

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

215-216 | 2015

Connaît-on la chanson ?

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24012>

DOI : [10.4000/lhomme.24012](https://doi.org/10.4000/lhomme.24012)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 13 novembre 2015

Pagination : 331-367

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 215-216 | 2015, mis en ligne le 12 novembre 2015, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24012> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24012>

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Mondher Kilani

Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain

Paris, La Découverte, 2014, 350 p., bibl., index.

C E LIVRE RÉUNIT des versions partiellement réécrites de textes que Mondher Kilani a publiés entre 1985 et 2012 sur des thèmes variés. Il traite ainsi, successivement : des rapports entre société, religion et laïcité à l'étude des controverses relatives au port du voile islamique, puis de la production des identités collectives et des régimes d'historicité par le jeu combiné de la mémoire et de l'oubli, mais aussi à partir d'opérations symboliques prenant pour support l'objet, l'archive, le document, le témoignage ou la trace. Il consacre également de substantiels développements au cannibalisme dans ses pratiques directes ou dérivées et ses usages métaphoriques, au racisme et à la caution « scientifique » que lui apporte la sociobiologie, au sens à conférer aux formes extrêmes de violence, ou encore à l'ethnocentrisme qui sous-tend généralement les prétentions à l'universalisme, qu'elles soient d'ordres idéologique, économique ou scientifique.

Ce foisonnement d'objets d'étude n'affecte en rien le propos général. Il illustre, dans la perspective de l'auteur, la fécondité épistémologique du classement d'élaborations culturelles diverses en cinq grandes « raisons », dont chacune prête à une section de l'ouvrage. La première de ces raisons est qualifiée de « civile », au sens où elle pose la question du rapport entre religion et société

civile. L'étude comparative de la manière dont la France et les cantons suisses ont débattu et statué sur le port du voile islamique sert alors de base à un examen critique du concept de religion tel qu'il est posé dans les discours politiques et scientifiques occidentaux. En effet, soutient l'auteur, d'Émile Durkheim à Marcel Gauchet en passant par Clifford Geertz, les études du fait religieux ont eu pour défaut commun de faire du sécularisme, propre à nos sociétés, l'indice de l'entrée dans la modernité tout en l'opposant à la normativité religieuse qui régirait sans partage des sociétés traditionnelles réduites à cette seule dimension. Dans une telle optique, « la religion devient une catégorie autoritaire d'interprétation de l'autre » (p. 64), utilisée sur le plan politique pour le déclasser au nom de sa supposée arriération ou l'enfermer dans une identité ethnoraciale essentialisée. Or, plutôt que de concevoir la religion à travers le prisme monothéiste d'un système de pensée qui s'impose aux consciences, mieux vaudrait l'appréhender, selon l'auteur, sous l'angle des motivations situationnelles, d'ordres social, économique ou idéologique, qui mobilisent ses symboles, idées ou valeurs. L'exemple du voile est éclairant en ce sens. D'une situation à l'autre, son port peut être le moyen d'afficher une identité sexuée, religieuse et culturelle, mais

aussi être un instrument d'émancipation, permettant aux femmes de sortir de l'espace domestique pour suivre des études supérieures, occuper un emploi, investir la sphère publique, voire conduire des luttes en faveur de la condition féminine. Sur un plan épistémologique plus général, Mondher Kilani préconise d'extraire le fait religieux de sa réification en catégorie faussement universelle, par le biais d'un examen phénoménologique de ce que les gens pensent et d'une analyse herméneutique des cadres interprétatifs à partir desquels ils comprennent et jugent les événements ou comportements.

La seconde raison, « identitaire », dégagée par Mondher Kilani oriente plus précisément la réflexion sur la manière dont les sociétés et le savoir scientifique relient passé et présent, mémoire et oubli par le truchement de l'écrit, du récit oral ou de l'objet, afin de construire ou de négocier un récit sur soi et autrui. Selon l'auteur, l'écrit comme matière première de la science historique et l'oral comme objet de prédilection de l'anthropologie relèvent d'une problématique plus générale qui est celle de la trace. D'où la possibilité d'appréhender de concert la démarche heuristique et le cadre interprétatif des deux disciplines, mais aussi de contextualiser l'une et l'autre par rapport au creuset culturel dont elles sont l'émanation.

Mondher Kilani soutient que la propriété essentielle des documents produits par l'ethnologue, sélectionnés par l'historien, ou faisant référence pour les groupes sociaux, est leur performativité. Loin d'être réductible à son contenu, le texte ne doit son existence et sa valeur qu'aux opérations symboliques dont il fait l'objet. Ainsi, les documents que l'ethnographe fournit dans ses écrits sous forme de témoignages ou de photographies viennent-ils surtout en soutien de la crédibilité de l'enquête. De même, les documents généalogiques invoqués à l'appui de revendications de sainteté dans les oasis du sud tunisien ne valent que comme traces tangibles de ce qui est affirmé. Dans les deux cas, la valeur performative du document dépend étroitement de l'autorité interprétative. Dès lors,

observe l'auteur : « un fait ou un document définissent moins l'essence d'une certaine réalité qu'un certain parcours à l'intérieur d'un savoir en constante élaboration et négociation » (p. 92). D'autant que d'un contexte culturel et historique à l'autre, le sens prêté à la trace change et il en va de même pour l'objet « actant », de surcroît soumis au régime de la présence et de l'absence, et parfois victime du présentisme de notre époque qui tend à délier l'objet muséal de son référentiel historique et culturel, pour le transformer en pur support d'imaginaire individuel ou en icône d'un patrimoine artistique prétendument universel. Le jeu de la mémoire et de l'oubli est l'un des principaux opérateurs de ces fluctuations de sens et, plus fondamentalement, de l'histoire construite au présent. Dans le contexte actuel où le devoir de mémoire et le travail contre l'oubli prêtent à un activisme particulier de la part de différents acteurs de la société civile, y compris les scientifiques, ceux-ci – note Mondher Kilani – doivent porter un regard introspectif sur la construction de leur propre champ disciplinaire et, notamment, ne pas perdre de vue que l'oubli (de l'échec) est constitutif du régime de vérité tout provisoire d'un savoir scientifique qui reste aujourd'hui encore largement positiviste.

La troisième partie du livre est consacrée à la raison « sacrificielle », sur la base de deux postulats. En vertu du premier, toutes les sociétés, y compris les plus industrialisées, participent de cette raison. Selon le second, plus audacieux, le régime carné serait un mode indirect d'anthropophagie, dans la mesure où l'on consomme des animaux auxquels on prête une âme, de la souffrance et qui ont des qualités nutritives assimilables à celles de l'homme. Pour illustrer le propos, Mondher Kilani prend l'exemple de la crise de la « vache folle », au cours de laquelle les consommateurs européens découvrirent avec stupeur que les élevages industriels avaient rendu les bovins cannibales, en leur faisant ingérer sous forme de farine la viande morte d'autres bovins, voire du placenta humain. Cette crise, qui

entraîna l'abattage de cheptels entiers, mit à mal l'illusion d'une mort propre, sans sacrifiant ni sacrifié. Surtout, ajoute l'auteur en référence à Georges Bataille¹, elle fit apparaître au grand jour la « part honteuse » des sociétés capitalistes consistant à sacrifier d'énormes quantités de ressources au nom du principe de précaution et de la rationalité économique, aux antipodes de la « part maudite » que les sociétés traditionnelles « soustrayaient au monde de l'utilitaire pour la consacrer à la manifestation du sens et de la souveraineté à travers les fêtes et rituels » (p. 142). Autant la raison sacrificielle des sociétés traditionnelles est vouée au renforcement du lien social, autant, dans sa version capitaliste, elle procède de l'exclusion des pauvres, des immigrés ou des asociaux au nom de l'équilibre général. Si, comme le soutenait Claude Lévi-Strauss², les groupes qui pratiquent l'anthropophagie font de l'absorption de certains individus dotés de forces redoutables le moyen de les neutraliser, nos propres univers sociaux choisissent de résoudre le problème en les « vomissant », relève l'auteur.

Ces propos l'illustrent, Mondher Kilani fait un usage extensif de la métaphore cannibale et, plus largement, alimentaire. Il justifie ce parti pris par la nécessité de rompre avec le « réalisme positiviste » qui a souvent marqué l'analyse du cannibalisme, mais aussi, plus fondamentalement, en référence à la notion d'*anthropopoiesis*. Le cannibalisme comme l'anthropologie contribueraient au phénomène plus général de l'*anthropopoiesis*, car l'un et l'autre construisent des fictions modélisantes de l'humanité en mobilisant les procédures contrastives de la comparaison et de la métaphore. De plus, contrairement à la métaphore du regard auquel l'anthropologie a amplement recours et qui disjoint l'observé de l'observateur, celle alimentaire souligne le caractère relationnel et interactif de la connaissance, en même temps qu'elle rend possible l'expression des ratés de l'entreprise à travers l'idée d'indigestion ou de malentendus productifs qui caractérisent aussi le cannibalisme.

De la raison sacrificielle, on passe à la raison « génocidaire » dans la quatrième partie de l'ouvrage. Mondher Kilani l'aborde à partir du réexamen de son socle idéologique qu'a constitué la théorie des « deux races » et de ses transpositions coloniales en Tunisie (*via* l'opposition berbérophones des montagnes/nomades arabes) et au Rwanda (Hutu/Tutsi). Il propose également une déconstruction originale des thèses de la sociobiologie pour conclure que celle-ci « nous offre une perspective simpliste, voire totalitaire, du présent et de l'avenir. Soit elle nous enferme dans une constellation d'ethnicités irréductibles les unes aux autres et sources d'intolérances et de conflits, soit elle dissout l'individu dans l'uniformité des stratégies de maximisation des intérêts particuliers » (pp. 246-247). La raison génocidaire se manifeste bien sûr dans les massacres de masse et les manifestations de violence extrême qui se multiplient à notre époque. L'auteur propose d'extraire l'analyse de ces phénomènes des interprétations posées en termes de dysfonctionnement social ou de dissonance mentale, pour les appréhender sous l'angle des constructions symboliques dont ils sont l'effet et questionner les modalités du passage à l'acte. Selon lui, les « communautés massacrant » se forment à la conjonction de plusieurs mouvements : l'impureté construite des ennemis pris pour cible, l'animalisation ou la chosification des boucs émissaires, la levée des inhibitions et interdits pour garantir le recours à la violence et un intense travail de déculpabilisation des bourreaux. Si, en définitive, l'extermination de masse rejoint le sacrifice classique par la construction symbolique de figures négatives, elle s'en distingue toutefois par l'excès qui la caractérise et la logique d'anéantissement total qui est à son principe.

1. Cf. Georges Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale: la consommation*, Paris, Minuit, 1949 (« L'Usage des richesses » 2).

2. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955 (« Terre humaine » 3).

Enfin, dans la dernière partie du livre, Mondher Kilani s'attaque plus directement à la « raison » anthropologique et à sa prétention universaliste. En effet, tout en affirmant l'égalité des cultures, le discours anthropologique oblitère volontiers les rapports de domination de tous ordres qui les hiérarchisent et qui érigent l'Occident en référence universelle, à l'aune de laquelle sont définies toutes les autres particularités. Si les ethnologues ont de longue date mis en évidence l'ethnocentrisme des groupes qu'ils étudient, ils l'ont en revanche peu pris en compte concernant les conditions de production de leur propre discours. Ce constat ne remet pas en cause la légitimité du projet anthropologique dans son ambition à dégager des lois de portée générale. Il doit plutôt, selon l'auteur, inciter les ethnologues à pratiquer un universalisme ouvert et critique, qui assumerait son ethnocentrisme en le problématisant et en cherchant « à le subvertir à partir des marges et des voix dissonantes » (p. 301) auxquelles le chercheur a accès. L'anthropologie française s'honorerait ainsi à prendre

conscience de la métaphysique universaliste, fondée sur une représentation abstraite du citoyen et sur le dogme assimilationniste de la « France une et indivisible » qui conditionne dans bien des cas la construction de ses objets d'étude. Quant à l'universalisme américain, auquel Mondher Kilani consacre un chapitre entier, il devrait s'émanciper du prisme culturaliste qui le conduit trop souvent à enfermer l'autre dans des identités irréductibles et des rôles prédéfinis, comme contrecoup de sa propension à se penser en « utopie déjà réalisée », et donc non perfectible.

Synthèse des grands thèmes que Mondher Kilani a explorés au cours d'une carrière humainement et ethnographiquement très riche, ce livre étaye aussi ses propositions sur la base de références documentaires et théoriques qui dénotent d'une grande érudition. Il est une contribution très constructive à la réflexion sur les fondements épistémologiques de l'anthropologie.

Bernard Formoso

Nomadism in Iran from Antiquity to the Modern Era

Oxford-New York, Oxford University Press, 2014, 558 p., bibl., index, ill., cartes.

L'IRAN est, aujourd'hui encore, le pays du monde où les nomades restent les plus nombreux, après avoir joué durant plusieurs siècles un rôle économique et politique de premier plan. Cette importance singulière n'en finit pas, depuis les années 1960, d'alimenter travaux et débats anthropologiques et historiques, dont le présent livre de Daniel Potts et le plus récent des miens, paru quelques mois plus tard¹, constituent les derniers exemples en date.

Lui-même archéologue, l'auteur prend pour point de départ la propension de ses collègues américains de la même discipline, adeptes, dans les années 1970, de l'« ethno-archéologie »², à voir du nomadisme là où il n'y en avait pas ou pas encore. C'est ce que Daniel Potts explique dans la « Preface » et dans le chapitre I, « Nomadism : Concepts and Archaeological Evidence » : ce que les chercheurs ont interprété comme « a timeless pattern of nomadic land-use is in reality [...] really very recent » (p. xv) ; plus précisément, la « réalité réelle » de l'Iran était « a land in which the rural population, while keeping herds, was overwhelmingly sedentary and in which most of the documented nomadic groups came originally from outside the region, mainly while the last millenium » (*Id.*).

Le chapitre II, « The Coming of the Iranians », examine une période marquée par l'introduction du cheval sur le plateau iranien par des groupes iranophones venus des steppes du nord de la Caspienne. Ces groupes étaient en majorité sédentaires. Ceux qui comportaient le plus fort contingent de nomades, les Cimmériens et les Scythes, ne pénétrèrent en Iran qu'au milieu du I^{er} millénaire avant notre ère. Les premiers groupes identifiés comme nomades par les sources écrites sont des Iraniens, Perses plutôt que Mèdes.

Les groupes mentionnés par les chroniqueurs grecs (Daens, Mardes, Dropiques, Sagartiens et autres) auxquels le chapitre III, « Iranian Nomads in the Achaemenid, Seleucid, and Arsacid Periods : Herodotus on Iranian Nomads », est consacré, venaient d'Asie centrale et étaient archers et cavaliers. L'importance des tributs auxquels ils étaient soumis donne à penser qu'ils possédaient de grands troupeaux. Plus que leur nomadisme lui-même, sur lequel on sait peu de chose, ce qu'il faut retenir les concernant est qu'ils ouvrirent la voie « for a major demographic change on the Iranian plateau » (p. 118) qui allait intervenir un millénaire plus tard.

Le chapitre IV, « Late Antiquity », signale la présence de « Kurdes » (nom qui, sous sa forme pluriel *Akrâd*, désignait alors, et jusqu'au Moyen Âge, les nomades en général) dans le Fârs (sud-ouest de l'Iran) dès la fin de la période pré-islamique. Mais c'est du nord-est (Khorâssân) qu'arrivèrent les grandes vagues nomades Huns, Hephthalites et finalement Turcs « began posing an existential threat to the empire » (p. 156), suscitant en retour des mesures militaires et architecturales de protection.

1. Cf. Jean-Pierre Digard, *Une épopée tribale iranienne. Les Bakhtyâri, des origines à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2015 (« Bibliothèque de l'Anthropologie »)

2. Démarche consistant à interpréter les résultats de fouilles archéologiques par analogie, inévitablement abusive, avec l'ethnographie des sociétés contemporaines du même lieu, cf. Christian Bromberger & Jean-Pierre Digard, « L'ethno-archéologie : le point de vue d'ethnologues », in Marie-Thérèse Barrelet, ed., *L'Archéologie de l'Iraq. Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents*, Paris, Éd. du CNRS, 1980 (« Colloques internationaux ») : 41-52, article non cité par Daniel Potts.

La période examinée par l'auteur dans le chapitre V, « From the Islamic Conquest to the Oghuz Infiltration », fut marquée par l'infiltration de nombreux petits groupes « kurdes » (nomades) : Arabes recherchant les zones les plus arides vers le nord-est (aux confins de l'Afghanistan), Turkmènes Oghuz pillant le Kermân (au centre du plateau iranien) et le Fârs (au sud-ouest), etc.

Même peu nombreux et dispersés, ces groupes ont contribué à préparer la pénétration plus massive du XIII^e siècle décrite dans le chapitre VI, « The Mongols and Timourids ». Arrivée par l'Asie centrale et la Syrie, cette pénétration turco-mongole a « radically transformed Iran's demographic profile and land use » (p. 213), notamment en déportant des groupes entiers, en sédentarisant d'autres par transformation de zones de pâturage en zones de culture, et ailleurs, au contraire, en élargissant les surfaces de pâturage, partout en imposant des taxes agricoles (*iqta'*, *soyurghal*), etc.

Dans le chapitre VII sur « The Aq-qoyunlu and Safavids », Daniel Potts conteste l'idée émise par la grande historienne britannique Ann K. S. Lambton (1912-2008) d'une « tribal resurgence » en Iran au XVIII^e siècle. Notre auteur considère en effet, qu'à cette époque, les tribus restèrent militairement importantes, mais que leur statut déclina du fait de l'émergence d'un pouvoir central fort sous les 'Abbassides avec Shâh 'Abbâs I^{er} (1588-1629), puis sous les Qâjâr à partir de Nâder Shâh (1636-1747), deux souverains qui érigèrent la déportation de populations entières et la prise d'otages en piliers de leur politique tribale.

Le chapitre VIII, « From Karim Khan Zand to World War I », confirme ce point de vue, notamment en montrant, tableau récapitulatif à l'appui (pp. 270-272), combien, durant plus de deux siècles, les tribus d'Iran et leurs chefs (*khân*) furent brutalisés, taxés ou instrumentalisés par les *chahs* successifs. Bien qu'eux-mêmes d'origine nomade, les souverains Qâjâr se montrèrent corrompus et tyranniques, tout particulièrement envers les tribus qui souffrirent

autant sinon plus que le reste de la population iranienne des impôts, des expéditions armées punitives, etc.

Enfin, dans le chapitre IX, « From World War I to the Present », David Potts constate qu'en dépit d'un siècle de guerres et de révolutions, d'exploitation pétrolière, de sédentarisation, d'acculturation, de répression, etc., « Iran's nomads have not been eradicated » (p. 418). Il attribue cette persistance du nomadisme, même sous des formes altérées, à « the strength and resilience of human cultural traditions in the face of shorter term political, military, and educative measures aimed broadly at social engineering » (*Id.*).

Le chapitre X, « On Nomadism in Iran Through Time », constitue la conclusion de l'ouvrage. L'auteur y rappelle qu'il a voulu montrer : 1) la faiblesse des « évidences » qui ont pu donner à penser que le nomadisme en Iran était un phénomène très ancien ; 2) la « naïveté » (en français dans le texte) a- ou anti-historique qui a conduit à sous-estimer les facteurs de changement qui se sont exercés sur les nomades et à surestimer la « behavioural continuity » (p. 419) entre nomades anciens et actuels. Au contraire, Daniel Potts insiste sur les ruptures qui ont jalonné l'histoire du nomadisme en Iran : après 7000 ans de vie sédentaire, à laquelle s'ajoutaient tout au plus quelques mouvements de « transhumance » (p. 420) – j'aurais plutôt écrit d'« estive » – à partir de villages néolithiques, les premiers vrais nomades furent ceux des chroniques grecques et romaines anciennes, puis les « kurdes » des premières sources musulmanes. Évoquant ensuite (*id.*) le tableau dressé par le géographe français Xavier de Planhol d'une « complète saturation » par les nomades des espaces laissés vides par les sédentaires³, Daniel Potts minimise la pénétration des nomades arabes et turcs, par contraste avec l'invasion mongole qui fut « of an altogether different order

3. Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Paris, Flammarion, 1968 : 229.

of magnitude », impliquant une charge pastorale, notamment en chevaux, « than the country's pastures had probably ever supported before » (p. 422). Puis, sous les Qâjâr, les tribus devinrent des parties prenantes de la monarchie persane, pour ou surtout contre elle, si bien que, « in 1921, the nomads in Iran were in a more or less open state of rebellion everywhere, from Baluchistan to Azerbaijan » (p. 423). Enfin, Daniel Potts signale l'explosion des études sur les nomades d'Iran dans les années 1960 et 1970, études qui, déplore-t-il, bien qu'elles aient abondamment souligné les changements introduits par la modernisation chez les nomades contemporains, n'ont pas empêché les archéologues de continuer à prendre ceux-ci comme modèles analogiques pour leurs interprétations des sites du Néolithique et de l'Âge du Bronze (p. 426).

Le livre se termine par un « Appendix 1 » (on cherche en vain le ...) sur « The Position of Nomadism on the Social Evolutionary Ladder », qui envisage les auteurs depuis les Grecs anciens jusqu'à Max Weber, en passant par Adam Smith, Karl Marx et Eduard Hahn, un appendice, donc, sans rapport avec ce qui précède et qui ne lui ajoute rien. Signalons enfin, bien qu'ils ne sauraient passer inaperçus, une imposante bibliographie de quelque 2000 références (pp. 445-531) et un index non moins important (mais pas toujours fiable) d'environ 2000 entrées (pp. 533-558).

On reste perplexe au moment de porter un jugement sur cet ouvrage ambitieux et massif. D'un côté, on ne peut que souscrire au constat de départ, l'abus que l'ethno-archéologie américaine des années 1970 a fait de l'analogie, comme à la conclusion finale, la non-permanence et les changements dans le temps du nomadisme en Iran, de même qu'on ne peut qu'admirer l'énorme quantité de documents réunis et brassés par l'auteur bien au-delà des limites de sa spécialité, l'archéologie. D'un autre côté, on ne peut se départir d'un sentiment de malaise quand on sait que la thèse soutenue ici par Daniel Potts a déjà été

explorée et exposée dans ses grandes lignes, il y a près de cinquante ans, par le géographe visionnaire Xavier de Planhol dans l'un de ses ouvrages majeurs⁴, ouvrage qu'on est surpris de voir Daniel Potts ne citer qu'à la marge et seulement dans la conclusion de son livre (pp. 420 et 427). De même, pour ce qui concerne la période pré-islamique, notre auteur mentionne parcimonieusement, quand il ne l'ignore pas, un autre grand spécialiste français, l'historien Pierre Briant, dont la contribution au sujet est pourtant fondamentale⁵. Certes, Daniel Potts documente et conforte ces travaux ; mais il donne l'impression pour le moins désagréable de mettre sciemment en avant les chercheurs qui sont tombés dans les travers qu'il dénonce et d'oublier ou de passer sous silence ceux qui, avant lui, ont ouvert la route que lui-même emprunte ; sa documentation est donc lacunaire et déséquilibrée, et inutilement massive tellement elle regorge de références secondaires, pour ne pas dire superflues.

On évoquera pour terminer un problème de fond, qui tient en grande partie aux définitions du nomadisme. On sait qu'entre chercheurs anglo-saxons et chercheurs allemands et français, il existe sur ce point de grandes différences : grâce aux géographes, la typologie française des types de déplacements s'est, depuis 1950, remarquablement diversifiée et précisée ; à l'inverse, nombreux sont les chercheurs anglo-saxons qui continuent de confondre « nomadism », « migration », « transhumance », etc.⁶. Une mise au point termino-

4. Xavier de Planhol, *op. cit.* : chapitre V.

5. Cf. Pierre Briant, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre* (Paris, Fayard, 1996), ouvrage monumental malheureusement sous-utilisé par Daniel Potts et, du même auteur, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la MSH, 1982 (« Production pastorale et société »), livre totalement ignoré par Potts.

6. Cf. Jean-Pierre Digard, « Problèmes de terminologie et de typologie des déplacements de nomades », in André Leroi-Gourhan, ed., *Séminaire sur les structures d'habitat : circulation et échanges, déplacement et séjour*, Paris, Collège de France-CNRS, 1982 : 187-197.

logique n'aurait donc pas été superflue, qui aurait pu remplacer avantageusement l'« Appendix 1 » et contribuer ainsi à préciser ou éclairer certaines différences. En effet, Daniel Potts a tendance, pour lisser son propos, à gommer la diversité des situations : or il n'y a pas et il n'y a probablement jamais eu en Iran un, mais des nomadismes, au point que Mohammad-Hosseyin Pâpoli-Yazdi et moi-même avions, il y a quelques années, proposé d'abandonner le terme de nomadisme, trop spécifique, pour celui, plus générique, d'élevage mobile⁷.

Il s'agit en définitive d'un ouvrage ambitieux par son propos et impressionnant par son volume et par celui de sa documentation, mais qui apporte de l'eau à un moulin qui n'était pas à sec, et qui, pour les raisons

qui viennent d'être énumérées, peine à tenir toutes ses promesses. Nonobstant ses défauts, *Nomadism in Iran from Antiquity to the Modern Era* reste une bonne synthèse, la seule à ce jour, sur ce vaste sujet.

Jean-Pierre Digard

7. Jean-Pierre Digard & Mohammad-Hosseyin Pâpoli-Yazdi, « Le pastoralisme mobile en Iran, ses variantes, leurs déterminants et leurs conséquences pour le développement », *Études rurales*, 2008, 181 : 89-102. Nous ignorions alors que Caroline Humphrey et David Sneath avaient, quelques années auparavant, fait la même proposition pour l'Asie centrale dans *The End of Nomadism ? Society, State, and the Environment in Inner Asia*, Cambridge, The White Horse Press/Durham, Duke University Press, 1999. Dont Act!

Laurence Hérault, ed.

La Parenté transgenre

Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014

146 p., bibl., tabl. (« Penser le genre »).

À PARTIR du cas très médiatisé de l'américain Thomas Beatie, le « premier homme enceint du monde », l'ouvrage propose une réflexion collective et pluridisciplinaire sur les parentalités transgenres. En dix courts chapitres, il offre un panorama particulièrement étoffé des questions posées par ces parentalités émergentes sur la scène sociale européenne, ainsi que des pratiques médicales et juridiques en France et en Belgique. Il explore la parentalité transgenre en laissant ouvert le problème de sa spécificité et aborde objectivement les interrogations liées à la filiation, à l'engendrement, aux identifications de genre. Il s'inscrit donc dans la continuité des travaux menés, dès le début des années 2000, sur les parentalités homosexuelles¹, en tentant de combler un vide sur la transparentalité, dont les études sont encore trop souvent sous-tendues par le présupposé de difficultés sociales ou psycho-pathologiques des parents et des enfants.

Comme Laurence Hérault l'explique dans la présentation, si Thomas Beatie a rendu visible la parentalité transgenre, celle-ci s'étend au-delà de ce cas singulier d'une femme biologique devenue homme et enfantant en tant que père. En effet, les personnes transgenres peuvent être parents avant leur transition, engendrer par procréation médicale assistée (PMA) ou, pour ce qui concerne les transgenres femme vers homme (comme Thomas Beatie), après avoir arrêté pendant un certain temps la testostérone. Une enquête quantitative menée par Alain Giami et son équipe auprès de 381 personnes trans vivant en France – synthétisée dans l'ouvrage – rapporte ainsi que 45% des MtF (Male to Female) interrogés ont eu des enfants dans leur parcours de vie, et que 10% des FtM (Female to Male) en souhaitent.

1. Cf. Martine Gross, ed., *Homoparentalités. État des lieux*, Paris, Érès, 2005 [2000] (« La Vie de l'enfant »).

L'analyse des supports de médiatisation ayant relayé l'expérience de Thomas Beatie donne un premier aperçu des représentations qui entourent la transparence. Christel Fraïssé, psychologue sociale, montre que seule une minorité d'internautes français, dont elle a analysé les réactions, conçoit la possibilité d'une fluidité d'identités de genre, les individus pouvant être homme ou femme dans différentes temporalités ou espaces. À l'inverse, la majorité est choquée par la mise en cause des frontières de sexe que ces cas actent, frontières que ces internautes renvoient à des faits de nature. L'homme enceint reste forcément une femme par « nature » et sa transgression est associée à une pathologie psychique, voire psychiatrique. La gestation ancrée dans le corps de la femme est pensée comme la seule concevable, ainsi que la classification sexuée binaire des êtres humains.

Les médias participent ainsi à dévoiler ces nouvelles parentalités, mais n'ont pas le même impact selon qu'elles sont maîtrisées ou subies, comme le décryptent Karine Espineira et David Latour. La stratégie médiatique du couple Beatie a été de donner au public des gages de normalité, voire (dirais-je) de conservatisme, pour le faire adhérer à son projet : se présentant comme un père et mari qui subvient aux besoins de sa famille, Thomas Beatie affirme son souhait de fonder une famille heureuse, rassurant aussi les lecteurs et auditeurs sur la séparation des rôles de genre au sein de son couple. Il choisit de rédiger son autobiographie pour rendre compte de la singularité de son parcours : il y narre une transition de genre passée inaperçue, crédibilisant l'image d'un couple de classe moyenne hétérosexuel « normal », jusqu'à cette grossesse qui vient bouleverser l'ordre social et le porter sur le devant de la scène. Son sort médiatique, bien que mouvementé, n'a pourtant rien de comparable avec celui de l'espagnol Ruben Noé Coronado, qui a lui-même subi un déchaînement considérable de la part des journalistes, des « experts » et du public. Karine Espineira analyse cet autre cas

médiatique comme le résultat d'une mise en scène peu maîtrisée et de l'absence de signes de réassurance envers les normes sociales de genre et de classe.

Les normes renvoyées par les médias et le public sont également à l'œuvre dans la juridiction française du changement d'état civil et dans les pratiques médicales décrites dans la seconde partie de l'ouvrage. Le changement de sexe à l'état civil est en effet soumis, en France, aux caractéristiques corporelles, c'est-à-dire à une transformation « irréversible » physique vers l'autre sexe et à la stérilisation. Si la circulaire de 2010, qu'étudie Laurence Brunet, a permis le développement d'un courant jurisprudentiel sur l'interprétation de la notion d'irréversibilité – et une certaine reconnaissance de la stérilisation non chirurgicale –, le changement d'état civil reste astreint à l'adéquation entre corps et identité sexuée, et attaché à l'assignation à l'un des deux sexes civils. On évalue le décalage entre cette législation et les réalités sociales et singulières à l'aune de la diversité et de la complexité des parcours de transition corporelle que l'enquête d'Alain Giami permet de mesurer. De même, en dépit de l'évolution des techniques de reproduction assistée et de conservation des gamètes décrites par Petra de Sutter, les conditions d'accès à la procréation médicale assistée en France restent soumises à des normes strictes d'âge, de genre, et aux représentations selon lesquelles c'est le corps qui détermine les identités sexuées et le droit à la parentalité. Toute personne souhaitant bénéficier de la PMA, dont Pierre Jouannet rapporte le protocole médicalisé, doit donc attester d'une transformation physique et sociale dans un genre considéré comme stable. Cette « vérité du sexe » – pour reprendre un vocabulaire foucauldien – est authentifiée par la stérilisation.

Psychanalyse, philosophie et anthropologie se répondent dans trois autres articles en rappelant, chacune avec ses propres énoncés, que l'identité de genre n'est ni une substance ni la résultante d'un état biologique. Être père ou mère n'est pas non

plus soumis à la gestation, comme en attestent tous les travaux sur l'adoption ou sur les familles recomposées. Patrice Desmons invite, à la suite de Derrida et de Butler, à déconstruire le genre, la sexualité et la parenté comme Laurence Hérault le corrobore, en rappelant que l'identité de genre n'est ni un état ni une essence, mais un feuilletage complexe et dynamique construit par les actions et les relations aux dimensions souvent singulières. Penser l'identité comme relationnelle, à l'instar des sociétés mélanésiennes dépeintes par Marilyn Strathern, permet de dissocier le genre, mais aussi la paternité et la maternité, de l'état et du corps. De sorte que Laurence Hérault propose de comprendre l'expérience de Thomas Beatie comme une action « à la manière des femmes en tant qu'homme » (p. 89) dans un système de relations d'affinité (son couple) et de parenté, afin de défaire le lien entre grossesse et corps féminin pour le penser comme une action en relation. Son approche bouleverse donc les représentations essentialistes de la parentalité qui – comme l'ont montré les premiers textes – sont majoritaires dans nos contrées. L'étude quantitative d'Alain Giami conforte ce constat d'une pluralité des identifications de genre au sein de la population concernée, car si une grande partie s'inscrit dans des identités binaires conventionnelles « homme » ou « femme », près de la moitié ne s'y retrouve pas et se définit en tant que « femme trans », « homme trans », « trans », ou encore

« autre », venant recentrer une nouvelle fois le débat sur les questions d'assignation à l'un ou l'autre sexe civil.

Il faut saluer cet ouvrage qui, en s'intéressant aux multiples aspects de l'expérience transgenre de la parenté, apporte de nouvelles pistes réflexives aux études anthropologiques sur le genre, la filiation, le corps et la parentalité. On regrettera néanmoins qu'aucune conclusion ne synthétise les apports et les fils tendus par les différents points de vue pluridisciplinaires abordés, ni ne souligne les contradictions entre les déconstructions des sciences humaines présentées dans la première partie de l'ouvrage et les normes juridiques et médicales décrites en seconde partie. Mettre en perspective les études de cas analysées ici avec des pratiques de pays d'autres continents – l'Inde ou l'Australie, par exemple, qui ont légiféré sur un troisième « genre » civil –, ou avec les résultats de l'enquête sur la discrimination fondée sur l'identité et l'expression de genre commanditée par la Commission européenne² aurait également pu éclairer davantage encore le lecteur sur la portée plus générale de ce champ de recherches.

Virginie Vinel

2. Cf. Silvan Agius & Christa Tobler, *Les Personnes trans et intersexuées. La discrimination fondée sur le sexe, l'identité de genre et l'expression de genre envers*. Rapport pour la Commission européenne, juin 2011 [http://www.non-discrimination.net/content/media/Trans%20and%20intersex%20people_FR.pdf].

Peter J. Matthews

On the Trail of Taro. An Exploration of Natural and Cultural History

Osaka, Natural Museum of Ethnology, 2014, 429 p., bibl., index, fig., tabl.

(« *Senri Ethnological Studies* » 88).

LÉ TARO est un tubercule captivant, car il a joué un rôle majeur dans le développement d'innombrables sociétés horticoles, en Asie, en Océanie et en Afrique. D'aucuns suggèrent que c'est sur le bord de ses parcelles que des hommes remarquèrent une mauvaise herbe assez intéressante : le riz. Curieusement, malgré cette importance, l'ethnologie lui consacre moins d'attention qu'à l'igname (sans parler des homologues américains : manioc, patate douce, etc.). Il y avait donc beaucoup à espérer d'un essai ethnobotanique annonçant qu'il s'engageait « sur la piste du taro », d'autant que l'auteur, après avoir découvert la plante durant son enfance en Nouvelle-Zélande, lui a consacré plus de trente ans de recherches.

Hélas, cet ouvrage a fort peu de chance de devenir le livre de chevet d'un anthropologue, tant le rapport entre « ethno » et

« botanique » semble déséquilibré au profit du second terme : il s'agirait plutôt d'une agrobotanique, où l'espace néo-zélandais se taille la part du lion, et où les liens dominants s'établissent entre la génétique, la cytologie, la phytogéographie et la taxonomie, tandis que l'analyse qualitative des interventions humaines n'affleure guère. L'ethnologue concerné sur le terrain par ce végétal se contentera donc d'y puiser de-ci de-là des informations ponctuelles, bien qu'assurément non négligeables : une bibliographie abondante avec une remarquable profondeur historique, des cartes éclairantes (notamment, sur la distribution des quatre variétés principales de *Colocasia*) et quelques données archéologiques. Pour le reste, la piste ethno-écologique du taro devra attendre d'autres explorateurs.

Georges Guille-Escuret

Frédérique Valentin et al., eds

La Chaîne opératoire funéraire. Ethnologie et archéologie de la mort

Paris, De Boccard, 2014, 47 p., bibl., carte, fig.

(« *Travaux de la Maison de l'archéologie et de l'ethnologie, René Ginouvès* » 18).

DU CADAVRE encore tiède à l'oubli définitif interviennent, dans tous les pays, ce que les auteurs appellent des « chaînes opératoires funéraires ». Ces chaînes, toujours assez codifiées, diffèrent grandement d'une population à une autre. Dans l'impossibilité d'être exhaustifs, le choix a été fait dans cette petite publication de 47 pages de porter 16 coups de projecteurs particuliers sur ces pratiques. Présentés dans un format à l'italienne et inspirés des panneaux d'une exposition tenue à la Maison de l'archéologie et de l'ethnologie de Nanterre en 2012, quelques-uns de ces essais s'attachent

à des problèmes généraux, tels que la préparation du défunt, la mise en bière ou l'archéologie des crémations. La plupart d'entre eux envisagent ce que font, ou firent jadis, différentes ethnies. Le plus ancien rite étudié se place aux confins du Paléolithique et du Néolithique, dans le Capsien d'Afrique du Nord. Ensuite viennent des sites du Néolithique européen, chez les Scythes, ainsi qu'en Océanie et dans l'ancien Mexique. Plus récentes sont des études proprement ethnologiques, au Cameroun et dans quelques pays d'Asie méridionale. Le tout est donc assez disparate, mais cela a

l'avantage de confronter le lecteur à des modes d'actions et à des vécus, très différents, ainsi qu'à des démarches scientifiques variées. Il s'agit en effet d'un dialogue entre ethnologie et archéologie : l'une aussi bien que l'autre ne peut qu'y gagner. Le lecteur anthropologue qui souhaiterait, dans ce domaine, approfondir la démarche archéologique pourrait se reporter à un

dossier récent des *Nouvelles de l'archéologie*, consacré à l'archéologie des temps funéraires¹.

Claude Masset

1. Cf. Grégory Pereira, ed., *Les Nouvelles de l'archéologie*, 2013, 132 : *Une archéologie des temps funéraires ? Hommage à Jean Leclerc*.

CROYANCES

Charles Stépanoff

Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud)

Paris, Éd. de la MSH, 2014, 413 p., bibl., index, gloss., ill., cartes
(« Chemins de l'ethnologie »).

CE LIVRE est une contribution majeure à la théorie ethnologique du chamanisme sibérien. Le terme « chamanisme » avait été forgé en 1776 par Johann Gottlieb Georgi, d'après un terme toungouse, puis popularisé en 1951 par Mircea Eliade qui y voyait un complexe de croyances religieuses transmis à des initiés par des expériences extatiques¹. Fondé sur un travail de terrain effectué en République de Touva entre 2002 et 2008 et d'une thèse de doctorat soutenue en 2007 sous la direction de Roberte Hamayon², ce livre réfute magistralement une telle conception, encore diffuse dans de nombreuses publications.

Le point de départ de l'ouvrage est une trouvaille ethnographique : les Touvas affirment une différence de nature entre les chamanes et les gens ordinaires. Dans un contexte d'augmentation du nombre de chamanes reconnus, du fait de l'effondrement du régime soviétique et de la précarisation croissante de la vie quotidienne, cette affirmation attribuée aux chamanes un pouvoir qui n'est pas celui d'une organisation sociale. À la différence du lamaïsme, lui-même en déclin, le chamanisme ne repose pas sur la transmission d'une tradition écrite. Il s'exprime plutôt par la reconnaissance d'une anomalie physique qui confère des pouvoirs thérapeutiques extraordinaires. Selon une formule qui revient plusieurs fois

dans l'ouvrage de façon frappante : « chez les Touvas, on ne devient pas chamane, on naît chamane » (p. 16)³.

Charles Stépanoff recourt à la fois à une théorie de la cognition et à une théorie du rituel pour donner sens à ce paradoxe. L'affirmation d'une différence de nature entre les chamanes et les gens ordinaires n'est pas seulement une vision du monde ou une ontologie propre aux sociétés sibériennes en contexte de précarité. C'est un mode de synthèse des données perceptives de portée universelle, que les psychologues ont étudié sous le nom d'essentialisme. Le terme « chamane » désigne

1. Sur l'histoire de ce terme, cf. Charles Stépanoff & Thierry Zarcone, *Le Chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Paris, Gallimard, 2011 (« Découvertes Gallimard »).

2. Cf. *Les Corps conducteurs: enquête sur les représentations du statut et de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie méridionale à partir de l'exemple touva*. Paris, École pratique des hautes études, thèse de doctorat, 2007.

3. Cf. aussi, p. 117 : « Comment devient-on chamane ? D'une certaine manière, cette question que pose l'ethnologue est vide de sens pour les Touvas, car elle implique en elle-même une contradiction [...]. En touva, on ne dit pas *ol ham apargan*, "il est devenu chamane", mais *ol hamnap apargan*, "il a commencé à chamaniser". C'est un changement d'action qui est désigné par l'intermédiaire du verbe *hamna-*, et non un changement d'identité ».

en effet une essence (en tuva *uk*), c'est-à-dire une entité invisible agissant de façon causale sur les données visibles qu'elle permet de rassembler de façon inductive. Pour autant, il ne s'agit pas d'une simple catégorisation, à la manière des espèces naturelles dont la psychologie cognitive montre l'apparition précoce chez les enfants. Charles Stépanoff, qui a mené en 2008 des enquêtes sur les éleveurs de rennes tozu pour comprendre en quoi des animaux peuvent être qualifiés de chamanes du fait de leurs anomalies physiques (pp. 284-285), conteste ici la thèse de Scott Atran selon laquelle une croyance surnaturelle résulte d'un transfert analogique de la biologie intuitive vers d'autres domaines de la vie sociale. Si des animaux ou des humains peuvent être dits « chamanes », c'est qu'ils forment, selon un paradoxe déjà traité par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (cité pp. 292-293), des classes possédant un seul individu. Ou, pour reprendre le vocabulaire de la psychologie cognitive, ce sont des catégories naturalistes mais non entitatives, comme lorsqu'on dit de certains hommes qu'ils sont blancs sans supposer d'homogénéité entre eux, ce qui est, selon Haslam et ses collègues (cités p. 258), la marque d'un haut statut social.

Cette discussion sur la cognition permet d'éclairer un fait ethnographique important, décrit dès le début du livre : les chamanes sont entre eux dans des relations de rivalité permanentes, on leur prête une capacité à se dévorer les uns les autres (*cizir*) (pp. 56 et 236). Ils ne sont donc pas les membres d'une même espèce, mais ils peuvent capter un même flux de forces vitales dans une chaîne trophique surnaturelle. D'où la nécessité de distinguer en permanence les vrais chamanes des charlatans, en repérant les signes physiques de leur appartenance à cette essence invisible. Doigt supplémentaire, capacité à survivre au feu : le livre abonde en exemples d'épreuves que doivent passer les chamanes pour montrer qu'ils sont bien des chamanes, autrement dit pour confirmer leur appartenance à une autre catégorie.

Tous ces signes indiquent que le corps du chamane est conducteur, selon le titre que Charles Stépanoff avait donné à sa thèse, c'est-à-dire qu'il peut capter ces forces invisibles sans être détruit par elles, et ainsi les détourner de ceux qu'elles tendent à dévorer. Le chamane opère ainsi une synthèse disjonctive dans un monde plissé (p. 358), feuilleté en strates qu'il connecte de façon imprévisible pour les gens ordinaires. Ce qui définit le chamane, en effet, c'est qu'« il voit ce que les yeux des gens simples ne voient pas et entend ce que leurs oreilles n'entendent pas » (p. 362). Le chamane n'est pas un être extraordinaire par sa capacité à voir les esprits ou à s'identifier à eux, mais par « l'intermittence » ou la « discontinuité temporelle » (p. 233) qui lui permet de passer de façon contrôlée du monde visible au monde invisible.

C'est ici qu'une théorie du rituel vient compléter la théorie de la cognition. Des descriptions fines sont données du costume du chamane : coiffe, tambour, parties d'animaux, *eeren* (objets supports d'esprits), flèches... Cet ensemble hétéroclite fonctionne comme un « exosquelette » qui rend visible l'anomalie du chamane et lui permet de capter les forces invisibles. « Chaque costume est donc unique en ce qu'il reflète l'histoire du chamane, son expérience, ses succès, ses prétentions de pouvoir et son réseau de relations avec les humains et les agents surnaturels. Un costume chamannique suspendu dans un musée est mort, car il a interrompu son développement et s'est fixé dans une forme définitive. Derrière la vitrine, il semble fournir la carte achevée d'un monde étrange cependant, dans l'usage, son perpétuel renouvellement le rend plutôt comparable à un carnet de notes où s'accumulent les références, ou encore à une boîte à outils où l'on collectionne des accessoires utiles ou puissants » (p. 276). Ce costume, qui suscite chez les gens ordinaires des commentaires d'ordre esthétique, joue beaucoup dans l'efficacité rituelle du chamane. Trois rituels sont particulièrement analysés : l'usage de pierres pour faire

pleuvoir dans une prière adressée à la montagne, une cérémonie du 49^e jour pour communiquer avec l'esprit du mort après l'enterrement, une cure par laquelle une chamane prend sur elle l'âme d'un homme perdue dans la vallée. Dans chacun de ces cas, il s'agit d'analyser la relation triadique (au sens où elle définit chacun des trois éléments) entre le chamane, les non-chamanes et les agents invisibles.

Logique cognitive et logique pragmatique se complètent donc l'une l'autre pour expliquer le pouvoir singulier des chamanes, qui n'est pas un pouvoir de commander des actions visibles mais d'orienter l'action des forces invisibles (puissance et non-pouvoir, souligne Charles Stépanoff, reprenant en cela une distinction faite par Dumont, qui elle-même éclaire une distinction en langue tuva : p. 297). Il faut à la fois que les profanes sachent que le chamane perçoit les forces invisibles et qu'ils ne sachent pas comment il les perçoit, de

façon à redéfinir leurs capacités perceptives comme incomplètes par rapport à celles du chamane, et donc à s'engager émotionnellement dans l'action rituelle. Ainsi se justifie la construction d'une catégorie singulière, celle du chamane, dont la capacité inférentielle ne peut se mettre en branle que dans une dynamique relationnelle. La théorie éliadienne du chamanisme se trouve ainsi réfutée par une phrase énoncée au milieu de l'ouvrage et qui en résume parfaitement le propos : « La personne identifiée comme chamane n'accède pas à la fonction sociale par la transmission d'un savoir secret qui exclurait les non-chamanes mais au contraire par l'entrée dans un réseau relationnel triadique où prennent place avec lui profanes et esprits par l'adoption d'une perspective conceptuelle qui implique la perspective des profanes parce qu'elle les englobe » (p. 234).

Frédéric Keck

Valérie Aubourg
Christianismes charismatiques à l'île de la Réunion

Préface de Yannick Fer.
Paris, Karthala, 2014, 336 p., bibl., index, fig., cartes (« Tropiques »).

L'OUVRAGE DE Valérie Aubourg constitue un exemple très convaincant d'anthropologie des religions dans les mondes créoles. À la fois bien documenté et contextualisé, il est le résultat d'une enquête ethnographique menée au sein des communautés chrétiennes charismatiques de la Réunion.

L'histoire des christianismes charismatiques couvre une période très récente (le dernier demi-siècle) dans le cadre d'une culture créole elle-même définie par son absence d'histoire longue (« seulement » trois siècles). Cette contextualisation historique est en outre judicieusement complétée par des références aux études des mouvements charismatiques dans d'autres aires culturelles (l'Afrique avec André Mary, le Pacifique avec Yannick Fer, l'Amérique

latine avec François Laplantine) et, plus ponctuellement, par des configurations religieuses stimulant la comparaison (les hindouismes créoles avec Jean Benoist, les études de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie). Pareil effort de contextualisation assure la rigueur de l'argumentation et permet d'éviter le double écueil du « tout-créole » ou du « tout-mondialisation » comme explications ultimes. Après tout, note l'auteure en introduction, l'individualisation et la démocratisation des expressions religieuses « procèdent tout autant du fait religieux créole que de la modernité du croire » (p. 10).

La discussion articule ainsi efficacement l'influence de la globalisation contemporaine autour des conditions sociohistoriques

propres à la Réunion. Les christianismes charismatiques apparaissent alors comme un objet privilégié de l'anthropologie des religions : ils sont symptomatiques d'une mondialisation dans laquelle on reconnaît, par exemple, une sécularisation de la société, une déterritorialisation de la croyance et une fluidification des itinéraires religieux. Mais Valérie Aubourg démontre avec justesse que cette seule perspective n'épuise pas l'intérêt du sujet, ni n'en permet une compréhension satisfaisante. Raison pour laquelle il faut explorer les caractéristiques locales du christianisme charismatique à la recherche des raisons de son succès (certes difficile à chiffrer) et des significations de son message. L'auteure souligne alors un paradoxe fondamental : en contradiction avec la prétention du converti à rompre avec les anciennes traditions se dessine une volonté de préserver une vision du monde créole – ce qui fait sens au regard de la proximité entre cette dernière et certaines propositions charismatiques, comme l'illustrent plusieurs descriptions et discussions. Ainsi la « fixation sur la démonologie » (p. 204), qui caractérise le discours charismatique (diabolisant littéralement les pratiques et croyances d'avant la conversion), croise-t-elle la perception créole d'une co-présence des humains et d'entités invisibles agissant sur et dans le monde : « les groupes pentecôtistes et charismatiques n'évacuent pas les structures magico-religieuses locales. Au contraire, ils les "reconvoquent" en les requalifiant : les entités invisibles fastes en Saint-Esprit, les néfastes en démons » (p. 300). Autre point commun entre traditions créoles et charismatiques, la corporéité des cultes (p. 39) et « l'absolutisation de l'expérience sensible » par l'intermédiaire des chants et transes (p. 204). Si la créolisation est assimilable à une sorte de mondialisation, ce sont bien ici ces groupes symptomatiques d'une globalisation du religieux qui sont créolisés.

L'auteure développe sa démonstration en trois parties. La première (« L'émergence de la mouvance pentecôtiste-charismatique »)

couvre la période de 1966 à 1982 correspondant à l'implantation des diverses communautés charismatiques (d'obédiences protestante mais aussi catholique) dans cette « île d'Éden » où, ainsi que le rappelle Yannick Fer dans la préface, le catholicisme a été à la fois brutalement imposé et en situation de quasi-monopole jusqu'aux années 1960. La diabolisation par les autorités catholiques des pratiques religieuses issues d'Afrique ou d'Inde témoigne pourtant en creux de la « porosité des croyances » qui accompagnait ce monopole catholique. C'est donc dans le contexte d'une « religion populaire », ce « continuum religieux créole »¹ intégrant catholicisme et autres traditions, que Valérie Aubourg expose l'implantation de nouvelles propositions religieuses.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage (« Régulation et réinvention »), est examinée l'évolution de la mouvance charismatique depuis 1983. Il se dégage bien sûr un phénomène de routinisation du charisme, mais l'auteure met également en évidence l'importance du contexte de quête identitaire : nourrie par les lois françaises de décentralisation, cette quête alla jusqu'à la « riposte contre-acculturative » (p. 300), qui consiste à remplacer toutes composantes occidentales ou métropolitaines par des éléments proprement créoles. On notera qu'une telle capacité d'adaptation derrière l'adoption apparente d'une norme rappelle l'art du détour valorisé par les créolistes et cette « guérilla intellectuelle »² par laquelle les esclaves amalgamèrent le catholicisme imposé à d'autres croyances et pratiques.

Dans la dernière partie du livre (« Itinéraires de conversions : récurrences et variations »), Valérie Aubourg s'éloigne de la perspective sociohistorique des deux premières parties, en présentant clairement les enjeux des phénomènes de conversion

1. Cf. Stéphane Nicaise, *Le Continuum religieux créole. Une matrice du catholicisme à l'île de la Réunion ?* Marseille, Université Paul Cézanne (Aix-Marseille), thèse de doctorat, 1999 [non publiée].

2. Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007 : 121.

pour l'anthropologie des religions, à partir d'histoires de vie précisément rendues. Elle évite de s'arrêter à l'instant-conversion pour envisager le changement dans un temps plus long (mettant notamment en lumière les modalités de circulation des fidèles de groupe en groupe). Mais il demeure que, dans la culture créole du cumul et du syncrétisme, la nouveauté qu'apportent les christianismes charismatiques tient dans cette exigence de conversion valorisant la rupture. À lire ces riches vignettes ethnographiques, on reste indécis quant au degré et à la pérennité de la rupture, quant à la capacité de la mouvance charismatique à rompre le continuum religieux créole et quant à son aptitude à transcender les clivages de générations, couches sociales et appartenances ethniques.

Si l'organisation globale de l'ouvrage est classique et assez efficace, elle peut susciter une certaine frustration : ne découvrir la richesse des itinéraires de conversion qu'à la fin du livre donne parfois le sentiment que le matériau ethnographique est limité à un statut d'illustration du schéma d'évolution historique précédemment décrit. Mais il s'agit là d'un dilemme méthodologique commun à la plupart des ouvrages d'anthropologie, qui reflète en l'occurrence davantage une exigence de contextualisation qu'une ethnographie défaillante ou insuffisamment prise au sérieux. En outre, Valérie Aubourg ne laisse jamais la discussion du contexte historique s'éloigner trop radicalement des histoires de vie, qui apparaissent déjà dans les deux premières parties.

Pour le non-initié, les arcanes du christianisme charismatique peuvent être déroutants, notamment par le foisonnement d'affiliations et de scissions, et par le rapport ambigu aux traditions mères (catholicisme et protestantisme). L'historique du mouvement permet de mettre de l'ordre dans la profusion des appellations et des affiliations. On comprend que l'implantation des diverses communautés et leur évolution (routinisation, scissions) se sont faites au gré de débats théologiques internes tout autant que vis-à-vis des autorités catholiques

et protestantes, mais aussi au gré de cheminements et conflits interindividuels, ainsi que de conditions sociohistoriques à la fois externes (ces mouvances « viennent d'ailleurs ») et proprement réunionnaises (interactions avec les traditions populaires créoles, liens avec les îles Maurice et Madagascar). On comprend également que les dimensions charismatiques valorisant l'expérience de l'individu-croyant plutôt que le savoir monopolisé par des autorités encouragent les fidèles à dissocier leur pratique spirituelle des « religions » classiques (dont la norme et la hiérarchie sont institutionnalisées). Au-delà de la moralisation des mœurs, voire de l'ascension sociale qui accompagnent effectivement la conversion, chaque église locale représente pour les convertis, dont la plupart partagent souvent un même profil (misère, dépendances diverses, atomisation familiale et sociale), de nouveaux réseaux, de nouvelles solidarités qui pourraient se résumer par le paradigme de la « nouvelle famille ». Valérie Aubourg démontre ainsi l'importance cruciale pour les christianismes charismatiques des logiques de réseaux (venus de l'étranger et ancrés dans la société locale), en même temps que des forces de régulation, d'encadrement, de socialisation, en bref, d'une « orthopraxie pentecôtiste » (p. 149) qui rapproche cette mouvance des autres traditions religieuses.

La force de l'ouvrage est de nous faire prendre conscience que certaines questions qui nous paraissaient fondamentales au début du livre pour la compréhension du sujet (comme la limite entre secte et religion, la frontière entre catholicisme et protestantisme) s'avèrent en définitive secondaires par rapport à d'autres qui surgissent au fil de la lecture et se révèlent, quant à elles, bien plus pertinentes (la frontière entre christianismes du Sud et du Nord notamment, p. 304). En outre, cet ouvrage bouscule l'approche habituelle des études créoles sur le rapport à la religion. Il complète à cet effet la publication antérieure des actes d'un colloque, qui abordait de front « Religions populaires

et nouveaux syncrétismes » (Université de la Réunion, 2009) en terres créoles³, mais aussi indiennes ou africaines. À propos des sociétés à fondements esclavagistes, on débat volontiers de rupture ou de continuité, d'aliénation rédhibitoire ou de construction « malgré tout ». La créolisation est-elle un processus ou un résultat ? Les cultures créoles inventent-elles des formes nouvelles et imprévisibles, ou se contentent-elles de bricoler en assemblant les apports de différentes cultures ancestrales ? Emprunts, syncrétismes, évolutions, inventions, adaptations : pareils questionnements semblent idéalement croiser les problématiques et terrains du religieux. Or, créolité et religion n'ont guère été confrontées – en tout cas dans la sphère francophone. Ainsi dans le numéro spécial de *L'Homme* intitulé *Un miracle créole ?*, aucune contribution ne s'est saisie du religieux, et ce malgré la remarque du coordinateur Jean-Luc Bonniol le qualifiant de « registre privilégié pour repérer les "objets créoles" »⁴. Il est vrai que la créolité caribéenne francophone est essentiellement a-religieuse, ses chantres eux-mêmes

réservant à la religion une place très périphérique. Il semble que les terres créoles où l'hindouisme est bien implanté (Trinidad et l'île Maurice, mais aussi, dans une moindre mesure, la Réunion) aient davantage intégré une fibre religieuse à leur créolité.

En conclusion, l'ouvrage de Valérie Aubourg nourrit parfaitement le débat sur ces cultures créoles et la place originale qu'y jouent les religions. Mais il est également à conseiller à tous ceux qui s'intéressent à l'anthropologie des religions en général, et aux phénomènes de conversion et/ou de cumuls des pratiques et croyances religieuses en particulier.

Mathieu Claveyrolas

3. Cf. Valérie Aubourg, ed., *Religions populaires et nouveaux syncrétismes. Actes du colloque international organisé à Saint-Denis de la Réunion par le Centre de recherches littéraires et historiques de l'océan Indien, les 14 et 15 mai 2009*, Sainte-Clotilde, Surya, 2011.

4. Jean-Luc Bonniol, ed., *L'Homme* 207-208 : *Un miracle créole ?*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2013 : 261.

Stéphane Corcuff

Une tablette aux ancêtres. Nouvelle

Paris, L'Asiathèque, 2015, 72 p. (« Liminaires »).

VOYAGEANT vers le sud de Taïwan pour rendre visite à un ami, Stéphane Corcuff, universitaire travaillant sur l'histoire politique contemporaine de ce pays, tombe par hasard sur une maison de style japonais en ruines, à l'intérieur de laquelle il découvre, abandonnée au milieu « des poutres effondrées et des bouteilles de plastique » (p. 12), une tablette funéraire portant le nom des lignages Yu et Tao. Spontanément, il décide de « sauver » cet objet de culte et l'emporte chez lui. Entre autres réactions de son entourage, celle plutôt réservée des beaux-parents taïwanais de son ami, que son geste, suppose-t-il, aura mis mal à l'aise,

l'incite à se justifier : « Je tenais vite à les rassurer en leur indiquant que j'allais donner à ces ancêtres une demeure décente » (p. 15). L'objet laissé à l'abandon, puis récupéré devient un témoin émouvant du passé et, du fait même de cette promesse, le support d'une relation rétablie avec l'invisible.

Ce petit livre, passionnant et très bien écrit, raconte pas à pas l'histoire aboutissant au « relogement » de ces ancêtres en déshérence selon un rituel conforme à la tradition. En effet, aux yeux des Taïwanais, l'intervention du narrateur est parfaitement déplacée et peut s'interpréter comme de la provocation ou du manque de respect,

puisqu'il n'a aucun lien de parenté avec la lignée inscrite sur cette tablette. En outre, de petits événements bizarres survenus chez lui, alors qu'il reçoit des invités, sont rapportés, sur le ton de la plaisanterie certes, à sa cohabitation avec des « esprits inconnus », errants. De telles réactions suscitées par la présence de cette tablette, qui pour lui n'était au départ qu'un objet artisanal et patrimonial, un souvenir personnel, lui font prendre conscience de la signification symbolique de son acte ; l'idée qu'il est de son devoir de faire quelque chose pour ces ancêtres (« mes » ancêtres », précise le narrateur, p. 57) commence à germer dans son esprit. Comme son retour en France approche, Stéphane Corcuff décide de trouver une solution pour confier la tablette, et donc les ancêtres, à un temple public, comme le font « les descendants qui ne peuvent avoir chez eux un autel domestique » (p. 45). Or, cela ne peut se faire que si ces inconnus deviennent ses parents, ce qui est *a priori* impossible. Après maintes négociations, notamment auprès d'une nonne bouddhiste, Sœur Wang, à qui il dissimule les conditions exactes de la découverte et l'origine de la tablette, il obtient gain de cause. Un grand temple de Taipei (善導寺, Shandao Si) accepte en effet de recevoir « ses » ancêtres – l'auteur finit même par être « officiellement, dans [les] registres, le descendant des Yu et des Tao » (p. 59) –, contre la promesse, demeurée implicite, d'entretenir avec eux les relations que la coutume exige. Les Yu et les Tao seront donc accueillis dans le sous-sol du temple, dédié au culte d'ancêtres dont les tablettes sont déposées là, après une cérémonie de passage : l'ancienne tablette sera brûlée puis remplacée par une tablette vierge, appartenant au temple et qui sera rituellement consacrée par la ré-inscription des noms des deux familles...

Premier titre d'une nouvelle collection (« Liminaires ») qui entend donner « les moyens de livrer dans une narration sensible », à la première personne, les non-dits de la rencontre avec l'autre, *Une tablette aux ancêtres* explore, sans prétention

théorique ni jugement, l'état d'incertitude qui définit le phénomène de la croyance. En effet, tout le récit de Stéphane Corcuff est traversé par cette interrogation : « Je crois que je n'avais jamais cru aux esprits ni à ceux qui leur parlent. D'ailleurs, je n'avais jamais rencontré encore ni des uns, ni des autres. Ainsi, c'est sûr, c'était encore plus dur d'y croire » (p. 9). En fait, cette forme de narration autobiographique pourrait être rapprochée des récits du chef hopi Don C. Talayesva ou de Casanova, commentés par Octave Mannoni dans son célèbre article « Je sais bien, mais quand même »¹. Je retiendrai au moins trois moments où cette oscillation le saisit, que l'on peut signifier par des questions.

Peut-on croire en l'existence des ancêtres par l'intermédiaire d'une tablette qui serait leur incarnation manipulable, leur corps terrestre, visible ? Stéphane Corcuff semble respecter cette croyance des Chinois, d'autant plus facilement qu'il attribue à la tablette qu'il recueille le pouvoir de « représenter » quelque chose d'un passé émouvant. Mais dans ce cas, comment admettre que l'objet « authentique » soit finalement détruit au moment où le narrateur entre dans le rôle de descendant ? On lui demande alors de croire que ce sont les noms qui importent, qui sont l'unique support de la présence. Or, il *sait* « qu'il [lui] faudrait savoir un jour qui étaient les Yu et les Tao » (p. 53). Il soupçonne déjà qu'ils ne sont probablement pas originaires de Taïwan, mais des exilés de Chine continentale fuyant la guerre civile. Le fait de les avoir trouvés dans une ancienne maison coloniale japonaise – détail qu'il n'a pas osé confier à Sœur Wang – ajoute encore à ce « mystère extraordinaire » (p. 20).

Faut-il croire en la coutume qui gouverne la relation d'ancestralité ? Celle-ci exclut impérativement Stéphane Corcuff qui n'a donc aucun lien de parenté avec les noms

1. Publié pour la première fois dans les *Temps modernes* (1964, 212), cet article a été réédité dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Le Seuil, 1969 (« Le champ freudien ») : 9-33.

inscrits sur la tablette. Sœur Wang rappelle la règle, mais finit par élaborer un scénario qui la contourne : selon elle, ce sont les Yu et les Tao qui l'ont choisi et l'ont donc intégré dans leur(s) lignage(s), bien qu'il soit un étranger. L'adoption est ici une fiction qui débloque la situation et rend possible l'ouverture du rituel. « Je ne sais qui d'eux ou de moi avait choisi l'autre » (p. 60), quoi qu'il en soit « ses » ancêtres avaient enfin une demeure, et l'auteur le sentiment du devoir accompli.

Faut-il respecter les règles du temple qui accueille les ancêtres ? Le narrateur, frappé au début par leur rigueur – « L'affaire s'engageait mal » (p. 39) –, décide de tout tenter. « Il se rapproche » de la sœur Wang en se présentant comme « frère Kao 高 », appellatif donné par son maître d'arts martiaux. En même temps, il endosse le rôle de l'innocent étranger, ignorant des coutumes locales et prompt à admettre son erreur. D'ailleurs, Sœur Wang le réprimande comme un enfant et le prévient : « la prochaine fois [...], si vous vous trouvez face à quelque chose, ne touchez à rien de

façon irréfléchie » (p. 49). On a le sentiment que le jeu engage les deux partenaires pour lesquels ces ancêtres récupérés par hasard finissent par être encombrants et que leurs efforts convergent vers une même volonté de trouver un moyen, très théâtral à vrai dire dans son déroulement, pour concilier la règle et le fait.

Stéphane Corcuff, discrètement dans l'ouvrage et de façon plus explicite dans les entretiens qui ont accompagné sa parution², explique que l'idée de transmettre cette expérience de terrain sur un mode littéraire s'est imposée à lui. Il a écrit ce texte presque d'un seul jet, dans l'avion qui le ramenait en France. Le rite de passage qu'il a conduit pour « ses » ancêtres s'est dédoublé et projeté sur sa propre vie.

Jing Wang

2. Cf. l'entretien avec Stéphane Corcuff, « La littérature pour "raconter" son terrain », sur le site *Lettres de Taïwan*, 4 mars 2015 [<http://lettresde-taiwan.com/2015/03/04/stephane-corcuff-la-litterature-pour-raconter-son-terrain/>].

Douglas R. Holmes

Economy of Words. Communicative Imperatives in Central Banks
Chicago-London, University of Chicago Press, 2014, 264 p., bibl., index.

UNE ANTHROPOLOGUE s'était déjà récemment intéressée à l'action des puissantes agences de notation¹. Dans la même veine, comme pour montrer que le mot « impossible » est étranger au vocabulaire de l'anthropologie, le présent ouvrage se focalise quant à lui sur le saint des saints de l'économie financière contemporaine, les banques centrales. Leur mission essentielle étant de contrôler l'inflation monétaire et donc de garantir la valeur de la monnaie, elle est devenue ces dernières décennies d'autant plus dépendante d'effets de « discours » que cette valeur de la monnaie n'était plus garantie par quoi que ce soit d'autre, pas même par les réserves d'or des pays (la Réserve fédérale américaine a abandonné l'étalon-or et les parités fixes en 1971). Selon l'auteur, il s'est dès lors agi, pour les banques centrales, de convaincre les « marchés » du bien-fondé de leur action, dans le cadre d'un dialogue ciblant le caractère « performatif » (*performative*) de leur rôle.

L'impact de cette politique de communication est bien réel. Si, par exemple, à la suite d'une annonce sur les taux d'intérêt (contrôlés par les banques centrales), les « marchés » interprètent une hausse des prix à la consommation, cette attente risque elle-même de générer une pression à la hausse des salaires, qui va tendre à faire

monter les prix. C'est ce que Douglas Holmes, parodiant une expression célèbre de R. K. Merton, appelle une « politique auto-réalisatrice » (« self fulfilling policy », p. 10). Chaque banquier central est, *in fine*, amené à construire à l'attention des différents acteurs du marché des schèmes narratifs (« narratives », ou même « persuasive narratives », p. 25), à partir d'une masse d'informations d'une grande technicité qui sont déjà obsolètes au moment où il les expose publiquement (voir l'intéressant témoignage de Jean-Claude Trichet, p. 41). Schèmes narratifs que l'auteur n'hésite pas à mettre en parallèle, de manière surprenante pour moi, avec ceux des anthropologues rendant compte de leur travail sur le terrain (cf. la quatrième de couverture).

La démarche, inspirée sans grande surprise de celle du George Marcus de *Writing Culture*, paraît donc relever beaucoup plus de l'analyse linguistique du discours que de ce que l'on peut entendre par anthropologie, au sens d'une restitution des pratiques culturelles telles qu'on les pense, puisque, finalement, les banquiers centraux du monde entier racontent à peu près la même

1. Cf. Alexandra Ouroussoff, *Triple A. Une anthropologue dans les agences de notation*, Paris, Belin-Éd. de la FMSH, 2013 (voir mon compte rendu dans *L'Homme*, 2014, 210 : 155-156).

chose, nonobstant la diversité des contextes économiques. L'argument, indéniable, selon lequel l'économie est structurée (*modeled*) par la langue est décliné en quatorze chapitres d'une haute tenue intellectuelle, où l'on parle de *Kultur*, de « trappes à liquidités » ou de « tempête inflationniste ». En plus de la Réserve fédérale américaine, on y visite la Banque centrale néerlandaise ou celle du Japon, et l'on se demande parfois si l'auteur, visiblement très au fait de l'économie monétaire internationale, n'est pas devenu lui-même l'un de ces banquiers dont il analyse le discours. Ce serait alors un modèle, bien qu'exagéré, de conscience professionnelle !

Il reste, me semble-t-il, que l'argument central présente les mêmes faiblesses

que celles du courant « postmoderniste » américain. Si la relation entre les banquiers centraux et les « marchés » ne relève que d'une sorte de dialogue spéculaire, qu'en est-il de la maîtrise des taux directeurs (du coût de la monnaie) par les banques centrales, et elles seules, qui est indépendante de ce dialogue ? On en a un excellent exemple avec les récentes mesures de la Banque centrale européenne, nettement créatrices de monnaie et donc inflationnistes, à rebours de la vocation attendue d'une banque centrale.

En bref, *Economy of Words* est un livre étonnant, aux marges de l'anthropologie, mais que je déconseillerais aux migraineux.

Jean-François Baré

Emmanuel Parent

Jazz Power. Anthropologie de la condition noire chez Ralph Ellison
Paris, CNRS Éd., 2015, 240 p., bibl., discogr. et filmogr., index.

LA PREMIÈRE CHOSE qui frappe quand on entre dans le livre d'Emmanuel Parent est l'originalité de sa démarche. Surtout connu en France pour son *Homme invisible*, grand roman de l'expérience afro-américaine de l'après-guerre¹, l'écrivain Ralph Ellison (1913-1984) était également un personnage public controversé, notamment dans les milieux noirs radicaux qui auraient souhaité lui voir porter l'étendard du nationalisme culturel noir, du panafricanisme et de la décolonisation. Critique musical et musicien lui-même, Ellison était fasciné par le jazz dans lequel il voyait « à la fois le produit par excellence de la culture noire et le modèle à partir duquel il était possible de définir la culture américaine dans son ensemble » (p. 12). Le programme qu'Emmanuel Parent, maître de conférences en musique et musicologie à l'université de Rennes 2, s'est fixé dans ce livre est d'expliquer ces paradoxes en replaçant la vie et l'œuvre de Ralph Ellison dans leur contexte – mot qu'il serait d'ailleurs plus exact, comme on le verra, d'écrire au pluriel. Ce faisant, Emmanuel Parent entraîne son lecteur, comme l'indique justement le sous-titre de son ouvrage, dans une véritable « anthropologie de la condition noire » états-unienne (mais pas seulement) du milieu du XX^e siècle.

Le chapitre I (« En allant vers Oklahoma ») retrace les origines de Ralph Ellison. Né à Oklahoma City en 1913, six ans seulement après le rattachement de ce territoire indien à l'Union, il est l'enfant de multiples migrations, d'abord noire et indienne avec ses parents (sa mère était d'origine creek), pionniers noirs ayant fui en 1910 leur Caroline du Sud originaire et l'échec de la Reconstruction (1865-1877) consécutif à la guerre de Sécession, pour rejoindre ce nouvel État où miroitait le « rêve américain ». Malgré la mort de son père en 1918 des suites d'un accident du travail, Ellison s'efforcera sans relâche de montrer qu'il avait grandi dans un cadre favorable à son éclosion artistique et intellectuelle ; il récusé en tout cas comme réductrice l'équation « Noir = aliénation absolue » (p. 24). À côté d'une majorité de Blancs, l'Oklahoma comptait à cette époque un nombre non négligeable de Noirs et d'Amérindiens ; cette mixité raciale fera vivre très tôt au jeune Ellison l'expérience de la discrimination, mais lui permettra aussi « de relativiser plus

1. Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952 [éd. franç. : *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* Trad. de l'amér. par Robert et Magali Merle, Paris, Grasset, 1969].

rapidement l'idée de hiérarchie raciale qu'il n'aurait pu le faire en d'autres parties du pays » (p. 25). Tout aussi déterminant pour lui fut le contact avec la famille juive qui embauchera sa mère et l'emploiera lui-même, encore adolescent, comme coursier et grâce à laquelle il apprendra le yiddish. En résumé : « Un gamin noir d'Oklahoma City, aux antécédents africains, européens et amérindiens maîtrisant une langue de la diaspora juive d'Europe de l'Est, voilà le terreau qui devait plus tard permettre à Ellison de déconstruire l'essentialisme racial, de quelque phénotype soit-il » (*sic*, p. 26). Emmanuel Parent expose ici la mise en place du système ségrégationniste américain, son principe – le « one drop rule » (p. 26) – et les réactions noires, dont le « Negro laughter » (p. 29) qu'Ellison enfant apprit de sa mère et grâce auquel il pu tourner en dérision et donc relativiser l'absurdité du racisme. L'originalité des positions d'Ellison doit aussi beaucoup à « une vie pleine de musique » (p. 31), plus particulièrement de « Southwestern jazz » (joué entre Kansas City et Dallas), qui le convainquit « de ne pas opposer la culture noire au courant dominant de la société américaine, de prendre en considération ce qui relie le "son" noir au "mainstream" de la culture américaine » (*id.*). Enfin, c'est en fréquentant la Frederick Douglass High School, l'école pour Noirs d'Oklahoma City, puis le Tusgegee Institute (Alabama, 1933-1936), la première université pour Noirs des États-Unis, que le jeune Ellison apprit, et la musique, et les standards du « New England stream of education », et qu'il achèvera de se convaincre de l'impossibilité d'opposer deux cultures, la « blanche » et la « noire », qui se côtoyaient en permanence.

« La formation d'un intellectuel noir » (chap. II) commence lorsque, à l'été 1936, Ellison arrive à New York où, malgré le déclin économique des années 1930, Harlem continuait d'être « la brillante capitale du monde noir » (p. 45). C'est dans cet environnement que, tout en gardant un lien constant avec la musique, il va peu à

peu forger son projet littéraire et sa théorie de la culture. De rencontre en rencontre (avec le poète Langston Hughes, le peintre Romare Bearden, le sculpteur Richmond Barthé, les leaders communistes Louise Thompson et Mike Godd, l'écrivain Richard Wright...), il va « bientôt devenir un acteur à part entière de la scène intellectuelle new-yorkaise » (p. 46). Ellison a dû, pour ce faire, affronter en littérature les mêmes tensions qu'en musique. Il reprochera à la *Harlem Renaissance* et au *New Negro Movement* leur « exoticism », leur simplification de l'identité noire au détriment de la complexité de l'identité américaine. C'est qu'entre son arrivée à New York et la parution d'*Invisible man* en 1952, s'est produit chez Ellison un « cultural turn » qui lui attira les foudres, à la fois, de la critique marxiste et de l'aile radicale noire. Décisif dans cette mue intellectuelle d'Ellison fut son intérêt croissant pour la littérature orale et le folklore afro-américains, intérêt qui le conduisit à entreprendre, dans les années 1940, entre Oklahoma et Alabama, de véritables enquêtes ethnographiques.

De 1936 à sa mort en 1994, Ellison a toujours vécu à Harlem (chap. III : « Uptown New York »), ou, de manière plus significative encore, pour son « invisibilité », « on the hedge of Harlem » (sur Riverside Drive). De même, il s'est continuellement déplacé entre les cercles sociaux blancs et noirs, « ce qui lui a permis une meilleure compréhension de la question raciale, mais l'a conduit en retour à un isolement progressif qui eut un poids psychologique certain sur sa personnalité » (p. 58). En 1938, ayant fait le choix de devenir écrivain, il ne rompt pas pour autant avec le monde de la musique et du spectacle. Il fréquente régulièrement théâtres, cabarets et *ballrooms* – pour lui comme pour la plupart des musiciens de cette époque, « la danse est [...] un élément vital du jazz » (p. 70). En 1939, il épouse Rose Poindexter (*sic*, pour Poindexter), une chanteuse et danseuse de revue, « bohémienne » (p. 69) *brown-skinned* et politiquement radicale.

Quant au jazz lui-même, il considérait que c'était, avec l'Église et l'École, la troisième institution des Noirs, mais une institution « invisible » puisqu'elle se présentait sous le masque du divertissement.

Le jazz représentait en outre pour Ellison un élément qui lui permettait de résoudre « les contradictions entre son aspiration au modernisme américain et sa fidélité au vernaculaire » (p. 74, chap. IV). En effet, le jazz n'en finit pas d'être l'objet d'appropriations variées et souvent contradictoires : musique noire ou métisse, « classique » ou populaire, moderne ou traditionnelle, etc. Sur ce sujet, Ellison s'opposa à plusieurs intellectuels de son temps (certains pourtant proches de lui comme Richard Wright, l'auteur de *Black Boy*²) ; contre eux, Ellison défendit l'image du jazz comme réponse noire à la modernité, expression d'un « rapport au monde intuitivement existentialiste » (p. 85) et « modèle de création pour "réduire le chaos de la vie à une forme" artistique » (p. 93).

La controverse entre Ellison et ses contradicteurs s'accroît avec l'arrivée du « jazz moderne » (chap. V). Il pourra paraître paradoxal qu'un auteur qui avait vu dans le jazz une réponse noire à la modernité, en arrivât à condamner en termes extrêmement durs – « texture inachevée de fragments répétitifs et nerveux », « timbres mornes et stridents », « rythmes arbitraires », « batteurs [...] introvertis grimaçants qui se vouaient au chaos »³... –, la nouvelle musique incarnée par le mouvement *bebop* des années 1940. De fait, Ellison voyait dans le nouveau jazz une altération des repères culturels du Noir américain : « Même son art est transformé ; les éléments lyriques rituels du jazz traditionnel [...] sont abandonnés au profit de la virtuosité technique gratuite et sans thème du bebop, un triomphe de plus de la technologie sur l'humanisme »⁴. On se souvient qu'un débat voisin avait lieu en France, où la même nostalgie s'exprimait dans les colonnes du *Bulletin du Hot Club* de France de Hugues Panassié, sans toutefois qu'il soit possible de confondre la démarche d'Ellison

avec celle aux relents paternalistes (le « bon Nègre »), pour ne pas dire racistes, de Panassié. Il semble d'ailleurs que les critiques, quelque peu obscures, du premier visaient davantage les laudateurs blancs « positivistes » du *bebop* (comme le journaliste de *Downbeat* Martin Williams) que les musiciens eux-mêmes. Aux États-Unis, la polémique s'envenima avec la publication en 1963 par Everett LeRoi Jones⁵ de *Blues People. Negro Music in White America*, ouvrage dans lequel l'auteur s'efforce de pratiquer une « sociologie du reflet » montrant que l'évolution de la musique des Noirs américains suit celle de leur statut social. Qualifié par Langston Hughes de « premier livre sur le jazz écrit par un Noir », *Blues People* connut un vif succès. Ellison en prit-il ombrage ? Toujours est-il qu'il accabla LeRoi Jones de son mépris et qu'il critiqua vivement ce qui lui apparaissait comme un retour du nationalisme noir et une menace pour la synthèse américaine. La suite des événements politiques (assassinat de Malcolm X en 1965, de Martin Luther King en 1968...) et musicaux (*free jazz* = *black power*) montre qu'Ellison ne fut pas entendu. Leurs réactions respectives à propos de *The Cry of Jazz*, « premier film anti-blanc réalisé par des Noirs américains » (p. 114), éclairent les divergences de fond entre LeRoi Jones et Ellison. Le propos essentiel du film était de montrer que « le jazz n'est pas que le divertissement que l'industrie blanche s'est plu à présenter : il est aussi le témoignage de la souffrance du peuple noir, son "cri de douleur" » (*Id.*). LeRoi Jones rendit hommage au film en

2. Richard Wright, *Black Boy. A Record of Childhood and Youth*, Cleveland-New York, The World Publishing Company, 1945 [éd. franç. : trad. par Marcel Duhamel, Paris, Gallimard, 1947].

3. Ralph Ellison, *Shadow and Act*, New York, Random House, 1964; repris in John Callahan, ed., *The Collected Essays of Ralph Ellison*, New York, Modern Library, 2003 [1995] : 240.

4. *Ibid.* : 325.

5. Everett LeRoi Jones (1934-2014) prit le nom d'Amiri Baraka lorsqu'il se convertit à l'islam en 1967.

opposant, dans une veine marxiste, le nationalisme culturel de tendance bourgeoise et le véritable nationalisme révolutionnaire incarné par Malcolm X, mais aussi en exaltant les différences entre « Black ethos » (émotivité, spontanéité, improvisation...) et « White ethos » (formalisme, réification, absence de fonctionnalité...). Ellison répondit en reprochant aux nationalistes noirs « un mépris du populaire dans ce qu'il est vraiment, [...] une attitude finalement assez *middle class*, qui voudrait que le peuple soit autrement qu'il n'est réellement, qui ne l'apprécie que dans l'idéalité fantasmée qu'il en construit » (p. 118).

Un autre volet du débat portait sur les notions de pur et d'impur (chap. VI). Par goût – « on aime toute sa vie la musique de ses vingt ans », disait le regretté Eddy Louiss –, Ellison n'aimait pas le jazz moderne et c'est sans doute pour cette simple raison qu'il « n'a pas accepté qu'on lui "vende" le bebop comme l'évolution inéluctable et nécessaire du jazz, rendant caduc l'équilibre auparavant trouvé entre la danse et l'expérimentation, communication avec le groupe et recherche formelle et expressive » (p. 121). Mais, alors que LeRoi Jones recherchait dans le nouveau jazz l'ethos africain à l'état pur, débarrassé des scories de l'*entertainment* et de tout ce qui portait la marque des Blancs, c'est précisément à cette logique de la pureté que s'opposait Ellison. Dans un essai sur Charlie Parker intitulé avec esprit « On Bird-Watching », notre auteur montre que le refus d'assumer le caractère « impur » de la tradition jazzistique ne libère nullement l'artiste des contraintes du marché du divertissement : la posture d'avant-garde adoptée par le Bird, ainsi après lui que par Miles Davis entre beaucoup d'autres, se heurte inévitablement à la réception de sa musique par un public plus large que la seule communauté des pairs, ce qui confirme, pour Ellison, « le danger qu'il y a à troquer le masque du clown [comme celui souvent exhibé par Louis Armstrong, au risque de se voir accuser de "primitivisme"] pour celui du héros contre-culturel maudit » (p. 130).

Quel est donc ce masque du *minstrel* dont Ellison prétend qu'il a été déposé par les jazzmen de la génération de Parker ? Quel est son lien avec le « lore » noir et avec le jazz ? Le « chaînon manquant » entre la culture prémoderne des Noirs américains et l'apparition du jazz comme musique de masse transatlantique au début du XX^e siècle est fourni par les *minstrel shows* de la fin du XIX^e où des acteurs blancs se grimaient en *blackfaces* ; ces *shows* flattaient les penchants racistes du *Lumpenproletariat* blanc, d'où leur succès populaire ; les mimiques d'Armstrong, de Fats Waller ou de Joséphine Baker ne sont rien d'autre que des réminiscences de ces spectacles. D'où la théorie ellisonienne du masque : en même temps que les Blancs revêtaient la *blackface* pour se divertir, les esclaves noirs s'amusaient à imiter les Blancs. Ellison reliera les deux phénomènes à travers la figure de son « jazz hero », Louis Armstrong : « Loin d'être le serviteur docile de ses employeurs blancs, Armstrong est aussi celui qui [...] porte le masque du minstrel pour mieux le subvertir » (p. 144). Pour Ellison, « la grandeur du jazz naît de l'écart entre la performance clownesque et la substance tragique du discours musical. Sans ce masque, la "substance" n'apparaît tout simplement pas » (*Id.*). Et « c'est la crise de légitimité dont souffre l'identité américaine dans un contexte multiethnique qui fonde ce rapport à l'autre par le biais médiatisé d'une *identité masquée* » (p. 145, je souligne).

Se penchant ensuite sur l'humour américain en général (chap. VII : « De quelques manifestations du lore⁶ noir »), Emmanuel Parent en retient trois figures archétypales : le *Yankee peddler* (litt. : « colporteur yankee »), caricature du capitaliste pragmatique et roublard du Nord-Est ; le *blackwoodsman* (« homme des sous-bois »), pionnier du Far-West affectant de fuir la civilisation corrompue ; le *blackface minstrel*, Nègre

6. Sauf inattention de ma part, Emmanuel Parent ne s'explique nulle part sur son choix du terme « lore », folklore sans folk, de préférence à tout autre comme « tradition ».

faussement complaisant du vieux Sud – chacun s’efforçant de jouer des coudes au détriment des autres. Dans « American humor », conférence inédite de 1970, Ralph Ellison cherche à décrire ce qu’il y a ici de commun aux Noirs et aux Blancs américains. Il justifie ainsi leur humour : « Si tu ris de moi, tu n’as pas besoin de me tuer. Si je peux rire de toi, je n’ai pas besoin de te tuer » (cité, p. 157). Ou encore : « L’humour ethnique des Noirs fait pleinement partie de l’humour américain, précisément parce que personne ne saisit aussi bien l’absurde que celui qui y est confronté quotidiennement » (cité, p. 161). Mais n’ayant pas le droit de se moquer des Blancs, les Noirs doivent coder leur humour – c’est le « signifying », autre notion chère à Ellison (*passim*). De sorte que l’« on pourrait résumer cette problématique existentielle noire américaine par la formule : “qu’est-ce qu’un humain qui n’est pas humain ?” » (p. 161).

Finalement, le débat sur le jazz moderne s’est soldé pour Ellison par une opposition aux deux récits de l’avant-garde : l’exceptionnalisme noir (LeRoi Jones) et le formalisme artistique (Martin Williams). Contre eux, il a soutenu que l’esthétique noire américaine a conduit à des œuvres populaires composites, impossibles à essentialiser et, partant, en phase avec l’éclectisme de la culture américaine. C’est au demeurant dans le domaine de la culture que le *melting pot* aurait le mieux fonctionné, que la « circulation du lore » (chap. VIII), l’*interrelatedness*, entre le Blanc et le Noir aurait donné le plus de fruits. « Au bout du compte, même le refus de reconnaître la dimension pluraliste de la culture américaine contribue à ce qu’Ellison appelle la “coopération antagoniste” et construit, patiemment, lentement mais inéluctablement, la logique inconsciente du processus vernaculaire » (p. 190) par imitation et fusion des différents lores ; pour lui, l’approche pragmatiste américaine, telle qu’elle apparaît à travers la musique afro-américaine, fonctionne comme un antidote au formalisme aigu qui a atteint l’esthétique

des grands contenus dans l’Europe des XIX^e et XX^e siècles : « le pragmatisme du vernaculaire est ce qui permet de “résister à la sacralisation” de l’art pour en retenir l’exigence d’une bonne adéquation entre le style, la forme et la fonction » (p. 196). La logique du vernaculaire amènerait donc à réhabiliter le fonctionnalisme dans l’art : quelle que soit la forme (danse, émotion partagée, spectacle...), c’est ce qui faisait la différence entre le jazz pris comme parangon des musiques populaires du XX^e siècle, et la tradition occidentale, avec la difficulté de la théorie esthétique occidentale à articuler forme et fonction, usage et échange, substance et masque.

Ellison invite en outre à relativiser l’universel blanc (chap. IX : « Double conscience et *Aufklärung* [les « Lumières » allemandes] »). Cette relativisation était déjà à l’œuvre dans la lecture que les Noirs faisaient de l’histoire, comme en témoignent ces sarcasmes qui circulaient à Harlem pendant la Seconde Guerre mondiale : « Tous contre Hitler, même avec tous nos petits Hitler à la maison ? », « Et cette bombe, ce n’est pas sur les Allemands qu’ils l’ont lancée ? Comment ça se fait ? »... De fait, « il y a [...] dans la perception afro-américaine des rapports sociaux, une “épaisseur” de la race, qui est irréductible à la classe. Les Noirs ne sont pas “des pauvres comme les autres” : ils sont ontologiquement dévalués par leur couleur de peau » (p. 212). D’où, notamment, le constat amer et l’échec d’Ellison face aux communistes et à leur refus de prendre en compte la discrimination raciale, de sorte que, pour Ellison, l’analyse marxiste est « colour blind », aveugle à la race ; elle est donc raciste.

En conclusion – « Within and against the beat » (comme dansait Ellison) –, Emmanuel Parent rappelle combien la théorie du jazz est solidaire, chez Ellison, d’une anthropologie de la condition noire. Bien qu’il ait davantage croisé le fer avec les défenseurs du particularisme racial, Ellison n’en rejette pas moins l’eurocentrisme latent des théories esthétiques occidentales ; mais

il ne considère pas pour autant que l'art occidental soit fondamentalement raciste ; d'où la nécessité, selon lui, d'un dialogue maintenu avec les formes classiques, tout en restant fidèle au lore des Noirs américains : « Les lores ont circulé, le sujet s'est décentré, la critique de l'Occident s'est affinée, l'universalité de l'art a été réaffirmée » (p. 217). Le lore des Noirs américains a séduit des générations de jeunes Occidentaux à la recherche de leur « inescapable Negroness », ce qui a contribué en retour à « désessentialiser » le lore noir.

L'ouvrage est complété par une bibliographie exhaustive des œuvres de Ralph Ellison et par une bibliographie générale du sujet (environ 200 références), par une discographie (35 références), par une filmographie (6 références) et par un index (des seuls noms de personnes, comportant 135 entrées).

En dépit d'une conclusion quelque peu timorée, qui aurait pu davantage synthétiser et souligner les apports essentiels de ce livre foisonnant, *Jazz Power* est un livre intéressant et stimulant, abondamment et solidement documenté, et à la problématique originale, qui articule en permanence trois niveaux : la vie, l'œuvre et les prises de position de l'écrivain Ralph Ellison, l'histoire du jazz et l'anthropologie des Noirs américains. On y découvre notamment la richesse et la vigueur souvent insoupçonnées, du moins par le signataire de ces lignes, des débats qui ont secoué voire déchiré la communauté afro-américaine durant le xx^e siècle.

L'ouvrage n'est cependant pas exempt de quelques défauts qui apparaissent, par

contraste, d'autant plus regrettables. Ces défauts sont au nombre de trois. Le premier et le moins impardonnable est une édition peu soignée : coquilles trop nombreuses, travaux cités dans le texte mais dont les références manquent dans la bibliographie, index incomplet... Le deuxième défaut tient à une écriture souvent jargonante et/ou mal maîtrisée – exemple : « sa [Ellison] critique de l'avant-garde s'appuie précisément sur une déconstruction de l'essentialisme racial que celui-ci [?] charrie à son insu » (p. 132). Troisièmement et enfin, autant le livre est captivant quand il se situe au plus près du personnage d'Ellison et du terrain afro-américain, autant sa richesse a tendance à tourner à la confusion dès qu'il s'en éloigne : trop de longues digressions, ressemblant à une succession de fiches plus ou moins alambiquées mises bout à bout (surtout dans le chapitre VI), s'écartent souvent du propos, au point que, dans la conclusion, l'auteur lui-même est pris d'un doute : « En convoquant à mon tour les esprits de François Dominique [sic] Toussaint, de Jean Jacques [sic] Dessalines, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et de William Edward Burghardt Du Bois [et de bien d'autres encore...], ne me serais-je pas trop éloigné de mon sujet originel, le jazz ? » (p. 215). D'où, pour terminer, cette suggestion : son *Jazz Power* méritant incontestablement de toucher un large lectorat, Emmanuel Parent ne devrait-il pas en envisager une édition de poche à la fois plus synthétique et plus accessible ?

Jean-Pierre Digard

Bianca Botea

*Territoires en partage.**Politiques du passé et expériences de cohabitation en Transylvanie*

Paris, Petra, 2013, bibl., cartes (« Usages de la mémoire »).

L'OUVRAGE de Bianca Botea, fondé sur une recherche consacrée à la ville de Cluj-Napoca (capitale régionale de la Transylvanie), porte sur ce que Jan Assmann¹ appelait la « mémoire culturelle », construite sur la longue durée, unificatrice et institutionnalisée, différente de la « mémoire collective » ou « communicationnelle » de l'expérience quotidienne. Dans cette perspective, la mémoire collective relative à la cohabitation dans la ville de Cluj (et en Transylvanie plus largement) de différentes populations est une mémoire de l'expérience de la multiculturalité, alors que la mémoire culturelle est polarisée par la mise en scène des « métaphores et rituels patriotiques », appartenant au double patriotisme roumain et hongrois². À Cluj-Napoca, centre symbolique de cette concurrence, la mémoire culturelle construit la Transylvanie en « territoire frontalier et territoire à frontières », comme l'observe Bianca Botea.

Frontière de l'Occident pour Samuel Huntington, marquant le clivage historique entre le christianisme catholique ou protestant et le monde pensé plus « barbare » de l'Empire ottoman orthodoxe et musulman, « territoire pour deux rêves », selon l'expression de Jacques Rupnik, ou bien objet de ce « double patriotisme », la Transylvanie est présente dans l'imaginaire européen, de Jules Verne à Brian Stocker, essentiellement

comme espace fictionnel, symbolique : *trans-silvae* de la « civilisation ». Prenant en compte cette géographie symbolique, à la fois allogène et autochtone, Bianca Botea étudie la territorialisation de cet espace disputé par deux projets nationaux concurrents et le recours à l'ethnicité pour régler une cohabitation pas toujours facile entre Hongrois, Roumains, Allemands et autres « minorités ». « C'est à partir de cette articulation entre, d'une part, la question de la cohabitation et, d'autre part, les usages et la production du passé que la notion de territoire sera abordée dans cet ouvrage » (p. 9), nous avertit Bianca Botea dès l'introduction. À cette fin, l'auteure s'intéresse aux discours et aux pratiques des acteurs impliqués, à l'aménagement de l'espace urbain à Cluj (Kolozsvár pour les Hongrois, Klausenburg pour les Allemands). Elle analyse également les pratiques muséales, mémorielles et patrimoniales, les usages conflictuels de la langue, entre nationalisation et ethnicisation, mais aussi les fêtes urbaines ou les actions

1. Jan Assmann, *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Trad. de l'allemand par Diane Meur. Paris, Aubier, 2010, (« Collection historique »).

2. Anne-Marie Losonczy & András Zemleni, « Anthropologie de la "patrie" : le patriotisme hongrois », *Terrain*, 1991, 17 : 29-38.

associatives, manifestations qui donnent à voir des projets convergents, mais divergents au sujet de l'identité régionale. Par ailleurs, cette « étude de cas » est aussi un miroir de l'Europe, de ses propres constructions identitaires et des dynamiques régionales et nationales qui n'ont pas cessé de refaire surface, en dépit de l'« intégration européenne » et d'une idéologie normative qui se veut post-nationale.

Après une brève présentation de sa recherche et de son contexte, Bianca Botea passe en revue ces « territoires de coexistence » et les manières de s'approprier symboliquement la ville, les enjeux identitaires que représentent les musées et les festivités urbaines. C'est finalement de la patrimonialisation du territoire qu'il est question dans cette compétition entre deux constructions narratives et territoriales : *Ardeal* (« espace étatique ») et *Erdély* (« patrie hongroise »). La troisième partie de l'ouvrage est dédiée aux « territoires de projet », le projet du mouvement « Provincia » pour l'essentiel, lequel, après la chute du communisme, a tenté de jouer la carte de la cohabitation régionale mettant en avant son appartenance à la Transylvanie. Bianca Botea souligne ici une nouvelle fois que « *Erdély*, *Ardeal* et *Transilvania* sont produits dans la relation et dans l'opposition réciproque, l'une n'existe pas sans l'autre » et que chacun est une « catégorie performative mobilisée par des acteurs différents en compétition » (p. 286). Dans la partie finale, l'auteure revient sur les concepts mobilisés lors de son ethnographie pour suggérer une approche mieux adaptée aux réalités du terrain. Celle-ci repose sur un déconstructivisme bien tempéré, qui avance avec beaucoup de prudence à travers idéologies et concepts pour retenir les apports aussi bien que les limites de chacun. Ni l'idéologie du *melting pot*, ni celle du post-nationalisme ne sont des faits accomplis et « une conception du territoire qui tient le partage pour chose accomplie trouve ici ses limites » (p. 286). Les enjeux territoriaux de la question ethnique et/ou du national subsistent et peuvent (re)surgir. Ils doivent

donc être abordés en tant que tels, dans leurs contextes et leurs compétitions, avec un œil également attentif au jeu d'échelle, car rien n'est tout à fait « homogène », selon les époques ou catégories sociales.

Par ailleurs, Bianca Botea construit sa critique contre une conception (encore) dominante du territoire comme une « aire culturelle », « un espace délimité par le partage d'une culture donnée au sein d'une population locale, donc un partage culturel pré-établi à l'action sociale » (p. 285). Fait surtout de mémoire et d'interactions, le territoire est justement le résultat de cette action sociale. L'idée qui nous est suggérée ici est que, mis à part le niveau zéro de l'habitat, il n'existe pas de territoires mais seulement des dynamiques de dé/re-territorialisation mises en œuvre par des sujets³ et selon des projets le plus souvent en compétition.

Une des expressions les plus manifestes de cette géographie symbolique à géométrie variable est l'histoire des musées de Cluj et de leurs pratiques, que l'auteure retrace dans les moindres détails, grâce à une immersion ethnographique.

Espace pratiquement non roumain jusqu'à la Première Guerre mondiale, la capitale de la Transylvanie abritait quatre musées « hongrois ». « Les expositions privilégiaient un discours national qui mettait en avant des objets « hongrois » et leur meilleure qualité artistique et technique face aux objets représentatifs d'autres populations ; c'était une manière de souligner la supériorité civilisatrice de la nation hongroise » (p. 119). Comme dans le reste de l'Europe centrale et orientale, l'enjeu majeur était de « trouver de nouvelles valeurs permettant aux territoires en question de s'affirmer en tant que jeunes nations et États sortant des empires »

3. On pourra se référer à Max Weber qui, pour souligner l'idée de communauté comme processus/dynamique, change le substantif (*Gemeinschaft*) en verbe (*Vergemeinschaftung*, « communalisation ») : cf. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 : 50.

(p. 117). Selon l'axe civilisateur Ouest-Est qui sous-tendait ces mises en scène, les Hongrois se positionnaient ainsi comme plus proches de l'Occident car plus « civilisés », en attribuant aux Roumains le rôle de « primitif interne ». À son tour, la Transylvanie était considérée – et c'est encore le cas – comme plus « civilisée » que le reste de la Roumanie. Plus tard, la Roumanie tout entière s'estimera plus occidentale que la « balkanique » Bulgarie, jouant la même carte de légitimation qui demandait à chaque jeune nation de s'inventer un « primitif » plus à l'Est...

Une fois la Transylvanie intégrée à la Roumanie en 1918, la « nationalisation » des musées d'histoire fut pensée par l'État roumain comme une « réparation nécessaire » et les maisons paysannes roumaines prirent la place des objets hongrois, mettant en scène non plus la supériorité de civilisation, mais la « longue durée » de l'autochtonie. Et Bianca Botea poursuit l'analyse des discours et pratiques de ces musées jusqu'à nos jours, étudiant à la fois les « visites patriotiques » et les négociations et compromis qui, ensemble, donnent une image fidèle des dynamiques territoriales mentionnées plus haut.

Fondé sur une recherche approfondie d'un terrain particulier « de frontières et sur frontière », le livre de Bianca Botea donne aussi à penser toute une dynamique frontalière des espaces identitaires qui traverse aujourd'hui l'Europe et le monde entier.

Sa double formation universitaire, roumaine et française, permet à Bianca Botea d'aborder tout en nuances, cette problématique à mille visages. C'est l'articulation permanente et bien maîtrisée entre deux types de regard qui constitue le point fort de cette recherche : par son expérience « française », l'auteure pose ainsi sur ces jeux identitaires un *regard éloigné*, prudent avec les grandes narrations nationales et les discours ethniques ; par son parcours « roumain », c'est un *regard proche*, nourri par l'expérience et l'empathie, qui lui permet de comprendre – et de nous faire comprendre – les enjeux ethniques qui traversent le quotidien et dont les discours publics ne sont qu'une légitimation *post hoc*. L'ethnicité, regardée historiquement avec réticence en France, mais sujet encore brûlant en Transylvanie, retrouve ainsi sa place *de facto*, dans la vie aussi bien que dans la théorie sociale, au-delà des idéologies et comportements attendus. Construction sociale, la réalité de l'ethnicité ne peut être contestée dans ses effets et pratiques sociales courantes. L'apport majeur de ce livre, dans le paysage scientifique français, est aussi celui d'avoir pris « au sérieux » la question de l'ethnicité, posée « chez nous », au sein du continent européen. Partie d'une ville de Transylvanie, cette recherche s'ouvre de fait sur notre monde actuel et pointe l'une de ses plus grandes fragilités.

Vintilă Mihăilescu

L'AUTEUR démontre avec brio, tout au long de cette étude dense et agréable à lire (avec parfois des accents lyriques), comment l'apprentissage et l'exercice de la boxe débordent largement les murs mêmes du gymnase. Cette démonstration porte d'autant plus qu'elle constitue le pendant, en France, de l'ouvrage célèbre de Loïc Wacquant, *Corps et âme* (2000)¹. En deux parties et huit chapitres, Jérôme Beauchez mobilise une sociologie sensible, une ethnobiographie qui fait la part belle aux interactions et aux expériences « de première main » des boxeurs. Sa participation active sur le terrain pendant plusieurs années, que ce soit dans la salle, sur le ring, au cours de moments de convivialité avant ou après l'entraînement, ou bien lors des galas de boxe (en France, en Allemagne et au Luxembourg), lui permet d'apporter toutes les « nuances ethnographiques » (p. 220) à cette réalité pugilistique, fût-elle circonscrite à une seule salle de boxe.

Jérôme Beauchez décrit parfaitement la saveur de la (salle de) boxe, avec le ring comme scène de partage, pour des personnes souvent en délicatesse avec les institutions (familiale, scolaire, professionnelle). Il précise les arcanes de l'affinage corporel et mental exigé par le travail de la boxe en s'appuyant sur des portraits, des biographies des acteurs de la scène pugilistique observée. Les variations de cet art de la « conversation de gestes » – pour reprendre l'expression de George Hebert Mead² – constituent autant d'indicateurs d'une violence progressivement maîtrisée au gymnase, et plus précisément entre les cordes du ring, « entre le dégagement et la rencontre des corps » (p. 272). L'objectif principal de l'enquête ethnographique est de rendre compte de l'« agir combattant » (p. 138). Soit de comprendre, au creux de l'expérience intime et personnelle, le processus qui permet de « se sentir boxeur »

et d'être reconnu comme tel. L'auteur fait l'hypothèse d'une corrélation entre l'engagement pugilistique durable et le désir de « prise sur le monde » que manifestent les boxeurs qui, pour la plupart, subissent quotidiennement la violence de la domination économique, culturelle et sociale. Dès lors, la boxe intervient dans les biographies comme un moyen de faire face et de résister à ces dominations. Cette résistance ne se fait pas à corps perdu, au contraire. Les efforts consentis au jour le jour dans la salle, à l'entraînement et pour ceux qui sont confirmés, sur le ring, dans leur statut de boxeur participent à la construction et à la consolidation identitaire.

À l'encontre du corps-objet de Wacquant, tout entier engagé dans « l'inculcation d'un habitus pugilistique » (p. 117), Jérôme Beauchez souligne comment, en devenant boxeur, la personne apprend à résister, à feinter, à s'adapter aux contraintes pour mieux les combattre, et mettre en place des stratégies gagnantes. Les variations d'exercice de la boxe, de cette « médiation combattante » (p. 218), constituent à la fois des « figures de la lutte » (p. 180) et, si l'on veut faire une formule, des luttes sur la figure où il s'agit de garder la face, de faire bonne figure. Le ring devient une métaphore paradoxale de la vie sociale en dehors du gymnase, où la survie exige une souplesse acquise dans la rudesse ; il est question en somme, non pas de « pâtir » mais d'« agir » dans la/sa vie.

1. Loïc Wacquant, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone/Montréal, Comeau & Nadeau (« Mémoires sociales »), 2000. Dans ce livre, l'auteur décrit son immersion initiatique, dans une salle de boxe d'un quartier du ghetto noir de Chicago, à la fin des années 1980.

2. Cf. George H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*. Trad. de Daniel Céfai et Louis Quééré. Paris, Presses universitaires de France, 2006 [1934] : 236.

La sociologie de Jérôme Beauchez mobilise avec brio les acquis de Mauss et dépasse ceux de Wacquant pour mieux les intégrer à une compréhension complète de l'expérience pugilistique, considérée dans toute son épaisseur humaine. Les alliés de l'auteur pour mieux saisir ce corps-sujet se nomment, parmi d'autres : Ricœur, Merleau-Ponty, Goffman ou Garfinkel. « L'empreinte du poing » agit sur le corps bien sûr, mais aussi sur les hommes – et l'unique femme du gymnase – dans leur totalité physio-psycho-sociologique (p. 142). À ce titre, la place de la femme et les relations de genre dans cet espace masculin sont analysées, d'une part, à partir des blagues, des joutes verbales, ironiques, sarcastiques, des piques sexistes ou sexuelles lancées entre les boxeurs, entre l'entraîneur et ses entraînés ; et, d'autre part, en suivant l'unique boxeuse présente sur le terrain. Pour cette dernière, au combat et à la résistance pugilistiques s'ajoute la difficulté de maintenir sa posture de boxeuse, contestée par son mari – lui-même boxeur – qui voudrait reconverter ce corps combattant en corps maternel. La mère de famille se substituerait ainsi à la combattante.

Au-delà des descriptions minutieuses des séances d'entraînement, des combats avec les *sparring partner* (« partenaire d'entraînement »), qui nous font découvrir les règles et les valeurs partagées dans la salle, les analyses saisissent les significations de ces engagements corporels qui deviennent de véritables engagements humains. Les relations nouées dans la salle de boxe débordent largement les apprentissages techniques ou tactiques pour devenir un investissement... « corps et âme ».

À la fin de l'ouvrage, Jérôme Beauchez revient sur le parcours des boxeurs enquêtés. Peu sont devenus des champions et encore moins ont échappé à leur condition de banlieusard. Si la boxe est une façon de résister à la domination, cette résistance

s'épuise le plus souvent dans l'affrontement à des forces qui dépassent la vaillance de quelques corps entraînés au combat.

Dans ce livre, la réflexion qui est poursuivie concerne les acteurs de la scène pugilistique, y compris l'enquêteur lui-même. La place de l'ethnographe y est, en effet, toujours négociée, toujours à part : « Boxeur sans l'être vraiment, je reste l'« écrivain » à distance des enjeux de [ce] monde combattant, en même temps que pour l'essentiel, je le comprends » (p. 178). L'épreuve pugilistique est présentée comme une épreuve de soi qui fait écho à d'autres analyses sociologiques de la prise de risque et du questionnement des limites personnelles ; ce que les chercheurs anglo-saxons appellent l'*edge work* (le « travail des limites ») et que David Le Breton conçoit comme autant de « rites ordaliques » (p. 280), ou d'épreuves d'où l'on retire une nouvelle légitimité à exister. En analysant la boxe ordinaire, loin de la boxe professionnelle la plus médiatisée, Jérôme Beauchez a fait le choix de ne pas souligner le poids des organisateurs de combats, des médias, des journalistes. On notera également que dans ce milieu hétérosexuel-hétérosexiste, l'influence et les expressions des proches, notamment des compagnes, ne sont pas présentées, ce qui aurait pu constituer pourtant des pistes complémentaires d'investigation.

Ce n'est pas le moindre intérêt de cet ouvrage que de pouvoir être apprécié aussi bien des étudiants débutants que des chercheurs et enseignants confirmés en sciences humaines et sociales. La profondeur des analyses de situations, des verbatims, etc., est une ressource importante. Elle marquera sans aucun doute de son empreinte les discussions scientifiques à venir...

Stéphane Héas

**Patrick Gonin, Nathalie Kotlok
& Marc-Antoine Pérouse de Montclos, eds
La Tragédie malienne**

Paris, Vendémiaire, 2013, 350 p., bibl., index, fig., tabl., cartes (« Géographies »).

LE TITRE DE cet ouvrage peut paraître trompeur. Il ne s'agit pas pour ses auteurs d'analyser les conséquences de la dégradation de la situation au Mali au cours de l'année 2012 (rébellion touarègue et arrivée au pouvoir d'AQMI et de ses alliés dans le Nord Mali, coup d'État du 22 mars), ni les enjeux de l'intervention française de janvier 2013. L'objectif est encore moins de proposer une lecture internationale de cette crise. Au contraire, il est d'en montrer le caractère fallacieux et de « revenir sur le processus de construction d'une menace "globalisée" à dessein afin de légitimer une opération militaire dans un pays dont l'éclatement ne menaçait pas directement l'intérêt national de la France » (p. 13), comme s'y emploie Marc-Antoine Pérouse de Montclos dans le chapitre inaugural. Pour les auteurs, il s'agit plus largement de se pencher sur les problèmes internes du Mali, une « nation qui n'arrive pas à construire son État » (p. 204), sur le temps long – de la période coloniale à nos jours. La tragédie malienne dont il est ici question n'est donc pas celle des commentateurs contemporains, des journalistes en premier lieu. C'est celle des chercheurs en sciences sociales, qui se joue de longue date et – pour ainsi dire – en plusieurs actes¹. Comme le note plus loin André Bourgeot, « la crise politico-militaire qui prévaut actuellement au Mali, et plus

particulièrement au Nord, oblige à recourir à des analyses géo-anthropologiques qui s'inscrivent dans la durée, afin de cerner les causes et la complexité des situations » (p. 113). Expliquer la crise actuelle par ses racines plus ou moins lointaines ou enfouies, en proposer une approche structurelle et non circonstancielle pourraient cependant introduire un biais rétrospectif ou téléologique dans la mise au jour de ses causes. À aucun moment les auteurs ne tombent dans ce piège, s'attachant à montrer la complexité et l'imbrication des événements en retraçant la construction de l'État malien sous toutes ses facettes (politique, économique, démographique, sociale et culturelle), ainsi que ses failles, sinon sa faillite même. Cette ambition explique les divers horizons disciplinaires des auteurs rassemblés ici. Il est notable qu'un tel ouvrage manquait jusqu'à présent pour le Mali, sa qualité et son ampleur s'en trouvant d'autant plus bienvenues².

1. L'approche proposée diffère ainsi sur plusieurs aspects de deux autres ouvrages parus au sujet de la « guerre au Mali » : Michel Galy, ed., *La Guerre au Mali. Comprendre la crise au Sahel et au Sahara : enjeux et zones d'ombre*, Paris, La Découverte, 2013 ; Survie, *La France en guerre au Mali. Enjeux et zones d'ombre*, Mons, Tribord, 2013.

2. On ne peut que regretter qu'il n'existe pas, pour le Mali, d'entreprise équivalente à celle.../...

Dans cette histoire de la construction de l'État malien, on note les marques d'un malaise persistant, les inquiétudes récurrentes des populations touarègues, les rébellions sporadiques. Dans le très efficace chapitre qu'il consacre à l'histoire du Soudan français (avant qu'il ne devienne le Mali), Francis Simonis mentionne ainsi la pétition adressée au président de la République française, le 30 mai 1958, par les « chefs coutumiers » de la boucle du Niger, inquiets de la victoire des conseillers noirs de l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (US-RDA) aux élections territoriales de l'année précédente. Clemens Zobel resitue les soulèvements récurrents des populations touarègues (en 1963-1964, en 1990, juste avant le coup d'État qui renversa Moussa Traoré et conduisit à la transition démocratique, puis jusqu'en 1995, en 2006-2007 et 2012) dans l'évolution plus large des abus d'autoritarisme, des occultations politiques et des protestations populaires qui rythment l'histoire du Mali postcolonial. Les attermoissements de la politique de décentralisation mise en place après 1992, très bien décrits par Stéphanie Lima, suscitent également des attentes et des déceptions, notamment au Nord, et paraissent entériner des inégalités territoriales. La mise en place d'un régime démocratique n'a produit de rupture ni avec les modes de redistribution clientéliste ni avec la corruption. Elle a en outre favorisé, selon l'anthropologue malien Naffet Keita, la « profusion d'associations locales aux relents ethniques, régionalistes, communautaristes ou religieux » (p. 85). Ces chapitres sur l'histoire et l'actualité politiques du Mali se parachèvent par une synthèse d'André Bourgeot sur la chronologie des rébellions touarègues, qui insiste sur les dissensions entre indépendantistes et sur l'occultation des populations songhaï, pourtant majoritaires. Il revient également sur l'élaboration du territoire de l'Azawad comme « outil de propagande » et mentionne le soutien du colonel Kadhafi à la « logique tribale » des Touaregs³.

Cette histoire politique devant être complétée par une analyse des constructions locales de l'identité malienne, Anne Doquet et Francis Simonis reprennent ainsi respectivement la construction des identités ethniques et du récit historique, et montrent comment une série de stéréotypes ou de versions officielles ont conduit à mettre en sourdine des récits alternatifs. La première établit par exemple que la vision habituellement partagée, promue par les politiques culturelles, des relations à plaisanterie comme facteur de paix est très largement erronée. Le second retrace la mobilisation des griots mandingues par l'État postcolonial en vue de construire une histoire officielle centrée sur l'Empire du Mali, exclusive donc de celle des populations du Nord. Dans les deux cas, la valorisation culturelle et la mise en patrimoine ont incidemment participé à masquer des complexités politiques et des discours alternatifs. Il n'est dès lors pas étonnant que la religion puisse fournir un espace à ces derniers. Au Mali (contrairement au cas voisin du Sénégal), l'islam échoue en effet dans son projet de fonctionner uniquement comme un facteur d'unité et de stabilité. Il catalyse aussi les révoltes contre l'injustice, l'impuissance et la corruption du pouvoir. Gilles Holder dresse ainsi, avec clarté, l'indispensable panorama des différents courants de l'islam malien ; il insiste sur la « schizophrénie » de l'État, laïc mais obligé

[Suite de la note 2] menée au Sénégal par Momar Coumba-Diop, qui a dirigé depuis les années 1980 une série d'ouvrages collectifs particulièrement instructifs sur l'histoire et l'actualité sénégalaises : cf., pour le dernier publié, Momar Coumba-Diop, ed., *Sénégal, 2000-2012. Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale*, Dakar, CRES / Paris, Karthala, 2013.

3. Sur l'influence de la Lybie, cf. : Gilles Holder, « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », in Gilles Holder, ed., *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 : 237-290 ; Dida Badi, *Les Relations des Touaregs aux États. Le cas de l'Algérie et de la Libye*, Paris-Bruxelles, IFRI, 2010 (« Note de l'IFRI »).

de composer avec une « sphère islamique » puissante et les stratégies de conquête du pouvoir des wahhabites, autrefois privilégiés par Moussa Traoré.

Le chapitre consacré aux Maliens de l'étranger, dont plus de 90 % sont en Afrique, contre 6 % en Europe (Patrick Gonin et Nathalie Kotlok), et celui dédié à l'influence, sur la démocratisation du pays, des « migrants de retour », qui fournissent une part importante de l'élite politique (Lisa Chauvet, Flore Gubert et Sandrine Meslé-Somps), témoignent du rôle essentiel des migrations dans cette histoire, mais aussi dans l'économie du pays. La perspective démographique adoptée, l'examen des flux financiers et la mention des nouvelles filières migratoires (vers le Canada et vers Guangzhou, en Chine) dessinent ce que les auteurs proposent d'appeler une « mondialisation par le bas » (p. 202). Outre l'importance des transferts des migrants, l'analyse du modèle économique malien proposée par Jean-Étienne Bidou et Isabelle Droy pointe la fragilité de la filière coton, les enjeux du développement agricole, ou encore la « vulnérabilité macroéconomique » du pays⁴. Dans un autre chapitre, Jean-Étienne Bidou insiste ensuite, avec Pierre Janin, sur les problèmes de sécurité alimentaire et montre comment la vision dichotomique du territoire malien, avec un Nord aride et périphérique opposé à la partie centrale et méridionale du pays, agricole et riche de potentialités, a conduit, depuis la période coloniale, l'essentiel des efforts des pouvoirs publics à se porter sur la seconde.

La richesse de l'ouvrage et de son appareil cartographique (12 cartes) le rend désormais incontournable pour qui s'inté-

resse de près au Mali. Il est regrettable, évidemment, qu'il soit né des circonstances dramatiques que l'on connaît et qui justifient son titre. S'il y a une part éminemment tragique dans la situation actuelle du Mali, où l'impuissance des acteurs ne cesse de s'exposer et où la question de la légitimité du pouvoir (courageusement soulevée dans l'ouvrage par Naffet Keita) continue de se poser, il convient cependant de mentionner des espoirs ténus. La fin du premier chapitre recense quelques points positifs : la capacité de résilience et d'adaptation de la population malienne, le rôle central des migrants dans le développement du pays, l'importance du secteur informel et des solidarités communautaires (ces dernières pourraient cependant, à mon sens, être relativisées). Par ailleurs, Patrick Gonin, Nathalie Kotlock et Stéphanie Lima concluent sur l'espoir que soit renouvelé le contrat « entre un peuple épris de démocratie et une classe politique qui a failli » (p. 303). Cet ouvrage témoigne en outre de l'importance du recours aux sciences sociales pour la compréhension fine de l'actualité (qui plus est, quand celle-ci paraît lointaine et reste trop souvent empreinte d'exotisme dans les commentaires journalistiques) et du rôle que peuvent jouer les chercheurs en temps de crise.

Julien Bondaz

4. Un point sur le secteur touristique aurait pu compléter leurs développements, à la fois parce qu'il s'agissait d'un secteur porteur (10 à 15 % de l'activité économique) et parce qu'il a été le premier et le plus directement touché par la crise au Nord, dès la fin des années 2000 (alors même qu'était mise en place une stratégie nationale de développement du tourisme, entre 2009 et 2011).