L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

214 | 2015

Varia

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23867>

DOI : [10.4000/lhomme.23867](https://doi.org/10.4000/lhomme.23867)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 mai 2015

Pagination : 159-195

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 214 | 2015, mis en ligne le 18 mai 2015, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23867> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23867>

Marc Augé

Une ethnologie de soi. Le temps sans âge

Paris, Le Seuil, 2014, 150 p. (« La Librairie du XXI^e siècle »).

LES ONZE CHAPITRES qui constituent ce quarante-quatrième livre de Marc Augé sont traversés par un ensemble de thèmes liés au temps qui passe, à la peur de vieillir, à la vieillesse ennemie, pour finalement affirmer que « la vieillesse n'existe pas » (p. 14), au sens où ce n'est pas l'âge qui nous définit. Il faut, en effet, échapper à l'assignation à la vieillesse et à l'impératif de l'âge contenus dans les discours bienveillants des autres et, plus largement, dans le regard social. Norbert Elias avait fait des observations similaires concernant l'affaiblissement physique, mais s'était davantage intéressé à la question de la solitude lors des derniers instants¹. Marc Augé, quant à lui, retrace différents moments de la prise de conscience de son propre vieillissement², qu'il relate à partir de ce qui deviendra une ethnologie de soi.

Je me souviens de *La Traversée du Luxembourg*, en 1985³, dont la trame de fond du récit portait sur son angoisse de la mort. Celle-ci reste à nouveau en arrière-plan, puisque, forcément, on ne peut y échapper. Mais cette fois, l'auteur considère que, plutôt que de se focaliser sur son âge avec cette fatale échéance en perspective, mieux vaut jouir du temps qui nous est offert. La différenciation entre le temps et l'âge importe particulièrement à Marc Augé : quand l'âge ne va que dans le sens d'une

progression inéluctable, le temps, quant à lui, offre plus de liberté en permettant de s'interroger sur sa vie, passée et future, en dehors de toute détermination. Et ce sont les chats qui, pour lui, symbolisent le mieux cette forme de sagesse : « le temps est une liberté, l'âge une contrainte. Le chat apparemment ne connaît pas cette contrainte » (p. 13). Ce livre questionne par conséquent le sens de la vie.

L'auteur convoque de nombreux textes littéraires pour préparer son terrain. Avec *De la vieillesse* de Cicéron, il aborde la question de l'âge en général, avec *Les Fleurs du mal* de Baudelaire, celle de l'âge en particulier. Michel Leiris, avec *L'Âge d'homme*, mais aussi Walter Benjamin, Stefan Zweig, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Gustave Flaubert, Jean-Jacques Rousseau et d'autres le guident sur la voie de l'autobiographie et d'une recherche de soi. Avec Denise Paulme, il s'arrête sur le thème de

1. Republié récemment : Norbert Elias, *La Solitude des mourants*, suivi de *Vieillir et mourir : quelques problèmes sociologiques*, Paris, Christian Bourgois, 2012 [1982] (« Titres » 154).

2. Marc Augé est né en 1935.

3. Marc Augé, *La Traversée du Luxembourg*, Paris, 20 juillet 1984. *Ethnoroman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur*, Paris, Hachette, 1985 (« Histoire des gens »).

la classe d'âge, en passant par les générations ou le village des origines. Puis, une réflexion poétique s'engage sur les « âges de la vie » en tant que motif pictural, notamment avec le souvenir conservé par Leiris des *Couleurs de la vie*, une image d'Épinal où chaque âge est associé à une saynète colorée : « Au total, c'est moins l'enchaînement des âges qui retient son attention [parlant de Michel Leiris] que le sentiment général d'une sorte de fatalité » (p. 95).

Dans le chapitre suivant, Marc Augé reprend des expressions communes, des tournures de phrases comme « faire » ou « ne pas faire son âge », « prendre de l'âge » comme on « prend froid » ou « peur » (p. 100), lesquelles renvoient soit à une fatalité, soit à un idéal socialement marqués, car, dit-il « ce sont les mots qui jouent avec nous et non l'inverse [...] ils expriment nos doutes, nos illusions et nos angoisses » (p. 103). S'ensuit un autre chapitre, où il est question de l'« âge des choses », un livre, un film, qui sont les témoins des dérives de notre mémoire et de notre perception changeante. Pourquoi n'apprécions-nous plus un film qui autrefois nous plaisait ? : « Ce n'est pas le film qui a changé, encore moins vieilli, mais moi » (p. 109). Quant aux livres, « il faut savoir lire et relire » (p. 117) ceux qui, à chaque fois, font découvrir et apportent quelque chose de différent à leur lecteur. Ces éléments fixes de notre vie, qui la jalonnent, sont autant de témoins du temps qui passe. Car a-t-on vraiment conscience de vieillir ? Et quand prend-on conscience d'avoir vieilli ? À ceux qui veulent masquer l'ordre naturel des choses, la réalité finit toujours par se rappeler à eux et par les rattraper. Le déclin physique, l'expérience renouvelée de la perte des autres nous poussent finalement à nous interroger sur nous-mêmes : « La conscience de l'autre [...] est là encore l'instrument le plus efficace de la prise de conscience de soi » (p. 127).

Le chapitre « Nostalgies » m'a particulièrement captivé. Selon Marc Augé, il en

existe deux sortes : « celle qui porte sur le passé qu'on a vécu et celle qui porte sur le passé qu'on aurait pu vivre » (p. 133). Dans les deux cas, la nostalgie est « le comble de la mauvaise foi » fondée sur l'oubli, qui « opère une sélection féroce » en taillant « à qui mieux mieux dans l'épaisseur des souvenirs » ou en inventant « un passé qui n'a jamais existé » (pp. 134-135). Cela n'est pas sans danger, surtout lorsque la nostalgie consiste à revendiquer un passé que l'on n'a pas connu. C'est le cas des nostalgies politiques qui recourent à un passé recomposé et nourrissent les idées réactionnaires, parfois extrêmes – comme les quelques « nostalgiques » du III^e Reich qui reconstruisent une histoire qu'ils n'ont pas vécue. C'est le cas aussi des grandes dates qui deviennent mythiques, mais dont « la force symbolique excède le contenu objectif » (p. 139). S'enfermer dans la nostalgie, c'est fuir les réalités. À l'opposé, « sortir de la nostalgie, ce serait ainsi retrouver l'autre pour se retrouver soi-même » (p. 142).

Enfin, ce livre s'achève par un nouveau rapprochement avec les chats et avec les animaux de compagnie en général. Il est un temps où l'un d'eux sera le dernier, celui qu'on ne remplacera pas, et cela signifiera un changement de point de vue : « Renoncer à remplacer le dernier disparu, c'est admettre que, comme les animaux, nous sommes mortels » (p. 146) et qu'il est temps d'acquiescer leur sagesse.

Loin d'être sombre, ce livre véhicule au contraire beaucoup d'optimisme. Ainsi, « prendre de l'âge », n'est-ce pas faire de nouvelles expériences, explorer de nouvelles relations ? Notamment « une relation avec le temps qui réussirait à faire abstraction de l'âge » (p. 12), à rendre « hors d'âge » tel un bon armagnac (p. 44) ! Surtout, en faisant l'ethnologie de sa propre vie, Marc Augé nous donne une nouvelle fois à voir toute la réflexivité de cette discipline.

Noël Jouenne

CET OUVRAGE présente une vaste synthèse de travaux ayant pour objet l'être humain ou les êtres humains. Son titre est à lire dans le sens germanique du mot « anthropologie » – peut-être aurait-il été plus approprié, pour des lecteurs français, de le formuler ainsi : « Introduction aux connaissances sur l'humain ». Parce qu'il résume quelques-uns des classiques de l'histoire et de l'ethnologie, ce livre pourra servir de guide pour un étudiant ; en outre, il nous propose des pistes de recherche sur des thèmes variés, puisés dans un grand brassage d'idées et de suggestions. Mais ce foisonnement encyclopédique peine à s'affranchir d'une perspective allemande, marquée notamment par le recours à l'anthropologie philosophique et à des auteurs comme Max Scheler, Helmuth Plessner ou Arnold Gehlen.

Le texte se découpe en douze chapitres. Les cinq premiers inventorient différentes approches de l'anthropologie (prise au sens le plus large), telles l'anthropophilosophie, l'anthropologie historique ou l'anthropologie culturelle. Le premier chapitre, en se consacrant à l'évolution de la vie et à l'hominisation, commence aux origines de la condition humaine. Un effort de synthèse de travaux variés est tenté avec succès, d'où ressort l'importance du corps et de la transmission culturelle. Le chapitre III sur l'anthropologie historique peut servir d'introduction en s'intéressant surtout à l'école des Annales, à ses écrits fondateurs et à la succession des générations d'héritiers (de Marc Bloch, Lucien Febvre, jusqu'à Philippe Ariès, Jacques Le Goff, en passant par Fernand Braudel et Georges Duby). Dans le chapitre IV, nous trouvons au passage de bons résumés des travaux de Boas, Kroeber, Margaret Mead, Malinowski.

C'est dans les sept derniers chapitres que sont exposées les thèses de l'auteur. L'étude

des « cultures fermées » doit, selon lui, laisser place à « de nouvelles formes de cultures qui s'étendent dans le monde entier, qui existent aux côtés des cultures traditionnelles, qui se superposent et qui se brassent avec elles » (p. 119). Il plaide pour une anthropologie qui élabore un modèle perceptif et cognitif indépendamment du cadre disciplinaire traditionnel. Ses réflexions sur le « beau », le « bonheur » ou l'« amour » me laissent cependant quelque peu perplexe par leur niveau de généralité. Le mimétisme est-il, comme Christoph Wulf le pense, une notion clé de l'apprentissage des transmissions et des apprentissages culturels ?

Cette vaste rétrospective présente quelques défauts notables. Le premier d'entre eux est relatif aux références souvent quelque peu datées. Ainsi, Claude Lévi-Strauss, Marc Augé et Maurice Godelier y apparaissent comme les derniers représentants de l'ethnologie française, comme si la recherche anthropologique n'existait plus ou pas en dehors d'eux, ne serait-ce que dans le prolongement ou l'exégèse de leurs œuvres. De même, l'école des Annales semble s'arrêter avec Furet, Le Goff et Duby. Bref, on ne trouve aucune mention ou presque de travaux parus ces vingt dernières années (sans parler de l'anthropologie américaine, pour laquelle nous en restons à la génération de Clifford Geertz...). Autre problème constaté : alors que l'ouvrage est censé se situer dans une perspective transnationale, les pays concernés par l'analyse de Christoph Wulf se résument à quatre : l'Allemagne, l'Angleterre, la France et les États-Unis. De même, l'évocation de « l'homme mondialisé » dans le titre ajoute à l'ambiguïté puisqu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un texte sur la globalisation, mais davantage d'une approche générale de l'humain. Dans l'introduction du livre, quelques passages sont

déconcertants. L'auteur écrit par exemple : « La recherche en anthropologie historique ne se limite pas à un contexte culturel ou temporel particulier. Consciente de sa propre historicité et de sa propre culturalité, elle fait en sorte d'abandonner le point de vue eurocentriste qui a caractérisé les sciences humaines jusqu'ici » (p. 14). Non seulement l'eurocentrisme généralisé reste à prouver, mais par quel tour de force Christoph Wulf s'en abstrairait-il sans préciser une méthode pour s'en défaire ? De nombreuses affirmations sont de la sorte sujettes à débat : peut-on dire que les travaux de Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard ou Paul Virilio ont « une part importante dans le développement de l'anthropologie culturelle au XX^e siècle » ? Nous naviguons sur des registres de langues accrochés à la tradition allemande ;

par exemple, l'emploi du mot « âme », qui revient à plusieurs reprises, ne semble guère approprié pour un lecteur français.

Terminons sur une note positive : j'ai trouvé très belles les réflexions de l'auteur sur la mort et la naissance (notamment dans le douzième et dernier chapitre). Ainsi ce passage : « Le corps que nous avons aujourd'hui n'aurait jamais pu évoluer sans les décès d'innombrables générations d'hommes préhistoriques, primitifs et archaïques. Mourir et vivre sont inséparables et ne peuvent se comprendre que réciproquement. La temporalité et la mortalité ne définissent pas seulement les limites du corps humain, elles représentent également les conditions nécessaires à l'évolution de ce dernier » (p. 180).

Patrick Gaboriau

Journal des anthropologues, 2013, 134-135

Le nœud architectural

Charenton-le-Pont, Association des anthropologues, 460 p.

LES TREIZE contributions de cette livraison s'articulent autour de la thématique, jusqu'alors peu abordée, du lien entre anthropologie et architecture. Dans son éditorial, Judith Hayem fait remarquer à juste titre que l'anthropologie est de plus en plus présente dans l'enseignement supérieur, notamment dans les écoles d'architectures, où enseignent d'ailleurs les deux coordinateurs de ce dossier, Catherine Deschamps et Bruno Proth. Ces derniers pointent cependant « [la] rareté manifeste des recherches en anthropologie portant sur l'architecture » (p. 14). Ce « délaissement dont la question architecturale fait l'objet » (p. 16) n'est peut-être pas le fruit du hasard, mais la conséquence de la mainmise d'une profession sur l'objet même du savoir. En plus de souligner la faible représentation des disciplines des sciences sociales dans

l'enseignement du projet, en école d'architecture, cette livraison fait réfléchir sur cette emprise et la difficulté à saisir ce qu'est l'architecture. Nous détaillerons ici quelques contributions afin de montrer l'importance, ou même l'urgence, qu'il y a à combler ces lacunes.

L'article « Penser le 6^e sens : entretien avec Emmanuel Choupis » de Catherine Deschamps permet de clarifier tout cela. Cet entretien avec l'architecte Emmanuel Choupis nous révèle ce qu'est le sixième sens, faculté qui caractériserait l'architecte capable, grâce au projet, de penser l'espace qui n'existe pas encore. L'architecte se concentre plus sur l'intention architecturale que sur un travail auprès des usagers et finit par conclure que « trop écouter les avis des uns et des autres est destructeur pour envisager une proposition architecturale »

(p. 53). Cette posture est contrebalancée par l'article de Rainier Hoddé intitulé « Le savant et le domestique : habiter dans les maisons en bande de Alvar Aalto ». S'interrogeant sur la réception de l'œuvre de l'architecte finlandais, Rainier Hoddé fait remarquer que, la plupart du temps, « les architectes et les professionnels minorent la multiplicité des contextes et ignorent la diversité des humains » (p. 58). Or, Alvar Aalto n'est vraisemblablement pas de ceux-là. Même si le dialogue avec l'anthropologue¹ est par essence délicat, les traces laissées par l'humain, à travers les usages, témoignent de la nécessité de replacer l'homme au milieu de l'architecture savante : « La convergence entre l'habitant, l'exégèse et le concepteur fait place à de riches tensions et interprétations, mais les enquêtes confirment toutefois que l'on est face à un concepteur soucieux des usages et du "petit homme" » (p. 63). L'enquête repose sur l'étude de plusieurs opérations d'habitat assez détaillées. L'article suivant, proposé par Anne Debarre, s'intéresse à trois architectes français contemporains particulièrement attentifs aux relations entre architecture et habitants, notamment grâce à la production d'images d'intérieurs meublés et agencés par ces derniers : « Ces architectes défendent quant à eux l'idée que les habitats doivent être des lieux singuliers pour des habitants qui le sont eux-mêmes » (p. 82). Utilisant également le travail photographique du couple Jean Renaudie et Renée Gailhoustet, l'auteure en vient à établir l'hypothèse selon laquelle les images produites relèveraient plutôt d'une sorte de mise en scène, d'une esthétisation du quotidien que d'un réel travail avec l'humain : « Si une pensée anthropologique est effectivement à l'œuvre, les dispositifs spatiaux que ces architectes conçoivent ne sont que des hypothèses qu'ils valident eux-mêmes en publiant des images habitées » (p. 103). J'en viens à me poser la question de savoir s'il n'y aurait pas un certain antagonisme entre anthropologie et architecture ? N'y a-t-il pas une trop forte implication personnelle, spirituelle,

symbolique de l'architecte qui cherche *in fine* à évacuer cette part de l'humain qu'il ne contrôle pas, étant lui-même humain et incontrôlable ?

C'est peut-être ce que Catherine Grout recherche dans son article portant sur le travail de l'architecte japonais Naito Hiroshi. Ici, nous changeons de destination et sommes plongés dans la culture japonaise avec son lien étroit à la nature. Pour le Nippon, l'architecture est « comme un organisme s'enracinant et partageant l'histoire de la communauté » (p. 122). Le milieu prend ici une importance considérable, car il est à la fois le lieu et les éléments matériels et immatériels qui le composent, à travers la mémoire, les hommes et la nature. « En tant qu'architecte », écrit Naito Hiroshi, « je dois faire en sorte que le vieil homme dans une vieille ville puisse comprendre ce que je fais » (p. 115). L'architecte ne peut faire autrement que d'envisager le lien avec les habitants. C'est, à mon sens, une belle leçon d'architecture influencée par une ethnologie des techniques dans le sillage d'André Leroi-Gourhan².

Tous ces articles, qui se répondent les uns les autres, sont traversés par des notions anthropologiques comme l'habiter, le milieu, le savoir-faire, le vernaculaire. Ils sont l'occasion, pour les auteurs, de soumettre leur réflexion à un public élargi, dans un échange riche et foisonnant. De même, la dimension anthropologique se donne à voir dans des contributions qui mènent le lecteur aux quatre coins du globe : France, Finlande, Japon, Inde, Brésil et Chili.

S'il est beaucoup question d'architectes, et non des moindres, pour aborder la notion d'architecture, certains auteurs choisissent d'autres biais. Marc Grodwohl est de ceux-là, lequel s'intéresse davantage

1. Par souci de commodité, j'utiliserai le terme d'anthropologue plutôt que celui d'ethnologue tout au long de ce compte rendu, même si je suis conscient des querelles que cela pourrait susciter.
2. Cf. André Leroi-Gourhan, *Milieu et technique*, Paris, Albin Michel, 1945.

à l'architecture vernaculaire et au paysage dans une petite ville d'Alsace. Son article m'a particulièrement intéressé parce qu'il associe enquête de terrain et pédagogie universitaire. L'auteur fait référence au travail d'un groupe d'étudiants qui, sur « le mode de l'enquête ethnographique, [ont dépeint] comment les espaces vernaculaires se fabriquent quotidiennement comme autant de maquettes du monde rêvé » (p. 223). Il est également question d'engagement, car l'auteur ne mâche pas ses mots et pose la question du rapport au politique dans l'aménagement du territoire, et qui plus est, dans un contexte de transition énergétique. Abordant la notion des savoirs vernaculaires, l'auteur note que « la prise en compte de leur dimension anthropologique peut changer radicalement les modes d'élaboration des projets publics » (p. 229). L'appropriation du projet par les habitants y est plus franche, puisque ceux-là même ont contribué à la production du savoir issu de leurs compétences.

Il est encore un domaine où l'anthropologue et l'architecte interviennent, restitué dans l'article de Katia Fersing à propos d'une commande publique. Lorsque le projet nécessite l'intervention conjuguée de

la discipline et du métier, l'anthropologue doit être attentif aux enjeux et au poids de son discours dans l'alimentation ou la redéfinition du projet. L'anthropologue vient-il alimenter ou cautionner le projet ? Des modes d'exercice et des règles doivent encore être trouvés, comme les relevés de décisions que l'on rencontre sur les chantiers, afin de conférer au travail de l'anthropologue un statut légitime et incontournable.

Ce dossier copieux et dense se clôt sur un hommage à Colette Pétonnet. Outre les deux témoignages d'Yves Lacascade et de Louis Moreau de Bellaing, on aura plaisir à retrouver la verve de l'anthropologue urbaine dans une de ses interventions republiée pour l'occasion, intitulée « Autobiographie au pas de charge d'une anthropologue urbaine ». Bien sûr, les recherches de Colette Pétonnet dans/sur la ville ont davantage été portées par « les gens », les groupes, les phénomènes urbains, que par les architectes. Mais l'auteure ne lance-t-elle pas un appel à dresser une ethnologie des architectes, ce qui permettrait peut-être de dénouer ce nœud architectural dont il est question ici ?

Noël Jouenne

Thierry Bonnot

L'Attachement aux choses

Paris, CNRS Éd., 2014, 239 p., bibl., ill. (« Le Passé recomposé »).

THIERRY BONNOT est depuis une dizaine d'années l'un des principaux animateurs en France d'une anthropologie de la culture matérielle, et ce, grâce à la publication de son premier opus, en 2002, *La Vie des objets*¹, ouvrage dans lequel il s'inscrivait déjà largement dans le sillage des propositions théoriques et méthodologiques de l'anthropologue américain Igor Kopytoff². Venu à l'anthropologie après un parcours d'historien, Thierry Bonnot s'est passionné pour le devenir des choses qui nous entourent, reprenant à son compte la belle et non moins intrigante expression de Nicholas Thomas : « Les objets ne sont pas ce pour quoi ils ont été faits, mais ce qu'ils sont devenus »³ (citée p. 202). Le présent ouvrage, publié dans une sobre collection des éditions du CNRS, dans une écriture limpide et une langue très accessible, ne manque pas d'atouts pour qui s'intéresse aux relations entre les hommes en société et les objets au milieu desquels ils vivent.

Le premier de ces atouts est sans doute de proposer un virage méthodologique dans l'appréhension des cultures matérielles : il s'agit pour les sciences sociales de « passer d'une étude des objets comme sources d'un savoir sur les hommes en société, à une étude historiquement située des objets dans leur relation avec les hommes et dans leur influence sur les relations entre les hommes » (p. 7).

Cette proposition ambitieuse nous invite à rompre définitivement avec le concept d'objet témoin, reflet passif des cultures, pour accorder davantage d'importance dans nos recherches aux actions des objets sur notre vie sociale. Elle invite également à regarder de plus près, à la suite notamment des travaux de Bruno Latour et d'Antoine Hennion⁴, nos attachements aux choses du quotidien, attachements qui prennent différentes formes et qui donnent leur valeur aux objets, ou plus précisément leur « valence », notion sur laquelle Thierry Bonnot revient en fin d'ouvrage. C'est donc à une anthropologie sensible aux « épisodes

1. Thierry Bonnot, *La Vie des objets. D'ustensiles banals à objets de collection*, Paris, Éd. de la MSH, 2002 (« Ethnologie de la France » 22).

2. Cf. Igor Kopytoff, « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process », in Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 : 64-91.

3. In Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, London-Cambridge, Harvard University Press, 1991 : 4.

4. Bruno Latour, « Factures/fractures : de la notion de réseau à celle d'attachement », in André Micoud & Michel Peroni, eds, *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2000 : 189-208 ; Antoine Hennion, « Une sociologie des attachements : d'une sociologie de la culture à une pragmatique de l'amateur », *Sociétés*, 2004, 85 : 9-24.

imprévisibles qui jalonnent le parcours social et symbolique des objets » (p. 9) que l'auteur nous convie.

Avant d'en arriver à ses propositions, qui figurent dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage, Thierry Bonnot, en chercheur rigoureux qu'il est, entreprend de réaliser pour nous un « tour d'horizon » de la recherche anthropologique sur la culture matérielle, dans la première partie du livre. Se gardant bien de tout souhait d'exhaustivité, il se lance néanmoins dans un essai de synthèse rafraîchissant, faisant la part belle aux débats des décennies 1990 et 2000. Ces années furent marquées, on le sait, par un renouveau en France des études anthropologiques sur les objets⁵, mais aussi par la création du musée du quai Branly, qui hérita des volumineuses collections ethnographiques du Musée de l'Homme, création qui fut vécue tel un séisme par la communauté anthropologique française et qui eut au moins pour mérite de provoquer un débat assez foisonnant sur le devenir des collections ethnographiques et des musées de société en France.

Dans cette première partie, Thierry Bonnot revient tout d'abord sur les discussions récurrentes quant à la pertinence même de l'expression « culture matérielle », qui imposerait une coupure trop rigide entre l'activité matérielle et l'activité intellectuelle des sociétés. Il propose finalement de reconnaître la commodité de cette appellation, qui aurait au moins l'avantage de donner des contours précis à ce champ de recherche. Il le fait toutefois en adoptant une définition assez large, s'en tenant, à la suite d'Octave Debary et Laurier Turgeon⁶, « à tous les sujets ayant affaire de près ou de loin à des objets matériels sans pour autant relever de la matérialité » (p. 24).

Ce sont ensuite les travaux du groupe « Matière à penser » (ou « MâP »), né dans les années 1990 à l'université Paris Descartes sous l'impulsion de Jean-Pierre Warnier, que Thierry Bonnot passe au crible. Il souligne l'originalité de cette approche théorique qui articule les travaux de Mauss

sur les techniques du corps et de Foucault sur la notion de sujet, et qui propose une anthropologie des processus de subjectivation par les objets matériels et les techniques. L'auteur constate néanmoins que cette entreprise collective à visée théorique générale se limite trop souvent à la dimension corporelle du rapport entre sujets et objets, et a tendance à passer sous silence « le statut social de l'objet et des sujets qui ont affaire à lui » (p. 31), statut social qui reste par ailleurs éminemment changeant selon les situations.

Face aux louables tentatives de dépassement des éternels dualismes qui traversent l'anthropologie des objets et des techniques des trente dernières années, entre le sujet et l'objet, entre le matériel et l'immatériel, entre le technique et le social, Thierry Bonnot juge au fond plus pertinent et moins sclérosant d'accepter le constat de l'anthropologue britannique Daniel Miller⁷, qui rappelle que ces oppositions ne font que ressortir des dires et des pratiques des individus et, qu'à ce titre, elles doivent être admises comme des données empiriques. Il faut donc essayer « d'en explorer les nuances, la relativité et la nature plurielle plutôt que de tendre vers un quelconque syncrétisme » (p. 41).

Faisant l'impasse, on ne peut évidemment que le regretter, sur les efforts de synthèse théorique entre sémiologie et technologie culturelle de Christian Bromberger⁸, mais également sur la fécondité des débats et des

5. Cf. : Martine Segalen & Christian Bromberger, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, 1996, 26 : 5-16 ; Jean-Pierre Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; Marie-Pierre Julien & Céline Rosselin, *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005 (« Repères » 431).

6. Octave Debary & Laurier Turgeon, eds, *Objets et mémoires*, Paris, Éd. de la MSH / Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

7. Daniel Miller, ed., *Materiality*, Durham-London, Duke University Press, 2005.

8. Christian Bromberger, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, 1979, 19 (1) : 105-140.

travaux produits par l'école française de la technologie culturelle, qui n'ont eu de cesse de documenter les liens entre techniques, objets et sociétés depuis les années 1970, et qui ont justement montré que ces trois éléments sont pensés ensemble dans la plupart des sociétés, Thierry Bonnot préfère se tourner vers la sociologie des sciences et de la médiation de Bruno Latour et Antoine Hennion⁹. Selon eux, les objets agissent sur nous, sur nos relations sociales et politiques, nous imposent des cadres de pensée et participent, au même titre que les individus, de « régimes d'engagement » pluriels¹⁰. Faisant le constat de l'impossibilité d'une théorie anthropologique générale de la culture matérielle, Bonnot encourage finalement à se laisser guider par ce que les objets, dans leur extrême diversité, nous suggèrent – renvoyant à l'idée d'*affordance* de Gibson – et à resserrer l'entreprise ethnographique autour des attachements entre les individus en société et leurs objets.

Ainsi, dans une deuxième partie de l'ouvrage, l'auteur nous guide dans l'exploration de nos liens les plus intimes avec ces objets dont nous partageons l'existence. Il propose d'interroger les hasards de leur sédimentation, à commencer par la sphère domestique (p. 82), comme s'y étaient essayés l'artiste Daniel Spoerri en 1961 ou Georges Perec en son temps, puis en poursuivant par la sphère muséale. L'enquête ethnographique doit ainsi porter sur la valeur (mémorielle, affective, esthétique, économique, etc.) que les individus accordent singulièrement et collectivement à ces objets « biographiques »¹¹, en privilégiant les plus « communs » – au double sens de banals et de partagés par le plus grand nombre. Et de préciser enfin que cette recherche biographique ne peut être féconde qu'associée à une mise en contexte historicisée (p. 102) en même temps qu'à une posture scientifique intégrant la capacité de résistance des objets au positivisme et aux catégories dans lesquelles nous tentons sans cesse de les classer.

Ces précautions et cette attention portée au devenir des objets, à ce que les sociétés

en disent et en font, doivent, selon Thierry Bonnot, gagner aujourd'hui les musées de société. Principaux producteurs de savoirs sur les collections ethnographiques et les sociétés dont ils sont issus, ces musées oublient, en effet, bien souvent d'en questionner l'histoire complexe et les changements de statut qu'ils leur font subir, d'interroger les catégories dans lesquelles on les classe, les discours prêts à penser qu'on leur attribue, la mise en scène dans laquelle on les expose, la charge mémorielle qu'on leur assigne.

Thierry Bonnot réserve la troisième partie de son ouvrage à ses propositions théoriques et méthodologiques. Il réaffirme d'emblée son attachement au suivi biographique des objets proposé par Igor Kopytoff¹², approche consistant précisément à appréhender l'objet comme le produit de constructions sociales et culturelles évolutives et visant à « faire comprendre des fonctionnements sociaux articulant individus et objets dans la construction des systèmes de valeur » (p. 153). Car c'est bien la valeur, pour lui, qui semble le nœud des relations entre les hommes et les choses, valeur changeante au gré de leur histoire et de leurs recontextualisations ou réinterprétations successives (p. 169). Écrire des récits de vies d'objets, en questionnant les personnes qui les manipulent, les côtoient, les font circuler (etc.) nécessite, pour Bonnot, une bonne dose de réflexivité chez qui souhaite reconstituer les régimes de valeur par lesquels l'objet a transité.

Ce type d'enquête, attentive aux trajectoires d'objets et aux récits des usagers, doit mettre au jour les attachements multiples

9. Antoine Hennion & Bruno Latour, « Objet d'art, objet de science : note sur les limites de l'antifétichisme », *Sociologie de l'art*, 1993, 6 : 7-24.

10. Cf. Laurent Thévenot, *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006 (« Textes à l'appui. Politique et sociétés »).

11. Cf. Violette Morin, « L'objet biographique », *Communications*, 1969, 13 : 131-139.

12. Igor Kopytoff, « The Cultural Biography of Things... », *op. cit.*

dans lesquels les choses sont insérées, la charge relationnelle que les choses cumulent au cours de leur vie – une bonne partie des objets nous entourant ont une durée de vie deux ou trois fois plus longue que celle de leurs détenteurs –, somme d'attachements aux qualités diverses qui fait la « valence » des choses matérielles, pour reprendre un terme forgé par Bruno Latour¹³. C'est à une caractérisation des attachements que l'enquête ethnographique sur la vie des choses qui nous entourent doit conduire, une gradation apparaissant entre l'objet le plus commun et l'objet-personne, singularisé par son histoire¹⁴. C'est à ces objets personnes, dans ce qui fait leur idiosyncrasie, que Thierry Bonnot recommande finalement de s'intéresser, et c'est peut-être sur ce point de méthode que l'auteur aurait pu s'attarder davantage, l'enquête ethnographique sur la masse de choses qui nous entourent n'ayant rien d'évident, notamment pour des étudiants en sciences sociales. Ce type d'enquête vise-t-il principalement à recueillir des récits de vies couplés à des trajectoires d'objets, ou mobilise-t-il

d'autres types d'outils, pour quelles difficultés de mise en œuvre ?

Sans être foncièrement innovant sur le plan théorique, ambition dont se garde habilement Thierry Bonnot d'ailleurs, ce petit ouvrage offre pourtant un réjouissant travail de synthèse sur les travaux récents (francophones comme anglophones) dans le domaine, malgré quelques « oublis » et non des moindres, ainsi qu'un stimulant précis d'anthropologie des objets qui nous entourent et des prises qu'ils ont sur nos vies. Ses propositions en apparence modestes semblent en définitive bien à même de nous aider à mieux saisir le complexe et dynamique foisonnement matériel dans lequel nous vivons.

Sébastien Boulay

13. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

14. Cf. Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008 (« Essais »).

Octave Debary & Amélie Roustan

Voyage au musée du quai Branly.

Anthropologie de la visite du Plateau des collections

Préface de James Clifford.

Paris, La Documentation française, 2012, 71 p., bibl., ill. en coul. (« Musées-Mondes »).

LA PUBLICATION, aux éditions de la Documentation française de *Voyage au musée du quai Branly* préfacé par James Clifford, offre un point de vue scientifique original qui se révèle dans le sous-titre de l'ouvrage : « Anthropologie de la visite du Plateau des collections ». À cette entrée en matière d'un abord plus technique, les auteurs, tous deux anthropologues et ethnologues, ont privilégié, dans un premier temps, un titre plus littéraire aux accents d'exotisme. Ainsi cet opuscule peut-il tout aussi bien être lu par un visiteur curieux que par un expert en muséographie. Nous retiendrons surtout le parti pris des auteurs

de se saisir des outils ethnographiques classiques pour mener une enquête au sein du musée et ainsi évaluer l'appréciation que les visiteurs se font de la collection permanente. Ce postulat de départ est en complète résonance avec la raison même de la collection Musées-Mondes dirigée par Jacqueline Eidelman. Cette collection a en effet pour fonction « de décrire et analyser les mondes du musée et du patrimoine du point de vue des dynamiques sociales : changements de l'offre et transformation des publics, mutations, enjeux... en vue de nourrir le dialogue entre chercheurs et professionnels, dans un cadre intellectuel

rigoureux » (p. 2). À charge à chaque auteur de le faire à sa manière. L'ouvrage bien que spécialisé se veut ainsi assez accessible et peut se lire de deux manières : soit en se cantonnant *stricto sensu* à la spécificité du lieu pour lequel il a été écrit, soit en offrant plus généralement à d'autres amateurs ou professionnels de la culture, matière à réflexion sur le public et les collections. Le lecteur retiendra de ces doubles entrées que, si le langage muséographique et la richesse des objets présentés dans des musées (et ici, en l'occurrence, les collections du quai Branly) sont des conditions requises et indispensables d'exposition, ces conditions ne peuvent ignorer le public dans ses aptitudes cognitives comme ses représentations symboliques et ses charges émotives. Cela fait dire à James Clifford dans sa préface, que l'étude proposée permet de combler un grand vide dans les polémiques autour du musée du quai Branly (p. 5).

En effet, lorsqu'en 2006, le musée des arts premiers, plus communément appelé musée du quai Branly, ouvre ses portes au public, réactions et polémiques ne se font pas attendre, en particulier du monde scientifique comme il l'est rappelé dans le chapitre introductif (p. 13). Ce n'est pas tant le musée en lui-même qui fait l'objet de cette tempête mais plutôt l'intention voire les intentions muséographiques et la scénographie confiée à l'architecte international Jean Nouvel. La communauté scientifique, celle des ethnologues, des anthropologues, mais surtout celle des conservateurs et des personnels de musées se sont assez vite inquiétés et cela bien avant son inauguration, de la place que prendrait ce nouveau lieu culturel dans le paysage muséal. Il est ici important de rappeler que l'époque est alors celle des grandes réorganisations des musées nationaux présentant des collections ethnographiques extra-européennes et que la fermeture du musée des Arts et traditions populaires est encore dans les esprits¹.

Mais si le contexte politique de la culture s'avère tendu, force est de reconnaître que

les orientations muséographiques nouvelles souhaitées par l'équipe de Branly sont certainement à l'origine sinon la cause des crispations retenues. Fruit d'un double héritage comme le rappellent les propos choisis d'Anne-Christine Taylor : « Le musée du quai Branly hérite de deux traditions muséographiques très différentes : l'une incarnée par le musée des Arts d'Afrique et d'Océanie, inspirée par un projet d'universaliser la notion d'art ; l'autre, typique du musée de l'Homme, orientée par la volonté de rendre compte de la diversité culturelle de manière scientifique » (p. 13). On saura gré à Octave Debary et Amélie Roustan de ne pas en dire plus sur les désaccords de l'époque mais de rappeler que la création du musée « s'inscrit dans une histoire longue » et de préciser, en introduction, l'objectif du lieu : « faire découvrir et mettre en valeur la diversité des productions matérielles issues des cultures non occidentales, en souligner la dimension esthétique et la valeur artistique, tout en diffusant les connaissances contextuelles de production et d'usage des objets exposés » (*Id.*).

Voyage au musée du quai Branly a en effet comme objectif de faire jaillir en creux une question que formule James Clifford dans la préface : « Depuis son ouverture, les intentions et les stratégies d'exposition du musée ont été évaluées de façon exhaustive sans que l'on puisse jamais vraiment connaître l'impact qu'elles avaient sur le public. Qui sont donc ces visiteurs et comment réagissent-ils ? ». C'est à cette question qu'Octave Debary et Amélie Roustan se sont attelés, en proposant un « rapport ethnographique lucide et provocateur ».

De format compact et de présentation aérée, claire, illustrée – même si la qualité des clichés photographiques aurait parfois mérité plus de soin –, l'ouvrage se compose en plus d'une introduction contextuelle et d'une conclusion synthétique, de sept chapitres courts dont les titres filent aussi

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

souvent que possible la métaphore du voyage et de l'initiation. Cette articulation entre rigueur scientifique et ténacité littéraire participe d'une certaine façon de l'ambiguïté du musée qui joue des styles ou s'en affranchit à loisir. De cette liberté naissent, comme par mimétisme, une dynamique et une symbolique qui ne sauraient échapper au lecteur. Ainsi le premier chapitre intitulé « Lointains passés » veut-il rendre compte d'une interrogation cruciale qui a motivé l'enquête : comment, alors que de façon générale la fréquentation des collections ethnographiques extra-européennes est en baisse, interpréter le succès du musée ? (*Id.*). Les auteurs parlent eux-mêmes d'une apparente contradiction : « Le succès remporté par le musée s'oppose aux critiques qui se sont élevées contre l'institution. Plus de 6 millions de visiteurs sont venus entre 2006 et 2012 pour visiter le Plateau des collections », autre appellation des collections permanentes. La démarche des auteurs est alors la suivante : « Regarder le musée comme un espace social parmi d'autres et comprendre la production de pratiques et de savoirs construits par les visiteurs en tentant de faire des hypothèses sur le sens de ce qui se joue à l'intérieur du musée » (pp. 16-17). C'est la raison pour laquelle, dans les chapitres suivants, les auteurs mettront plus particulièrement l'accent sur des points précis qui favoriseront ensuite une lecture d'ensemble. Ils peuvent être déclinés comme suit : 1) le parti pris muséographique et sa mise en œuvre par l'architecte Jean Nouvel ; 2) l'expérience muséale comme expérience de voyage intérieur ; 3) le rapport affectif et intime du visiteur ; 4) l'historicité et la symbolique des objets ; 5) la valeur patrimoniale et son rapport à l'histoire ; 6) l'altérité avec ce que cela induit de la connaissance des autres civilisations ; 7) les effets de la réflexivité des objets sur le visiteur.

De cette monographie, nous retiendrons en premier lieu la rigueur avec laquelle l'enquête a été menée auprès d'une

cinquantaine de participants. Elle a permis de mettre au jour les points de vue et intérêts d'un public pour une collection et sa scénographie. Soulignons également la précision avec laquelle la volonté de l'équipe scientifique a été interprétée par les auteurs qui ont su rendre compte avec intelligence de la poésie du voyage et des frontières à franchir, ce à quoi invite sans le formuler explicitement le parcours. Nous retiendrons enfin les nombreuses questions que soulève la confrontation d'un visiteur avec un objet, dès lors que la qualité artistique prime sur la fonctionnalité ou l'historicité de ce dernier.

Le visiteur du musée du quai Branly devient acteur de sa visite puisqu'il se trouve placé non plus seulement dans une réception cognitive mais dans une posture active de chercheur de sens à la fois émotionnellement ou intellectuellement. La subjectivité mise en avant par les conservateurs n'est rien de moins que le fil conducteur du plateau que des visiteurs plus pragmatiques chercheraient sur des cartels. De là découlent des questions qui se répondent l'une l'autre et transcendent le musée lui-même : que vient-on voir dans un musée, que veut-on montrer ? Quel sens donner à ce que l'on voit si celui-ci n'est pas formulé, quelle lecture en fait-on qui puisse approfondir un questionnement ? Enfin quelle expérience pour soi effectuer qui vienne enrichir le rapport à l'altérité mais aussi à la civilisation et aux questions de sens plus profond ? La visite d'un musée est-elle simple curiosité ou démarche culturelle appelée à développer un véritable sens critique ? Les auteurs, tous deux confirmés dans des programmes de recherche qui interrogent la façon dont les sociétés mettent en mémoire leur histoire comme la construction sociale et culturelle du rapport aux objets matériels, fournissent, dans *Voyage au musée du quai Branly*, une analyse fine et convaincante des pratiques sociales muséales, belle invitation à poursuivre sa visite ou à en découvrir d'autres.

Bénédicte Rigou-Chemin

Gaetano Ciarcia & Jean-Christophe Monferran
Mémoire promise [film-documentaire]

Meudon, CNRS Images, 2014, fichier vidéo numérique (76 mn), coul., son.

CELA FAIT une dizaine d'années que Gaetano Ciarcia, anthropologue africaniste et professeur à l'Université Paul-Valéry de Montpellier, mène une double enquête, ethnographique et historiographique, sur les politiques mémorielles au Bénin, notamment à Ouidah¹. Ce port fut en effet l'un des sites majeurs de la traite négrière (plus d'un million d'esclaves y auraient transité) et il se trouve, depuis un quart de siècle, au centre de diverses initiatives de reconstruction mémorielle qui, d'une perspective locale à une échelle globale, se sont progressivement mêlées voire télescopées. Il y eut tout d'abord le projet « Ouidah 92 », promu par divers intellectuels béninois et haïtiens, et soutenu par Nicéphore Soglo, président de la République béninoise (1991-1996) après la période dite de la transition démocratique. Ce projet consistait à réhabiliter la culture vodun comme socle commun, notamment religieux et artistique, de diverses sociétés d'Afrique et du Nouveau Monde, des Antilles aux Amériques. Finalement organisé en février 1993, le Festival des arts et de la culture vodun a donné lieu à l'érection de plusieurs statues emblématiques des divinités africaines (la légendaire Mami Wata, par Dominique Gnonnou dit « Kouas »), mais aussi de symboles ou de devises caractérisant les différents souverains du royaume

esclavagiste d'Abomey (œuvres de Cyprien Tokoudagba) ; quant à la Porte du Non-Retour (œuvre de Fortuné Bandeira, faisant face à la mer sur la plage), elle fut inaugurée le 30 novembre 1995 lors de la Journée internationale de la tolérance.

Ouidah 92 révéla cependant, d'emblée, une forte tension entre des visées clairement politiques (la mise en place d'un « récit national » avec la commémoration de la dynastie aboméenne), des préoccupations plus culturelles ou religieuses (la promotion du vodun comme part fondamentale d'une identité tout à la fois africaine et diasporique) et des intérêts aussi bien économiques que moraux, avec la volonté de développer un tourisme mémoriel, à destination des afro-descendants, autour de la réhabilitation de leurs ancêtres esclaves... Or, toutes ces ambiguïtés furent encore accentuées par la mise en œuvre d'un nouveau projet, « La Route de l'Esclave », sous l'égide de l'Unesco, à compter de 1994. Pour intégrer le Bénin dans cet ambitieux projet intercontinental, soutenu par l'Organisation mondiale du tourisme, les autorités qui

1. Cf. notamment le dossier « Mémoire de l'esclavage au Bénin » qu'il a coordonné pour la revue *Gradhiva* (2008, 8), ou son récent article, « L'oubli et le retour : figures d'une épopée mémorielle sur la Route de l'Esclave au Bénin », dans la revue *L'Homme* (2013, 206 : 89-120).

avaient présidé à l'élaboration de Ouidah 92 mirent en œuvre un « circuit-mémorial » en six étapes-stations : la place de la Vente aux Enchères, l'Arbre de l'Oubli, la case Zomaï (« là où le feu n'entre pas »), le mémorial du village de Zoungbodji (fosse commune des esclaves qui décédaient avant l'embarquement), l'Arbre du Retour, la Porte du Non-Retour... Le ministère béninois de la Culture a cependant échoué, jusqu'à ce jour, à faire reconnaître par l'Unesco cette Route de l'Esclave comme un élément essentiel du « patrimoine commun immatériel » de la traite des Noirs, car le circuit-mémorial de Ouidah est jugé problématique pour plusieurs raisons. Non seulement les sources documentaires manquent, qui pourraient attester de l'authenticité historique de certaines étapes, mais des initiatives privées ont brouillé la donne et dénaturé (du point de vue des experts mandatés par l'Unesco) un peu plus les « sites historiques » en surimposant de nouveaux monuments sur le circuit : il y eut par exemple la création d'un « centre de conscientisation, de repentir et de retrouvailles avec la diaspora douloureuse » (l'espace Zomachi, « là où la lumière entre », jouxtant désormais le lieu dit Zomaï), ou encore la construction d'une « Porte du Retour » et d'un musée de la Diaspora, à quelques centaines de mètres de la Porte du Non-Retour...

Site d'une intense activité mémorielle, Ouidah constitue donc un lieu privilégié pour observer les reconstructions et les réinterprétations actuelles – mais souvent contradictoires – du passé, ainsi que les tensions qui peuvent naître de tels usages, entre, d'une part, les anciens esclavagistes ou les « Africains » (que ces derniers soient autochtones ou d'origines étrangères, notamment européenne et brésilienne, avec les Agoudas venus jadis du Brésil) et, d'autre part, les communautés victimes de la traite, dont tous les descendants contemporains de la « diaspora historique ». Ce sont précisément toutes ces tensions que donne à voir *Mémoire promise* (2014), le beau documentaire réalisé par Gaetano Ciarcia et Jean-Christophe Monferran².

Le film s'ouvre sur la plage et la Porte du Non-Retour, au moment des préparatifs pour la Fête nationale du vodun, célébrée chaque 10 janvier au Bénin depuis 1997. En voix *off*, puis face à l'objectif, l'ex-sous-directeur général de l'Unesco, Nouréini Tidjani-Serpos, rappelle quels étaient les principaux enjeux de Ouidah 92, soulignant notamment l'importance du prisme juif dans la volonté politique de l'époque : il s'agissait de « transformer un holocauste » – la traite négrière – « en quelque chose de positif » et, par la convocation d'un certain modèle diasporique – « nous tenons à eux [les Noirs américains, les Haïtiens] exactement comme les Juifs tiennent à Israël *[sic]* » –, d'attirer au Bénin des investisseurs – touristes, entrepreneurs – susceptibles de participer au développement de l'Afrique comme une nouvelle « terre promise ».

Dans le cadre de cette commémoration, le spectateur se voit invité à parcourir la Route de l'Esclave dans son intégralité, en compagnie de divers interlocuteurs.

Bachalou Nondichao, informateur puis disciple de Pierre Verger, nous emmène d'abord à Mahisolo, porte de l'arrière-pays par où arrivaient les captifs, auxquels on imposait un premier rituel – la traversée d'un rideau de fumée – destiné à les désorienter et à leur faire perdre la mémoire. Après un passage par le temple de Gbanta-Legba puis par la concession Tchiakpè, deux lieux de culte étroitement liés à la traite, on découvre la place des Enchères, dite encore place Chacha – du surnom d'un des principaux négriers brésiliens d'Afrique au XIX^e siècle, Francisco Felix de Souza (1754-1849), connu aussi comme le « vice-roi » de Ouidah. L'une de ses descendantes, la guide touristique Martine de Souza exprime ici sans détours sa fierté d'appartenir à ce « prestigieux lignage » (« l'une des familles les plus puissantes de Ouidah »), avant d'accompagner les deux auteurs successivement à l'Arbre de l'Oubli, puis à l'Arbre du Retour et, enfin, au mémorial

2. Dont la vidéo est consultable sur le site du CNRS : <http://videotheque.cnrs.fr/doc=4211>.

de Zoungbodji. Une rencontre avec Martin Kakanakou, descendant d'un des responsables africains du marquage au fer et du transport des captifs vers la plage, permet d'explicitier la fonction respective des deux Arbres : si les circonvolutions autour du premier (sept tours pour les femmes, neuf pour les hommes) avaient pour vocation de provoquer une amnésie (on parlait aussi « chimiquement » aux esclaves en leur administrant des psychotropes), celles autour du second scellaient surtout une promesse, le « retour mystique » des âmes captives au pays natal après la mort physique des esclaves. Par ailleurs, quelques remarques de Kakanakou sur les formules ou sur les mimiques qui, encore aujourd'hui, servent d'allusion « à ce temps-là » (de grandes violences et de souffrances infligées aux captifs), révèlent bien, en sus de ses anecdotes sur les esprits errants, combien certains lignages impliqués dans la traite négrière demeurent aujourd'hui hantés par une sourde culpabilité vis-à-vis des disparus. Face à cette réalité, deux attitudes prévalent : d'une part, le déni, incarné par exemple par Émile Désiré Ologoudou, sociologue et dignitaire vodun pour qui il ne saurait y avoir d'« idéologie de réconciliation » puisque personne n'était « vraiment libre à l'époque », c'était « la camisole de force du progrès [*sic*] » ; d'autre part, la mise en scène d'un repentir collectif, orchestrée par un autre sociologue, le professeur Honorat Aguessy, initiateur du mémorial Zomachi et, depuis 1998, d'une « Marche annuelle du devoir de mémoire et du repentir », traditionnellement accomplie le troisième dimanche de janvier.

Le documentaire se poursuit alors avec le séquençage de deux commémorations : d'abord l'édition 2012 de la Journée nationale du vodun, puis, cinq jours plus tard (soit le 15 janvier), la Marche du repentir. Si la première fête a pour fonction de « médiatiser le vodun, pour montrer sa face positive, culturelle », et si elle parvient effectivement à mobiliser sur ce point plusieurs autorités religieuses ou politiques (le chef de culte *daagbo* Hunon Huna II,

le roi d'Allada, le maire de Ouidah...), elle se veut aussi trop consensuelle pour rester tout à fait crédible : ainsi les sacrifices accomplis sous l'œil des médias se voient-ils immédiatement acceptés, et la prospérité promise au peuple, aux vendeuses du marché, ainsi qu'au maire de Ouidah, pour toute l'année à venir... Pour être plus clairesmée, la marche du Repentir n'en est pas moins tout aussi significative par les insolites jonctions qu'elle opère : d'un côté, avec certains « représentants de la diaspora historique », un groupe d'Afro-Américains dont la porte-parole délivre alors un discours sans illusions sur les motivations réelles (économiques) et sur les effets presque nuls (« it is just talk ») de semblables manifestations de repentance ; de l'autre, avec divers syncrétismes religieux comme cette communauté africaine qui scande, pour finir, une prière de paix japonaise dans sa langue originale !

Le film de Gaetano Ciarcia et de Jean-Christophe Monferran dévoile ainsi, tout au long de ses soixante-seize minutes, une Afrique plurielle et divisée entre son adhésion croissante à de nouveaux schèmes interprétatifs, issus entre autres du christianisme et des attentes de la diaspora noire américaine et, par ailleurs, sa volonté de revivifier un héritage traditionnel en l'intégrant à un grand récit spirituel – à savoir la diffusion d'une culture ancestrale par les esclaves déportés, à l'époque de la traite, et le retour apaisant de ces derniers sur leur terre mère, *via* le tourisme mystique de leurs descendants à l'époque contemporaine. Par des juxtapositions de propos contradictoires, sous la linéarité apparente de plusieurs itinéraires (la Route de l'Esclave, les processions des 10 et 15 janvier), ce documentaire met également au jour les compromis (voire les compromissions) auxquels des historiens ou des sociologues africains sont prêts à se livrer, dès lors qu'il s'agit de défendre l'une ou l'autre de ces mémoires promises à l'oubli, et qui ne cessent pourtant de hanter les imaginaires et les relations sociales en Afrique contemporaine. Sans jamais porter de jugement, mais en prenant au contraire

bien soin de saisir et de croiser tous les regards, les deux auteurs parviennent subtilement à mettre en abyme, au sein même de leurs images, notre fascination inquiète pour ces usages performatifs de mythes et de légendes, qui prennent soudain valeur d'histoire et qui reconfigurent aussi bien

le passé à l'aune du présent, que le présent à l'image d'un avenir inédit en train de se construire sous nos yeux. *Ex Africa aliquid semper novi* ? À Ouidah, c'est une promesse tenue.

Anthony Mangeon

Sylvie Ayimpam

Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux

Préface de Jean-Marie Wautelet.

Paris, Karthala, 2014, 334 p., bibl., ill. (« Hommes et sociétés »).

CET OUVRAGE présente une pensée complexe, qui se nourrit de plusieurs sources disciplinaires, à la fois de l'économie, de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire et de la science politique. Je ne chercherai pas ici à suivre cette pensée à partir de ces multiples sources d'inspiration, mais tenterai de l'appréhender essentiellement à partir des référents de la sociologie, discipline qui m'est familière. Pour peu que l'on soit, en effet, sociologiquement attentif, on comprend que les matériaux que présente l'auteure, sur les activités économiques de la débrouille observées dans les marchés de la ville de Kinshasa, lui ont servi de prétexte pour analyser les formes de sociabilité et de régulation sociale dans une société en « multicrise ». Car l'entrée par le champ de l'économie questionne les modes concrets de (ré)invention du lien social et de sa stabilisation, dans un pays en proie à des mutations dues à la défaillance de l'État et à une crise socio-économique profonde.

Sylvie Ayimpam inscrit la débrouille dans un autre schème d'intelligibilité, en déconstruisant le concept d'informalité qui la sous-tend généralement. Elle s'éloigne, en effet, des approches economicistes et de celles mettant en avant le caractère illégal de ces activités. Elle montre que, sans s'inscrire uniquement dans la rationalité mercantiliste individualiste occidentale, ni

exclusivement dans celle d'autosubsistance communautariste africaine, l'économie de la débrouille permet à ceux et celles qui l'exercent de réinventer au quotidien leur manière de vivre¹. Véritable phénomène social total, la débrouille couvre « un vaste champ de pratiques [...] où les dimensions économiques, sociales, politiques, culturelles sont enchevêtrées » (p. 25). Les petites activités économiques qui la constituent rassemblent des logiques sociales diverses (p. 30). Son « métissage culturel en fait l'observatoire à la fois de cette informalité et des transformations sociales en cours » (*id.*).

Pour rendre compte de ce changement socioculturel, l'auteure a adopté une posture qui renvoie dos à dos les perspectives prescriptives (que je qualifierai de misérabilistes) et les perspectives axiologiques (que je qualifierai de populistes). Elle appréhende la débrouille telle qu'elle se pratique et telle qu'elle est vécue par ses protagonistes, en montrant qu'elle met en interaction différents acteurs déployant une diversité de logiques, mobilisant une pluralité de normes, tantôt dans une dynamique de

1. Cette imagination au secours de la conjoncture, constatait Abdou Touré, il y a près de 30 ans, permet aux exploitants de ce secteur, non pas de fructifier un capital qui fait défaut, mais de vivre au jour le jour du métier imaginé (cf. Abdou Touré, *Les Petits Métiers à Abidjan. L'imagination au secours de la conjoncture*, Paris, Karthala, 1984).

coopération, tantôt dans celle de l'affrontement. Le décentrement du regard sur l'économie de la débrouille opéré dans cette étude conduit l'auteure à articuler, dans une même dynamique, l'économique et le social. Elle a, de ce fait, considéré les innombrables liens sociaux qui facilitent la pratique des activités hétérogènes constitutives de cette économie et, inversement, les modes opératoires qui génèrent à leur tour des liens sociaux d'un type singulier. Elle analyse également l'économie de la débrouille par les formes de sociabilité qu'elle engendre et qui la déterminent, et s'appesantit sur les multiples relations sociales que tissent continuellement les petits commerçants et qui fondent leurs activités. Celles-ci mettent en interaction plusieurs acteurs, notamment les fournisseurs, les petits commerçants, les intermédiaires divers, ainsi que les agents de l'État. Ces réseaux relationnels, pour produire un profit (matériel ou symbolique), demandent à chacun de ces acteurs un investissement permanent, personnel et financier, sans lequel cette économie de la débrouille se fragiliserait.

Ces réseaux relationnels ont des piliers essentiels tels que la confiance, la redistribution et la réciprocité. Ils engagent les acteurs dans ce qu'Alain Marie² appelle la logique de la dette, faite des créances et des arriérés, des avances et des restitutions, des prêts et des remboursements, rendant chaque membre du réseau d'échange et de partage à la fois créancier et débiteur. Dans cette perspective, la sécurisation du revenu individuel passe par la création de ces liens d'appartenance à des réseaux et à des collectifs associatifs. En outre, cette sociabilité est traversée par des tensions et des conflits de toutes sortes. Les transgressions des normes, la tricherie, la défection, l'arnaque, les accusations de sorcellerie (etc.) présentes dans le microcosme de l'économie de la débrouille en font une arène où s'affrontent des acteurs aux intérêts également divergents. Elles laissent planer l'incertitude non seulement sur l'activité économique, mais aussi sur l'ensemble des rapports sociaux.

Finalement, lorsqu'on parcourt l'ouvrage, il est aisé de constater la centralité de la question de la régulation sociale, dans la mesure où elle interroge les processus de maintien du lien social dans un contexte de crise profonde. Il s'agit, en d'autres termes, de se demander comment se maintiennent les interactions entre différents acteurs impliqués dans le petit commerce dans une situation d'anomie apparente, où l'État, du fait de sa déliquescence, n'est plus capable d'imposer ses normes ? En réponse, Sylvie Ayimpam part du postulat que toute activité produit ses propres règles et les sanctions y afférentes³ pour avancer que, de la même façon, chaque activité de l'économie de la débrouille génère ses propres normes, tant en ce qui concerne l'approvisionnement que la commercialisation des produits, voire le partage des bénéfices. En même temps, chacune est influencée par des règles définies en dehors d'elle, et est de ce fait un champ semi-autonome⁴. L'économie de la débrouille se caractérise aussi par le surpluralisme normatif⁵, rendu possible par l'instabilité de l'environnement économique, politique et social, la pluri-activité, la mobilité et le clientélisme généralisé : elle est régie à la fois par les normes officielles, les normes sociales, les normes professionnelles et les normes pratiques qui stabilisent les interactions qu'elle engendre. Toutes ces normes font l'objet de négociations et d'arrangements qui déterminent les modalités de leur

2. Cf. Alain Marie, ed., *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997.

3. Cf. Jean-Daniel Reynaud, « Les régulations dans les organisations : régulations de contrôle et régulations autonomes », *Revue française de sociologie*, 1988, 29 : 5-18.

4. Cf. Sally Falk Moore, « Law and Social Change : The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject Study », *Law & Society Review*, 1973, 7 (4) : 719-746.

5. Cf. Jean-Pierre Olivier de Sardan, *À la recherche des normes pratiques de la gouvernance réelle en Afrique*, London, APPP-Overseas Development Institute, 2008 (« Discussion Paper » 5).

application, donnant lieu finalement à ce que l'auteure appelle, à la suite de Reynaud, les « règles effectives ». À ce propos, il convient de souligner la place capitale occupée par les intermédiaires de tous poils et par les agents de l'État dans les négociations des normes que l'auteure a identifiées dans son étude. Ces normes et négociations y afférentes génèrent toute une économie morale fondée sur la confiance et la capacité de *mayele*, cette forme d'intelligence qui englobe la négociation, l'arnaque, l'escroquerie, la roubardise, le chantage, l'opportunisme, en bref ce que l'on appelle *coop* dans le jargon kinois.

On retrouve dans cet ouvrage les quatre axes majeurs de l'analyse sociologique du système social, à savoir les rôles, les conduites, les normes, les valeurs, abordés dans la perspective plus féconde de la sociologie contemporaine. À son actif, en effet, l'*Économie de la débrouille à Kinshasa* relève des sociologies constructivistes qui dominent la discipline depuis plus d'une vingtaine d'années. Ces nouvelles sociologies récusent à la fois les excès de l'individualisme et de l'holisme méthodologiques. Elles ne considèrent pas que l'homme est totalement libre, ni totalement contraint dans ses actions. Elles mettent plutôt l'accent sur l'imbrication des acteurs et des structures dans la constitution du social, ce qui correspond à la dualité du structurel, selon la formule d'Anthony Giddens⁶ pour qui le social est à la fois contraignant et habilitant.

Cette pensée est très présente dans ce travail, et ce, à deux niveaux. Tout d'abord, Sylvie Ayimpam réussit à concilier l'analyse des aspects individuels et collectifs du petit commerce, et à bien montrer que l'intérêt individuel du commerçant n'exclut pas la coexistence d'autres motivations plus collectives (p. 285). Dans cette même veine, la pratique individuelle du petit commerce et les interactions qui y sont associées ne peuvent être comprises qu'en les intégrant dans leur dimension collective en tant que codes sociaux (p. 24). Ensuite, l'auteure examine les modes de construction de la relation entre les enjeux pour les acteurs et

les règles du jeu à respecter dans le processus de régulation observé à Kinshasa. Règles du jeu manipulables et modifiables par ces mêmes acteurs, mais qui s'imposent également à eux (p. 289).

Il demeure néanmoins des questions pendantes. En effet, un ensemble de préoccupations soulevées incite à aller plus loin dans la réflexion. J'en indiquerai trois ici. Du point de vue de l'auteure, le surpluralisme normatif constaté dans le champ du petit commerce, les conflits de régulation et les violences qui en résultent contraignent défavorablement le développement des activités commerciales et la sécurisation de l'existence. Raison pour laquelle l'étude débouche sur un appel à la macrorégulation, éminente et souveraine, qui pourrait s'imposer à toutes les formes de régulation secondaires. Et cette fonction, toujours selon l'auteure, ne pourrait être remplie que par l'État dont l'une des prérogatives régaliennes est la régulation au niveau national (p. 312). Cette prise de position appelle deux observations. L'une est relative aux incidences de la macrorégulation sur la nature des activités du petit commerce : ne risque-t-elle pas, en effet, de reconfigurer voire dénaturer l'économie de la débrouille qui, par définition, se montre rétive à toutes les formes de régulation formelle, institutionnelle, comme cela a été d'ailleurs largement souligné dans l'ensemble de ce travail ? L'autre observation concerne la matérialité de cette macrorégulation dans un contexte où l'État, lui-même, se nourrit de cet informel ou de ce surpluralisme normatif (je dirai de cette anomie). Comme je l'ai écrit ailleurs⁷, la prolifération normative participe de la stratégie de reproduction

6. Anthony Giddens, *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

7. Cf. Jean-Pierre Mpiana Tshitenge, « Entre faillite de l'État et pauvreté périurbaine : la privatisation par le bas du réseau électrique de la SNEL dans la périphérie de la ville de Kinshasa ». Communication au colloque international *Territoires périurbains. Développement, enjeux et perspectives dans les pays du Sud* (Université de Liège, Gembloux, 19 décembre 2013).

de l'État central qui, par cette permissivité, se libère des pressions d'une population qu'il a totalement abandonnée⁸.

La deuxième préoccupation que soulève cette étude est elle aussi d'ordre politique. Il s'agit du lien entre l'économie de la débrouille, avec les règles pratiques qui la sous-tendent, et le piétinement du processus de construction d'un État moderne démocratique. Ce type d'État postule la participation ou la mobilisation citoyenne, ainsi que l'éthique des services publics et de la redevabilité des dirigeants. Il me semble que l'émergence, l'enracinement et l'extension (expansion) de l'économie de la débrouille retardent sinon obstruent ce processus. En effet, la culture de survie qu'elle a développée dans la masse étouffe ses capacités revendicatives et dispense les dirigeants, à tous les niveaux, de procurer des services publics de qualité à la population.

Enfin, la troisième préoccupation est d'ordre analytique, je dirai, épistémologique. Avec cette étude, il est apparu que l'informalité, loin d'être seulement inscrite dans l'économie, est un phénomène social total au sens maussien du terme. Elle aurait, en reprenant cette fois Pierre

Bourdieu, généré un *habitus* qui enserme le quotidien non seulement des pratiquants, mais de l'ensemble de l'univers social kinois. Si nous faisons l'hypothèse de l'existence de hors-champs, c'est-à-dire d'espaces sociaux régis par d'autres logiques, d'autres rationalités et d'autres règles, ne pouvons-nous pas relativiser la puissance heuristique de l'informalité appréhendée comme code social ?

Jean-Pierre Mpiana Tshitenge

8. Ainsi, pour l'exprimer comme Giorgio Blundo : « au lieu de mener à la dissolution de l'État ou à sa dilution dans des réseaux sociaux, politiques ou mafieux, ces processus permettent plutôt à l'État de conserver ses prérogatives et ses droits souverains, tout en choisissant délibérément de ne pas les exercer complètement afin d'obtenir le consentement de ses sujets. En contribuant à l'apaisement des relations entre État et citoyens, les pressions qui adoucissent ou annihilent l'action publique produisent un bien public non négligeable, à savoir la stabilité sociale » (cf. Giorgio Blundo, « Le roi n'est pas un parent : les multiples redevabilités au sein de l'État postcolonial en Afrique », in Pascale Haag & Cyril Lemieux, eds, *Faire des sciences sociales*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012 : 82).

Gilles Boileau

Politique et rituel dans la Chine ancienne

Postface de Roberte Hamayon.

Paris, Collège de France-Institut des hautes études chinoises, 2013

481 p., bibl., index (« Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises » 37).

LES SIÈCLES qui séparent l'installation de la dynastie royale des Shang (XVII^e siècle av. J.-C.) de la fondation du premier empire chinois par l'État des Qin en 221 av. J.-C. peuvent être appréhendés comme étant la matrice culturelle du monde chinois. Gilles Boileau propose de retracer leur histoire en fondant les pratiques politiques anciennes sur leur soubassement rituel, comme l'indique son avertissement : « L'histoire des ritualités commandant d'une part les rapports des hommes avec leur environnement naturel et surnaturel et d'autre part ceux qu'ils entretenaient avec leurs semblables sera notre fil directeur » (p. 11). Au départ des transformations étatiques considérées se situe « l'extrême de la nature » : « la négociation avec les dieux irréductibles des montagnes et des fleuves » (*id.*) sous les Shang. Les crises politiques des Zhou (IX^e-III^e siècle av. J.-C.) ouvrent une brèche pour qu'un nouvel instrument – « l'intelligence » – vienne régler les relations de pouvoir, et l'on voit l'émergence d'une classe de nobles lettrés, les *shi*, alliée au formalisme et à la codification pénale, remplacer peu à peu les agencements rituels et sacrificiels dominés par le roi.

Ce travail d'ampleur a nécessité une formation très approfondie dans de nombreux domaines, dont la philologie,

l'archéologie, la philosophie et l'histoire. À ces compétences, Gilles Boileau a joint une capacité de synthèse exceptionnelle, ainsi qu'une bonne connaissance des théories en anthropologie religieuse, notamment en ce qui concerne le rite et le sacrifice. D'emblée, il situe donc sa réflexion dans l'anthropologie comparative, comme le confirme le fait qu'il ait demandé à Roberte Hamayon, spécialiste reconnue du chamanisme, une postface intitulée « Un regard d'anthropologue de la Sibérie sur la Chine antique » (pp. 433-448). Je me permettrai ici de joindre à celui-ci le regard d'un spécialiste de la Mésoamérique ayant abordé dans ses travaux le thème de la « royauté sacrée » – c'est-à-dire une institution, largement répandue dans le monde, dans laquelle un roi remplit les fonctions principalement rituelles dont est supposée dépendre la survie de la population. Ainsi pourra-t-on lancer quelques pistes sur la royauté chinoise, entre institution chamannique et institution royale.

Tout d'abord, il faut souligner que les travaux de Gilles Boileau se distinguent en ce qu'ils couvrent plus d'un millénaire d'évolution, tandis que la profondeur historique de la plupart des travaux anthropologiques reste faible ; par exemple, un spécialiste a pu avancer que les royautés

africaines produisent une infinité de combinaisons kaléidoscopiques qui ont la capacité de « digérer l'histoire et la chronologie »¹. Pour ce qui concerne la Mésomérique, les royaumes qui se succèdent à partir de 600 avant notre ère surgissent et s'effondrent au cours des siècles, ne permettant de retracer une évolution de ces institutions dans la longue durée qu'au travers de ruptures et de discontinuités. À l'inverse, les travaux de Gilles Boileau assurent une rare synthèse de la structure et de la chronologie. Ils montrent que les débats anthropologiques ne sauraient se passer de ce pan de l'histoire de l'humanité, qui jusqu'à présent n'a pas pris place à sa juste mesure dans l'élaboration théorique.

On peut trouver dans les lignes écrites par Gilles Boileau un écho à trois questions posées par les théoriciens classiques de la royauté sacrée, dont, en premier lieu, *le déploiement des fonctions*. Comme le remarque l'auteur (pp. 396-397), le roi chinois, bien que recevant l'appellation d'« Homme Unique », n'était pas seul à gouverner mais assisté d'un ministre dès l'époque archaïque, ce qui évoque la dualité du pouvoir politique théorisée par Dumézil². Il faut cependant rappeler que c'est Arthur M. Hocart³ qui a développé la notion fondamentale de « déploiement des fonctions » et l'a posée comme une caractéristique de la royauté sacrée. Le roi, affirmait cet auteur, concentre un grand nombre de fonctions concernant les rites, la justice et la guerre, qui se retrouvent parfois en contradiction et tendent à se distribuer entre des personnes différentes. Aussi, au lieu de porter son attention sur le souverain, seul ou assisté éventuellement d'un ministre, faudrait-il considérer que l'institution royale est constituée de « personnages royaux solidaires ». Comme ceux-ci peuvent être plus que deux, le phénomène de déploiement ne relève pas uniquement du dualisme. De plus, au-delà des personnages les plus proches du souverain, Hocart situait des « personnages secondaires ». Bien que Gilles Boileau ait peu recours à la théorie hocartienne, il déve-

loppe toute une argumentation démontrant que l'institution royale chinoise se prête à une analyse en termes de déploiement des fonctions. Ainsi, à l'époque archaïque, est-il possible de reconnaître des « personnages royaux », tant dans le couple formé par le souverain et son ministre (auxquels Gilles Boileau consacre de belles pages, pp. 386-393), que chez les spécialistes rituels tels que les *wu* (« ceux sur qui descendent les esprits »), sur lesquels on reviendra plus loin à propos des hypothèses chamaniques. Plus tard, le roi compose avec la nouvelle élite politique et intellectuelle des *shi*, associée à la codification des lois (p. 311). Pour la première fois, à ma connaissance, le déploiement des fonctions peut être étudié dans la longue durée et mis en rapport avec les luttes de pouvoir.

Le livre de Gilles Boileau aborde un second thème classique des recherches sur la royauté sacrée, celui des *fautes royales*. On sait que Frazer⁴ attribuait deux causes potentielles à la coutume du régicide, le roi pouvant être mis à mort soit en tant que garant de la prospérité, soit en tant que bouc émissaire. Par la suite, l'ambivalence de la figure royale s'est retrouvée au cœur d'une polémique entre girardiens et structuralistes. Pourquoi le roi peut-il être reconnu coupable des malheurs du royaume ? Pour René Girard⁵, le roi africain est un bouc émissaire potentiel, un Œdipe qui joue son rôle jusqu'au bout et dont l'élimination ramène la paix et la

1. Cf. Jean-Claude Muller, *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1998 (« Cahiers de l'homme » 34).

2. Georges Dumézil, *Loki*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1948 (« Les Dieux et les hommes » 1).

3. Cf. Arthur M. Hocart, *Kings and Councillors*, Cairo, Printing Office Paul Babey, 1936 [éd. franç. : *Rois et Courtisans*, Paris, Le Seuil, 1978]. Voir aussi Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, Paris, CNRS Éd., 2006 (« CNRS anthropologie »).

4. Cf. James G. Frazer, *The Golden Bough*, London, Macmillan, 1911-1915 [éd. franç. : *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981].

5. Cf. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

prospérité. À l'inverse, pour un anthropologue structuraliste tel que Luc De Heusch⁶, la négativité véhiculée par le souverain proviendrait du fait que ses fonctions royales le conduisent à subvertir l'ordre symbolique. Réunissant dans sa personne des catégories qui devraient rester séparées, le roi africain est source de dérèglement et de maladies.

Quelle place occupe la négativité dans l'institution royale ? Quelles en sont les causes structurelles et les conceptions *emic* ? Le débat est classique mais pas clos pour autant⁷. Roberte Hamayon suggère, dans sa postface, que la royauté Shang invoque les dieux « plus souvent de façon négative que positive – les dieux sont sollicités “d'écarter les pestilences” plus que d'accorder la bonne santé, de cesser de “maudire” la pluie plus que de la faire tomber » (p. 439). Par ce trait, elle se distingue du chamanisme sibérien dont les formulations positives ne visent qu'à favoriser la chance. Il y aurait donc « une corrélation entre l'organisation de l'économie et l'émergence des formulations négatives des demandes » (*id.*) – remarque fondamentale qui situe la négativité au cœur de la royauté sacrée. En écho, l'institution signale un responsable du malheur : le souverain. Il est particulièrement significatif que la culpabilité royale représente un aspect essentiel de la royauté chinoise à l'époque archaïque (pp. 125 *sqq.*). Malgré les difficultés de reconstitution pour ce qui est de la très haute Antiquité, Gilles Boileau énumère les causes des désastres (erreurs rituelles, « faute » non précisée et maladie du roi) et la façon d'y remédier : si le roi est considéré comme le responsable ultime des catastrophes, il possède un fusible, le *wu* féminin, qui peut être sacrifié à sa place.

En effet, un troisième thème classique en anthropologie est celui du *roi chamane*. Cette catégorie élaborée par certains sinologues se retrouve dans d'autres traditions, notamment en Mésoamérique. Dans cette aire culturelle, la définition du chamanisme par Mircea Eliade⁸ au moyen de la transe et l'extase fut reprise en 1965 par l'historien de

l'art Peter Furst⁹, qui l'appliqua à des figures olmèques (600 av. J.-C.) représentant un homme aux traits félins, pour y voir un chamane en pleine transformation extatique en animal. Les dirigeants olmèques furent, dans la foulée, qualifiés de « rois chamanes » et leur système politique reçut l'appellation de « chamanisme d'État »¹⁰. Finalement, la notion fut récemment appliquée aux rois mayas tenus pour des « rois divins chamanes ». Ces théories sont loin de faire l'unanimité¹¹. Une controverse similaire oppose les sinologues et Gilles Boileau débute son livre par une présentation remarquable et synthétique (chap. I, pp. 25-99) du débat qui les agite au sujet du *wu*, un personnage secondaire de l'institution royale chinoise qualifié par certains de chamane. Il est intéressant de savoir que cette théorie date de 1936 et se situe dans la

6. Cf. Luc De Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

7. Lucien Scubla (in « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire », *Revue du MAUSS*, 2003, 22 : 197-221) a théorisé la deuxième option frazérienne, celle du bouc émissaire, argumentant que cette fonction du roi prime sur son rôle de garant de la prospérité. Personnellement, je considère que les données provenant du Mexique ne permettent pas de différencier les deux fonctions royales, ni d'opposer les causes extérieures des désastres (la nature) aux causes internes (la violence intestine) et qu'il convient de revendiquer pleinement la notion d'ambivalence (Danièle Dehouve, « À propos de la notion d'expulsion », *Archives des sciences sociales des religions*, 2009, 148 : 25-31).

8. Cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

9. Cf. Peter T. Furst, « West Mexican Tomb Sculpture as Evidence for Shamanism in Prehispanic Mesoamerica », *Antropología*, 1965, 15 : 29-60.

10. Selon Cecelia F. Klein *et al.*, « Shamanitis : A Pre-Columbian Art Historical Disease », in Henri-Paul Francfort & Roberte N. Hamayon, eds, *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001 : 207-242.

11. Cf. David Freidel, « Maya Divine Kingship », in Nicole Brisch, ed., *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, University of Chicago, 2008 (« Oriental Institute Seminars » 4) : 191-206. Pour les critiques à la notion de chamanisme en Mésoamérique, voir Cecelia F. Klein *et al.*, *op. cit.*

lignée théorique de Frazer. Elle a cependant connu des développements récents qui font appel à Eliade.

À la suite de Roberte Hamayon¹², Gilles Boileau refuse de définir le chamanisme par l'extase et le considère comme une construction symbolique et rituelle qui, dans le monde des chasseurs sibériens, autorise le prélèvement des ressources dans le monde naturel. Or, chez les Shang, écrit-il, c'est l'institution royale qui joue ce rôle et assure rituellement la survie du groupe humain dans un biotope double, fondé conjointement sur l'agriculture et la chasse. En outre, les rituels y sont dominés par le sacrifice, autre caractéristique par laquelle le *wu* se distingue du chamane sibérien. Il lui reste donc à préciser quelle est la place occupée par le *wu* dans ce contexte royal et sacrificiel, et cela le conduit à montrer comment l'alliance se trouve au cœur des rapports entre l'institution royale et la nature, mais une alliance différente de celle qui a cours chez les chasseurs sibériens.

On sait en effet, grâce à Roberte Hamayon, que, chez ceux-ci, la représentation rituelle de l'alliance matrimoniale entre le chamane et les « filles gibier » encadre les activités de prédation¹³. Or, l'institution royale chinoise a recours à l'alliance sous une autre forme : le roi étant masculin tout comme les maîtres des montagnes et de l'eau, il se trouve en position, non de « mari », mais de donneur de femme – et cette femme est précisément le *wu* féminin qui danse et séduit les puissances naturelles masculines, tout en pouvant être mise à mort en cas de désastre. De plus, l'alliance matrimoniale n'est pas la seule construction métaphorique structurant les rapports à la nature : à ses côtés, Gilles Boileau repère une alliance de type politique et social, qui opère par l'intermédiaire du *bi* de jade et qui, dans la vie courante, permet d'établir un contrat entre des hommes supérieurs et inférieurs. L'analyse de Gilles Boileau dépasse donc les faux débats issus des définitions classiques pour montrer la richesse des solutions idéologiques, rituelles

et sociales apportées au problème du prélèvement des ressources. Il faut ajouter que son analyse du *wu* est très subtile, car il fait en quelque sorte éclater cette catégorie en distinguant les *wu* masculins et féminins, investis de fonctions différentes : ne pourrait-on pas parler dès lors de déploiement des fonctions au sein de l'institution royale ?

Ces développements invitent à mentionner un dernier thème, celui de la métaphore. Comme on l'a vu, Roberte Hamayon a qualifié l'alliance matrimoniale entre le chamane et les « filles gibier » de « construction métaphorique », qui structure un pan entier de l'organisation rituelle et de la vie sociale, encadre les activités de prédation et s'exprime aussi bien dans la langue, dans les objets et dans les gestes¹⁴. Or, Gilles Boileau (chap. IV) met au jour une autre construction métaphorique grandiose qui, en outre, associe le sacrifice et le don. En effet, le sacrifice aux ancêtres était le point de départ d'un processus de découpe du corps de la victime qui figurait l'articulation du corps social. Le roi dispensait les morceaux du haut vers le bas de la hiérarchie sociale selon un processus de nourrissage en cascade qui, au bout du compte, reconstruisait l'unité du groupe : « Le corps de l'animal sacrifié et découpé était la traduction concrète d'une opération mentale analogue à une résolution du tout en éléments simples avant recombinaison symbolique [...]. Le corps de la victime était le lieu de l'affirmation à la fois de la cohésion du groupe et des principes hiérarchiques qui l'articulaient, ce dernier aspect manifesté par la

12. Cf. Roberte N. Hamayon, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 1995, 26 : 155-190.

13. Cf. Roberte N. Hamayon, « Le sens de l'"alliance" religieuse : "Mari" d'esprit, "femme" de dieu », *Anthropologie et Sociétés*, 1998, 22 (2) : 25-48. Elle adapte la définition de George Lakoff & Mark Johnson, in *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [éd. franç. : *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1985].

14. *Ibid.*

distribution inégalitaire d'autres parties du corps de la victime, devenue ainsi image charnelle de l'ensemble de la société » (p. 15).

La place manque pour poursuivre la recension de tous les aspects abordés par ce livre, dont on aura compris qu'il est d'ores et déjà incontournable en anthropologie

comparative, notamment pour traiter des rois et des chamanes. Il fait également de la royauté chinoise un cas d'école qu'aucune recherche à venir ne pourra passer sous silence.

Danièle Dehouve

Gaëlle Lacaze

Le Corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps

Paris, L'Harmattan, 2012, 349 p., bibl., ill., carte (« Connaissance des hommes »).

L'OUVRAGE de Gaëlle Lacaze sur la perception du corps mongol dans la province du Hövsgöl, centre-Nord de la Mongolie, vient utilement combler le peu d'études ethnographiques sur les techniques du corps.

L'auteure fait référence au texte programmatique de Marcel Mauss : les *Techniques du corps* (1936) et en propose une illustration exemplaire. En effet, si nombre des commentateurs de Mauss voient dans cette allocution¹ un discours précurseur des études sur le corps, les « techniques » restent le parent pauvre des analyses. Le corps est sans contexte devenu un objet et se constitue en champ d'étude depuis déjà plusieurs décennies, alors que les techniques du corps continuent d'être ignorées ou reléguées à la marge. Il reste difficile d'expliquer cette désaffection paradoxale, eu égard à la somme des écrits publiés à propos du texte de Mauss. Prenons l'exemple du grand technologue et élève de Mauss, André Leroi-Gourhan, dont l'œuvre s'orientera autour des seules techniques : dans *L'Homme et la matière* (1943) et dans *Milieu et techniques* (1945), seules quelques pages sont consacrées aux techniques de portage humain. L'attention aux techniques du corps n'est donc pas première malgré l'entreprise de conceptualisation taxinomique. On est loin en définitive du projet maussien.

L'ambitieux programme n'a donc pas été suivi, ce que déjà Claude Lévi-Strauss écrivait dans son introduction aux textes de Mauss : « En ouvrant aux recherches ethnologiques un nouveau territoire, celui des techniques du corps, il ne se bornait pas à reconnaître l'incidence de ce genre d'études sur le problème d'intégration culturelle : il soulignait aussi leur importance intrinsèque. Or, à cet égard, rien n'a été fait, ou presque. Depuis dix ou quinze ans, les ethnologues ont consenti à se pencher sur certaines disciplines corporelles, mais seulement dans la mesure où ils espéraient élucider ainsi les mécanismes par lesquels le groupe modèle les individus à son image. Personne, en vérité, n'a encore abordé cette tâche immense dont Mauss soulignait l'urgente nécessité, à savoir l'inventaire et la description de tous les usages que les hommes, au cours de l'histoire et surtout à travers le monde, ont fait et continuent de faire de leurs corps »².

Le livre de Gaëlle Lacaze illustre, lui, pleinement, tout l'intérêt qu'il y a à multiplier les études systématiques sur les techniques du corps dans des univers

1. Il s'agit d'une conférence donnée par Mauss en 1934, intitulée « Les Techniques du corps », publiée en 1936.

2. Cf. Claude Lévi-Strauss, « Introduction », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1989 [1950] : XII.

culturels spécifiques. Son texte se divise en trois parties. La première est consacrée à la construction de la personne où l'auteure définit et adapte au contexte mongol la notion de « techniques du corps ». Depuis la naissance jusqu'au sevrage, le « dressage » des enfants a pour objectif la stabilisation du lien de l'âme et du corps, et la maîtrise des comportements. Les rituels, nombreux, sont décrits avec beaucoup de détails : la réception du nouveau-né, sa première toilette, l'attribution de son nom, la mise au berceau, etc.

On peut cependant regretter que l'auteure n'interroge pas et ne justifie pas suffisamment la notion d'« âme » et, par-delà, ne donne pas d'indications plus précises sur ce qu'elle nomme la « réincarnation » – ne devrait-on pas d'ailleurs parler de « transmigration » puisqu'il s'agit d'un « stock » d'âmes limité ? La discussion aurait pu s'engager sur des conceptions plus éclairantes pour le lecteur qui finit par se noyer dans des descriptions ethnographiques quelquefois redondantes. Une critique qui vient immédiatement sans qu'elle n'altère les qualités du texte est celle d'une absence de perspective comparative sur des rituels pourtant récurrents dans la littérature anthropologique : l'humanisation progressive du nourrisson, le franchissement du seuil, le lien homme/animal chez les éleveurs, l'enterrement du placenta, le motif de l'enfant changé, les techniques de leurre contre les mauvais esprits, la coupe des cheveux, etc.

Les conceptions du corps mongol attribuent une importance singulière au squelette et à son processus de durcissement. L'examen des soins du corps de la femme enceinte et des techniques associées dévoile des perceptions corporelles très générales qui auraient mérité des comparaisons, notamment sur la réception du nouveau-né, ici sur une couche de bouse, car c'est une représentation commune à la plupart des sociétés que de « faire tomber » l'enfant sur un élément hautement valorisé dans le contexte environnemental (le sable chez les nomades sahariens, par exemple). Aussi,

malgré de si riches descriptions le lecteur reste un peu sur sa faim.

Dans la deuxième partie Gaëlle Lacaze s'intéresse aux techniques d'alimentation et aux soins du corps (toilette, tenue vestimentaire, etc.). Les manières de manger et de boire sont très instructives et offrent une analyse intéressante des liens entre alimentation, perceptions corporelles et société. Le gras essuyé sur les vêtements, signe de prospérité, montre pleinement la fine attention aux langages des corps, tout comme la capacité au blanchiment des os comme savoir-faire distinctif de « l'authentique Mongol ». L'ouvrage se réfère à une base de données photographiques en ligne appuyant le propos et proposant une grande diversité d'illustrations, ce qui est un atout de taille, quoique cette base soit peu intuitive.

Les techniques d'alimentation sont mises en lien avec des perceptions gustatives et des textures spécifiques, ainsi par exemple on va « lécher » les laitages frais « pour ne pas gaspiller la graisse qu'ils contiennent » (p. 181). La différence entre lécher, boire et manger révèle des distinctions subtiles que l'auteure restitue pleinement et qui ne sont pas dues à des distinctions de consistance mais de catégorisations spécifiques des aliments. Les manières de boire sont aussi finement décrites : consommation rituelle d'alcool pour sceller un contrat social, consommation festive, lien entre statut et ivresse autorisée, etc. L'étude du vêtement et de ses relations avec les âges et le genre livre à nouveau une ethnographie méticuleuse : le port des couvre-chefs, le traitement des cheveux, de la barbe, la toilette et les soins des parties du corps. Le cycle de vie féminin est ensuite l'objet d'une analyse détaillée. La période de ménopause marque un réel changement de statut pour les femmes et se trouve même l'objet d'un marquage corporel particulier. Et c'est enfin l'examen de la vieillesse pensée comme un processus de dissociation de l'âme et du corps, le pendant de la fixation de l'âme dans le corps des enfants.

Les techniques manuelles, de la veille et du repos, sont examinées dans la dernière

partie de l'ouvrage, des éléments que l'ethnographie renseigne fort peu, ou de manière anecdotique. L'auteure nous les décrit après les avoir subtilement observées, c'est là sans conteste la partie la plus originale de l'ouvrage. Elle offre une perspective tout à fait attrayante à l'ethnologie du corps et de ses techniques en prolongeant le programme du texte maussien. Ainsi, Gaëlle Lacaze décrit la manière dont on reçoit et dont on donne, avec une ou deux mains, selon les circonstances et les interlocuteurs. Elle décrit aussi la façon dont s'effectue le don de certains objets (tabatière, soie d'honneur cérémonielle, etc.) et la spécification sociale associée en matière de statut, de privilège et de relation hiérarchique. Les salutations sont également retranscrites avec finesse, permettant de mieux comprendre la manière de concevoir le corps et, par-delà, de concevoir l'univers. Car c'est bien ce que montre l'auteure tout au long d'un ouvrage riche en descriptions nombreuses et fournies : le corps et son attention documentent sur une culture

donnée. Ce sont ces descriptions de techniques n'engageant que le corps qui nous renseignent sur des conceptions du monde et de l'environnement, comme l'attestent aussi la marche, l'enjambement ou encore la technique de la monte.

L'analyse des techniques du corps révèle les éléments concrets et objectivables d'une culture et d'une manière d'être. Le corps ne symbolise pas, il matérialise, c'est sans doute là l'un des points d'incompréhension majeur des lectures possibles du texte de Mauss. En définitive, la grande leçon maussienne demeure celle de la question du corps comme objet et comme moyen technique.

À ce titre, l'ambition réussie de l'ouvrage de Gaëlle Lacaze : l'application de la notion de technique du corps à l'étude des peuples mongols révèle la culture mongole, des perceptions, des manières d'être et de concevoir le monde.

Marie-Luce Gélard

Ana María Lorandi & Cora Virginia Bunster

La Pedagogía del miedo. Los borbones y el criollismo en el Cuzco, 1780-1790

Lima, Instituto francés de estudios andinos / Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas, 2013, 248 p., bibl.

(« Travaux de l'Institut français d'études andines » 307).

ANA MARÍA Lorandi est l'une des figures les plus éminentes de l'ethnohistoire, puisqu'elle participa à la construction de cette discipline, surgie dans les années 1970, dans l'intention d'envisager l'histoire américaine du point de vue des Indiens – notamment les membres de l'élite, à partir des documents juridiques et administratifs de l'époque coloniale –, et non plus à l'aune de la seule perspective des chroniqueurs de la conquête espagnole. Si le concept même d'ethnohistoire est aujourd'hui reconsidéré et délaissé en faveur de l'anthropologie historique ou, tout simplement, de l'histoire, cette discipline inaugurée par les spécialistes des sociétés andines a donc fait entendre pour la première fois les « other voices » des « subalternes », bien avant le développement des études coloniales en Inde. Pourtant, l'ouvrage qui nous intéresse ici n'est pas à proprement parler « ethno-historique », dans le sens classique du terme, dans la mesure où il traite surtout d'Espagnols nés au Pérou, les *Criollos*, une population qui commence seulement maintenant à intéresser les américanistes et sur laquelle Ana María Lorandi et Cora Virginia Bunster s'étaient déjà penchées.

Ce livre apporte de nouveaux éléments au dossier de la rébellion de Túpac Amaru

étudié par Scarlett O'Phelan Godoy¹. Son intérêt repose d'abord sur la qualité des sources et sur la rigueur de leur analyse. Cette documentation est centrée sur le procès intenté à la famille Ugarte (1783-1786), une fratrie puissante composée de quatre fils (dont un franciscain) et de quatre filles (dont deux religieuses), dotée d'un large réseau d'alliés dans les milieux les plus influents, comme celui du commerce régional de Cuzco, et dans les sphères politiques et religieuses. Outre les membres de ce que les auteures appellent le « clan », comparut à ce procès un autre inculpé important : l'évêque de Cuzco, Juan Manuel Moscoso y Peralta. Les Ugarte sont accusés d'avoir noué des relations avec l'insurgé Túpac Amaru durant la révolte et, surtout, d'avoir contesté le lien de vassalité qui unissait tous les membres de la société

1. Cf. Scarlett O'Phelan Godoy, *Un Siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia (1700-1783)*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1988 ; cf., ci-après, mon compte rendu. Cette rébellion est le plus important soulèvement armé anticolonial que connut l'Amérique espagnole du XVIII^e siècle. Survenue entre 1780 et 1782 dans la vice-royauté du Pérou, elle fut menée par José Gabriel Condorcanqui (1738-1781), un métis plus connu sous le nom de Túpac Amaru.

coloniale au roi d'Espagne. Bien qu'aucune preuve n'ait été fournie par le tribunal, les principaux inculpés sont condamnés à l'exil en Espagne. L'analyse des pièces du procès, et c'est un autre point d'intérêt de ce travail, donne lieu à une réflexion d'anthropologie juridique sur les indices, le choix des témoins et l'importance devant être accordée ou non à la rumeur (pp. 186-190). En dépit du recours officiel aux *Siete Partidas* – un corpus juridique médiéval toujours en vigueur et servant de base légale dans tout l'empire espagnol – pour examiner dans le détail le bien-fondé des accusations, il apparaît clairement que le tribunal de Cuzco procéda à la manipulation des indices et des témoignages, faisant de l'affaire Ugarte et ses ramifications un procès politique pour l'exemple.

Pour comprendre les motivations des accusateurs, les auteurs reviennent sur les transformations économiques et fiscales décidées à Madrid, les réformes bourbonniennes qui suscitèrent un mécontentement général à l'origine de la rébellion de Túpac Amaru. Mais, à la différence de Scarlett O'Phelan Godoy qui les avait aussi soulignées, elles les abordent sous l'angle de la polarisation Lima-Cuzco, un phénomène pertinent aujourd'hui encore. Ces réformes mises en œuvre par la dynastie des Bourbons pour renforcer l'administration des colonies américaines ont, en effet, surtout bénéficié aux commerçants de la capitale du viceroyaume, contrairement à ce qui s'est passé à Cuzco. Cette dernière, autour de laquelle gravitaient les Ugarte et Túpac Amaru, était

une ville plus métissée, où les caravanes destinées à transporter les marchandises (*trajines*) étaient aux mains des Indiens. C'est aussi un foyer de l'émergence du *criollismo* comme idéologie anti-espagnole et comme mouvement politique, dont l'analyse constitue le dernier point fort de ce travail. Le terme apparaît dans la documentation espagnole : de la plume de l'ancien vice-roi de Nouvelle-Espagne Carlos Francisco de Croix (1786), les *criollos* seraient capables de verser jusqu'à la dernière goutte de leur sang pour faire triompher le *criollismo* (p. 199). La « pédagogie de la peur » était donc une nécessité pour empêcher la collusion entre les *criollos* et les Indiens, car c'est cette partie de la population qui, aux yeux de l'administration coloniale, incarnait le danger le plus fort pour l'absolutisme royal. Peu importe que, dans les faits, les *criollos* aient refusé de s'embarquer dans l'aventure de Túpac Amaru ou que, dans l'ensemble, ils aient même refusé de participer à l'élimination des Espagnols. Pour les fonctionnaires de la Couronne, il fallait éviter à tout prix l'effet contagieux de l'indépendance des colonies anglaises nord-américaines. La fin justifiait les moyens. Il faut dire qu'ils ne se trompaient pas, et que l'histoire leur donnera raison : « l'aversion pour la nation dominante » (p. 92) finira par triompher en 1824, au terme de très durs combats à la tête desquels on retrouve des figures *criollos* emblématiques, tel Simón Bolívar.

Carmen Bernand

CET LIVRE est une réédition en espagnol de l'ouvrage en anglais, désormais classique, de Scarlett O'Phelan Godoy, paru en 1985. Le lecteur n'y trouvera donc pas d'éléments nouveaux mais pourra disposer d'un titre, aujourd'hui épuisé. Le texte original, explique l'auteure, formait un tout et reposait sur l'analyse économique du contexte des rebellions andines ; celle-ci reste toujours d'actualité, puisqu'elle est étayée par une documentation considérable, puisée dans les archives péruviennes, boliviennes et espagnoles. Délaissant les explications millénaristes données par les anthropologues, O'Phelan Godoy s'en tient aux mécanismes coloniaux de fiscalité accrue et de contrôle, et on lui sait gré. Le plan du livre montre bien l'importance qu'elle accorde à ces facteurs, puisque les quatre premiers chapitres traitent des transformations introduites dans la production minière et agricole, ainsi que des réformes fiscales entreprises par le roi d'Espagne Charles III, afin de moderniser les possessions espagnoles d'outre-Mer. Les mouvements de révolte menés par Túpac Amaru et Tomás Catari ne concernent que le cinquième et dernier chapitre. Forte de sa documentation, l'auteure apporte des informations précieuses sur les acteurs, puisées dans les actes des procès qui se soldèrent, pour les personnages les plus importants, par des condamnations à mort.

L'auteure a fait donc le choix de conserver le texte original et ses raisons sont solides. On peut regretter cependant le biais national qui enferme les faits à l'intérieur de frontières qui n'existaient pas à cette époque. Les travaux de Segundo Moreno Yanez (cités pourtant dans la bibliographie) sur les révoltes dans les Andes du Nord (aujourd'hui l'Équateur) ne sont guère mentionnés dans le texte, à deux exceptions près, alors qu'ils auraient mérité de figurer

dans la chronologie donnée en annexe, dont l'actualisation n'aurait pas modifié l'économie de l'ouvrage, mais aurait montré au lecteur l'ampleur du mécontentement soulevé par les réformes. Par ailleurs, en précisant dans le sous-titre « Perú y Bolivia », l'éditeur ou l'auteure pèchent par anachronisme, car ces deux États nationaux n'existaient pas à l'époque des faits. Ce qui deviendra dans le courant du XIX^e siècle la Bolivie portait le nom de Haut-Pérou. Traditionnellement incluse dans le viceroyaume du Pérou, immense ensemble qui dépassait le territoire de l'État moderne du même nom, cette région fut rattachée en 1776 à la vice-royauté du Río de la Plata et dépendait donc de Buenos Aires. Cette partition fut un élément déstabilisateur, comme l'indique à juste titre Scarlett O'Phelan Godoy.

Il n'est pas possible ici de résumer un livre qui apporte des matériaux d'une grande richesse. Je me bornerai donc à souligner certains aspects qui peuvent intéresser les anthropologues. Tout d'abord, l'analyse de la conjoncture économique est passionnante, et on pourrait exiger une même rigueur des études contemporaines sur les identités indiennes qui, elles aussi, se placent dans un contexte de crise économique profonde. Le point de départ de ce livre est la situation de la production minière au XVIII^e siècle, son déclin dans les exploitations séculaires de Huancavelica et Potosi, mais aussi son renouveau dans d'autres régions, notamment à Cajatambo et à Huarochiri, des lieux célèbres pour les grands procès d'idolâtries qui eurent lieu au XVII^e siècle et que Pierre Duviols a étudiés¹. Cette industrie minière

1. Cf. Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1986.

fondée sur une organisation archaïque du travail, la fameuse *mita*, une corvée infligée aux communautés indiennes et qui, dans les mines, s'accomplissait dans des conditions plus que pénibles. N'oublions pas que la suppression de cette *mita* a été l'une des principales revendications de la révolution de 1810 survenue à Buenos Aires et « exportée » dans les Hauts plateaux, aujourd'hui boliviens. Les mines, par ailleurs, sont liées aux ateliers textiles qui fournissent des vêtements aux travailleurs et exploitants ainsi qu'aux plantations prospères de coton et de canne à sucre situées sur la région côtière du Pacifique péruvien. Cette complexité n'est pas simplement un fait du passé ; les travaux actuels des anthropologues sur les mines péruviennes et boliviennes, comme ceux de Carmen Salazar-Soler, montrent bien des permanences, à côté des nouveaux enjeux². Les révoltes qui éclatèrent dans les plantations et les ateliers textiles visaient ces systèmes de production et furent détruits par l'action violente, du moins pour ceux qui se trouvaient dans le sud du Pérou actuel. Le principal grief était que le travail astreignant ne leur laissait pas de temps libre pour s'occuper de leurs cultures vivrières.

La population indigène était concentrée dans trois territoires spécifiques, délimités par les évêchés de La Paz, Cuzco et l'archevêché de Chuquisaca. Dans toute cette aire, les populations étaient plus lourdement taxées que les autres par l'obligation de contribuer à la *mita* de Huancavelica et de Potosi car, en tant que tributaires indigènes, ce sont elles qui rapportaient le plus aux caisses de la Couronne. Les autorités traditionnelles des communautés (les caciques) étaient responsables auprès du magistrat espagnol, le *corregidor*, du prélèvement d'un tribut de plus en plus lourd car, pour échapper à la pression fiscale, beaucoup de leurs sujets quittaient la communauté et se réfugiaient ailleurs. Pour pallier ce manque à gagner, les caciques employaient les Indiens de la communauté dans les *haciendas* et les ateliers locaux. Contrairement à la législation coloniale des Indes,

ils louèrent une partie des terres communautaires à des métis et à des Indiens « forasteros » (originaires d'autres communautés).

Mais, la *mita* et le tribut étant insuffisants pour rentabiliser le coût de la main-d'œuvre indigène, les Bourbons introduisirent dans leurs réformes d'autres mesures coercitives, comme la vente forcée de marchandises aux Indiens, ce qui entraîna chez eux un endettement chronique. Ce système de *repartimiento* fut tenu pour la principale cause des rebellions andines. Scarlett O'Phelan Godoy ne nie pas son impact, mais elle accorde une place plus importante à un autre impôt, l'*alcabala*, prélevé sur l'achat et la vente d'un produit agricole ou artisanal, une sorte de TVA avant la lettre. Cet impôt qui touchait principalement les commerçants (parmi lesquels des Indiens et des métis) se doublait de la création de douanes pour contrôler la circulation des produits.

José Gabriel Túpac Amaru, un cacique charismatique de la région de Tinta, près de Cuzco, était à la tête d'une entreprise de transport de marchandises et possédait un nombre considérable de mulets. Son réseau était constitué de proches et, à juste titre, l'auteure insiste sur l'importance des liens de parenté, non seulement dans les activités commerciales mais aussi dans le recrutement de ses troupes, lors de la grande rébellion de 1780 contre les exactions du *corregidor* de Cuzco. Un point de non-retour semble avoir été atteint l'année 1776 – celle qui coïncide justement avec la création de la vice-royauté du Rio de la Plata, avec Buenos Aires pour capitale et chef-lieu d'une douane puissante. L'auteure distingue dans cette insurrection deux phases. La première est celle provoquée par Túpac Amaru et son réseau de parents et d'alliés ; la seconde est celle du soulèvement aymara du Haut-Pérou, dont le meneur fut Tomás Catari.

2. Carmen Salazar-Soler, *Supay Muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

L'analyse minutieuse des procès montre bien que tous les caciques ne suivirent pas Túpac Amaru et certains, comme Mateo Pumacahua, combattirent dans les rangs des Espagnols. La plupart étaient mécontents parce que Túpac Amaru avait placé ses parents à la tête des communautés, évinçant les caciques locaux. Même si l'un des insurgés, Diego Cristóbal Túpac Amaru, déclara l'abolition de l'esclavage le 6 septembre 1781, les Noirs et les mulâtres restèrent dans le camp des notables. Les troupes de Túpac Amaru étaient constituées de caciques apparentés. La structure était élitiste et le simple tributaire n'avait pas sa

place. La rébellion aymara, plus radicale, avait pour objectif de chasser « tous les blancs » du Pérou. Le meneur, Tomás Catari, était un Indien tributaire, colporteur de tissus. L'importance des commerçants itinérants parmi les accusés conforte la thèse de Scarlett O'Phelan sur le rôle de l'*alcabala* et des douanes dans le déclenchement des conflits. En un temps où prévaut une conception néo-romantique des Indiens censés constituer un groupe homogène, la lecture de ce livre s'avère bien utile.

Carmen Bernand

Christophe Perrey

Un ethnologue chez les chasseurs de virus. Enquête en Guyane française

Préface d'Anne-Marie Moulin

Paris, L'Harmattan, 2012, 232 p., bibl. (« Logiques sociales »).

S'APPUYANT sur une immersion de cinq années au cœur d'un laboratoire parisien de l'Institut Pasteur, Christophe Perrey nous invite à découvrir, dans son ouvrage, une tribu singulière constituée de chasseresses et de chasseurs aux outils, aux méthodes et aux techniques de traque adaptés à cette faune potentiellement pathogène que sont les virus oncogènes¹. Leurs campagnes de chasses les conduisent dans des zones « exotiques » (Guyane française, Cameroun, Guinée, Colombie) et trouvent parfois des relais dans la diaspora tribale organisée en réseau international. Ce n'est pas sans une certaine pointe d'humour que l'auteur nous présente son parcours personnel, son arrivée à l'Institut et les activités des membres de l'unité d'épidémiologie des virus oncogènes, entité pluridisciplinaire regroupant virologues, généticiens, épidémiologistes moléculaires, biostatisticiens et anthropologues... Face à la situation des sciences sociales dans cet univers biomédical, et au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture du livre, le propos se fait plus critique.

Docteur en pharmacie, l'auteur connaît le langage parlé par la tribu. Cela a facilité son accès au terrain et une certaine compréhension des débats qui animaient les différents sous-groupes de chasseresses et de chasseurs. Christophe Perrey est aussi docteur en anthropologie sociale et ethnologie ; il a ainsi une perception très claire des apports réciproques possibles entre les approches théoriques et méthodologiques relevant de la biomédecine et celles relevant des sciences sociales.

Le fil conducteur animant la réflexion de l'auteur est le suivant : pourquoi le directeur de l'unité, Gilles de Ré², pionnier international des recherches interdisciplinaires menées avec succès, qui avait mobilisé une double perspective biomédicale et anthropologique dans l'étude du cancer

1. Tels les HTLV (Human T-Lymphotropic Virus), le HHV-8 (Human Herpès Virus type 8) et l'EBV (Epstein-Barr Virus).

2. Pour des raisons éditoriales, tous les noms des personnes citées ont été modifiés.

du rhino-pharynx, a-t-il abandonné progressivement cette démarche à l'Institut Pasteur, pour une étude abordant le virus HTLV (Human T-Lymphotropic Virus) sous le seul angle génétique et moléculaire ?

Christophe Perrey identifie les facteurs sociaux – mais aussi cognitifs – intervenant dans le choix, l'élaboration et la réalisation d'un projet scientifique. Il analyse l'influence des facteurs individuels, relationnels et des jeux de pouvoirs à l'intérieur du laboratoire, ainsi que les possibilités de collaboration sur les terrains d'endémie. Il étudie le rôle joué par la pression normative aussi bien à l'intérieur de la communauté scientifique de référence que dans l'institution de rattachement. Durant ces années d'observation, il a pu constater qu'une collaboration pluridisciplinaire associant l'épidémiologie et la génétique était plus valorisée qu'une approche associant l'épidémiologie et l'anthropologie.

C'est en ethnographe à la fois diplomate, soucieux du détail, que Christophe Perrey nous dépeint la naissance de l'unité de recherche avec ses principales figures, sous la direction du « globe-trotter de la science », également qualifié par ses pairs de « savanturier » : le Professeur Gilles de Ré. L'auteur nous initie aux questions de recherches explorées au sein de ce laboratoire et explicite le pourquoi et le comment de leur évolution, ainsi que les dynamiques associées aux choix des terrains. En effet, certains territoires de chasse ont été désinvestis, mais les acquis de leur exploration ont pu être mis à profit pour de nouveaux terrains de recherche.

Le statut de l'épidémiologie à l'Institut Pasteur a connu des hauts et des bas. La « molécularisation » de cette discipline lui a permis de retrouver une réelle visibilité au sein de l'institution. L'alignement sur un certain « esprit pasteurien », dans le développement stratégique des domaines et des champs de recherche, était également une manière de valoriser l'activité de l'unité. Il s'agissait, à l'image de la démarche du fondateur, de se déplacer sur le terrain, d'y étudier le problème dans son contexte,

d'y réaliser des prélèvements, puis de revenir au laboratoire pour effectuer les travaux de recherche sur les échantillons, en espérant obtenir une application en termes de santé publique. Les résultats attendus étaient soit la création d'un nouveau vaccin, soit l'apport d'informations visant à modifier ultérieurement des comportements, ou encore l'identification de gènes de prédisposition afin d'établir des mesures de prévention ciblée.

Dans l'unité étudiée, il existait un clivage entre deux équipes qui ne se partageaient pas véritablement le travail en fonction des compétences respectives. Ce sont davantage les dynamiques relationnelles qui ont déterminé l'aboutissement ou l'échec de certains projets. Les motivations et les stratégies des différents membres de l'équipe étaient diverses, l'auteur nous aide à comprendre comment certaines personnalités ont réussi à occuper une place centrale dans l'institution, tandis que d'autres ont fini par quitter la structure.

Parmi les multiples facteurs ayant orienté le choix des thématiques dans l'unité, l'un a retenu notre attention : la valorisation de collaborations entre disciplines spécifiques. Comment expliquer que certaines ont été soutenues et d'autres délaissées, en l'occurrence la génétique et l'épidémiologie, au détriment de l'épidémiologie et de l'anthropologie ?

Christophe Perrey relate une première collaboration réussie entre l'anthropologue Annick Estel, spécialiste de la santé et de l'alimentation, et le rétrovirologue Gilles de Ré. Il s'agissait de comprendre pourquoi le nombre de cancers du rhino-pharynx était particulièrement élevé dans trois populations différentes et éloignées géographiquement : les Chinois de Canton, les Inuits de l'Arctique et les Arabes du Maghreb. Existait-il des facteurs comportementaux qui pouvaient être impliqués ? L'étude démontra que le virus EBV (Epstein-Barr virus) provoquant ce type de cancer était réactivé par la présence de nitrosamines cancérigènes présentes dans les préparations culinaires : certains poissons

séchés et salés à Macao et en Chine méridionale, la morue séchée mais non salée chez les Inuits et le mélange de paprika, de piments rouges et de poivre noir présent dans certaines épices et, plus particulièrement, dans la harissa au Maghreb. Cette découverte fit l'objet d'un ouvrage commun entre l'anthropologue et le virologue, publié chez Robert Laffont.

Cet exemple est l'occasion de s'interroger, avec Christophe Perrey, sur le difficile dialogue entre biomédecine et sciences sociales, malgré l'existence de réussites marquantes qui ne sont pas aussi rares que ne le prétendent les habitués pourfendeurs. La méfiance des anthropologues français à l'égard de l'application peut s'expliquer par l'histoire de notre discipline. Après la Première Guerre mondiale, les anthropologues français pensaient, avec Max Weber, que « l'engagement politique d'un chercheur peut se faire à titre personnel, mais il doit tenter de préserver l'autonomie de ses travaux par rapport à toute forme de pouvoir extérieur. Ainsi la première génération d'ethnologues français, contrairement aux anthropologues britanniques, s'est montrée critique à l'égard de l'administration coloniale » (p. 123). Après la Seconde Guerre mondiale, le relativisme culturel se fondant sur un principe de rationalité universelle se refusait à établir une hiérarchie entre les peuples, ce qui vint renforcer cette méfiance à l'égard de toute forme d'application : « Ce principe va à l'encontre des programmes de changement planifiés émanant d'organismes internationaux stipulant a minima que quelque chose de nos sociétés doit être transféré auprès des pays dits précisément en voie de développement (ce qui est une façon de rappeler à travers une terminologie qu'ils ne peuvent échapper à un destin fixé à l'avance) » (*Id.*).

Le débat français des années 1980, entre les tenants de l'anthropologie médicale (sous le contrôle des médecins) et ceux de l'anthropologie de la maladie (à l'initiative des anthropologues), ne se pose pas dans les mêmes termes dans d'autres pays (États-Unis, Canada, Grande-Bretagne). Mais en

s'appuyant sur cette tradition critique et dénonçant les différentes formes de pouvoir médical, les anthropologues français éprouvent encore aujourd'hui des réticences à de telles collaborations. Elles peuvent s'expliquer par la difficile reconnaissance institutionnelle des anthropologues travaillant sur contrat, en association avec la recherche biomédicale. Pourtant du côté de la sociologie, comme l'indique l'auteur, l'activité de sociologues de renom ayant travaillé initialement sur contrat et ayant répondu à des demandes sociales n'a en rien entravé la qualité de leur production ni leur carrière institutionnelle ultérieure.

Enfin, d'autres difficultés dans la coopération interdisciplinaire sont liées aux problèmes de communication et à des perceptions négatives réciproques. Dans l'unité étudiée, la hiérarchie place en haut la biologie moléculaire et sa méthode expérimentale, plus bas l'épidémiologie à vocation plus généraliste, tandis que les sciences humaines et sociales « quand elles ne sont pas totalement absentes des esprits, elles sont rapidement suspectées de faiblesse méthodologique » (p. 137) et de verbiage incompréhensible.

Ces critiques ne sont pas exprimées dans les discours officiels mais apparaissent « au détour de petites phrases, aussi assassines que lapidaires » (p. 138). Les obstacles interdisciplinaires, les phénomènes de hiérarchie plus ou moins légitime et d'instrumentalisation entre statisticiens, virologues, cliniciens et généticiens existent, mais lorsqu'il s'agit de s'associer avec des professionnels des sciences sociales, elles ne se situent pas du tout au même niveau.

En termes de publication, un virologue ou un épidémiologiste travaillant avec un anthropologue n'aura quasiment aucune chance d'être publié dans une grande revue biomédicale. En effet, si les études des facteurs comportementaux font appel à la mémoire et aux discours des personnes, les résultats seront soupçonnés de biais. Or, dans les sciences biomédicales, le financement des unités dépend en partie du nombre de publications dans des revues

internationales à « impact factor » élevé. Du reste, le problème de la rédaction des articles n'est pas aisé à résoudre, les normes éditoriales en sciences sociales et en sciences biomédicales étant très différentes. Les colloques qui donnent une visibilité et une certaine aura aux chercheurs biomédicaux invitent rarement les sciences sociales à apporter un point de vue comportemental sur la transmission des virus.

Cependant, chez nos collègues outre-Atlantique, les collaborations interdisciplinaires ont permis le développement d'une ethno-épidémiologie. Celle-ci recourt à des méthodes quantitatives tout en s'appuyant sur des données ethnographiques solides et sur le discours des populations concernées.

Au sein de l'unité des virus oncogènes, sans qu'une véritable ethno-épidémiologie se soit constituée, il existait initialement, de part et d'autre, un réel désir de collaboration interdisciplinaire, mais la réalité a été décevante. Le départ d'Annick Estel de l'Institut Pasteur marque la fin des partenariats institutionnels. L'auteur, bien que sollicité par ses collègues épidémiologistes et virologues pour une courte recherche, n'a pas obtenu les moyens nécessaires au développement et à l'installation, dans la durée, d'une réelle interdisciplinarité dans l'unité.

En effet, une opportunité de participer à une recherche au sein du réseau international de l'Institut Pasteur en Guyane française avait été offerte à Christophe Perrey. Bien que trop courte, cette enquête laissait entrevoir l'ampleur des recherches qui auraient pu être conduites, les bénéfices pour améliorer la qualité de la recherche épidémiologique et pour une future application des résultats. Qu'à cela ne tienne, une étude anthropologique approfondie ultérieure en Guyane française permettra d'y remédier. Malheureusement, le rapport coûts/bénéfices a été (pré)jugé trop élevé par le directeur du programme. En réalité, l'anthropologie est apparue comme une approche complexifiant les questionnaires déjà mis en place par les épidémiologistes et empêchant leur comparabilité avec les collègues japonais.

L'auteur, qui a conduit une trentaine d'entretiens sur le terrain, a rapidement identifié plusieurs biais dans l'élaboration du questionnaire qui visait à repérer des comportements qui pouvaient favoriser la transmission du virus. L'étude anthropologique ayant été menée après l'étude épidémiologique, toutes ces données et ces biais n'ont pu être pris en compte dans les publications épidémiologiques. Pourtant, une meilleure articulation aurait été possible entre ces deux disciplines, mais « une difficulté à financer ce type de recherche, ainsi que leur faible impact dans des revues de virologie internationale, particulièrement prisées à l'Institut Pasteur, en ont réduit le développement » (p. 133). D'ailleurs, les épidémiologistes eux-mêmes reconnaissent que les dimensions socio-culturelles simplistes parfois retenues par eux, telles que genre, sexe, âge, personne porteuse ou non d'une MST, groupe ethnique – sans autre précision quant à cette appartenance –, peuvent être des sources d'erreurs grossières.

En revanche, les rapports plus égalitaires qu'entretiennent l'épidémiologie et la génétique ont favorisé la mise en place d'un véritable partenariat. Selon l'auteur, l'épidémiologie était en perte de vitesse à l'Institut Pasteur et il s'agissait de lui redonner une visibilité en la « molécularisant ». En effet, le séquençage complet d'un virus ou l'identification d'un nouveau rétrovirus étaient particulièrement valorisés surtout si l'équipe de recherche était la première, au niveau international, à obtenir de tels résultats et à les publier : « Le premier [épidémiologiste] fournit les échantillons sanguins de population sur plusieurs générations avec les résultats de prévalence et de taux de transmission associés. Le second [généticien] apporte ses outils mathématiques et génétiques permettant de mettre en évidence une différence de réceptivité différentielle à un agent infectieux » (p. 147). L'épidémiologie génétique, utilisant les outils de la génétique et de la biologie moléculaire, apparaît comme un paradigme dominant encore peu exploité

et qui assure donc de bonnes perspectives pour les chercheurs. L'alliance entre ces deux disciplines a été encouragée, valorisée et s'est traduite par de beaux succès relayés par les médias, ce qui est toujours bénéfique pour l'image de l'Institut et donc pour sa dotation, constituée pour environ 30% de dons et de legs. Parmi les succès les plus percutants, citons le séquençage complet du virus STLV (Simian T-Cell Leukemia Virus), la découverte de nouveaux variants HTLV-2 et l'identification d'un nouveau rétrovirus HTLV-3 par les membres de l'unité de recherche. Ils ont d'ailleurs été « des précurseurs dans un nouveau champ disciplinaire, la génétique de prédisposition aux maladies infectieuses, [...] [et] les premiers à fournir les résultats épidémiologiques relatifs à la distribution et à la transmission d'un virus récemment identifié : le HHV-8 [Human herpes virus type 8] » (p. 172). Dans ce cas, les chercheurs sont parvenus brillamment à atteindre leurs objectifs. Mais revenant sur la hiérarchie entre les disciplines et leur reconnaissance différentielle, Christophe Perrey ne peut manquer de constater que « personne ne reprochera à un chercheur, s'il échoue, d'avoir consacré du temps et de l'argent à identifier un ou plusieurs gènes de prédisposition, bienveillance qui ne serait certainement pas de mise si cette étude testait des facteurs environnementaux ou comportementaux » (p. 144).

L'auteur termine l'ouvrage en défendant une interdisciplinarité à large spectre, car il n'est pas possible « de comprendre l'émergence de phénomènes épidémiques sans étudier les interactions complexes, dynamiques et évolutives entre facteurs écologiques, biologiques et socioculturels. Pour appréhender cette complexité, il est indispensable de multiplier les partenariats entre l'épidémiologie et la socio-anthropologie de la santé, mais également avec la géographie de la santé et l'économie de la santé » (pp. 216-217).

Comme l'a observé Christophe Perrey : « Le recrutement d'anthropologues ou de sociologues souhaitant développer des

projets de recherches interdisciplinaires dans le champ de la santé humaine est plus que faible en France [...]. Faute de combattants et parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans les paradigmes dominants, certaines hypothèses de recherches, intéressantes, plausibles et riches d'implications en santé publique, ne sont pas explorées. Cette situation est véritablement déplorable et compte tenu des forces en présence, ne semble pas prête d'évoluer » (p. 217).

Ainsi, le scientifique dépeint par l'auteur apparaît comme un fin stratège qui fait intervenir, dans l'orientation de ses recherches et dans ses prises de décision scientifiques, son intérêt et sa curiosité pour un sujet, mais également la faisabilité financière et technique du sujet, sa rentabilité potentielle en termes d'articles, l'intérêt que le sujet suscite chez ses collègues et aussi les débouchés qu'il ouvre dans le domaine de la santé publique. Dans un univers scientifique extrêmement concurrentiel, la question est de savoir quelle est la probabilité d'être le premier à aboutir à une solution, compte tenu de la difficulté du problème, de l'intensité de la compétition et des forces dont dispose le laboratoire.

Le tableau réalisé par l'auteur est sombre certes. Toutefois, le développement actuel de la recherche sur appels d'offres valorisant les approches interdisciplinaires laisse augurer un avenir plus propice. Les difficultés pour mettre en place ce type de partenariat peuvent se révéler décourageantes, le cheminement n'est pas facile car les hiérarchies sont bien marquées, mais aujourd'hui, la position de Christophe Perrey en tant que chargé de projet appelé à développer les sciences sociales au sein de l'INVS (Institut national de veille sanitaire), une structure essentiellement focalisée jusqu'à présent sur les approches quantitatives, nous montre qu'il est possible de se nicher ici ou là dans des lieux *a priori* improbables pour y développer de telles perspectives de recherche.

Maria Teixeira