe du soupçon d'une ancienne origine juive, un stigmate biologique qui les excluait légalement de l'accès à toute charge, position honorable ou éducation supérieure » (p. 474).

L'antijudaïsme à leur endroit a donc été à la fois religieux, politique, économique, racial. L'invasion hollandaise de Pernambouco, en 1630, leur offrit la possibilité d'un retour vers le judaïsme. Mais, oscillant entre le désir de renouer avec leur peuple d'origine et la perspective de la vie marginale qui aurait été la leur, beaucoup de marranes ne redevinrent ou ne restèrent pas juifs. C'est donc cet état d'indécision et de souffrance morale, cette *fluctuatio animi*, qui fait du marranisme un objet historique et anthropologique dense et complexe.

Reflétant une œuvre à la richesse inouïe, ces *Mélanges offerts à Nathan Wachtel* ne sont pas seulement l'expression d'une amitié scientifique ou d'une fraternité épistémologique. Ils donnent à voir cette richesse en acte : les pistes comparatistes (qu'elles soient géographiques, temporelles, culturelles) qu'ils proposent sont suivies parfois fort loin de leurs lieux de formation, mais il en résulte des analyses riches, inédites et profondes.

Jérôme Lamy

Sophie Chevalier & Jean-Marie Privat, eds

Norbert Elias. Vers une science de l'homme

Nouv. éd., Paris, CNRS-Éd., 2013, 430 p., biogr., bibl., index (« Biblis » 64).

OUTRE l'introduction, cet ouvrage, réédition au format poche d'un livre paru en 2004, réunit vingt-trois réflexions sur l'œuvre de Norbert Elias. Les contributions, nous le regrettons, sont de qualité inégale : certaines sont centrées sur les travaux d'Elias mis en débat, tandis que d'autres présentent des recherches personnelles en rapport, plus ou moins précis, avec le sujet. Le livre est divisé en six parties titrées : « Elias et l'anthropologie générale » ; « Le processus de civilisation et sa critique » ; « Anthropologie du politique » ; « Elias à l'épreuve des sociétés contemporaines » ; « Explorer de nouveaux champs culturels » ; et se termine par cette question : « Avez-vous relu Norbert Elias ? ».

Les hypothèses d'Elias étant ambitieuses et touchant des domaines variés (l'épistémologie des sciences sociales, les relations entre disciplines, la méthodologie, l'histoire des mœurs, le sport, le rapport à la mort, la musique, notamment avec le livre sur Mozart), il sera impossible de présenter

ici chacune des pistes ou d'en proposer une synthèse. Pour situer dans un cadre historique une œuvre complexe, il semble utile de rappeler quelques éléments biographiques, qui permettent de mieux comprendre comment une pensée singulière émerge d'un univers historique.

Norbert Elias est né en 1897 à Breslau (aujourd'hui Wrocław, en Pologne), dans une famille de la bourgeoisie juive allemande¹. Il débute des études de médecine, puis de philosophie et soutient sa thèse à vingt-sept ans. Il part ensuite à Heidelberg où il suit des études de sociologie. Devant la montée du nazisme, il quitte l'Allemagne en 1933 (à trente-six ans), s'installe plus d'un an à Paris (où il ne trouve pas d'emploi), puis se rend en Angleterre. Il obtient finalement un poste stable et quelque peu subalterne à l'Université de Leicester à l'âge de cinquante-sept ans (il entre comme

1. Son père décéda en 1940 ; sa mère sera déportée à Auschwitz et n'en reviendra pas.

lecturer et finit *reader* sans obtenir une chaire de *professor*). *Über den Prozess der Zivilisation* sera publié en 1939 en Suisse, puis en 1969 en Allemagne, et sous la forme de deux ouvrages en français : *La Civilisation des mœurs* (publié en 1973) ; *La Dynamique de l'Occident* (en 1975). Entre 1962 et 1964 (de l'âge de soixante-cinq à soixante-sept ans), il occupe une chaire de sociologie à l'Université du Ghana, avant de revenir en Europe, aux Pays-Bas, en Allemagne. Sa vie traverse le siècle. Il décède en 1990, à l'âge de quatre-vingt-treize ans. Son œuvre complète est éditée en dix-neuf volumes, en langue allemande, aux éditions Suhrkamp.

L'introduction rappelle la prudence des anthropologues à l'égard des travaux de Nobert Elias, soupçonné d'évolutionnisme (avec sa conception du processus de transformation des mœurs en lien avec la culture et la civilisation) et d'ethnocentrisme (ses études portent sur l'Europe de l'Ouest). Dépasser cet *a priori* – injuste aux regards des textes – est œuvre utile.

En effet, les travaux de Nobert Elias présentent de nombreux intérêts scientifiques : ils permettent de sortir des champs disciplinaires préconstruits (ethnologie, sociologie, histoire, psychologie sont convoquées) – l'approche et la thèse sont résolument interdisciplinaires. Ils dépassent quelques fausses dichotomies : oppositions entre l'intérieur (sujet) et l'extérieur (vie sociale) ; ou entre les contraintes sociales (répressives) et l'autocontrainte, et permettent de penser l'historicité de ces processus. L'accent est mis sur la démarche comparatiste, notamment entre la France et l'Allemagne, avec son livre majeur sur les processus de civilisation. Les thèses avancées peuvent être vues comme des invitations à poursuivre les comparaisons avec d'autres horizons culturels et, surtout, à étudier les modes d'émergence des pratiques observées. Enfin, les travaux d'Elias constituent des hypothèses qui demandent à être étayées par des travaux empiriques, dans différents contextes spatiaux-temporels, pour former peu à peu

un ensemble convaincant. Les propositions sont audacieuses (ainsi relier les manières de table et la façon de tenir une fourchette à la formation de l'État est un encouragement à penser sur un temps long les faits empiriques), mais sont-elles pertinentes ? Telle est la question que pose le livre et à laquelle les auteurs répondent de façon fort variée.

Les contributeurs persuadés de la valeur heuristique de l'œuvre éliassienne soulignent les erreurs de lectures simplificatrices. Ainsi, pour Elias, il n'y a pas un progrès sans cause qui marquerait ou constituerait l'histoire. Le développement social se distingue du progrès, évolution sans moteur, semblant se transformer de lui-même dans un devenir optimiste spontané rectiligne. Il s'agit alors de donner des fondements empiriques aux transformations. Et, donc, estimer qu'il reste dans une métaphysique du progrès est justement l'inverse de la posture intellectuelle d'Elias.

Cela dit, quelques problèmes, doutes et désaccords ressortent. Citons-en quelques-uns. Ce qui est pertinent pour l'Europe de l'Ouest à l'époque moderne l'est-il pour les autres continents et dans d'autres contextes culturels ? Elias est-il un novateur ou le simple continuateur d'une tradition de sociologie historique et comparée (Marx, Weber), appliquée à l'objet particulier que constituent les « façons de vivre » ? Comment apprécier l'orientation d'un processus ? S'agit-il simplement d'isoler quelques traits ? Une conception moraliste ne transparaît-elle pas dans le terme « civilisation » et cela d'autant plus que l'auteur parle de « décivilisation » (concernant le nazisme, par exemple) ? Pourquoi y aurait-il émergence d'un processus de civilisation à l'époque moderne ? Celui-ci serait-il « une voie unique vers la modernité » (p. 82), se demande Jack Goody. Et n'est-il pas constitutif de l'humanité en marche qui, à toutes époques, tend à se « civiliser » ? Mais, dans ce cas, une vision évolutionniste de l'humanité qui se transformerait sous l'œuvre d'une « amélioration » est-elle évitable ?

Certains traits sont choisis (par exemple l'usage croissant de la fourchette et du

mouchoir), mais ne sont-ils pas arbitrairement isolés ? D'autres pourraient être étudiés qui n'iraient pas nécessairement dans le sens de la thèse avancée. Je cite Jack Goody : « Peut-on se contenter de choisir ces aspects [vêtements, manières de table] et en négliger d'autres qui semblent aller dans le sens contraire alors que l'on doit tenir compte de l'augmentation des faits de guerre et de violence, y compris ces aspects qui ont conduit Elias lui-même à quitter l'Allemagne où il était né ? Peut-on ignorer l'existence de comportements de plus en plus libérés dans le domaine du sexe, les violations du droit de propriété et autres formes de criminalités ? » (p. 78).

Comment les structures sociales et mentales s'articulent-elles et comment passe-t-on des unes aux autres, d'un processus étatique à l'intériorisation sous la forme par exemple du contrôle des affects ? Le passage du social au psychique reste à expliciter. Le lecteur d'aujourd'hui pourra être dépaycé par des généralités comme la notion de « structure sociale de la personnalité » propre à l'Occident, un peu comme l'ethnologue l'est lorsqu'il lit des ouvrages anciens parlant de façon globale de la pensée des Chinois ou des Russes, ou de la « pensée primitive ».

Selon André Burguière, Norbert Elias bouscule « le cadre même du raisonnement historique » (p. 117). Il crée des concepts, ceux de « processus de civilisation », d'« autocontrainte », de « configuration sociale » ; il propose une nouvelle approche

du « changement » (concept clé de l'historien) – pourquoi les institutions, les façons de faire et de pensée sont-elles instables ? Pour ma part, sa notion de « configuration » me paraît importante. Avec celle-ci nous sortons de l'opposition entre l'État et l'individu. La société n'est plus une addition d'individus, ceux-ci sont inscrits dans des configurations historicisées, qu'il s'agit de retrouver et d'interpréter.

Enfin le débat final sous-titré « Réponse à Daniel Gordon » n'avait peut-être pas, me semble-t-il, sa place dans l'ouvrage car, pour que le lecteur puisse se faire un avis, il devrait disposer du texte critiqué. Sans cela la réponse, seule, manque sa cible et paraît discours d'autorité.

Concluons ainsi : dans toutes sociétés existent des codes de conduite et de civilité (relatifs à la violence, aux contrôles des pulsions sexuelles, aux manières de table), mais ces codes s'inscrivent dans des configurations différentes. Inspiré par Elias qui insiste sur la dynamique qui se forge entre des configurations mouvantes, l'historien soulignera la solidarité ou les ruptures entre les formes successives, l'anthropologue tentera de dépasser la polarisation entre l'État et l'individu, la contrainte et l'auto-contrainte, la sociogenèse et la psychogenèse. En ce sens, parce qu'ils proposent un renouvellement des manières de penser le rapport du social et de l'individu, les travaux d'Elias sont bien essentiels.

Patrick Gaboriau

Collectionner ? Territoires, objets, destins
Paris, Creaphis, 2011, 210 p., bibl., ill. (« Silex »).

OUVRAGE COLLECTIF faisant suite aux journées d'étude organisées en 2006 à l'Institut national d'histoire de l'art sur le thème « Collections et lieux de savoirs », *Collectionner ? Territoires, objets, destins*, dirigé par Odile Vincent, propose d'examiner l'acte de collectionner, dont les origines remontent à l'aube de l'humanité et qui ne semble connaître de limites tant les choses collectionnées sont diverses.

L'ambition n'est toutefois pas de proposer un historique de cette pratique, ni même de se focaliser sur un type particulier d'objet. À travers sept études de cas et un entretien, c'est avant tout les collectionneurs contemporains et leur démarche qui forment le cœur du propos et, finalement, l'objet de l'analyse. Comment devient-on collectionneur ? Comment la collection se constitue-t-elle ? À qui la présenter, voire avec qui la partager ? Toute collection privée est-elle digne d'entrer un jour dans l'inventaire d'un musée national ? La pérennité patrimoniale est-elle alors conciliable avec la volonté initiale de l'ancien propriétaire ?

C'est dans cet enchevêtrement de dimensions, où se mêlent les goûts singuliers et les redéfinitions collectives, que nous emmènent les contributeurs de l'ouvrage, s'articulant en trois parties : « Les collectionneurs et leurs territoires », « Le monde et soi » et « L'invention d'un art : la collection des objets culturels juifs ».

Le prologue, signé par l'historien de l'art Dominique Poulot, contextualise un intérêt déjà ancien pour les collectionneurs, tout en distinguant un courant de recherche récent qui fait de la collection et de la réception du patrimoine un objet d'étude en soi. De sorte qu'il situe l'effort de la présente étude ainsi : vouloir concilier collections privées et collections de musées, afin de suivre un programme « qui croise

autant l'histoire des propriétés et des consommations que celle de l'institution de la culture, l'histoire du goût que celles des normes » (p. 17).

Ce programme, qui peut certes « renouveler l'approche de l'histoire de l'art », n'est pas sans rappeler que les anthropologues ont mené, depuis le milieu des années 1980, des recherches sur la « vie sociale »¹ ou la « carrière »² des objets, tout en entamant également une analyse historique du musée et de ses missions à partir d'archives³. Aussi, ethnologues, conservateurs du patrimoine, sociologues et historiens de l'art, soit autant de champs disciplinaires que l'on a encore trop tendance à distinguer, voire à opposer, se côtoient dans cette publication où les anthropologues ont la part belle⁴.

Dans l'étude liminaire, Véronique Moulinié scrute ce qui paraît être « la collectionniste, le gentil passe-temps un peu ridicule d'un maire » (p. 38) des Pyrénées orientales. L'auteure va dévoiler ce qui se joue derrière l'exposition, en différents points du village, de ce « joyeux bric-à-brac » (p. 22). Les anciennes photographies distinguent les concitoyens pouvant y retrouver leur famille des « autres »,

1. Cf. Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press, 1986.

2. Cf. Christian Bromberger & Denis Chevallier, eds, *Carrières d'objets. Innovations et relances*, Paris, Éd. de la MSH, 1999 (« Ethnologie de la France » 13).

3. Instaurée en France et en ethnologie par Jean Jamin, avec notamment la création du « Département d'archives de l'ethnologie » au Musée de l'Homme et la publication de la revue *Gradhiva*.

4. La majorité des auteurs appartient au Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (LAHIC).

nouvellement arrivés. Mais, elles légitiment surtout le maire en campagne, revenu au village depuis sa retraite, dans son statut d'« autochtone ». La collection d'échantillons minéraux opère quant à elle comme une « autobiographie minérale » (p. 31). Caillou après caillou, échantillon de terre après échantillon de terre, elle ancre le maire et sa famille dans le sol de la commune, tout en permettant de valoriser les activités minières d'antan. Autrement dit, par l'intermédiaire de ses collections mettant au premier plan la mémoire du lieu, voire la fabrication d'un patrimoine qui pourrait l'unir à d'autres communes, le maire réécrit le territoire et s'expose. Le « bric-à-brac » du début se révèle alors une ressource symbolique capable de changer le « destin » du collectionneur, illustrant d'emblée le sous-titre et un axe majeur de l'ouvrage.

Le territoire et ses vestiges sont à nouveau mis à l'honneur dans l'article suivant d'Odile Vincent. La relation entre les « butins » de silex investis par les amateurs locaux et l'expertise des spécialistes de la préhistoire (scientifiques ou conservateurs du patrimoine) y est interrogée. Deux façons « d'appréhender le monde, de le connaître et d'y prendre place » (p. 43) semblent s'affronter. La collection de silex est en effet au cœur d'une dynamique de rupture, à l'articulation entre appropriation et partage. Pour les uns, le silex est une « relique » ancestrale établissant une appartenance personnelle à un territoire ; pour les autres, la collection devient le moyen d'asseoir collectivement une identité locale revitalisée et un patrimoine national labélisé. Mais, tandis que les collections des premiers érudits ayant participé à l'émergence de l'archéologie préhistorique locale ont droit de cité dans les salles du château du Grand-Pressigny, écrin du musée départemental, la plupart des collections d'amateurs autodidactes restent « dans l'ombre des caves de leurs possesseurs » (p. 42). Dès lors, moins que l'acte de collectionner, la capacité à exposer semble créer un clivage et distinguer les collectionneurs. La dimension sociologique des acteurs

apparaît de fait comme fondamentale et leurs registres préétablis.

La contribution de Noël Barbe fait passer le lecteur de la terre au terroir, en revenant sur l'histoire du Musée départemental Albert et Félicie Demard, installé dans le château de Champlitte, en Franche-Comté. Tout commence avec l'entreprise menée par Albert Demard (1910-1980), paysan se revendiquant comme tel et en qui Georges Henri Rivière reconnaîtra un « demi-frère ». Bien qu'autodidacte, Albert Demard parvient à fonder un musée d'arts et traditions populaires à partir de ses propres collectes et objets familiaux, ce qui est une façon pour lui de réagir « à la perte d'un monde qu'il juge disparaître » (pp. 69-70). Ici, amateur et conservateur peuvent ne faire qu'un. Sa légitimité, Demard l'acquiert par son ancrage familial à ce terroir. Élu au rang de gardien de cette mémoire, il constitue « son » musée et reconstitue une identité locale, faisant « vivre un héritage qui lui a été transmis "par les simples", [...] sans le détour d'un regard savant » (p. 83). Et en intégrant le château de Champlitte, destiné au patrimoine institutionnalisé, le musée d'Albert Demard devient le Musée Albert Demard, jalon cristallisant l'identité collective d'un terroir qui s'écrit en continu.

Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini entament la deuxième partie de l'ouvrage en reprenant un thème qu'elles ont déjà abordé par ailleurs⁵ : l'imaginaire des collectionneurs d'« arts premiers ». Dans ce cas précis, collectionner augure d'une tension entre « ici » et « là-bas », entre le collectionneur et le précédent propriétaire, éloigné géographiquement, mais aussi dans le temps. Le lien, ou le « dialogue », n'est pas pour autant impossible. Dans cet imaginaire, la pièce, si elle est « authentique », peut opérer une « communication tactile » (p. 88) entre l'ancien utilisateur

5. Brigitte Derlon & Monique Jeudy-Ballini, *La Passion de l'art primitif. Enquête sur les collectionneurs*, Paris, Gallimard, 2008 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

et le collectionneur. Une rupture apparaît toutefois avec la collecte, ce « geste salvateur » extirpant l'objet de son milieu d'origine où il aurait été voué à l'oubli, voire à la destruction. Mais, le collectionneur est surtout un créateur. Par son regard, il transforme l'*objet* utilitaire en *pièce* d'art.

Or, le « dialogue entre les cultures », le devoir de conservation et la transformation du statut de l'objet constituent autant de dimensions que l'on retrouve également avec les objets patrimoniaux du musée du quai Branly, par exemple. Aussi, qu'elles soient privées ou publiques, les collections participent d'une réappropriation culturelle. Collectionneurs et conservateurs recréent du lien entre les objets, les chargent de significations nouvelles et d'un récit collectif ou intime à transmettre. Mais, si cette subjectivité – pour ne pas dire cet arbitraire – est pleinement assumée dans le cadre de la collection privée, elle pose inévitablement la question de savoir « qui parle ? » dans le musée supposé impliquer une « neutralité scientifique » (p. 100). Cette dimension aurait sans doute mérité d'être approfondie en distinguant notamment les « galeries permanentes » des « expositions temporaires », ces dernières étant le plus souvent « signées » par un commissariat visible et identifiable.

Sophie Biass-Fabiani et Jean-Louis Fabiani abordent ensuite un cas à part : la Sammlung Hoffmann, à Berlin. Dans un appartement dévolu à l'habitation et au travail, la mise en scène doit permettre aux rares « invités » (payants et munis de pantoufles de feutre fournies) de participer émotionnellement à une expérience : devenir, le temps de la visite, un « collectionneur » d'art contemporain. Rien n'est anodin et même la carafe d'eau posée sur la table devient un élément signifiant. Est-on dès lors devant un genre nouveau – oscillant entre délectation esthétique et vie domestique, voire fusionnant les deux dans une « aristocratie participative » (p. 107) – ou, au contraire, face à une réapparition du *studiolo* – cabinet de curiosités – de la Renaissance humaniste ? Toujours

est-il que, dans ce cadre où « les objets d'art sont aussi des objets domestiques » (p. 114), l'appartement dans son ensemble devient une œuvre créée par le couple de collectionneurs, qui s'expose par la même occasion.

Noël Coye évoque, quant à lui, la démarche de collectionneur de l'abbé Breuil. Ce qui caractérise le préhistorien, c'est qu'il se sépare de ses collections – « possessions éphémères » (p. 122) – pour accroître les fonds des premières institutions vouées à la préhistoire. Breuil apparaît alors plus comme un collecteur doublé d'un « courtier » (p. 125), contribuant, par son expertise et la mobilisation de son réseau personnel, à constituer ou estampiller les fonds des institutions qu'il visite à travers le monde. Mais, en donnant ses propres collections tout en estimant celles déjà existantes, il construit et assoit son autorité dans un domaine où le savoir scientifique s'établit par la série tangible. Aussi, en renonçant à la possession matérielle, Breuil obtient une autorité symbolique avec laquelle aucun autre collectionneur ou scientifique ne peut rivaliser.

La dernière partie, consacrée à l'« invention » de l'art juif, débute par l'intervention de Dominique Jarrassé. La démarche d'Isaac Strauss (1806-1888), décrit comme un « compositeur chef d'orchestre et collectionneur acharné » par son arrière-petit-fils, Claude Lévi-Strauss, y est centrale. La figure du cousin Pons est ici convoquée, tant les choses collectionnées par Strauss sont éclectiques. Son goût pour « ce qui est précieux, rare, introuvable » (p. 144), le rapprocherait-il également de Magus, autre héros des romans de Balzac, au risque de rejoindre le stéréotype antisémite ? En fait, Isaac Strauss à la fois suit « les modes du collectionnisme du Second empire » (p. 147) et joue un rôle initiateur pour l'intérêt des *judaïca*, en présentant sa collection. Ainsi, l'historien de l'art pose la question des conditions de la conversion de ces *instruments religieux* en *objets d'art religieux*, qui seront finalement « assimilés » dans le patrimoine laïc français en intégrant les collections du musée de Cluny.

Et si, par l'intermédiaire de sa collection, l'ambition d'Isaac Strauss avait été de montrer ce qu'est pour lui le judaïsme, de faire reconnaître un art juif, certes porteur d'une dimension religieuse, mais surtout d'une identité culturelle ? C'est l'hypothèse émise par Daniel Fabre dans un entretien avec Odile Vincent consacré aux collectionneurs et à l'art juif. Ici, collectionner, exposer, conserver, mais aussi léguer deviennent des actes militants, capables d'établir une « conversion » (p. 164), une distance, entre la valeur d'usage religieuse et la nouvelle valeur esthétique, culturelle, voire communautaire, revendiquée.

Dans l'épilogue du livre, Odile Vincent, s'appuyant sur les écrits de Krzysztof Pomian et de Louis Gernet, rappelle que la valeur d'une collection est une construction symbolique et collective. L'acte de collectionner mobilise donc l'intime et le collectif, convoque les valeurs, confronte les mémoires et configure symboliquement « un ordre des choses » (p. 191). De sorte que toutes ces choses collectionnées sont finalement ce que les hommes en font ou en disent, ayant moins de sens en soi que des usages.

L'ouvrage offre ainsi un regroupement d'études de cas (souvent déjà établies par les contributeurs) qui procure un ensemble foisonnant et qui ouvre sur des perspectives de recherches nécessairement pluridisciplinaires tant les dimensions sont riches et multiples. Toutefois, plus que le seul acte de collectionner annoncé dans le titre, c'est la triade collectionner/exposer/conserver qui semble la plus féconde, notamment si l'on tient compte de la volonté initiale de mettre en dialectique collections privées et musées. Aussi peut-on regretter que l'acte de conserver (mission primordiale de nos musées et susceptible d'apporter une « immortalité » au collectionneur) n'ait pas bénéficié d'un angle juridique plus appro-

fondi. Certes, les collections des « musées de France » sont inaliénables. Cependant, ce principe du patrimoine français a été remis en cause récemment, par exemple avec la restitution (aussi emblématique qu'exceptionnelle), à l'Afrique du Sud en 2002, du corps de la « Vénus Hottentote ». Mais, aussi, par la possibilité de procéder au déclassement d'un bien faisant partie du patrimoine national (Loi du 4 janvier 2002 relative aux musées de France), ou encore par la proposition de loi, en 2007, du député Jean-François Mancel, préconisant le classement des œuvres en deux catégories : les « trésors nationaux », inaliénables, et les œuvres « libres d'utilisation », susceptibles d'être louées ou vendues. Dans le premier cas, l'éthique et les relations internationales prévalent, tandis que, dans le dernier, c'est avant tout l'argument du coût de la gestion du patrimoine national qui est avancé, sur fond de mise en place d'une logique entrepreneuriale dans l'administration des musées. Dès lors, doit-on voir le musée comme la « fin » de l'histoire des collections ou, au contraire, envisager de nouvelles tensions entre collections nationales et collections particulières, avec la possibilité d'un inédit retour dans le domaine privé du national déclassé ?

De même, les dernières restitutions des crânes maori présents dans les collections nationales⁶ n'ont-elles pas créé une différence inattendue entre ce qui est désormais exclu des musées et ce qui reste présent dans les collections privées ? Aussi, pour paraphraser la formule de Saint-Just, « on ne peut point collectionner, exposer, ni conserver innocemment ».

Fabrice Grogniet

6. Loi n° 2010-501 du 18 mai 2010, visant à autoriser la restitution par la France des têtes maori à la Nouvelle-Zélande.

QUOI DE PLUS déconcertant en science qu'un événement inclassable ? Il indique nécessairement une faille ou une insuffisance dans nos rangements et, donc, encourage une critique du *statu quo*. La réédition, après vingt-cinq ans, de *La Presqu'île au nucléaire* – désormais rehaussée d'un prologue et d'un épilogue qui analysent le contexte de cette recherche sous divers angles – vient rappeler un événement intellectuel qui aura décontenancé les anthropologues au moins autant que le public. Et, même si on comprend aisément que les angoisses consécutives au drame de Fukushima ont facilité l'initiative, notre discipline y trouvera un motif plus intime de s'en réjouir, car nous n'avions pas saisi, la première fois, l'occasion qui nous était offerte avec cet authentique *cas d'école* de nous interroger sur le mode d'insertion du savoir que nous produisons : parmi d'autres genres de connaissance, certes, mais aussi au sein de la société qui commande nos travaux avec plus ou moins d'entrain.

La Presqu'île au nucléaire, fruit d'une enquête menée dans l'usine de retraitement de La Hague (et autour), fut un livre abondamment lu, très largement diffusé, et ridiculement peu commenté, du moins, au niveau du discours affiché : détesté sous le manteau – « hors micros » et surtout hors écriture – par les militants des organisations écologistes presque autant que par les techniciens triturant les atomes, aucun détracteur n'ouvrit de débat. La cause de ce mécontentement boudeur étant la suivante : Françoise Zonabend avait découvert de l'inattendu sur un terrain que chacun imaginait parfaitement balisé. On l'avait espérée en « médiatrice » ou en « modératrice » dans des discussions préconçues où son ouvrage aurait été renvoyé comme une

balle par-dessus le filet, et voilà qu'elle faisait jaillir un inouï indigeste, autour d'une trouvaille incongrue qu'elle résume aujourd'hui en une phrase : « les travailleurs de La Hague se répartissent entre les “kamikazes” qui recherchent le risque, le bravent en quelque sorte, et les “rentiers” qui le calculent sans cesse et multiplient les mesures de sécurité, les uns comme les autres cherchant à dompter la radioactivité qui les entoure en jouant, verbalement, entre la “contamination” source d'impureté et de désordre, et l’“irradiation” qui rend fort » (pp. 20-21). Le rayonnement exhale une vigueur, la poussière exsude de la souillure. Du coup, une pensée d'allure « primitive » s'insinue au cœur de la technologie d'avant-garde et le lecteur croit apercevoir un graffiti de Lascaux sur le mur d'un réacteur nucléaire : résidu de « société froide » dans une bouilloire de l'histoire ?

La réédition de cette recherche se justifierait pleinement par la persistance de son caractère novateur, cela signifiant, hélas, que la problématique n'a pas été suffisamment « enrichie » depuis, même si certains aspects furent rejoints par les interrogations d'une ethnosociologie des sciences assez confuse. S'engager sur cette voie-là, de cette façon-là, promet assurément une charge dissuasive d'inconfort, sans compter que les institutions, échaudées, montrent désormais moins d'empressement à inviter un électron libre dans leurs centrales. Moyennant quoi, les notes et les réflexions *a posteriori* sur le déroulement de l'entreprise, puis sur ses conséquences, apportent au volume un complément revigorant : en ajoutant aux résultats une description de l'ambiance et du déroulement des opérations, ces pages nous offrent les tenants et les aboutissants

d'une histoire à présenter aux étudiants, ou aux cadets, dans l'intention de déstabiliser le ronronnement romantique de leurs rêveries sur le lointain.

Ainsi, quand Françoise Zonabend décide d'aller séjourner du côté de La Hague, ses motivations se situent aux antipodes de la physique des particules. C'est le charme singulier du paysage rural qui l'attire alors et qui la retient pendant deux ans. Une autorité de son laboratoire avait, en outre, pris soin de couper court à l'autre éventualité : « Du nucléaire vous ne vous occupez pas » (p. 14). Cependant, cet autre monde, aussi proche que contraire, distille sa présence, et la question qui parvient à transpercer l'envoûtement initial change forcément la donne : elle implique un défi titillant de l'intérieur la conscience du chercheur. La quête qui se rebelle, dans ces conditions, contre l'éblouissement naïf d'une première phase annonce autre chose qu'un dépassement anodin, puisqu'elle incorpore une remise en question des tendances personnelles. La portée pédagogique de l'affaire s'ensuit.

Enfin, il faut situer le prolongement que l'embarras de l'audience a laissé en suspens, lequel se dégage du titre de l'épilogue : « Le risque de l'oubli du risque ». La formule superpose plusieurs sens, car, comme l'auteur l'a signalé dans les toutes premières pages, les anthropologues n'inscrivent pas l'entrée « Risque » dans leurs dictionnaires : à force de vouloir dépasser l'événement pour atteindre la structure, nous avons perdu de vue son traitement culturel dans la pensée observée. Les sociétés froides et chaudes ne s'opposent pas seulement dans leurs façons de digérer le passé, elles divergent également dans l'anticipation des accroc de l'avenir. Ne conviendrait-il pas, d'ailleurs, pour en rendre compte, de mieux distinguer, d'un côté, la permanence du *danger* qui appelle une « protection » et,

de l'autre, la prémonition du *risque* qui se lie aux « précautions » ? On s'en convaincra en songeant au triomphe récent, dans les médias, d'un barbarisme dont l'unique fonction consiste à opérer un broyage sémantique : l'épouvantable « dangerosité ».

Les travailleurs du centre de La Hague vivent au quotidien le danger d'irradiation et de contamination, *représenté* symboliquement. On n'aperçoit, *a priori*, aucune relation flagrante entre cette irrationalité de l'interprétation et l'efficacité technique dans l'usine : ce sujet aurait logiquement dû ouvrir une recherche interdisciplinaire conduite par des ingénieurs. Autrement, un parallèle s'imposerait avec le vécu dans les mines de charbon, les infections pulmonaires et l'angoisse du grisou, sauf que le contraste surgit aussitôt d'une crainte qui, dans ce dernier cas, touche exclusivement la population ouvrière, tandis que, s'agissant du nucléaire, la frayeur rejoint d'emblée les hantises de toute la société. *Leur* danger se mue en *notre* risque à tous, et la routine de leurs accidents locaux excite de vastes et sombres prémonitions dans des nations qui prétendent ériger la précaution en « principe », parce qu'elles en sont arrivées à fonder des mouvements politiques qui invoquent le nom d'une science – l'écologie – pour fédérer des peurs. Nos sociétés deviennent chaudes jusque dans leurs sentiments, tiraillées entre un « fatalisme maya » et un espoir de rédemption fondé sur la contrition. Au bout du compte, les chercheurs en sciences sociales se révèlent-ils moins désorientés devant ces énigmes que les directeurs de centrale nucléaire ? Pareil aux radiations redoutées, l'exotique enfoui par la culture qu'a débusqué Françoise Zonabend dans un lieu de haute technicité ne s'arrête pas aux limites officielles des installations : lui aussi rayonne.

Georges Guille-Escuret

Paris, De Boccard, 2013, 283 p., notes bibliogr., fig., cartes
(« Colloques de la Maison de l'archéologie et de l'ethnologie, René-Ginouvès » 9).

CET OUVRAGE, fruit d'un colloque organisé en juin 2012, présente vingt-quatre contributions (en tenant compte de l'introduction et de l'apostille finale) sur le thème de la richesse et des sociétés. L'audace vient du regroupement, dans une même publication, d'études sur des terrains éparpillés dans le temps et l'espace : nous passons des Gouro de Côte d'Ivoire, aux Samis éleveurs de rennes de Norvège, aux Gitans d'Andalousie, aux Thaïs et Chinois en Thaïlande, aux Toubou du Tchad, aux Bassar du Togo... Dans le temps, nous remontons aux sociétés protohistoriques d'Asie centrale, à l'Égypte ancienne entre le VI^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle apr. J.-C., sans oublier le monde hellénique et romain, jusqu'au monde contemporain. L'ensemble ne représente en rien un échantillonnage. Il pourrait donner le sentiment de présentations disparates, mais nous sommes pour notre part convaincus que des approches variées sur un même thème, pensé à partir d'exemples connus de première main, par l'enquête archéologique ou l'approche de terrain, peuvent donner lieu à des confrontations stimulantes. C'est aussi le pari de l'exposé, et il est réussi dans la mesure où il invite à une réflexion générale.

Les contributions sont regroupées en cinq parties : « Définitions et usages » ; « Captation et recyclage » ; « Circulation » ; « Richesse et surnaturel » ; « Richesse et hiérarchie ».

Après une introduction des organisatrices du colloque et éditrices des présents actes, la contribution du regretté Alain Testart revient sur la typologie qu'il a élaborée pour découper le monde en trois grands ensembles : 1) le « monde I », composé de sociétés sans richesse, où la production matérielle est peu importante

et où, par exemple, pour obtenir une femme on fournit non des biens, mais des services ; 2) le « monde II », composé de sociétés horticoles (Afrique, Océanie, Amérique du Nord), où la richesse sert à faire face aux obligations sociales (payer pour obtenir une épouse, payer des amendes, racheter un meurtre) et où il n'existe pas de rente foncière car la propriété y est usufondée (fondée sur l'usage de celui qui en a besoin) ; 3) le « monde III » (la majorité des sociétés historiques eurasiennes), composé de sociétés où on s'attache au fond de la terre qu'elle soit ou non travaillée, car la propriété y est fundiaire, et où la richesse est nécessaire pour acquérir des biens et commander autrui. Partout, richesse et pauvreté coexistent – à un degré plus ou moins excessif –, mais le couple luxe/misère (il y a misère quand la survie du lendemain n'est pas assurée) semble lié au monde III ; ce qu'Alain Testart résume d'une phrase choc : « Le régime de propriété fundiaire suffit à engendrer la misère » (p. 20). Dans ce cas de figure, en effet, le propriétaire accumule les terres, le paysan peut être expulsé, des inégalités se développent et luxe et misère coexistent, « le luxe se nourrissant de la misère » (p. 21). Le patrimoine, par définition, fructifie, tout comme le prêt d'argent par intérêt qui accroît le capital du prêteur (cela peut aller jusqu'à l'esclavage pour dette dans la Grèce archaïque).

Nous ne pouvons détailler ici l'ensemble des contributions proposées. Nous voudrions seulement reprendre, de façon non exhaustive, quelques traits saillants caractérisant des formes possibles de la richesse. Celle-ci à un rapport plus large avec « des mondes de significations » (p. 279), comme le fait remarquer justement Patrice Baubeau.

Comment les individus se distinguent-ils les uns des autres par rapport à elle ? Autour de quels enjeux les classements sociaux se constituent-ils ? Se déprendre de l'idée que telle ou telle organisation serait égalitaire semble une première démarche scientifique. Car la richesse, les inégalités de répartitions, les hiérarchies, les dénivellations sont généralement présentes dans des sphères sociales qui peuvent nous surprendre.

De nombreuses questions parcourent le texte. D'où vient la richesse et qu'autorise-t-elle ? Quelles sont ses formes, ses modalités, ses expressions, sa transmission ? Comment le couple richesse/pouvoir s'enclenche-t-il ? Dans quelle mesure la richesse est-elle appuyée par des rapports de force en sa faveur ? Pourquoi la richesse s'associe-t-elle à honneur et prestige (alors que la pauvreté est dédain, mépris, manque, humiliation, mise à l'écart – quelques exceptions justifiant la règle) ?

À quoi sert la richesse ? D'une façon générale à payer les obligations sociales, mais, au-delà, elle sert à paraître, à être aimé, à se distinguer. Elle est liée à l'existence sociale même, au patrimoine, à l'autorité, à la parenté, au mariage. Elle peut être un but en soi ou dédaignée.

La richesse est accumulation, flux mais aussi stocks, thésaurisation, d'argent parfois mais pas seulement ; elle est matérielle ou immatérielle (la richesse peut être de vénérer les ancêtres, d'éprouver un sentiment de dettes à leur égard, comme les Vietnamiens en France). Elle peut avoir pour objet la production d'une descendance et l'organisation de pratiques économiques autour de cela. Souvent, elle suppose une hiérarchie des biens : le luxe est rare et donc cher. Ainsi le « bien de prestige » est difficile à définir : doit-il provenir d'un échange non marchand, faire l'objet d'un don, être ostentatoire ?

Comment savoir qui est riche, qui est pauvre ? Dans les sociétés disparues, les seuls objets trouvés (or, argent, perles...) dans l'architecture funéraire suffisent-ils ? Tombe pauvre n'est pas nécessairement tombe du pauvre : en Anatolie et Syrie du

Nord (II^e-I^{er} millénaires av. J.-C.), certains rituels funéraires (sacrifices d'animaux, banquets), jouant un rôle important pour distinguer les riches du reste de la population, n'ont guère laissé de traces archéologiques.

Il existe des modalités variées d'entrée (ou de maintien) dans la richesse : on peut devenir riche par don, par héritage, par achat... D'autres formes se rencontrent aussi : en rançonnant les autres, en se livrant au pillage au cours de guerres (cas de la société romaine républicaine), le butin étant réparti, les terres confisquées, des indemnités exigées ; ailleurs, ce sera en faisant une razzia ou en commettant un vol – comme le vol de bétail pratiqué par des détrousseurs dans le bassin du lac Tchad. La richesse se mesure ou non : honneur, prestige des objets de luxe (bijoux, téléphones portables, sacs à main de luxe) chez les élites mauritaniennes, par exemple ; ailleurs, on la quantifie en fonction du nombre de parents et de la taille du bétail (chez les Toubou du Tchad et Niger). Elle favorise le développement des relations – à Yaoundé, dit-on, « la richesse de l'homme, c'est les relations » (p. 152) –, les réseaux, la polygamie (chez les Toubou, par exemple). Elle se compte en argent, en superficie (pour les terres), en nombre de personnes (pour les liens sociaux), en nombre de femmes, en nombre de descendants. Elle est rarement cachée, elle se montre ou se fait savoir. Elle est enviée et objet de jalousie (le riche est exploiteur, un suspect possible, soupçonné de sorcellerie). Il n'y a guère de pouvoir sans contestation de celui-ci, sans nécessité de le défendre.

La richesse peut aussi être dépréciée et faire l'objet d'enjeux. Certaines sociétés nivellent la richesse matérielle. Chez les Samis (Lapons), il existe un mécanisme qui empêche d'accumuler du bétail sur plusieurs générations : la séparation et le marquage des rennes en automne permettent à un jeune éleveur pauvre de s'approprier les nouveaux-nés qui appartenaient à un riche éleveur. Les Gitans d'Andalousie, quant

à eux, ne transmettent pas leur richesse matérielle : les biens du défunt sont brûlés ou enterrés. La sagesse du Papyrus Insinger, rédigée en égyptien démotique durant la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère, souligne les dangers de l'avidité, antithèse de la générosité et sortilège qui aliène celui qui s'adonne à une course sans fin à l'argent. Certes, le nanti peut redistribuer (notons qu'il garde davantage qu'il donne), c'est l'aumône de la charité en Europe. Chez les Thaïs bouddhistes, l'offrande au clergé améliore le futur statut de la renaissance.

Dans la plupart des sociétés (sauf celles du monde I selon la typologie de Testart), la richesse permet d'acquérir (des biens, du prestige, du pouvoir, de la reconnaissance, de l'estime) et de commander : elle est associée au pouvoir sur autrui, pouvoir

indirect de commanditer, pouvoir d'acheter et de faire (des voyages, des fêtes, des gestes généreux) et, par là, pouvoir d'agir sur le monde, peut-être de se penser plus heureux ou d'être aimé ?

Sans doute manque-t-il une contribution sur l'Europe actuelle, un article par exemple sur les milliardaires européens ou sur la concentration des capitaux ? Mais fallait-il ajouter d'autres exemples à des entrées déjà si variées ? Toujours est-il que le texte est une invitation à penser la forme des rapports sociaux, les codes qui nous font exister ensemble, plus ou moins hiérarchisés, en tout cas distincts les uns des autres. Une grande synthèse des formes de la richesse semble possible, et ce livre en est une contribution remarquable.

Patrick Gaboriau

Marion Vicart

Des chiens auprès des hommes.

Quand l'anthropologue observe aussi l'animal

Paris, Pétra, 2014, 354 p., bibl., ill. (« Anthropologiques »).

LÉ LIVRE de Marion Vicart est audacieux. Il remet en question des méthodes éprouvées, des épistémologies bien établies, des objets pris en charge par des champs disciplinaires circonscrits et reconnus, au motif qu'aucune compréhension des animaux hors de performances, d'actes spectaculaires ou extraordinaires n'est possible par ces voies. Même lorsqu'il est au centre des discours savants, même lorsqu'il est envisagé selon des perspectives qui se veulent neuves, l'animal demeure vu au travers de lunettes qui ne nous disent pas *qui* il est. Or, c'est l'ordinaire des animaux qui intéresse Marion Vicart, et nous verrons pourquoi.

Marion Vicart fait d'emblée état des « grands écarts » (p. 13) nécessités par sa recherche : écarts disciplinaires entre les sciences sociales et les sciences de l'animal ; méthodologiques entre le détail et le général, le majeur et le mineur ; écarts entre les objets eux-mêmes, en l'occurrence le chien et l'homme ; écarts entre les attentes et les résultats de la recherche. Le caractère expérimental de ce travail doit être souligné. L'auteure innove, avance à tâtons, met au point une méthode adéquate, la « phénoménographie¹ équitable² », pour donner corps à une réalité « oubliée » : « l'existence du chien » dans les modalités de sa quotidieneté, le temps et l'espace dans lesquels elle se déploie (p. 51) ; ce sont donc moins

les « régimes d'action » que les « modes d'existence et de présence en situation » (p. 48) qui sont analysés. Les régimes d'action appartiennent au « mode majeur », au fait d'être engagé dans des activités. Au fil de l'enquête, c'est la définition de l'obnubilation (disposition par laquelle Heidegger définit le comportement animal) qui s'effondre au profit de la mise au jour d'une « condition existentielle » (p. 222). Marion Vicart ne se noie pas dans les détails « pour les détails », retient ceux dont elle établit la pertinence car il faut « pouvoir les interpréter [...] pour leur donner un statut théorique » (p. 172).

Avant d'aller plus loin, rendons hommage à l'honnêteté et à la prudence argumentative qui donnent à ce livre un ton particulier. Là où d'autres auraient joué l'arrogance, Marion Vicart, fidèle au principe d'« équitabilité » qui est au centre

1. La phénoménographie (description de ce qui apparaît) porte sur les actions conscientes et sur celles qui sont non réfléchies (p. 171). L'anthropomorphisme méthodologique n'est pas utilisé par l'auteure, qui s'en explique (pp. 159 *sq.*).
2. « La notion d'équitabilité qui accompagne notre démarche phénoménographique tente donc d'instaurer, à tâtons, son propre régime d'impartialité en dépit des traditions méthodologiques et épistémologiques en vigueur qui circulent majoritairement en sciences sociales » (p. 224).

de sa recherche, choisit d'étayer aussi complètement que possible le constat d'échec qu'elle dresse et sur lequel il est important d'insister. On ne sait pas ce qu'il en est vraiment de l'être-ensemble du chien et de l'homme, car les sciences de l'homme se bornent à penser l'animal à la lumière de catégories utilitaires (pp. 30-31), s'appesantissent – de façon d'ailleurs symptomatique – sur les relations sanglantes (abattoir, tuerie du cochon, combats d'animaux, chasse...), tandis que l'éthologie s'attache à des schémas comportementaux préétablis. Alors que l'étho-ethnologie comme l'ethno-éthologie veulent être le « projet affirmé de réunir sous un même regard méthodologique l'homme et l'animal » (p. 210), force est de constater que les animaux restent perçus par le prisme des représentations humaines. Ainsi les approches de Dominique Lestel, de Philippe Descola et de Bruno Latour seraient-elles finalement inéquitables ; la remise en cause du grand partage entre sciences humaines et sciences de la nature inachevée, comme l'attesterait « leur façon d'appréhender les animaux » (p. 222).

Faire « le pari d'observer radicalement les chiens » (p. 19), la radicalité indiquant la volonté d'aller à la racine, tel est l'objet de ce livre. S'intéresser au chien ordinaire, qui plus est quand il ne fait rien, a de quoi déconcerter. Aussi Marion Vicart doit-elle convaincre le lecteur de la pertinence de son propos ; c'est pourquoi, durant toute la première partie, elle l'enrôle dans l'observation des « journées de chiens ». Qui donc s'était arrêté aux « clignements de paupières, soupirs et haussements de sourcils » des chiens domestiques (p. 225) ? « Ces instants où le chien "ne fait rien" (même pas dormir !) n'ont l'air de rien, au plus quelques soupirs, mais ils seraient de notre point de vue révélateurs d'un mode d'être spécifique du chien vivant auprès de l'homme », c'est-à-dire « l'esquisse d'une

sécurité, d'une existence qui se rythme par l'habitude » (p. 198). Il est temps d'en venir au « mode mineur ». Forcée par Albert Piette, cette notion désigne les moments où l'être n'est engagé dans rien ; cette disposition serait selon lui une spécificité de l'existence humaine. Cette exclusivité est battue en brèche par le travail de Marion Vicart qui montre que dans les « situations de jeu, de repos et dans certains déplacements auprès du maître, le chien pourrait manifester un mode de présence mineur » (p. 295). En effet, si dans une première série d'observations il est apparu que l'*optimalité* et l'*exclusivité* (p. 186) caractérisaient la temporalité du chien (faire complètement une seule chose à la fois, puis passer à une autre), l'analyse du « soupir » a finalement invalidé ce premier constat : « La prise en compte de ces détails a permis de mettre en évidence la présence, certes fragile mais bien réelle, d'une distance dans le regard et les attitudes du chien, dont la distraction serait, par exemple, une des expressions » (p. 329). Ainsi Marion Vicart a-t-elle ruiné grâce à quelques haussements de sourcils et à quelques soupirs de chiens l'idée, si bien admise qu'elle n'est pas interrogée, selon laquelle le comportement animal égale l'obnubilation. La forme de présence au monde qui se trouve ainsi dégagée s'inscrit dans les perspectives ouvertes par Frederik Buytendijk sur le repos³.

Florence BURGAT

3. Cf. Frederik Buytendijk, *Traité de psychologie animale*. Traduit du néerlandais par Albert Frank-Duquesne, Paris, PUF, 1952 : 79-111 (chap. III, « Repos et sommeil ») et, du même auteur, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*. Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1965 [1958] (« Idées NRF ») : 40-46 (chap. IV, « État central ou disposition affective »).

Jesse Weaver Shipley

Living the Hiplife. Celebrity and Entrepreneurship in Ghanaian Popular Music
 Durham-London, Duke University Press, 2013, 330 p., bibl., index, ill.

DANS TOUTES les régions, ou presque, du continent africain, le rap a fait l'objet de réappropriations et certains rappeurs ont acquis une grande popularité locale, parfois même internationale¹. Au Sénégal, au Gabon, au Kenya, en Afrique du Sud, et dans bien d'autres pays, « les rappeurs orchestrent et bâtissent parallèlement par leurs performances musicales des espaces d'expression démocratiques libérés des contraintes et des cadres verrouillant les discours dans l'espace public »². Les travaux sur le rap, notamment africain, s'intéressent en général surtout aux paroles, à la position des rappeurs dans la société et, le cas échéant, à leurs engagements politiques. Il est plus rare qu'ils prennent en compte les spécificités musicales de leurs productions. L'ouvrage que Jesse W. Shipley, professeur associé d'anthropologie à Haverford College (Pennsylvanie), consacre au *hiplife* n'est pas, sur ce point, radicalement différent. *Hiplife*, résultant de la contraction de hip-hop et de *highlife* – le genre musical qui fit danser Accra pendant une bonne partie du XX^e siècle – signale simplement qu'il s'est produit une fusion entre rap afro-américain et musique locale, sans que les modalités de celle-ci soient véritablement analysées³.

Le projet de *Living the Hiplife* est double : d'une part, retracer l'émergence du *hiplife* comme genre lié à la reconfiguration

des identités ghanéennes ; d'autre part, analyser, à partir de cet exemple, comment les valeurs esthétiques peuvent être transformées en valeurs économiques.

Le *hiplife* a été imaginé par de jeunes Ghanéens à partir du rap afro-américain. En cela, il ne fait que se placer dans le sillage des genres populaires urbains qui l'ont précédé, en particulier du *highlife*, qui fut, en effet, une création originale basée sur la combinaison de différents genres musicaux ouest-africains et de ceux importés (musiques militaires britanniques, parfois jouées par des soldats antillais stationnés au Ghana ; musiques de danse euro-américaines et musiques caribéennes). Jesse W. Shipley retrace brièvement l'histoire du *highlife*, jusqu'à sa fusion avec la *soul music* qui aboutira à une sorte de « proto-rap », où des formules rythmiques africaines sont insérées dans la mesure à 4/4, caractéristique des

1. Cf. Eric Charry, ed., *Hip Hop Africa, New African Music in a Globalizing World*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

2. Cf. Alice Aterianus-Owanga, « Rap et démocratie dans le Gabon contemporain : les stratégies musicales d'invention du politique », *Émulations*, 2012, 9 : 54 [http://www.revue-emulations.net/archives/n9/aterianus].

3. Cf. John Collins, « The Early History of West African Highlife », *Popular Music* 1989, 8 (3) : 221-230.

musiques populaires afro-américaines pour soutenir des paroles en fante. L'auteur, suivant en cela Paul Gilroy, y saisit une manifestation d'« afro-modernité », qui témoigne de la capacité des jeunes à maîtriser et transformer des éléments symboliques inscrits dans des productions culturelles issues des diasporas africaines afin de mieux faire entendre leur voix dans l'espace public. Pour la génération suivante, que l'on pourrait appeler la génération Rawlings puisqu'elle grandit durant la période où celui-ci détint le pouvoir⁴, le hip-hop remplaça la *soul*. À la mode d'abord chez les jeunes privilégiés urbains, notamment ceux qui avaient eu l'occasion de séjourner à Londres, sa popularité s'étendit dans des couches plus pauvres de la population. Le rap se trouva finalement légitimé comme genre « africain » par son inclusion dans les compétitions organisées par le Théâtre national, au cours desquelles les concurrents devaient utiliser des langues ghanéennes et faire passer des messages « éducatifs et socialement pertinents » (p. 71). Les bases du *hiplife* se trouvèrent ainsi jetées : des paroles en langues locales, traitant de sujets évoquant, directement ou indirectement, des faits de société ; un mélange musical où des réminiscences du *highlife* se trouvent combinées avec des évocations d'autres genres néotraditionnels (*kpangolo*, notamment) et, bien sûr, avec des emprunts au rap afro-américain ; le tout traité électroniquement. Le développement du *hiplife* est ensuite envisagé à travers les itinéraires de certaines de ses vedettes. Reggie Rockstone, le pionnier, réussit l'amalgame du *flow* anglais, de figures rhétoriques akan et du vocabulaire twi ; il parvint à un équilibre entre respect pour les normes existantes et irrévérence, qui répondait aux insatisfactions des jeunes d'Accra frappés par les politiques néolibérales, tout en demeurant acceptable pour les plus âgés. Obrafo, Lord Kenya, ou encore Akyeame poursuivirent sur cette voie, multipliant les références à la culture ghanéenne, empruntant à ses proverbes et à ses rythmes pour faire du *hiplife* un genre

éclectique qui imprégna de plus en plus la vie urbaine. Au point que certaines chansons, ou au moins des bribes de leurs paroles, devinrent des déclencheurs de débats politiques, sociaux ou moraux, à propos de la corruption et, plus généralement, des transgressions de toutes sortes. La femme, sur cette scène, occupe une position qui provoque des réactions ambivalentes : d'une part, elle continue d'être perçue comme détentrice de la sagesse commune, dynamique et solide, mais dépourvue de sexualité autonome ; de l'autre, le *hiplife* lui donne la possibilité de s'affirmer comme indépendante et active, dans tous les domaines, ce qui lui vaut, évidemment, d'être considérée comme dangereuse. Au terme du parcours ghanéen, Jesse W. Shipley se penche sur l'artiste qui se fait appeler M3nsa (Mensa Ansah). Parce qu'il mêle un grand nombre d'éléments musicaux et symboliques du Ghana et d'ailleurs, parce qu'il projette aussi une image composite d'esprit d'entreprise, de travail et de succès conduisant à une vie agréable, ce dernier apparaît comme l'exemple achevé du musicien capable de transformer la musique en célébrité et la célébrité, en profit. Pour finir, l'auteur décrit comment le *hiplife* permet aux jeunes Ghanéens de New York de proclamer à la fois leur appartenance à la diaspora noire et leur identité ghanéenne, d'exprimer leur modernité « afro » et la nostalgie de leur terre natale.

Living the Hiplife retrace donc en détail l'histoire d'une forme de rap spécifiquement ghanéenne. De ce point de vue, ce livre vient enrichir la littérature sur les raps africains et pourra utilement servir à des comparaisons avec d'autres styles, d'Afrique ou d'ailleurs. En revanche, son apport théorique paraît beaucoup plus limité. L'analyse du *highlife*, puis du *hiplife* comme innovations nourries d'éléments d'origines diverses – locales, européennes et américaines –, qui manifestent la « contre-modernité » ou l'« afro-modernité », ne fait

4. Jerry John Rawlings fut plusieurs fois à la tête de l'État ghanéen entre 1979 et 2001.

que confirmer, pour le Ghana, les conclusions déjà établies par John Collins, ainsi que par bien d'autres auteurs ayant étudié d'autres pays ; de sorte qu'elle n'apporte pas grand-chose de nouveau. Décortiquer le processus suivant lequel les musiciens et leurs publics utilisent la musique et la célébrité comme un moyen pour convertir les valeurs esthétiques en valeur économique aurait sans doute été plus original. Car, montrer que le succès musical constitue une forme de célébrité qui devient monnayable sur le marché des communications et de la publicité, et permet d'accumuler des ressources à investir dans d'autres domaines d'activité n'a rien, non plus, de véritablement inédit. Les aspects que prend cette « conversion » au Ghana sont moins expliqués qu'affirmés. La référence théorique⁵ utilisée par Jesse W. Shipley ne paraît pas vraiment pertinente et, surtout, la multiplication d'assertions redondantes posant le hip-hop comme un « projet néolibéral » qui, en même temps, « dessine un modèle de transformation sociale dans laquelle les jeunes hommes réimaginent leur potentiel comme sujets mobiles et parlant » (p. 101) ne les rend pas plus convaincantes. L'auteur, bien qu'il les signale, n'examine pas suffisamment les ambiguïtés et contradictions que recèle le *hiplife*, comme la plupart des formes de musique populaire. Il passe trop rapidement sur la symbolique de la combinaison et de l'agencement d'éléments empruntés très divers. Il remplace l'analyse

symbolique reposant sur le traitement des caractéristiques intrinsèques du matériau musical et sur les réactions des auditeurs par des commentaires subjectifs. Il n'analyse pas systématiquement les paroles et, notamment, n'explique nulle part comment le flow du rap a été adapté à la complexité tonale des langues ghanéennes. De cet ouvrage, on retiendra malgré tout l'importance des sources afro-américaines dans l'émergence de nouvelles formes musicales sur d'autres continents ainsi que l'imbrication de plus en plus intriquée de l'électronique et du musical, et l'entremêlement des réseaux artistiques et économiques qui la sous-tend. On y trouvera, surtout, une illustration supplémentaire de la capacité d'innovation et du sens des affaires qu'une partie des jeunes d'Afrique a développés grâce à sa maîtrise des nouvelles technologies de l'information et de la communication⁶.

Denis-Constant Martin

5. Nancy Munn, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham, Duke University Press, 1986 ; voir le compte rendu mitigé de cet ouvrage par André Itéanu, in *L'Homme*, 1990, 113 : 192-194.

6. Signalons que la quatrième de couverture reproduit des commentaires signés par John Comaroff et Louise Meintjes vantant ardemment cet ouvrage [<https://www.dukeupress.edu/Living-the-Hiplife/>, onglet « endorsements »].

Ben Campbell

*Living Between Juniper and Palm.**Nature, Culture, and Power in the Himalayas*

New Delhi, Oxford University Press, 2013, 390 p., bibl., gloss., index, fig.

L'OUVRAGE de Ben Campbell constitue une contribution importante au courant de l'anthropologie environnementale contemporaine. Remettant en question le grand partage anthropologique occidental entre subjectivité et objectivité et la dichotomie nature/culture, l'épistémologie relationnelle du « perspectivisme »¹ adoptée par Campbell, et développée au départ par des anthropologues des mondes amérindiens (Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola) sert à penser et défendre les points de vue des sociétés népalaises des moyennes montagnes du Népal central, populations marginalisées vivant dans les régions forestières de l'Himalaya. Des Tamang, ancestralement pasteurs, éleveurs et cultivateurs sont réduits aujourd'hui, au sein de parcs nationaux et de réserves naturelles gérés par l'État hindou, à appliquer des règles strictes qui limitent considérablement leur espace de vie et leurs ressources. Campbell démonte le prétexte écologique qui s'est élaboré à partir de l'idée que la nature était dégradée par les indigènes eux-mêmes, vus par l'État népalais, et dans le monde en général, comme des rustres, incapables d'évaluer eux-mêmes leur « patrimoine écologique ». Partant du rejet de la dichotomie entre le social et le naturel, en d'autres termes, des idées sur les « cultures » remodelées à travers le legs de deux siècles de colonialisme et de mondia-

lisation (effet même de la modernité selon Bruno Latour), l'auteur nous livre les résultats d'une enquête ethnographique approfondie, à la fois analytique et empathique, qu'il a réalisée sur plusieurs années entre 1989 et 1998.

Living Between Juniper and Palm se présente aussi comme une plaidoirie pour convaincre les gestionnaires et les écologistes qui comptabilisent ces « ressources naturelles », de prendre au sérieux les conceptions indigènes sur la souveraineté locale, et les relations entre mondes humains et non humains. L'argumentation, richement documentée se développe au fil d'un texte pourvu de brillantes qualités anthropologiques et littéraires, captivant le lecteur de bout en bout. L'auteur critique aussi bien les positions du perspectivisme que celles de l'écologie scientifique. Dès son origine au XIX^e siècle, l'écologie scientifique s'est posé le problème d'inclure ou non l'humain dans les flux et reflux du monde vivant conçu comme une totalité². L'anthropologie environnementale aujourd'hui s'interroge en outre sur la nécessité d'inclure aussi le non-humain dans le monde

1. Cf. Paul J. Crutzen, « The "Anthropocene" », in E. Ehlers & Th. Krafft, eds, *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin, Springer, 2006 : 13-18.

2. Cf. Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, Paris, La Découverte, 2011 (« Histoire des sciences »).

vivant pensé par l'homme. Il faut aller plus loin, pense Ben Campbell, qui s'oppose aussi bien à l'environnementalisme qu'aux protocoles scientifiques de développement durable. Il n'adhère cependant pas pour autant aux différents modes de raisonnement définis par l'école anthropologique de Philippe Descola, puisqu'il considère que les « modes animistes et analogiques » de raisonnement³ se rencontrent aussi bien de pair chez les Tamang. Plus qu'un manifeste autour du perspectivisme, l'ouvrage est donc surtout une critique innovante qui ouvre de nouveaux points de vue pour une « recherche-action » en anthropologie, pensée comme interaction complète avec les mondes observés, tout en tenant compte du monde non humain. Il s'appuie sur vingt années de recherches et de vie partagée avec des Tamang du Népal, dans les montagnes entourant le petit village de Tenggu, au nord du parc du Langtang.

La question fondamentale du terrain initial, « comment traduire pour les populations locales l'idée occidentale d'environnement ? », est posée avec un mélange savoureux d'anecdotes et de questions réflexives critiques sur la pseudo-naïveté de l'enquêteur. Ben Campbell déploie une rhétorique anthropologique fine à propos de la position de l'ethnologue étranger au monde qu'il aborde. Il parvient au constat que, si les gens ne comprennent pas ce que l'ethnologue veut leur faire dire, en revanche, ils ont intégré parfaitement les réglementations du parc du Langtang qui leur interdit de couper du bois et de s'approvisionner comme auparavant dans la flore et dans la faune sauvages. C'est à travers des infractions, des activités dissimulées au regard, qu'il comprend peu à peu les stratégies de survie des gens et leurs idées sur le biotope.

Tout au long de trois parties et de neuf chapitres parfaitement agencés, l'auteur puise dans les registres les plus variés – récits coloniaux, descriptions botaniques, rencontres imprévisibles, mythologies, contes, pèlerinages, documents administratifs –, pour produire une description ethnographique dépourvue des stéréotypes et

des réifications habituelles propres aux descriptions « culturelles » et aux catégories exogènes aux savoirs locaux. Il livre ainsi, au plus grand bonheur du lecteur, à travers les propres aléas de ses trajets transhumants avec les agro-pasteurs qu'il accompagne du haut en bas de la montagne, leurs idées de bestiaires enchantés, leurs manières de dire et de faire en tamang, leurs évocations des exploits des chamanes et des ancêtres. Petits tableaux ou vignettes se succèdent, narrant des rencontres sur le vif ou des aventures fantastiques de chasse entre hommes et animaux, sans que jamais l'auteur ne se soit départi des principes qu'il s'est fixés au départ. Il évite ainsi l'« enculturation », les schématismes et descriptions arbitraires dus à la distanciation entre observateur et observés, les chausse-trappes du fonctionnalisme et de l'utilitarisme, pour inciter à l'urgence d'une réorientation radicale des politiques environnementales de « protection de la nature » et de « développement durable ». Ici, l'empathie est autant une position spontanée de l'auteur qu'un principe théorique argumenté. Ben Campbell pratique parfaitement les langues locales et défait les chemins traditionnels pour tenter de démêler l'écheveau complexe des « réseaux de connaissances et de vies partagées » des Tamang du district de Rasuwa. Il caractérise d'abord le mode de vie des Tamang qui vivaient encore, à la fin du XX^e siècle, de transhumance pastorale et agraire (rotations des cultures), dans un écosystème qualifié de « vertical ». Plutôt que de définitions géographiques et de points de vue agronomiques, Campbell part d'un « décentrement » radical, d'une « délinéarisation »⁴ de l'espace habité et domestiqué, à travers une anthropologie elle-même décentrée. La biodiversité rencontrée dans ce milieu est décrite depuis l'étage où poussent les palmiers subtropicaux jusqu'aux pâturages où règne le génévrier.

3. Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

4. Cf. Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 2000.

Elle est composée en réalité de l'ensemble des êtres humains et non humains (mondes animaux, végétaux, forces cosmiques et telluriques, présences visibles et invisibles de toutes sortes) qui partagent une ontologie commune et un même biotope. De même que la genèse des clans tamang ne se comprend qu'à partir d'un partage de substances carnées ou végétales transmises au sein de lignages de parenté asymétriques, l'unité entre mondes domestiques et mondes de la forêt doit sans cesse être reconstruite et négociée rituellement avec les puissances qui habitent les lieux. Ben Campbell fait référence au « pouvoir » comme un moyen terme entre « Nature et Culture ». Les chefs de village (*mukhiya*), tenants de l'ancien système politique par assemblées pyramidales contrôlées depuis le haut de la hiérarchie du gouvernement royal (*panchayat*) ont vu en effet leurs pouvoirs disparaître, délégués désormais à une bureaucratie urbaine étrangère et absente. Dans ce microcosme politique « total », humains et non-humains compris, les *mukhiya* aidaient les gens à subsister et à résister à l'État. Campbell considère que ces anciennes chefferies constituaient en quelque sorte les moyens termes de cet ensemble « nature-culture » revisité, avec les chamanes, intermédiaires directs dans les stratégies d'alliance avec les puissances du sol et du ciel. C'est ici que gît l'une des faiblesses de l'analyse de la réalité sociale tamang, d'où semblent complètement absents les prêtres bouddhistes lamas, gardiens des formes les plus anciennes du bouddhisme tamang et tenants du « scripturaire » et des lois religieuses. En tant que tels, ils ont depuis toujours participé à l'application des lois du monde visible et invisible, et ont eu largement aussi une part de « pouvoir » sur les populations, voire même de coercition par rapport aux administrations périphériques. Ce n'est pas, en effet, en termes de reproduction du pouvoir fondé sur des conflits de classe que se situe l'auteur. Il se concentre plutôt sur l'arrivée de la politique écologique scientifique, avec la création de zones d'expérimentation de nouvelles formes de

« gestion » de cultures expérimentales et de projets de micro-développement durable, qui ont sonné le glas de l'autonomie locale. L'on pourrait encore demander à l'auteur pourquoi il recherche une société qui serait plus « originale » qu'une autre dans sa coexistence avec les mondes non humains. En effet, du strict point de vue d'une écologie scientifique rigoureuse, des auteurs ont montré l'impossibilité, pour l'humanité entière, d'échapper aux lois de l'écosystème global⁵. Ben Campbell constate en conclusion la mise en danger et la dégradation des conditions de vie de ces populations himalayennes, dominées par le monde de « castes » indo-népalaises et les codes de loi hindous. À la suite de la révolution des partis politiques d'opposition dans les années 1990, et la montée des revendications à visées identitaires et territoriales (fédéralisme), elles ont rejoint la cohorte des populations « indigènes » (*janjati*), prises aujourd'hui, au Népal, entre la volonté d'inventer leur propre modernité et la tentation de se laisser intégrer dans les classifications gouvernementales. Mais les politiques népalaises de développement durable aboutissent, constate l'auteur, à l'abandon et à la marginalisation de communautés qui présentaient les formes de vie les plus originales et les plus dignes de figurer dans une nouvelle anthropocène⁶ libérée des classifications aliénantes et dévalorisantes. On ne peut plus aujourd'hui tergiverser autour de la question de la durabilité des ressources dans le monde à partir d'aménagements hypothétiques des dernières parcelles d'espaces forestiers habités, sans faire appel aux savoirs des populations qui ont encore quelques pouvoirs de coexistence et d'échange avec les non-humains, condition de survie pour les hommes eux-mêmes et pour la planète.

Brigitte Steinmann

5. Cf., par exemple, James Lovelock, *La Revanche de Gaïa*, Paris, Flammarion, 2007 (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).

6. Cf. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

VOILÀ un livre qui arrive à point nommé. Longtemps restés moins étudiés que leurs homologues d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, les nomades d'Asie centrale et septentrionale ont fait l'objet, depuis la dislocation de l'URSS en 1991, d'un nombre croissant de recherches spécialisées, notamment en ethnologie. Pour la première fois, l'ouvrage général qui leur est aujourd'hui consacré, à l'initiative et sous la direction des anthropologues Charles Stépanoff, Carole Ferret et Gaëlle Lacaze, et du géographe Julien Thorez, tente une synthèse et un bilan des recherches de ces deux dernières décennies. Outre par le sérieux de son contenu, le livre se signale par une présentation qui tranche sur celle, austère et minimaliste, de la littérature scientifique habituelle : son grand format (23 x 29 cm), sa reliure cartonnée, ses cahiers cousus, ses textes courts (rarement plus de trois pages ou de 10 000 signes), complétés par des encadrés, des tableaux, des cartes et des photographies en couleurs, ainsi que, *last but not least*, son prix public modéré (35 euros), inciteront peut-être – du moins faut-il l'espérer – les lecteurs paresseux ou rétifs à ouvrir et à se plonger dans ce bon et beau livre, voire même – sait-on jamais ? – à l'acquiescer. Le mérite de cette réussite éditoriale revient, certes aux auteurs, mais aussi et surtout à la maison Armand Colin, à laquelle je rends ici un hommage d'autant plus appuyé que c'est le second que j'ai l'occasion de lui adresser la même année pour un livre d'ethnologie¹.

Dus à une équipe de trente-neuf anthropologues, géographes et historiens, chercheurs et doctorants français et étrangers², les quelque cent dix articles et encadrés qui composent l'ouvrage sont répartis entre cinq grandes parties.

Après une substantielle introduction de Charles Stépanoff, des définitions de Carole Ferret, un tableau (hélas sans carte suffisamment explicite) des peuples de l'Asie centrale et septentrionale (principalement turcs, mongols et sibériens) par Gaëlle Lacaze et Julien Thorez, et des repères chronologiques, la première partie, intitulée « Milieux et mobilités », s'attache à décrire les écosystèmes asiatiques – toundra, taïga sibérienne, steppes et déserts, montagnes – et les rapports que les hommes entretiennent avec ces écosystèmes, principalement au moyen de déplacements pastoraux. Ceux-ci frappent par leur variété – divers types de nomadisme, de transhumance, etc., en fonction des milieux et des cheptels (bovins, ovins, caprins, chevaux, chameaux, rennes) –, et par la flexibilité qui leur permet de survivre aux *zud*, catastrophes (climatiques ou autres) du pastoralisme des steppes, et de composer avec les changements socio-économiques (collectivisation) ou techniques (mécanisation des transports).

1. Cf. dans *L'Homme*, 2014, 210 : 166-172 (en particulier cette dernière page), mon compte rendu du livre de Christian Bromberger, *Un Autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin, 2013.

2. En plus des quatre directeurs déjà cités : François-Ömer Akakça, Seïtkassym Aouelbekov, Alice Besacier-Picard, Raphaël Blanchier, Nicolas Bureau, Bernard Charlier, Johanni Curtet, Grégory Delaplace, Aurore Dumont, Camille Fossier, Emmanuel Giraudet, Andreï Golovnev, Amantour Japarov, Nikolai Kradin, Oleg Kuznetsov, Raphaëlle de La Martinière, Alexandra Lavrillier, Laurent Legrain, Frédéric Léotar, Nicolas Lescureux, Élise Luneau, Charlotte Marchina, Marine Martin, Aude Michelet, Tilman Musch, Laura Nikolov, Isabelle Ohayon, Irina Oktiabrskaja, Jean-Daniel Paris, Anna Portisch, Jean-Claude Raynal, Valentina Suzukeï, Guillaume Tiberghien, Virginie Vaté et Andreï Zabiako.

Procédant à un changement d'échelle, la deuxième partie, « Habiter le territoire », invite le lecteur à pénétrer dans les habitations nomades – *iaranga* tchouktche, yourte turco-mongole (*kiüz üj* en kazakh, *ècgij gèr* en mongol), maisons de bois sibériennes (*balağan* iakoute), *balok* (maison sur patins tirée par des rennes) des Dolganes... – et à en découvrir les alentours – territoire nénétsse, *aoul* kazakh, « pays natal » mongol, paysages sacrés des Tožu... Ces espaces sont aussi ceux où s'exercent et se répartissent les « sociabilités nomades », notamment entre les hommes et les femmes, entre les membres du groupe et les visiteurs, à travers l'hospitalité, « fondement des relations sociales », et lors de fêtes et de rituels saisonniers (*üliş* kirghize, *naadam* mongole...) qui sont l'occasion de grands rassemblements et de manifestations sportives (courses de chevaux, lutte...).

Plus rare et d'autant plus intéressante est l'attention portée, dans la troisième partie, à l'« Espace et temps du corps » humain. Entendez par là : les étapes et les apprentissages de la vie, la perception et le contrôle des sensations, la transmission des rôles sexués, mais également les techniques du corps (attitudes, mouvements, danse...), notamment celles en rapport avec la beauté et la parure. Cette troisième partie s'élargit ensuite à la « perception du monde » par les cinq sens, à travers la cuisine et les goûts pastoraux (avec des encadrés sur le fameux *koumys*, lait de jument fermenté, et sur l'alcool de lait distillé), l'univers et le calendrier des sons et des bruits, la sensorialité et la sensualité, les odeurs et le reniflement, la vision ordinaire et la « double vue » (divination), ainsi que, en poussant la logique jusqu'à son extrême limite, le chamanisme, marqué ici, par le genre de vie nomade, d'une empreinte spécifique.

S'agissant d'un ouvrage sur des nomadismes dont les animaux constituent à la fois la motivation et le moyen, la quatrième partie, sur « Hommes et bêtes en mouvement », revêt une importance particulière. Sont envisagés successivement les rapports aux animaux pris collectivement (troupeaux),

puis individuellement (animaux de travail). Selon les lieux et les peuples, le cheptel est tantôt composite (comme chez les Mongols qui élèvent à la fois des chevaux, des chameaux ou des dromadaires, des bovins, des moutons et des chèvres, ces dernières connaissant actuellement un véritable « boum »), tantôt dominé par une espèce (mouton chez les Kirghiz, renne chez les Évènes, les Touvas, etc.). Instruments traditionnels des nomadismes turco-mongols, les chevaux et les chameaux ne sont plus nulle part majoritaires. Le développement concurrent de l'élevage des bovins et des ovins, comme des chèvres en Mongolie, correspond le plus souvent à celui d'une logique marchande et/ou de sédentarisation contemporaine. À noter que cette section est complétée par un calendrier des actions d'élevage et des déplacements saisonniers des éleveurs, et par un dossier cartographique remarquablement soigné des types de cheptel et d'élevage.

Les chevaux chez les Turcs et les Mongols, même s'ils n'y sont plus majoritaires, et les rennes chez les peuples sibériens, continuent de donner lieu à des usages qui supposent des rapports humain-animal individualisés. C'est particulièrement net avec le cheval lorsque, monté, il est utilisé pour le voyage, la garde et le maniement du bétail, et les jeux comme les courses. Cela est également le cas avec le renne partout où celui-ci est monté, avec selle comme chez les Évènes et les Évenks, et aussi étriers comme chez les Touvas (sans que l'on sache quel a été le sens de diffusion de ces techniques : du cheval au renne ou du renne au cheval ?). Certains animaux sont aussi « consacrés » rituellement. Chez les Nénetses, les rennes suggèrent un « double mimétisme » : de même qu'ils sont domestiqués, leurs éleveurs sont dans une certaine mesure « enrennésés ».

Parce qu'ils remplissent presque partout plusieurs fonctions, principalement la garde des campements, les chiens sont l'objet d'une attention particulière. Ils font ici la transition avec la chasse – des rennes sauvages aussi bien que des prédateurs (loup, lynx, ours) – à laquelle l'élevage

mobile a emprunté certaines pratiques (« capture » des chevaux et des rennes domestiques, etc.). La chasse au vol (avec des aigles ou d'autres rapaces affaiblis) répond en plus au plaisir d'un exercice technique difficile et à une quête de prestige.

La cinquième et dernière partie sur « Nomades et sédentaires » fait œuvre utile en insistant sur la complémentarité/rivalité et, en tout cas, sur la perméabilité de ces deux genres de vie, dans le passé comme dans le présent, tout en distinguant des temps courts (liés à des conjonctures économiques ou politiques) et des temps longs de la sédentarisation (liés à l'évolution et à la croissance démographique). La dialectique nomadisme/sédentarité apparaît en effet en Asie centrale dès l'âge du bronze, se poursuit entre le IX^e siècle avant notre ère et le XVI^e siècle, période qui vit les nomades étendre leur domination sur les steppes eurasiatiques, et s'intensifie – de façon définitive ? – à l'époque contemporaine, sous l'effet direct et indirect des politiques tsaristes, soviétiques et chinoises, de la collectivisation puis du capitalisme. Fait remarquable : bien qu'ils soient désormais en majorité sédentarisés et en partie acculturés et même citadinisés, les peuples des steppes, de la taïga et de la toundra continuent de valoriser le nomadisme, comme en témoignent la célébration du « héros » Gengis Khan et le développement d'un écotourisme « nomade ». Une bibliographie de quelque deux cent cinquante titres vient clore et compléter l'ensemble.

Voici donc, répons-le, un livre à la fois attrayant par sa conception éditoriale et bienvenu pour le large aperçu qu'il donne du dynamisme des recherches récentes sur une vaste aire culturelle restée longtemps difficile d'accès. Le fait que cet ouvrage accessible à des non-spécialistes résulte des enquêtes originales de longue durée d'une équipe de recherche pluridisciplinaire et internationale représente une incontestable plus-value.

En revanche, si l'on jette sur l'ensemble un regard critique, comme le veut un compte rendu destiné à une revue scienti-

fique, on ne peut manquer de trouver à ce *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale* quelques-uns des défauts de ses qualités.

Le parti adopté de donner au contenu la forme « moderne », adaptée à des « nouveaux lecteurs » zappeurs, de textes très courts complétés par des encadrés, des tableaux, des illustrations et des cartes, produit parfois une impression de superficialité, de morcellement, d'éparpillement, de dispersion. De fait, il manque à l'ensemble des idées fortes, des lignes de faite, une thèse... manque que vient confirmer *in fine* l'absence de conclusion générale.

L'impression de fourre-tout et de superficialité vient aussi de la variété des sujets et des aspects abordés, dont un grand nombre n'ont pu être qu'effleurés. Cet écueil était sans doute difficilement évitable, compte tenu, cette fois, du projet intellectuel que s'étaient fixé les responsables de l'ouvrage : proposer « une approche globale de la question du rapport mobile de l'homme aux environnements de toundra, taïga et steppe » (4^e de couverture). On sait qu'en 1999, Caroline Humphrey et David Sneath avaient proposé d'abandonner la notion, trop négativement connotée, de « nomadisme » au profit de celle, plus neutre, de « pastoralisme nomade »³. Considérant au contraire que le nomadisme, loin de se réduire à un genre de vie itinérant, implique aussi toute une culture, presque un *ethos*, avec ses attitudes, ses savoirs, ses repères et ses valeurs spécifiques, les directeurs du volume ont voulu en donner une idée plus exacte en traitant, non seulement des milieux et des mobilités, mais aussi de l'organisation de l'espace de vie, des techniques du corps, des liens avec les animaux et des relations avec les sociétés sédentaires, bref en mettant en lumière « une manière toute singulière d'habiter le monde » (*id.*).

3. Caroline Humphrey & David Sneath, *The End of Nomadism ? Society, State, and the Environment in Inner Asia*, Durham, Duke University Press, 1999.

Mais, en même temps qu'il se demande si les auteurs n'ont pas, ainsi, voulu trop en dire et, du coup, en dire trop peu sur trop de sujets, le lecteur est frappé par l'exclusion, annoncée dès l'introduction, de « plusieurs grands domaines classiquement présents dans les études concernant la région : organisation sociale, pratiques religieuses [...], arts, traditions orales » (pp. 9-10).

Particulièrement dommageable, incompréhensible même, est l'impasse faite sur l'organisation sociale, tellement le sujet a fait couler d'encre et suscité de controverses, depuis, par exemple, les travaux de Boris Vladimirtsov, découvreur du « féodalisme nomade » mongol⁴, ou de Lawrence Krader, pionnier des études sur l'organisation des sociétés turques et mongoles⁵, jusqu'au dernier ouvrage, très (trop) polémique, de David Sneath sur l'organisation sociale des nomades d'Asie centrale⁶, dont aucun n'est mentionné, ne serait-ce que dans la bibliographie (également surprenante, pour un autre domaine, est l'absence de classiques tels que *La Civilisation du renne* d'André Leroi-Gourhan⁷ ou *Le Regard de l'éleveur de rennes* d'Yves Delaporte⁸).

Dans son introduction générale, Charles Stépanoff justifie cette regrettable frilosité en citant (p. 10) Brian Spooner, selon lequel « il n'existe pas de trait culturel ou d'élément d'organisation sociale qui soit commun à tous les nomades ou même que l'on trouve exclusivement chez tous les nomades »⁹. Or, il apparaît quelque peu paradoxal de proclamer, contre Caroline Humphrey et David Sneath, son attachement à la notion de « nomadisme » comme culture, et de suivre Brian Spooner qui, en 1973, la contestait lui aussi, mais au nom de la diversité écologique ; il faut se souvenir que cet auteur est représentatif de l'« écologie culturelle » (*cultural ecology*) américaine pour laquelle tous les faits sociaux et culturels résultent d'une adaptation à un milieu « naturel », de sorte qu'il existerait, en gros, autant de sociétés et de cultures que de milieux. Critiquant ce courant de pensée, des anthropologues français avaient mis en évidence des traits

communs aux sociétés de pasteurs nomades : propriété individuelle du bétail mais appropriation collective du territoire, segmentation mais solidarités lignagères, etc. Des représentants de ces deux courants avaient confronté leurs idées lors d'un colloque spécialement organisé dans cette intention à Paris, en 1976, et dont les actes ont été publiés¹⁰. Deux revues au moins avaient été créées pour poursuivre le débat¹¹... C'est dire que la matière ne manquait pas et que, faute d'explication satisfaisante, le silence de *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale* sur ce domaine ainsi que, plus largement, sur la question des variants et des invariants dans l'aire culturelle considérée, représente à coup sûr sa principale faiblesse.

Cela dit, l'ensemble constitue, sur un sujet riche et passionnant, un livre original et sérieux, qui doit être compris comme un bilan d'étape, et dont les lacunes comme les apports représentent autant d'invitations à poursuivre et à approfondir les recherches sur des terrains qui sont encore loin, très loin d'avoir livré tous leurs trésors.

Jean-Pierre Digard

4. Boris Vladimirtsov, *Le Régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*, trad. du russe par Michel Carsow, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948 [1934] (« Publications du Musée Guimet. Bibliothèque d'études » 52).

5. Lawrence Krader, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, Mouton, 1963 (« Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series » 20).

6. David Sneath, *The Headless State. Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*, New York, Columbia University Press, 2007 (voir mon compte rendu dans *L'Homme*, 2011, 197 : 221-223).

7. André Leroi-Gourhan, *La Civilisation du renne*, Paris, Gallimard, 1936 (« Géographie humaine » 7).

8. Yves Delaporte, *Le Regard de l'éleveur de rennes, Laponie norvégienne. Essai d'anthropologie cognitive*, Louvain, Peeters / Paris, SELAF, 2002 (« Arctique » 5).

9. Brian Spooner, *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads*, Reading, Addison-Wesley Publ., 1973 : 3.

10. Équipe « Écologie et anthropologie des sociétés pastorales », ed., *Pastoral Production and Society* =

Production pastorale et société. Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976, Cambridge-New York, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la MSH, 1979.

11. *Production pastorale et société. Recherches sur l'écologie et l'anthropologie des sociétés pastorales*, (éditée par la Maison des sciences de l'homme,

Paris), 20 numéros parus entre 1977 et 1987 ; et *Newsletter of the Commission on Nomadic Peoples* (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), n°1 en 1978, devenue *Nomadic Peoples* à partir du n°6 (juin 1980), dix-huit volumes publiés à ce jour, par The White Horse Press depuis 2014.