L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

193 | 2010

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24362>

DOI : [10.4000/lhomme.24362](https://doi.org/10.4000/lhomme.24362)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 février 2010

Pagination : 195-249

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 193 | 2010, mis en ligne le 29 janvier 2012, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24362> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24362>

Comptes rendus

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

2010/1 - n° 193

pages 195 à 249

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2010-1-page-195.htm>

Pour citer cet article :

"Comptes rendus", *L'Homme*, 2010/1 n° 193, p. 195-249.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Janet Carsten, ed.
Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness
 Malden-Oxford, Blackwell, 2007, 253 p., bibl., index.

DEPUIS UN PREMIER OUVRAGE issu d'enquêtes chez les Malais de Langkawi, Janet Carsten s'emploie à réexaminer un des outils fondamentaux de l'anthropologie, la parenté¹. Sa démarche consiste à considérer les relations de parenté, non dans leurs rapports à des systèmes, mais comme des processus sujets à la négociation et à l'expérience du vécu. Cette approche est le fruit d'une collaboration avec d'autres anthropologues britanniques, également à l'écoute de la société vivante, comme Marylin Strathern et Janet Edwards : en attestent des travaux dans lesquels ont par exemple pu être prises en compte les transformations induites par les biotechnologies dans les rapports entre personnes².

L'ouvrage recensé s'inscrit donc dans ce que d'aucuns définissent comme un courant³. Issu d'un colloque organisé en 2004 par Janet Carsten à l'Université d'Edimbourg, il propose une nouvelle perspective confirmée par le choix de l'éditeur de substituer à l'intitulé académique de ladite rencontre – « Parenté et mémoire en anthropologie et au-delà » –, un titre privilégiant le rôle du *processus mémoriel* dans la représentation des liens de « parenté »⁴, sans annoncer toutefois la part pourtant décisive dans l'analyse d'un troisième paramètre, à savoir le rapport à l'espace et/ou au contexte

politique. Outre l'introduction de Janet Carsten, le volume réunit neuf contributions qui, chacune à sa manière, explorent dans des contextes nationaux divers l'articulation entre la perception du passé et les relations vécues au quotidien, la dimension diachronique et partant la fluidité des liens entre personnes, l'imbrication de différents registres – individuel, familial, national – de la mémoire et la place de l'oubli dans l'élaboration des re/commémorations.

1. Cf. *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press, 1997, et *After Kinship*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004. Janet Carsten est aussi l'éditrice scientifique de *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.

2. Cf., en particulier, Jeanette Edwards, *Born and Bred. Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, et Marilyn Strathern, *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*, New York, Cambridge University Press, 2005.

3. Cf. Daniel Miller, « What Is a Relationship ? Is Kinship Negotiated Experience ? », *Ethnos*, 2007, 72 (4) : 535-554.

4. Faut-il, pour des critères d'euphonie, risquer un faux-sens en préférant « parenté » à « apparentement » ou « au fait d'être apparenté », traductions plus justes de *relatedness* ?

Dans le chapitre « Ruins and Ghosts : The Domestic Uncanny and the Materialization of Anglo-Indian Genealogies in Kharagpur » (pp. 36-57), Laura Bear montre comment, dans une situation post-coloniale, l'impossibilité de relier l'histoire familiale au territoire et au présent amène des travailleurs du chemin de fer en situation de marginalisation au Bengale à rechercher la continuité avec le passé par le biais d'apparitions quasi réconfortantes de proches disparus. La quête d'une continuité temporelle passe aussi par une ritualité catholique à l'occasion de la fête des morts le 2 novembre, en convoquant les tombes familiales comme preuves d'un ancrage local contesté.

Avec « Enlivened Memories : Recalling Absence and Loss in Mongolia » (pp. 58-82), Rebecca Empson analyse le rôle médiateur de certains objets ou de certaines pratiques dans le vécu de la perte ou de l'absence chez les Buryat, pasteurs nomades ballottés par l'histoire, en particulier pendant l'ère soviétique. Parmi les images mémorielles offertes à la vue des visiteurs, se détache ainsi un « pêle-mêle » où se superposent des clichés de différents parents à dominante agnatique mais aussi d'amis. Tout proches, des portraits peints d'ancêtres patrilinéaires voisinent avec des broderies encadrées réalisées par l'épouse qui, séparée des siens car venant en belle-fille, met en scène un épisode de son histoire familiale ou se représente comme mère. À cette mise en images des liens à des absents, s'ajoute l'usage consistant à retrouver un défunt dans les traits ou les idiosyncrasies d'un enfant.

Dû à Janet Carsten, le chapitre IV, « Connections and Disconnections of Memory and Kinship in Narratives of Adoption Reunions in Scotland » (pp. 83-103), considère les rapports entre la représentation du passé et de la parenté dans les récits de « retrouvailles » entre des adultes adoptés et leur géniteur/trice. L'auteure examine particulièrement l'issue imprévisible, presque arbitraire, de rapprochements à la fois recherchés par les adoptés « en manque de mémoire familiale » et compromis par la

décision de séparation prise initialement par le parent biologique. Il s'avère que loin d'être le déterminant unique des trajectoires, la parenté, généalogique ou adoptive, n'est qu'un ingrédient parmi d'autres pour créer des liens entre personnes, en atteste la capacité des adoptés à en composer à partir d'éléments disparates – localité, nom, photographies, talents personnels...

Dans « Memories of Movement and Stillness of Place : Kinship Memory in the Polish Highlands » (pp. 104-125), Frances Pine examine l'enchevêtrement de la mémoire, des lieux et de la parenté, soulignant la difficulté à définir les frontières entre différents registres mémoriels (personnel, social, politique) qui sont en constante interaction dans la conscience du présent. Elle montre comment la parenté « encadre et crée la mémoire » en même temps que « la mémoire est souvent formulée en termes d'épisodes familiaux précis » inscrits dans le contexte politique de la guerre froide ou du socialisme polonais (p. 122).

Sous le titre « Moving On ? Generating Homes in the Future for Displaced Northern Muslims in Sri Lanka » (pp. 126-149), Sharika Thiranyagama étudie les conséquences de l'expulsion de 60 000 musulmans du Nord de Ceylan par les Tigres Tamoules en 1990. Treize ans plus tard, les récits montrent une discontinuité générationnelle parmi les réfugiés : tandis que les aînés entretiennent l'espoir d'un retour de plus en plus improbable, et conçoivent seulement leur identité personnelle et collective en référence au lieu d'origine – *ur* – avec la connotation de consubstantialité que cela implique, les plus jeunes reprennent à leur compte tout en la transformant la représentation des rapports entre l'espace, le corps et le groupe et amorcent un processus d'identification à la nouvelle localité où ils peuvent ainsi envisager un futur.

Dans le chapitre VII, « Belonging to What ? Jewish Mixed Kinship and Historical Disruption in Twentieth-Century Europe » (pp. 150-171), Stephan

Feuchtwang pose la question de la permanence de l'identité juive dans des situations marquées par la Shoah et la guerre froide. À partir d'entretiens et/ou d'écrits de membres de cinq familles (dont la sienne) résidant pour la plupart en Allemagne et ayant souvent épousé des non-juifs, cet auteur analyse les stratégies de représentation du passé ; il souligne aussi le volontarisme de ceux qui entendent maîtriser la définition et la transmission d'une identité plurielle qui incorpore une dimension nationale. Centrale dans ces réflexions et ces positionnements, la parenté ne se formule pas en termes de substances – sang, lait ou os –, mais renvoie à des traces – pierres tombales, photographies, certificats de mariage ou de conversion – qui soutiennent les décisions et remises en question d'options antérieures par les intéressés.

La contribution de Sophie Day, « Threading Time in the Biographies of London Sex Workers » (pp. 172-193), confronte le présupposé de cohérence associé à la parole biographique avec les parcours de prostituées londoniennes caractérisés par la fragmentation mémorielle, l'exercice de leur activité restreignant dans leur vécu au présent l'expression pour soi et pour autrui d'appartenances relevant de la longue durée, comme la parenté, le métier ou le lieu. Dans le cadre exceptionnel des premières enquêtes, les femmes interrogées pouvaient briser l'injonction du secret présidant à leur vie, examiner leur situation avec un certain recul et envisager un futur lié à une autre activité. Les propos de certaines d'entre elles recueillis quinze ans plus tard expriment la difficulté d'intégrer une expérience irréversible et de réconcilier dans leur nouveau vécu des identités longtemps disjointes.

Signé Veena Das et Lori Leonard, l'article « Kinship, Memory, and Time in the Lives of HIV/AIDS Patients in a North American City » (pp. 194-217) s'appuie sur une étude réalisée auprès de jeunes sidatiques issues de milieux défavorisés soignées en cliniques de jour. Outre les traitements médicaux, les patientes

reçoivent un accompagnement visant à les faire accéder à un début d'autonomie et de responsabilité. Centrées sur les rapports des malades avec leurs amis, leur famille et le personnel médical, les enquêtes visaient à analyser la « voix autobiographique » adoptée par les adolescentes dans l'évocation de la maladie et de leurs relations avec leurs proches. Dans leur expérience et dans leur discours, les termes comme père/mère/enfant ou petit ami n'ont pas la stabilité sémantique et par conséquent pas la valeur « mémorielle » que leur attribuent des locuteurs en bonne santé. Le temps est disloqué dans la conception du vécu et la parole vide d'une projection dans le futur.

Dans le dernier chapitre, « The Cares of Alice Alder : Recuperating Kinship and History in Switzerland » (pp. 219-240), Michael Lambek expose les résultats de l'entretien de trois heures et demie qu'il a eu en 2004 avec une voyante/naturopathe du canton suisse d'Appenzel. Tout en s'inscrivant dans une tradition familiale, le parcours d'Alice est marqué au double sceau de la quête et du secret, de l'obligation de soigner et du déni de légitimité. Une telle ambivalence, due notamment au statut des femmes dans la société rurale où elle a grandi et aux représentations associant certains talents thérapeutiques à la sorcellerie et à la maladie mentale qui y ont cours, continue de peser sur sa perception des relations de parenté, entre identification et séparation.

Réunissant des articles de grande qualité, en termes d'ethnographie, d'interprétation et d'écriture, ce volume constitue une remarquable contribution à la réflexion sur la mémoire comme concept autonome ou sur la distinction de différents registres mémoriels – individuel, collectif. La perception du passé dans la parole autobiographique ou des formes diffuses de remémoration est analysée dans son interaction complexe avec d'autres paramètres, tels les liens généalogiques, le rapport à l'espace et l'histoire.

Josiane Massard-Vincent

LA QUÊTE de connaissance des mécanismes de l'esprit humain et la détermination des lois universelles qui expliqueraient les comportements observés sont deux des plus anciens intérêts communs que partagent l'anthropologie et la psychologie. Plusieurs paradigmes orientent aujourd'hui la conduite de travaux ethnographiques et expérimentaux dans ce domaine, visant tantôt les formes sociales de la distribution de la cognition, tantôt la structure de l'esprit en tant qu'organe biologique. À la manière de *Gènes et Culture*¹, les recherches réunies par ce second projet se déploient à l'interface de plusieurs disciplines et ont en commun de mobiliser conjointement les échelles biologiques, cognitives et sociales pour tenter de trancher ce qui relève du caractère universel, ou particulier, des compétences cognitives décrites. Rédigé par Geoffrey Lloyd avec l'ambition d'apporter un éclairage épistémologique sur les enjeux de ces travaux, *Cognitive Variations* est l'un des rares ouvrages récents à apporter un point de vue critique et systématique sur cet ensemble foisonnant.

Ce petit livre, particulièrement dense par le nombre de travaux qu'il commente, est tout d'abord un important travail de synthèse des recherches qui, depuis la fin du XIX^e siècle, ont enrichi la connaissance anthropologique de l'esprit humain en regard de l'opposition entre une conception universaliste de la comparaison interculturelle et les thèses du relativisme culturel. Huit sections thématiques organisent la discussion autour de composantes de l'esprit humain ayant fait l'objet de débats importants : perception des couleurs, cognition spatiale, taxonomies biologiques et zoologiques, émotions, santé et bien-être, le soi, la capacité d'agent et les attributions

causales, l'opposition entre nature et culture, et, enfin, la raison.

Cette compilation de travaux sert cependant un dessein très précis. Historien des sciences, Geoffrey Lloyd organise sa discussion à partir d'une lecture des concepts attachés à ces fonctions de l'esprit dans la Grèce antique et la Chine ancienne, pour évaluer le poids accordé dans ces controverses scientifiques aux facteurs biologiques, cognitifs, culturels ou idéologiques. Cette discussion des textes anciens – qui occupe près de la moitié de l'ensemble – constitue à elle seule un projet important, voire autonome de l'ouvrage². Mobilisant cette ressource de façon récurrente au fil des chapitres, l'auteur s'emploie à mettre en œuvre une même stratégie pour chaque thème en voulant démontrer le caractère multidimensionnel des phénomènes cognitifs à partir d'une analyse idéologique et historique des concepts grecs et chinois. Un argument transversal guide chaque chapitre : les phénomènes sont multidimensionnels et un compte rendu adéquat doit se montrer suffisamment complexe (p. 20).

Principe épistémologique tout à fait louable, mais aussi très général, son intérêt réside dans la façon dont il est mis en œuvre au bénéfice d'un projet scientifique. À ce titre, la démarche de l'auteur est discutable puisqu'elle rapproche deux niveaux de lectures – idéologique et scientifique – qui, quoiqu'intrinsèquement reliés dans le monde social, reposent néanmoins sur des

1. Jean-Pierre Changeux, ed., *Gènes et Culture*, Paris, Odile Jacob, 2003.

2. Nous renvoyons à ce propos à la recension de l'ouvrage par Mark Geller, « Lloyd, G. E. R., *Cognitive Variations* », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2008, 3 n. s. : 691-670.

formes de causalités distinctes relevant de la connaissance et de son usage.

En reproduisant à chaque chapitre la démonstration de la nature multidimensionnelle du concept de l'unité psychique de l'humanité, Geoffrey Lloyd organise la discussion des données scientifiques à partir de l'évaluation de « what is now known about what the belief systems are beliefs about » (p. 174). Une conséquence notable de cette démarche est qu'en certains endroits de l'ouvrage, malgré un souci constant de ne pas faire primer l'argument idéologique sur les débats scientifiques, l'auteur met néanmoins en exergue la diversité des définitions des phénomènes pour réfuter la supériorité d'un discours universaliste. L'invitation à multiplier les niveaux d'analyses s'accompagne en effet d'une injonction à ne pas « comparer les discours » (p. 84). Selon cette posture volontairement critique défendue par l'auteur, l'ouvrage déconstruit plus qu'il ne propose. Or, parce qu'il repose avant tout sur la critique des hypothèses issues de

l'approche universaliste, il apparaît au terme de la lecture que le principe d'égalité annoncé entre les perspectives universaliste et particulariste est malmené au bénéfice de la seconde.

Aussi, de cet ouvrage critique qui apporte une réflexion épistémologique aux études interdisciplinaires contemporaines, projet suffisamment peu commun pour être encouragé, on apprécie surtout l'analyse historique raisonnée et les arguments précieux au bénéfice d'une approche multifactorielle des relations entre biologie et culture, au-delà de l'opposition entre universalité et diversité. Toutefois, parce qu'il s'attache à évaluer l'extension des catégories conceptuelles plutôt que la qualité de l'entreprise de réduction scientifique elle-même, l'auteur s'avère moins convaincant lorsqu'il sanctionne les résultats de ces rares travaux aujourd'hui engagés au service d'une anthropologie cognitive de l'esprit.

Olivier Wathélet

BRIGITTE Derlon et Monique Jeudy-Ballini ont toutes deux commencé par travailler sur le rapport aux objets en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Leur enquête sur les collectionneurs revient donc, écrivent-elles en introduction, à étudier l'autre « pôle » du « continuum » constituant la « vie sociale » des objets¹. Ainsi ont-elles souhaité ne pas changer de perspective en changeant de lieu : « ici » comme « ailleurs », c'est la question du rapport esthétique à l'objet qui les intéresse.

L'introduction constitue un remarquable état de l'art – expression pertinente à double sens ici –, tant à propos des travaux concernant l'art « primitif » que pour ceux abordant le thème de la collection. Sur le premier point, elles notent l'abondance de textes principalement anglo-saxons, issus notamment des paradigmes postcolonial et postmoderne, qui ont fortement tendance à ne considérer le rapport à l'art primitif que sous un angle politique, insistant tantôt sur l'imaginaire colonial du primitif, tantôt sur les conditions économico-politiques de la collecte et de la production. Les *museum studies* ont peu abordé la question des collectionneurs privés, à propos desquels les rares études ne s'attardent pas sur la façon dont ils vivent leur rapport intime aux objets. Sur les collectionneurs en général, elles constatent que le champ a surtout été traité dans la littérature et par les psychanalystes. Du côté des sciences sociales, passés les pionniers que sont Jean Baudrillard² et Krzysztof Pomian³, les études postmodernes des années 1980 ont surtout considéré la collection comme un témoin de l'essor de l'individu possessif et du triomphe de la consommation, tandis que les travaux des années 1990 ont surtout porté sur l'acte de collectionner en général, au détriment de travaux sur des collectionneurs de type particulier d'objets.

Les auteures ont donc choisi de travailler en prenant un point de vue résolument ethnographique et empirique, afin de procéder à une analyse qualitative du rapport intime et personnel qu'entretiennent avec leurs objets les collectionneurs d'« art primitif ». L'utilisation dès le titre de ce terme controversé trouve ainsi sa justification dans le sens où, utilisé fréquemment par les collectionneurs eux-mêmes, il peut être considéré comme un terme autochtone. Le travail de terrain a consisté en une collecte et une analyse des discours recueillis lors d'entretiens particulièrement riches avec un panel de collectionneurs, population définie simplement par le fait de « se désigner comme tel ». Cet ensemble est complété par un corpus littéraire pertinent.

La première partie met au jour l'émotion comme « révélatrice » pour le collectionneur de l'objet à acquérir. Ce dernier, comme porteur d'intentions propres, vient « frapper » le collectionneur : c'est cette aptitude à être « saisi » qui se trouve contenue dans l'expression « avoir l'œil », récurrente dans les discours. L'objet fascine par ce qu'il a été et la patine qui en résulte, mais aussi et surtout par le mystère qu'il porte en lui, d'où le « charme » accordé à l'anonymat de l'artiste et le rejet, parfois, de toute précision ethnographique. Ainsi cette émotion ne se résume pas à un rapport esthétique, mais consiste en un investissement personnel, à travers son imaginaire, du collectionneur dans l'objet.

1. Expression qu'elles empruntent à Arjun Appadurai, « Introduction. Commodities and the Politics of Value », in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

2. Cf. « Le système marginal : la collection », *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

3. Cf. « Entre l'invisible et le visible : la collection », *Libre*, 1978, 3 : 3-56.

En dépit des efforts considérables entrepris par les collectionneurs pour leurs recherches, cette rencontre avec l'objet est souvent mise sous le signe du hasard ou de la providence, ce qui lui confère un certain charme et pose la question d'un principe surnaturel transcendant. L'inauthenticité se vit également avant tout sur le plan émotionnel. L'intuition révélée par un sentiment de malaise face à l'objet rompt la magie de la relation de manière pérenne, que l'objet soit finalement authentifié ou non : « l'objet a trahi ».

Les collectionneurs se revendiquent volontiers artiste, à double titre. Fonctionnant sur le mode de l'émotion, ils estiment rejoindre en cela les préoccupations de l'artiste à l'origine de l'œuvre. De plus, ce sont eux qui redonnent vie aux objets en les sortant de l'anonymat. La façon dont chacun d'eux organise sa collection est sensée révéler sa vision du monde, faisant de celle-ci une « création égocentrée ».

Les objets eux-mêmes sont considérés comme ayant une personnalité propre, pourvus d'affects et d'intention. Ils entretiennent d'ailleurs entre eux des relations, certains étant incompatibles, l'un « tuant » l'autre, d'autres aux contraires dialoguant en harmonie. Cette dernière n'est donc pas véritablement une question d'esthétique, mais plutôt de relation communicationnelle des objets entre eux. L'humanisation des objets se prolonge par la multiplicité des analogies, de type parentale ou, plus fréquemment, amoureuse. Au-delà, le collectionneur reconnaît souvent une partie de lui-même dans ses objets, un rapport de type identitaire se révélant entre sa collection et lui. Ainsi certains aiment montrer leur collection, se disant parfois « exhibitionnistes », tandis que d'autres rechignent à en ouvrir les portes, à cause du caractère « intrusif » que cela implique. Le rapport à l'objet est finalement de type don et contre-don, les objets apportant réconfort et force en échange de la vie que leur insuffle leur propriétaire en investissant en eux de sa personne. L'œuvre offre de fait une forme d'immortalité au collectionneur, celui-ci

continuant à vivre soit dans l'exposition par un musée de sa collection – c'est-à-dire d'un témoignage de sa vision du monde, soit à travers la suite du parcours dans le circuit des collectionneurs de l'objet – et donc de la part de lui-même qu'il y a laissé.

Enfin, dans l'ouvrage comme dans les discours des collectionneurs, c'est en dernier qu'apparaît la question de l'argent. Il est considéré comme « vulgaire » de collectionner pour des motifs véniaux, ou juste pour acquérir un certain prestige social. Les collectionneurs les plus aisés doivent faire la preuve de leur passion en exposant dans leur collection des objets à la valeur marchande limitée, mais auxquels leur passion véritable les aura fait s'attacher. Contre les critiques sur le fait d'acquérir sur place et pour une bouchée de pain des objets qui prendront une valeur beaucoup plus importante chez les collectionneurs, ceux-ci rétorquent qu'ils sauvent des objets qui auraient été voués à disparaître dans leur milieu d'origine, ce parfois même à la demande de leurs propriétaires, et que ce n'est pas l'aspect financier qui les intéresse. Ils valorisent d'ailleurs les transactions dans lesquelles leur passion les a poussés à acheter un objet à un prix déraisonnable, l'accent étant mis avant tout sur le plaisir pris dans la relation à l'objet. Finalement, la convertibilité en argent de ces objets humanisés et investis personnellement par leur propriétaire semble poser problème.

En définitive, le focus mis sur la relation intime entre le collectionneur et ses objets apparaît d'une grande pertinence. Loin de tenir la dimension socio-économique pour inexistante, les auteurs ont su montrer qu'elle se double d'une forte relation imaginaire et émotionnelle à l'objet. S'est manifestée une fluidité des frontières entre les personnes et les choses, une fusion intime. Ce vécu n'est pas qu'une simple « façon de parler » : s'il n'est pas partagé par tous ni ressenti à chaque instant, il n'en révèle pas moins une structuration de pensée particulière. Certes, ce travail montre une certaine spécificité de la collection d'art primitif, qui résiderait dans la

combinaison des différentes dimensions du rapport à l'objet vécu et exprimé par les collectionneurs. Mais l'approche s'avère également extrêmement porteuse et encou-

rageante pour l'étude d'autres types de collections.

Maxime Michaud

Actes de la recherche en sciences sociales, 2008, 171-172
Politiques impérialistes. Genèses et structures de l'État colonial
 Paris, Le Seuil, 2008, 153 p., ill.

L'IMPÉRIALISME et le fait colonial suscitent depuis quelques années une profusion de discours. Cette « redécouverte » des politiques impérialistes s'explique en partie par le contexte géopolitique : les États-Unis sont devenus la première puissance militaire du monde, après l'effondrement de l'Union soviétique. Les pays européens sont par ailleurs confrontés à leur passé colonial avec la présence sur leur sol de populations autrefois colonisées et par des phénomènes de mobilisation de la mémoire. La situation actuelle se caractérise également par des demandes de réparations ou d'excuses émanant d'anciens pays colonisés. Ce numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* revient sur ce contexte et sur la nécessité de « repenser l'impérialisme » (p. 15) ; il expose les différentes approches possibles de ce type de domination à partir de terrains diversifiés. Constitué de neuf contributions, cet opus regroupe ainsi six études de cas, dont la moitié porte sur les divers avatars (économique, politique, moral, militaire) de l'impérialisme américain. Michael Mann, en particulier, définit ce dernier en proposant une typologie des différentes formes modernes de domination.

Cette livraison d'*Actes* rend compte du renouvellement des théories sur l'empire et l'impérialisme avec le développement d'études insistant sur « la capacité d'action

du colonisé plutôt que sur les acteurs de classes de la métropole » (p. 17). Les approches « excentrées » ou « périphéralistes », les travaux des *subaltern studies*, les études historiques sur l'Inde relevant de la « nouvelle école de Cambridge », sont ainsi particulièrement représentés avec les articles de Romain Bertrand et de Daniel P. S. Goh. L'intérêt de ces recherches nouvelles est d'« étudier à la fois la métropole et la colonie, en tant que parties distinctes mais imbriquées d'une même structure asymétrique et globale » (p. 18). Dans son article « Des gens inconvenants. Javanais et Néerlandais à l'aube de la rencontre impériale », Romain Bertrand aborde les relations conflictuelles entre les représentants de la Compagnie unie des Indes néerlandaises orientales – qui cherche à s'implanter sur les côtes de l'île de Java au XVII^e siècle –, et les pouvoirs politiques javanais. Il relie ces relations aux caractéristiques sociales et aux conceptions morales des protagonistes, avec, côté hollandais, des marins et marchands de Hoorn ou d'Amsterdam, et côté javanais, une aristocratie qui méprise le négoce. Quant à Daniel Goh, son article « Genèse de l'État colonial » insiste sur la résistance indigène comme « fait sociologiquement irréductible du colonialisme » (p. 59). L'« énigme sur le plan historique » que constitue, « en raison de leur dévelop-

pement inversé», la genèse de l'État en Malaisie britannique, à partir de 1895 et aux Philippines sous domination américaine, à partir de 1898¹, s'expliquerait ainsi par « les interactions des rationalités politico-économiques et ethnographiques développées en réponse à la résistance » (p. 62).

Les sociologues ayant contribué à ce numéro se sont également tournés vers l'œuvre de Pierre Bourdieu pour proposer un nouvel éclairage sur le colonialisme et l'impérialisme. L'État colonial ressort ainsi de ces études comme « un type particulier de champ dans lequel les fonctionnaires coloniaux sont en concurrence pour des formes particulières de capital symbolique » (p. 19). Roland Lardinois analyse l'émergence de l'État colonial en Inde, au tournant du XVIII^e siècle, comme le résultat de la dépossession progressive, au profit de la couronne britannique, des prérogatives concédées par le parlement de Londres à la Compagnie anglaise des Indes orientales (*East India Company*). Cette dépossession résulte de la crise interne de cette puissante compagnie privée de marchands, de la montée en force de groupes d'intérêts économiques porteurs des valeurs du libre-échange et de l'émergence des mouvements missionnaires protestants. George Steinmetz, dans son article « Le champ de l'État colonial », montre, à partir de l'étude de cas d'anciennes colonies allemandes, une relative autonomie de l'État colonial et observe que les politiques menées dépendaient des conflits entre différents groupes sociaux européens. Cela permet de comprendre pourquoi dans certaines colonies d'Afrique du Sud-Ouest d'avant 1914, le gouvernement allemand s'est lancé dans des génocides irrationnels sur le plan économique, tandis que dans d'autres, il a poursuivi des programmes de retraditionnalisation culturelle (Polynésie allemande) ou abandonné la ségrégation raciale (Qingdao, Kiaochow).

C'est dire l'intérêt d'une telle approche sociologique des luttes concurrentielles entre les différents groupes sociaux, parmi

lesquels les élites locales. Yves Dezalay et Bryant Garth abordent la « coopération » d'élites locales « protégées » pour « faciliter la gestion de l'ordre colonial » comme pour « préparer la transition vers l'autonomie et l'indépendance » (p. 42), dans le cadre d'une étude sur les juristes et l'impérialisme américain aux Philippines et en Indonésie. Ils soulignent le rôle d'architectes de la légitimation de la colonisation et de fondateurs du *Foreign Policy Establishment*, joué par les *lawyers* de Wall Street. Ils décrivent aussi un impérialisme revendiquant son idéalisme tout en s'appuyant sur une politique clientéliste, tant localement, au sein des États, que mondialement, par la mise en place de réseaux éducatifs et philanthropiques assurant la sélection et la formation d'élites modernistes.

Constitué d'articles de fond et illustré de documents iconographiques et cartographiques, ce numéro reproduit, entre autres, un article de 1915 de W. E. B. Du Bois sur la guerre comme le résultat de la « lutte sans merci » entre les nations européennes autour de « la question de la propriété des matières premières et des hommes du continent noir » (p. 83), dans un « monde [...] exploité par la nation, une nouvelle nation démocratique qui réunit le capital et le travail » (p. 80). Ces pages sur l'exploitation très rentable économiquement d'une « Afrique [...] à genoux »² et sur « les jalousies et les ressentiments haineux [qui] ne cessent de se cristalliser autour de la barrière

1. « Si le système d'administration britannique en Malaisie a débuté par l'instauration de la protection du patrimoine, il s'est achevé par la mise en place d'institutions bureaucratiques centralisées destinées à assurer un mode de gestion directe ; à l'inverse, aux Philippines, les Américains ont d'abord cherché à établir un mode d'administration directe pour faciliter l'assimilation des Philippines, tandis que, finalement, ils ont préféré protéger le fonctionnement d'un Commonwealth néo-patrimonial dirigé par les élites « métisses » » (p. 62).

2. Sur les conséquences de la colonisation en Afrique, voir la récente réédition de l'ouvrage essentiel de John Iliffe, *Les Africains. Histoire d'un continent*, Paris, Flammarion, 2009 [éd. revue et augmentée] (« Champs Histoire »).

de la couleur » n'ont rien perdu de leur pertinence... C'est dire combien ce stimulant numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* est en prise avec l'actualité. Une lecture critique par Gisèle Sapiro de l'ouvrage de Shlomo Swirski³, non encore traduit de l'hébreu en français, complète très utilement le dossier. S. Swirski a analysé les conséquences contrastées de l'occupation pour la société israélienne. Pouvant être perçue comme rationnelle sur le plan économique entre 1967 et 1987, dans la mesure où elle favorisait l'industrie et les exportations israéliennes, elle est devenue nettement plus lourde pour Israël (sans parler des Palestiniens) à partir du déclenchement de la première Intifada. Ce coût, tant politique, militaire, humain, qu'économique, aurait dû apparaître dissuasif aux dirigeants.

Conciliant plusieurs approches théoriques et méthodologiques, ce numéro atteste le renouvellement de l'analyse de l'impérialisme. Constitué d'études de cas approfondies et d'analyses fines des interactions complexes entre les divers groupes sociaux, parmi lesquels les peuples colonisés, ce numéro permet une double rupture : la première avec une forme d'« impérialisme » scientifique consistant à privilégier l'action des colonisateurs, la seconde avec l'indigente représentation de peuples qui n'auraient pas d'histoire – ce qui ne constitue pas le moindre de ses mérites...

Corinne Delmas

3. *Le Prix de l'orgueil. L'occupation : le prix qu'Israël paie (1967-2005)*, Tel-Aviv, ADVA Center Editions Mapa, 2005 (« Polis »).

CES DEUX NUMÉROS des *Actes de la recherche en sciences sociales* poursuivent l'ouverture de la revue, amorcée depuis quelques numéros, à des thématiques plus internationales¹. Consacrés aux processus sociaux de qualification juridique et politique d'actes de violence comme « crimes de guerre », ils étudient l'élaboration de cette notion « comme le produit de la genèse multiforme d'un ordre juridique international de gestion par "le Nord" des "violences du Sud" » (1, p. 4).

Le premier numéro s'ouvre par un article, traduit de l'anglais, de deux juristes et criminologues, Johan Hagan et Ron Levi, qui reviennent sur la nécessité de « Penser les "crimes de guerre" » (p. 7) à un moment où prolifèrent expertises et institutions chargées de se prononcer sur eux. Or, la définition des « crimes de guerre » suscite, selon les situations, de vifs débats entre divers groupes professionnels et une gestion différente de la criminalité de guerre. Ainsi, au milieu des années 1990, deux modèles antagoniques d'institutions ont émergé parallèlement : les Tribunaux pénaux internationaux, qui s'inscrivent clairement dans l'héritage de Nuremberg, et la Commission vérité et réconciliation, instaurée en Afrique du Sud en opposition à ce même héritage, qui permet de contrecarrer les poursuites pénales par la mise en œuvre d'un principe d'amnistie pour les individus avouant leurs crimes. L'institutionnalisation de la gestion juridique des « crimes de guerre » passe également par le rôle de certains « entrepreneurs de normes » à l'instar des procureurs Baltasar Garzon et Louise Arbour, et, plus largement, par des juristes

saissant la question des crimes de guerre « pour, souvent, promouvoir un rôle "pur" du "droit" détaché de la "politique" » (p. 12). Ce sont donc ces investissements multiples, ce processus croissant de « juridification », ces réponses institutionnelles et collectives apportées aux « crimes de guerre » que ces contributions éclairent. « En bref, il s'agit de montrer comment des atrocités qui auraient pu rester invisibles et indicibles se voient, par le jeu d'une série de processus sociaux, transformées en objets pouvant être qualifiés universellement, jugés et condamnés dans les espaces nationaux et internationaux » (p. 19). Loin d'offrir une théorisation macrosociologique sur la gestion des crimes de guerre, ces numéros proposent de dépasser les clivages disciplinaires avec l'objectif « de mettre en lumière les jeux sociaux multiples rendant compte des moments de convergence et de rupture dans les processus de définition et de problématisation des "crimes de guerre" » (p. 20).

Dans l'article suivant, Kim Lane Scheppele « interroge le rôle du droit dans la construction de l'expansion impérialiste actuelle », fondée sur un « droit de la sécurité internationale » (p. 29) qui a été rapidement institué en réponse aux attaques du 11 septembre 2001. La « guerre mondiale contre le terrorisme » amène en définitive les États dominants, dont les États-Unis, à contrôler les périphéries

1. Cf. *Constructions européennes : concurrences nationales et stratégies transnationales* (2007, n°166-167), *Nouvelles (?) frontières du tourisme* (2007, n°170) et *Politiques impérialistes : genèses et structures de l'État colonial* (2008, n°171-172). [Voir *supra* son compte rendu, pp. 203-205. *Ndlr.*]

menaçantes, en utilisant les institutions transnationales pour orienter les politiques des moins puissants du monde entier. Pour sa part, Sara Dezalay analyse, dans l'espace académique, les prises de position des juristes sur la politique interventionniste de l'administration Bush. Sanja Kutnjak et John Hagan examinent la contestation occasionnée par les supposées portée et neutralité de la juridiction internationale dans le contexte de deux enquêtes sur le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY), ainsi que les conflits qui en découlent. Leurs conclusions révèlent, en effet, la méfiance des citoyens de Sarajevo à l'égard de cette juridiction, perçue comme le cheval de Troie d'une intervention politique internationale.

Karen Engle observe certaines évolutions juridiques, dont l'assimilation progressive des droits des femmes aux droits de l'homme justifiant l'intervention militaire à but humanitaire. Julien Seroussi aborde, quant à lui, l'histoire de la mobilisation pour la « compétence universelle », permettant à un juge de se prononcer sur des crimes commis à l'étranger par des étrangers sur des étrangers. Il souligne les difficultés auxquelles se heurte ce dispositif utilisé lors de l'arrestation de Augusto Pinochet à Londres, en 1998. Ainsi la Belgique, en butte à l'hostilité internationale suscitée par le dépôt d'une trentaine de plaintes contre des chefs d'État étrangers, dut-elle abroger, dès 2003, sa loi de compétence universelle. Le numéro se conclut sur la lecture critique, par Joachim Savelsberg, de l'ouvrage de Stanley Cohen². Selon lui, « la logique des procès criminels peut [...] être transcrite dans la terminologie du déni », le droit faisant échec au « déni littéral », s'opposant au « déni implicatif » de ceux qui sont condamnés mais pouvant confirmer celui des témoins voire des collaborateurs (p. 117).

Le second volume s'intéresse davantage aux outils juridiques internationaux forgés pour enquêter et juger les crimes de guerre. Ron Levi et Heather Schoenfeld y abordent la manière dont les tribunaux pénaux inter-

nationaux font face à la difficile conciliation entre la force coercitive du droit pénal et l'internationalisme supposant la coopération volontaire des États. Pierre-Yves Condé, dans sa note de recherche sur la « Remise en question de la Cour internationale de justice » (p. 25), pointe la faiblesse de cette juridiction et analyse les deux options que constituent le recours juridictionnel, d'une part, la doctrine et la diplomatie juridique des États, d'autre part John Hagan, Gabrielle Ferrales et Guillermina Jasso traitent « La sanction de la torture en Irak » (p. 35), à partir d'une enquête menée auprès de juges irakiens pour connaître leur réaction face à la loi sur la torture, loi qui symbolise l'imposition par la force de la démocratie de la part des États-Unis.

Les interventions internationales dans les conflits nationaux sont multiples. C'est ce que souligne Sara Dezalay dans son article « Des droits de l'homme au marché du développement ». L'auteur fait l'hypothèse d'un « champ faible » sur la base de ce constat et en s'appuyant sur les analyses parallèles de deux organisations non gouvernementales (*International Alert* et *International Center for Transitional Justice*) : « La fluidité de cet espace peu institutionnalisé favorise l'essor d'entrepreneurs moraux qui lancent de nouvelles organisations militantes en s'appuyant sur leur capital relationnel et leur autorité charismatique » (p. 79). David Ambrosetti, dans « Urgences et normalités de gestionnaires face aux violences "des autres", l'ONU et le Soudan », s'efforce de « repérer les manques de barrières normatives dissuasives, ou les processus d'érosion de certaines d'entre elles, autrement dit l'apparition de configurations normatives permissives, à l'égard du recours à des violences qui enfreignent le droit international humanitaire » (p. 94). Sandrine Lefranc s'intéresse pour sa part aux dispositifs de « pacification par le bas »

2. Stanley Cohen, *States of Denial. Knowing About Atrocities and Suffering*, Cambridge, Polity Press / Malden, Blackwell, 2001.

qui ne passent pas par le droit, voire font obstacle à son application, et empruntent deux formes principales : les « rencontres organisées » et la formation à la résolution des conflits. L'enquête montre « l'omniprésence, dans les origines comme dans les reformulations des actions, des références à des logiques professionnelles largement nationales, dans leur rapport avec des logiques d'engagement politique » (p. 51). L'auteure souligne une double caractéristique de ces dispositifs : la première, faire résulter la paix d'une transformation de l'individu et de ses relations interindividuelles, ces rencontres organisées et ces formations puisant ainsi aux sources d'un « individualisme radical » qui « va de soi pour les organisations évangéliques » et a pour conséquence « un principe de dépolitisation active, plus manifeste encore que dans les autres formes d'intervention humanitaire » (pp. 62-63) ; la seconde, créer une « proximité entre les techniques de résolution des conflits, rituels religieux et dispositifs thérapeutiques » (p. 62) dans des groupes

promouvant le récit individuel de conversion et fonctionnant comme des groupes thérapeutiques. Sandrine Lefranc insiste sur la « force propre qui tient notamment à leur capacité [de ces groupes] à susciter un large ralliement autour de principes dotés d'une portée d'alternative, ainsi qu'à être assimilée à des logiques sectorielles diverses » (p. 66) ; elle explique ainsi le rôle joué par des groupes situés à la charnière des différents secteurs ayant constitué le domaine et dont les pratiques s'inscrivent dans un certain « air du temps » (*id.*).

Regroupant de riches études de terrain et des articles complémentaires, ces livraisons des *Actes* constituent donc deux références importantes sur la complexité et les enjeux multiples qu'agrègent la qualification juridique et la résolution de crimes de guerre, dont la prise en charge retient toute l'attention internationale avec la persistance tragique des faits de génocide...

Corinne Delmas

Anne Both

Les Managers et leurs discours. Anthropologie de la rhétorique managériale

Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008

372 p., bibl., index (« Études culturelles »).

CET OUVRAGE traite d'un sujet fondamental pour saisir les métamorphoses contemporaines de nos institutions et leurs dimensions idéologiques. Nous n'avons pas affaire ici à une ethnologie sans enjeux, mais à l'étude solide, documentée et argumentée, de discours et de techniques à forte charge idéologique qui déferlent au cœur des organisations modernes, y compris celles qui relèvent du secteur public. Anne Both examine en détail les discours managériaux, leur contenu, leur rhétorique. Elle met en lumière leurs conditions de production et de diffusion. Elle s'intéresse aux auteurs, aux acteurs et s'interroge sur l'incidence de paroles souvent incompréhensibles, non seulement pour ceux à qui elles s'adressent, mais aussi parfois pour ceux qui les prononcent.

Pour ce faire, Anne Both développe une grande connaissance de la littérature managériale et des institutions qui la promeuvent. Elle s'appuie également sur les observations qu'elle a menées au long d'une immersion de trois années au sein de deux « agences de communication », en tant que secrétaire de rédaction. Avant d'entrer plus précisément dans la description de l'ouvrage, il convient de souligner la difficulté d'une telle étude qui porte sur des discours et des travailleurs se revendiquant des sciences sociales et partageant avec l'auteure

certaines références théoriques sans toutefois en faire le même usage. Anne Both s'est confrontée à un discours du pouvoir – ce qui n'est jamais facile – et, de surcroît, sur un terrain très proche, ce qui demande un courage certain.

La première partie de l'ouvrage est consacrée aux origines du discours managérial et aux leviers qui ont permis son succès et sa diffusion. Anne Both examine l'apparition chez les libraires, dans les années 1980, d'une littérature dite « managériale ». Au cours du premier chapitre, elle développe une analyse de contenu et démonte avec beaucoup de précision les mécanismes qui sous-tendent les discours diffusés par ces ouvrages. Dans la lignée des travaux de Luc Boltanski et Ève Chiappello notamment, elle met en lumière plusieurs principes : une stratégie textuelle affranchie des contraintes argumentatives s'appuyant sur des « exemples exemplaires », la force de l'évidence, l'implication de l'auteur en tant que témoin et par conséquent garant de la véracité de son propre discours, l'emprunt de concepts à des disciplines académiques souvent articulés à des notions issues de disciplines « parallèles » (graphologie, programmation neurolinguistique, etc.), l'utilisation de citations philosophiques sorties de leur contexte... Ces emprunts et citations trahissent, selon Anne Both, une

forme de désarroi de la part du discours managérial, auquel les cautions intellectuelles font défaut. Ils produisent aussi des amalgames dont fourmillent les nombreuses typologies que contiennent ces ouvrages : « le management se transforme en philosophie, une idée en concept, des principes en valeurs, les habitudes en culture et une anecdote en mythe » (pp. 51-52). Le discours managérial appuie par ailleurs sa légitimité sur sa capacité à se distinguer du modèle taylorien. Ann Both, en développant une lecture comparée de la littérature managériale des années 1980 et des écrits de Taylor, montre le caractère illusoire de cette distinction. Elle montre aussi combien la notion de « Qualité », tout en distinguant, en apparence, le discours managérial du taylorisme, « procure des arguments en faveur du contrôle des services, des objets, des personnes, de leurs façons de faire et du recours systématique à la normalisation aussi bien des objets que des pratiques » (p. 69). Une fois examinés les amalgames, les impostures, le peu de solidité argumentative des démonstrations, se posent inévitablement les questions suivantes : comment expliquer le succès de ce discours ? Comment celui-ci se répand-il dans les entreprises ?

S'appuyant sur des entretiens menés auprès de consultants, d'experts en discours managérial, de directeurs et ingénieurs « qualité » chargés de mettre les entreprises en conformité avec les normes Iso, Anne Both tente au cours du deuxième chapitre de comprendre comment on devient un expert en discours managérial. Je retiendrai ici deux aspects particulièrement frappants : l'hétérogénéité des carrières et le flou qui environne l'acquisition des connaissances chez les praticiens souvent autodidactes. Ce chapitre contient également des pages particulièrement intéressantes à propos du rôle des universitaires/consultants et des éditeurs quant à la légitimation de la littérature managériale et à la perméabilité des champs de l'université et de l'entreprise.

Au cours du troisième chapitre, Anne Both décortique le soutien politique et plus

précisément étatique apporté, en France et en Europe, à la diffusion des discours et des techniques managériales : soutien des ministres de l'Industrie au « management par la qualité », création, en 1989, d'un Fond régional d'aide au conseil, pour encourager les PMI à recourir à des consultants... « Mais la plus grande victoire du discours managérial reste probablement son introduction dans l'université française » (pp. 119-120) au moyen notamment de la création, en 1992, du Réseau français de formations diplômantes à la qualité (RQF) et de celle de diplômes et d'enseignements universitaires qui construisent le discours managérial en tant que discipline autonome (IUT, IUP, DESS de « Qualitologie », enseignements en « Assurance qualité » au CNAM, etc.). Anne Both n'oublie pas d'interroger le rôle des éditeurs et l'intérêt économique que représente pour eux une littérature qui se « démode régulièrement », de même que l'introduction du discours managérial dans les normes internationales Iso, puissant facteur de légitimation et de diffusion.

La deuxième partie du livre est consacrée à l'examen des conditions dans lesquelles, au sein des entreprises, le discours managérial est utilisé vis-à-vis des salariés. Anne Both se centre alors sur l'enquête de terrain ethnographique qu'elle a réalisée dans l'entreprise de communication qu'elle nomme « Pergola ». Sa démarche prend ici toute son originalité : elle restitue des scènes de la vie au travail dans lesquelles elle a été complètement impliquée ; elle n'hésite pas à faire part de ses réactions, de ses exaspérations, de même que de ses relations parfois conflictuelles avec certains de ses collègues de travail. Cette partie de l'ouvrage peut surprendre le lecteur habitué à ce que les auteurs ethnologues se retirent des scènes qu'ils restituent. Anne Both est présente tout au long de cette partie et le lecteur perçoit très nettement la jubilation qui a été la sienne lors de la rédaction de ces pages. Le choix des scènes relatées en témoigne, tout comme la puissance humoristique de l'écriture.

Anne Both, en restituant des extraits de réunions de travail et de « séminaires » tels qu'elle a pu les observer, nous donne à entendre cette parole managériale paradoxale, autoritaire, floue, vide et rarement contestée. La notion linguistique de « performance » prend ici tout son sens. Les salariés de Pergola, la plupart du temps, ne comprennent pas ce que disent leurs « managers » ou consultants, certains qualifient ces discours de « faux » et évoquent une « supercherie ». Sur le mode de l'humour ou de la rumeur, ils développent d'autres points de vue mais ne dénoncent pas frontalement le discours managérial. « Aucun salarié de Pergola ne déclare ouvertement s'opposer à sa propagation. Comme si elle était inévitable et indispensable à l'exercice de l'autorité, comme si elle était intégrée en tant que donnée constitutive de la manifestation du pouvoir » (p. 248). Le souci de faire carrière, le respect de la hiérarchie, le sentiment de vanité ou encore celui de ne pas posséder le capital culturel nécessaire pour saisir le vocabulaire savant et étranger qu'utilisent les managers, conduisent les salariés à laisser parler ces derniers. « Opter pour un vocabulaire étranger et savant évite à Robert [manager] d'avoir à répondre aux éventuelles questions. Personne n'ose, en effet, pendant ou au sortir de ces réunions, interroger le directeur général ou ses collègues sur le sens de tel ou tel mot qu'il vient d'entendre. Ce discours semble être compris comme un discours "qui n'est pas fait pour nous", expliquant ainsi l'abandon des salariés de toute tentative de compréhension » (p. 205).

La troisième partie de l'ouvrage décrit et analyse la production d'un journal interne aux entreprises. Ces journaux, diffusés à l'attention des salariés par les services de Communication et des Ressources humaines d'entreprises de plus en plus nombreuses, diffusent le discours managérial. Pergola est spécialisée dans leur

production (proposition de sujets, rédaction des articles, maquette, impression, etc.). « Nommée presse d'entreprise, cette activité prétend adopter la grande majorité des signes extérieurs de la presse, à cette différence près qu'elle est doublement subordonnée à la logique managériale. En effet ce sont les managers de Pergola qui conçoivent les journaux pour répondre à la demande de ceux des clients » (p. 251). Anne Both s'appuie sur les observations qu'elle a menées en tant qu'ethnologue-secrétaire de rédaction pour mettre en lumière les points de vue, les rapports de force et les mécanismes qui orientent le choix des sujets et du vocabulaire de cette « presse d'entreprise ».

Tout au long de l'ouvrage, l'écriture d'Anne Both est limpide et drôle. L'auteure parvient à faire rire le lecteur – ce qui est rare dans la littérature ethnologique – sans pour autant atténuer la gravité des questions qu'elle soulève. Le discours managérial, avec ses impostures, ses amalgames, sa vacuité, a une efficacité certaine en matière de gouvernement des hommes. Qu'il s'articule autour de la « Qualité » ou du « Développement durable » – notion qui vient destituer le management par la qualité tout en entretenant une grande familiarité avec les mécanismes qui ont fait le succès de ce dernier –, il occupe le terrain, se déploie et recouvre la pensée. À la lecture du livre d'Anne Both, il est difficile de ne pas s'interroger sur ce qui motive les mesures favorisant l'ouverture de l'université à l'entreprise et au management, et sur les effets de ces mesures quant à la précision et à la scientificité des élaborations conceptuelles, des bases épistémologiques et des théories produites dans un tel contexte. Ce livre interroge également sur l'efficacité de l'imposture dans les mécanismes de pouvoir.

Agnès Jeanjean

SAVOIR rester incompréhensible, parler pour ne rien dire, c'est cet art de la parole en tant qu'art du pouvoir exercé par les « managers » qu'Anne Both étudie dans cet ouvrage, qui s'appuie sur la monographie d'une entreprise de communication, objet d'une thèse d'anthropologie¹. L'auteure a abordé diverses formes de communication, orales et écrites, utilisées par des managers dans le cadre de leurs activités professionnelles. L'essor de la littérature managériale et sa large diffusion n'avaient pas échappé aux sociologues. Il n'avait cependant guère suscité de travaux anthropologiques. Cet opus montre pourtant tout l'intérêt d'une telle perspective. Il s'appuie sur une enquête menée dans une agence de communication spécialisée dans la rédaction de revues internes pour les entreprises, où l'auteure a occupé le poste de secrétaire de rédaction pendant dix-sept mois. En tant que salariée, elle a été confrontée aux discours de ses managers, a assisté aux réunions animées par la direction et participé aux séminaires de l'entreprise. Ce poste a également permis à l'auteure d'aborder le discours managérial avec la mise en place effective d'un journal interne, des desiderata de la direction jusqu'à la dernière validation avant publication. Profitant de cette double exposition aux discours, cette étude a été l'occasion de dresser un constat sans appel de la parole du manager. Celle-ci serait creuse, stéréotypée, emphatique et difficilement compréhensible pour les personnes auxquelles elle s'adresse. De nombreux exemples montrent l'incompréhension et la perplexité des salariés face au discours managérial du directeur général. L'analyse de la collecte des propos des managers et des réactions de leurs subordonnés révèle, finalement, à la fois la force et les limites d'un discours dont le pouvoir réside précisément dans sa capacité à rester incompris et son autorité dans celle d'imposer sa supériorité statutaire.

La première partie de l'ouvrage, consacrée aux sources de ce discours, dresse un panorama critique de la littérature mana-

gériale, des consultants intervenant dans les entreprises et des normes de certification internationales (Iso). Cette littérature, apparue sous cette appellation chez les libraires et les éditeurs dans les années 1980, « assure au discours managérial l'image d'un savoir constitué et, par ailleurs, d'une science sociale » (p. 41). Ce discours repose sur le principe de « l'exemple exemplaire, sur une stratégie textuelle qui sert de démonstration, et s'appuie sur des emprunts – notamment aux sciences sociales –, qui lui confèrent les signes extérieurs d'une discipline académique » (p. 43). Affirmant sa différence à l'égard d'un discours taylorien en critiquant sa rationalité, considérée comme rigide et incompatible avec l'homme et l'innovation, « il construit un contre-modèle qui place justement l'homme et l'innovation au cœur du processus organisationnel et remplace le productivisme par la qualité » (p. 54). L'ardeur « humaniste » d'un discours managérial annonçant comme objectif « l'humanisation de l'entreprise » (p. 60) est en porte-à-faux avec la pratique et la réalité d'un discours autoritaire dont le maître mot est la qualité, qui doit être présente à tous les niveaux de l'entreprise. La qualité lui procure « des arguments en faveur du contrôle des services, des objets, des personnes, de leur façon de faire [...]. Au nom de la qualité et de la recherche absolue de son amélioration, ce discours favorise l'instauration d'une nouvelle discipline dans l'entreprise exigeant simultanément la motivation (avec un appel à l'initiative) et la soumission (avec une forte responsabilisation individuelle) des salariés » (p. 69). Ce discours est diffusé dans l'entreprise par des consultants, des responsables « qualité » et les auteurs de manuels de management. L'autorité des consultants se fonde sur « la maîtrise de la rhétorique didactique qui repose sur la confiance en soi » (p. 74), le

1 Cf. Anne Both, *L'Autorité du discours managérial. Enquête ethnographique sur le parler des cadres*, thèse Bordeaux, université de Bordeaux 2, thèse de doctorat, 2003.

contenu étant secondaire chez un professionnel au savoir empirique et largement acquis de manière informelle. Ce dernier trait caractérise également l'apprentissage du métier chez les professionnels de la « qualité ». Confusion et pluralité des situations déterminent par ailleurs ces derniers. Les auteurs d'ouvrages de management, enfin, regroupent des enseignants-chercheurs et des praticiens de l'entreprise. Ces auteurs, faute de reconnaissance académique, se citent mutuellement, établissant « entre eux un jeu de reconnaissance de manière que le lecteur finisse par croire qu'il existe une unité entre tous ces auteurs et que la discipline "management" existe en tant que telle » (p. 101). Ce jeu de reconnaissance « traduit aussi un consensus et une absence totale de critique » (p. 107). Ces auteurs, qui diffusent au fond le même discours, parviennent à se distinguer en prônant « la nouveauté et la facilité de compréhension » (*id.*). Anne Both distingue trois facteurs explicatifs de ce succès : la promotion du management par la qualité en « affaire d'État » (p. 111), le succès éditorial s'expliquant à la fois par le dynamisme de l'édition de « livres ne nécessitant pas de travail de recherche et pouvant être écrits très rapidement » (p. 121), par la capacité de renouvellement du discours managérial et,

enfin, l'introduction du discours managérial dans les normes internationale Iso dès 1987. Cette première partie est convaincante et percutante, quand bien même on aimerait en savoir plus sur les « origines » du discours managérial. En particulier, on peut regretter que l'auteure n'ait guère abordé la formation initiale des managers comme source de création et de diffusion de la parole managériale. D'autres réserves pourraient être formulées, qui tiennent surtout au statut ambivalent d'une monographie rendant difficile la généralisation des conclusions de l'enquête. Cet ouvrage n'en est pas moins précieux tant par ses résultats, qui dévoilent la part de l'imaginaire fondant le pouvoir et mettent à mal le mythe associant entreprise et rationalité, que par l'originalité de la démarche qui éclaire la manière dont ce discours de pouvoir est, dans la réalité, perçu par les salariés. Dans un contexte marqué par l'essor du management par la qualité mais aussi d'études tendant à montrer les contreperformances voire les méfaits (notamment sur le plan humain) de ce type de management, on ne peut qu'espérer la diffusion de telles enquêtes en entreprises et dans les milieux dirigeants...

Corinne Delmas

COMME LE SITUE d'emblée Aline Tauzin dans l'introduction : « Cet ouvrage rassemble les Actes de la 10^e journée d'études qui s'est tenue à Paris, à l'Institut national des langues et civilisations orientales, le 31 mai 2002, sous l'égide du Centre d'étude et de recherche sur l'arabe maghrébin (CREAM). Insultes, injures et vannes y étaient étudiées au sein « des différentes sociétés du Maghreb et des banlieues, d'«ici» et de «là-bas» ». La précision est d'importance, il s'agit donc d'ethnolinguistique dont le champ est encore ainsi délimité : « Les pratiques que l'ensemble des contributions s'attache à étudier relèvent de la culture de la rue et elles concernent donc des groupes qui, en France, sont issus de l'immigration, et d'autres, au Maghreb, que la sédentarisation ou l'urbanisation ont rendus particulièrement vulnérables » (p. 6).

Les premières contributions sont relatives au Maghreb – c'est-à-dire à « là-bas » –, elles consistent à extraire de tel parler ou langue les expressions relevant du champ des insultes d'un point de vue essentiellement lexical et à les classer par thèmes ou par types. Ainsi Norman A. Stillman évoque-t-il les « Invectives et malédictions affectueuses et injurieuses en judéo-arabe marocain » et s'emploie-t-il à les classer en « Invectives/«Noms d'oiseaux» », « Malédictions de typologie «que je voie» », « Malédictions de maladies, désastres, disparition et mort », « Insultes gnomiques », « Scatologie et pornographie ». L'auteur y adjoint des « Remarques sociolinguistiques » en mentionnant leurs caractéristiques d'emploi et en précisant que ces pratiques sont historiquement situées (fin XIX^e-début XX^e siècle) du fait de la diminution importante du nombre des juifs demeurés au Maroc.

La contribution de Saïd Benjelloun, « Sexe et religion dans les insultes marocaines », reprend un chapitre du « manuel de langue destiné aux élèves, aux enseignants et aux parents », dans lequel l'auteur justifiait ainsi son objectif : « Il s'agit d'apprendre une langue et, qui plus est, une langue parlée seulement. Et, dans une langue, on exprime aussi ses états d'âme. Alors doit-on occulter l'expression de ces derniers et par conséquent mettre l'apprenant dans l'impossibilité de comprendre dès lors qu'il y a emportement et insultes ? » (pp. 33-34). Cette référence au sens le conduit tout naturellement au classement selon les deux thèmes indiqués. Et c'est encore un classement, que ce soit par thèmes, par types d'adresse, ou encore par « aspects morpho-syntaxiques » que propose Hayat Bakhti : « Approche thématique de l'injure dans le parler oranais ». Ces deux études s'intéressent donc aux usages contemporains.

Concernant toujours « là-bas », l'étude de Hadj Miliani, « Des insultes des mères aux vannes des enfants en Algérie : de la transmission des «mauvaises» manières de parler », renvoie plus précisément aux groupes de jeunes. Et le rapprochement que fait l'auteur est extrêmement intéressant. Partant du constat que l'insulte chez les femmes prend des formes différentes de celles auxquelles ont recours les hommes, le plus souvent la forme de l'allusion ou encore de ce qu'il appelle la « malédiction socialisée » (dans laquelle « la malédiction passe de la sphère du sacré à celle du profane »), il en conclut que l'insulte n'a pas la dimension de gravité et ne comporte pas, par là même, le risque de l'affrontement physique, qu'elle a pour ainsi dire inéluctablement chez les hommes. Par ailleurs,

l'analyse des « vannes » auxquelles se livrent entre eux les jeunes adolescents l'amène à constater que : « Une grande partie des insultes est retraduite dans des formulations allusives où le second degré domine, de même qu'un répertoire lexical qui permet souvent d'engendrer des constructions caractérisées par l'autodérision » (p. 70). L'aspect, sinon ludique, de l'insulte, du moins de ce qui n'est pas à prendre au sérieux, dans un cas comme dans l'autre apparaît nettement. L'insulte, quand elle n'a pas lieu entre hommes, n'en serait plus une ? Il y a sans doute là une piste pour différencier précisément les « vannes » des insultes.

L'étude d'Aline Tauzin sur les « Insultes rituelles chez les jeunes en Mauritanie : l'art du "sabotage" » se situe elle aussi « là-bas » mais, comme le précise l'auteure, cette pratique, née dans les années 1970 dans un « environnement urbain nouveau et très déstructuré », « n'existe plus, de nos jours, sous la forme qu'elle présentait à ses débuts », et elle est donc étudiée « à partir du seul corpus resté dans les mémoires ». Aline Tauzin montre cependant que si l'« impératif de la rime procède du rôle absolument essentiel joué par la poésie dans l'organisation sociale traditionnelle » (p. 82), et si « la forme que prennent la plupart de ces insultes – un mot fixant la rime et conditionnant la réponse – était déjà largement attestée dans le passé », « en appeler à la seule continuité, à partir de modes traditionnels d'expression [...] s'avère totalement insuffisant » (p. 102). Ainsi : « Le "sabotage" est en rupture avec les pratiques traditionnelles sur un point fondamental, l'ordre des générations, et tout ce qui s'y rattache et qui se formule, habituellement, en termes de "respect" dû aux classes d'âge chronologiquement antérieures » (*id.*). « Le caractère novateur du "sabotage" réside bien là, dans l'accaparement de la parole par une classe d'âge auparavant infiniment plus silencieuse et dans le foisonnement lexical qu'il rend possible ». Et sans doute a-t-il « joué un rôle non négligeable dans l'adoption du rap comme mode d'expression d'une fraction de

la jeunesse contemporaine » (p. 107). Cette prise en compte de l'aspect générationnel permettrait selon l'auteure de ne plus se référer, dans les sociétés modernes contemporaines, à la seule « culture de l'honneur ».

La contribution de Dominique Caubet, « Des insultes aux vannes, ici et là-bas, en passant par les proverbes », pose d'emblée les questions : « Qu'est-ce qui différencie l'insulte de la vanne ? Quel est le lien entre ici (en France) et là-bas (au Maghreb) ? Y a-t-il des vannes au Maghreb ? » (p. 111). L'article, qui est le résultat d'une « réflexion collective » et d'enquêtes, s'attaque à la thèse trop souvent soutenue selon laquelle les vannes ayant pour cibles les parents, et particulièrement la mère ou la sœur, seraient « originaires du Maghreb ». Ainsi : « rattacher directement les vannes, comme un placage, à une situation maghrébine ne convient pas ; il vaut mieux les poser comme une innovation propre, se situant dans la tradition des insultes au sein des groupes » (p. 123). Reste la question : « Qu'est-ce qui dans l'immigration autoriserait à transgresser les conduites sociales des pays dits d'"origine" ? » (p. 114), question qui, de l'aveu de l'auteure, ne trouve pas de réponse. (On pourrait cependant s'interroger sur le rôle du changement de langue, sinon de la traduction, qui précisément fait perdre aux formules transgressives une grande part de la résonance du tabou.) La tentative de définition des vannes en France à partir des enquêtes reste imprécise. Et si le recours aux allusions et aux proverbes particulièrement fréquent au Maghreb peut être mis en parallèle avec les vannes, ces procédés ne concernent pas seulement les jeunes, et sont plutôt utilisés par les femmes. La conclusion est nette : si « des influences existent [...], il ne semble pas que le phénomène des "vannes", propre à la classe d'âge adolescente dans certains quartiers français, soit directement à rattacher à une réalité maghrébine. Par contre, les descendants de migrants maghrébins participent aujourd'hui de façon active aux côtés de leurs pairs à l'élaboration de ces pratiques de rue qui, sans doute, sont nées

et se sont développées dans l'immigration en France » (p. 132).

Les trois dernières contributions se situent « ici ». Christelle Assef, dans son article « Quelques éléments d'analyse de la participation active du public dans les échanges de vannes », pose à son tour une question intéressante : « En dépit de toute l'attention portée aux échanges de vannes, il reste un aspect peu évoqué de cette activité discursive : la participation active du public. On reconnaît que le public a un rôle dans l'échange, dans la mesure où il sanctionne l'efficacité d'une vanne par des rires et des commentaires divers. Mais comment agit-il concrètement dans l'échange ? Est-il possible de caractériser sa participation, de lui donner un vrai statut et ainsi de concevoir l'échange de vannes comme un jeu verbal mettant en scène non pas deux participants principaux, mais au moins trois ? » (pp. 135-136). Cependant, dans son étude, il s'agit en fait d'un simple échange d'injures avec présence d'un témoin (ou même de plusieurs). Or, de façon générale, et pas uniquement dans les vannes, les interventions du ou des témoins, ou leur seule présence, montrent que dès que l'injure n'est pas entre quatre yeux (ce qu'elle est en fait rarement), ce troisième rôle est à prendre en considération dans pratiquement toute situation d'injure.

La contribution d'Isabelle Légise et Marie Leroy, « Insultes et joutes verbales chez les "jeunes" : le regard des médiateurs urbains », part de ce constat : « Dès que l'on demande aux travailleurs sociaux de s'exprimer sur la manière de parler des jeunes, ils évoquent les insultes, la vulgarité ou la violence de leurs propos. "Les jeunes ? Ils parlent pas les jeunes, ils font que s'insulter" » (p. 158). Les « médiateurs » sont des aînés qui ont connu les mêmes expériences que les adolescents et sont censés comprendre leur manière de parler, ils « sont donc dans une situation de proximité et d'éloignement par rapport aux jeunes » (p. 161). Pourtant, comme le font apparaître les enquêtes, pour ces médiateurs, des expressions qui étaient, à quelques années

près, de véritables insultes sont devenues pour les adolescents de simples ponctuations, ou manières de s'interpeller, à caractère plus affectueux qu'agressif, marquant une certaine connivence et non une intention de blesser. Ainsi l'interpellation « Bâtard ! », « Fils de pute ! », qui aurait entraîné à coup sûr une réaction vive, se dit presque comme « Bonjour ! » ou « Salut ! », et se trouve aussi bien employée entre filles au masculin. Cette étude montre particulièrement bien le caractère relatif des insultes dès lors qu'on ne prend plus en compte le seul aspect lexical. On voit concrètement comment ces « parlers jeune » sont des échanges au sein de groupes de pairs suffisamment restreints pour que ceux qui n'en font pas partie ne les comprennent pas, ou n'en saisissent pas la véritable signification au-delà du sens des mots.

Le dernier article, celui de Claudine Moïse, « Formes et valeurs de l'injure dans les processus d'affirmation identitaire », se situe au sein d'une recherche plus générale sur la « violence verbale ». L'auteure analyse ici le « fonctionnement de l'injure directe dans la violence verbale ou l'injure comme dernier recours ». On remarquera cependant que dans ce qu'elle intitule « l'injure indirecte dans la représentation de l'autre », il n'y a pas à proprement parler d'injure mais seulement l'expression d'un jugement péjoratif sans que la personne concernée en ait la moindre connaissance. En fait, à l'objectif présenté – « il s'agira donc, à travers un corpus d'interactions en salle de classe, de saisir la fonction de l'insulte » (p. 181) –, il faudrait ajouter ce qui figure dans le titre : « dans les processus d'affirmation identitaire », concernant aussi bien d'ailleurs l'enseignant que les élèves, car c'est là, semble-t-il, que se situe la perspective de l'étude.

Pour conclure, plutôt que de nous arrêter sur l'aspect de transgression d'un interdit langagier qui pour certains fera l'intérêt de cet ouvrage, notamment pour ceux qui, en retrouvant formules et expressions bien connues des langues évoquées, en savoureront tout le sel, nous retiendrons ce qui apparaît de façon plus voilée, comme

en filigrane. Ainsi se laisse voir assez nettement une distinction selon que l'injure se produit à l'intérieur ou à l'extérieur de tel ou tel groupe. Mais se profile surtout ici une distinction permettant de mieux comprendre une certaine pratique de l'injure, dite souvent ludique ou tout simplement à ne pas prendre au sérieux, au sein de groupes qui en quelque sorte peuvent se permettre de jouer à l'injure puisque cela n'entraîne pas la conséquence qui en principe lui est inhérente. Entre adolescents (et entre femmes), l'injure est censée ne pas mener à l'affrontement physique dans toute la gravité qu'elle prend entre hommes, où elle est toujours prise au sérieux et, sans doute pour cette raison même, beaucoup moins fréquente. Cette hypothèse redonne à l'injure sa véritable dimension : celle d'une transgression d'un interdit relationnel dont

la portée est au moins égale sinon supérieure à la transgression de l'interdit langagier.

Ajoutons aux propos d'Aline Tauzin dans l'introduction – « Les directions suivies par les différentes contributions sont multiples. Ces dernières constituent autant de jalons dans l'appréhension d'un vaste champ qui appelle d'autres explorations » (p. 9) –, que « d'autres explorations » ont en effet eu lieu depuis cette Journée de 2002, et qu'elles se poursuivent, dans une perspective qui précisément s'intéresse à l'interdit relationnel et resitue l'injure dans son énonciation.

« Rebondir » à cette publication peut être l'occasion d'instaurer un dialogue et de formuler le vœu d'une complémentarité.

Évelyne Larguèche

Pascal Sanchez

La Rationalité des croyances magiques

Genève-Paris, Librairie Droz, 2007, 726 p., bibl., index.

CET OUVRAGE porte sur les théories qui, en anthropologie, prennent position sur le degré de rationalité des croyances magiques et qui prétendent les expliquer. L'objectif y est particulièrement ambitieux : mettre en lumière un type d'explication plus fécond scientifiquement parlant que les autres, en procédant à la comparaison et à l'évaluation critique du pouvoir explicatif de ces théories. La première partie est ainsi consacrée à une revue épistémologique et littéraire de la question. Dans la deuxième, l'auteur met en avant les profondes oppositions qui existent à ses yeux entre les différentes théories évoquées. Enfin, dans la dernière partie, il formule clairement lequel, selon lui, est le mode explicatif le plus pertinent.

Dans un premier temps, Pascal Sanchez revient donc sur les principales étapes de la définition et de l'interprétation du concept de magie. Chez les évolutionnistes, le sujet est beaucoup traité et la croyance magique y est une preuve de la quasi-animalité des « primitifs ». C'est Frazer qui opère une première rupture. Pour lui, la magie relève d'un mécanisme d'association d'idées : c'est une forme de pensée. La triade frazérienne distingue magie, religion et science, mais, remarque Pascal Sanchez, sans se détourner du penchant évolutionniste de son époque. Mauss et Hubert, dans leur article

« Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902-1903), considèrent que la croyance est organisée en système d'éléments interdépendants, arrimée ensuite à des représentations structurant la relation au sacré.

La rupture suivante est celle, dans les années 1930, de Evans-Pritchard qui incarne la nouvelle orientation de la discipline, met fin aux spéculations philosophiques et ne fait aucune place à la généralisation des conditions universelles de la croyance. Il se borne aux faits. Pascal Sanchez compare Malinowski et Evans-Pritchard : le premier a une approche encore teintée de considérations philosophiques, tandis que le second fait une « juste exploration ». On peut se demander ce que signifie une telle interprétation car l'auteur ne nous l'explique pas. Pour faire contrepoids au fonctionnalisme, des anthro-pologues tels que Michel Leiris, Antonin Artaud ou Mircea Eliade, pour ne citer qu'eux, vont vouloir restituer la manière dont les populations étudiées habitent le monde plutôt que d'analyser des sociétés dites primitives. Aux yeux de Pascal Sanchez, ce courant élargira le spectre du regard anthropologique.

Puis, un mouvement critique apparaît. Qu'est-ce que la croyance ? Qu'appelle-t-on croire ? Telles sont les questions posées par

des auteurs comme Lévi-Strauss qui remet en cause l'idée que le totémisme existe. De nos jours, deux courants divisent la discipline : le premier s'ouvre à de nouveaux horizons pour régénérer la recherche ; le second tente d'inventer un nouveau langage sur les objets traditionnels de l'anthropologie.

En donnant le détail des diverses positions, souvent divergentes, qui prétendent expliquer la magie, Pascal Sanchez permet en fait au néophyte d'appréhender l'histoire générale de l'anthropologie. Sans s'éloigner de son fil conducteur, il démontre en effet que l'histoire d'un concept aide implicitement à comprendre les enjeux et conflits propres à la discipline. On regrettera, en revanche, certains jugements de valeur qui ne sont pas développés, comme le comparatif entre Malinowski et Evans-Pritchard.

Dans la deuxième partie, Pascal Sanchez reprend les principales théories de la magie pour les diviser en trois grandes catégories : les théories irrationalistes, les théories rationalistes et celles qui tentent de combiner les deux propositions. La conception irrationaliste justifie l'adhésion à partir des sentiments ou d'une superstructure idéologique dépassant le cadre de cette croyance. D'autres refusent une telle lecture et ne relient pas la magie à une rationalité instrumentale. Ils conçoivent la magie d'un point de vue symboliste. Les théories rationalistes établissent une proximité relative entre science et magie et non une séparation. Aux yeux de l'auteur, le terme rationaliste peut s'entendre de trois façons. La première pré-suppose que l'ordre social est rationnel, tandis que la deuxième soutient qu'il faut observer les comportements pour être en mesure de comprendre l'adhésion à une croyance. La troisième fait de la croyance l'objet de recherche. On y trouve une idée commune : la magie n'est jamais disqualifiée.

Au début de la dernière partie, Pascal Sanchez rappelle que peu de textes ont tenté de rassembler les différents points de vue sur les croyances magiques en un tableau synthétique. Pour lui, l'intérêt d'un tel travail est d'extraire ceux possédant le potentiel explicatif le plus pertinent. Il cherche ainsi à réunir sous forme de « matrice » les différentes stratégies possibles d'une explication théorique. Mais, comme il l'écrit, effectuer une classification en fonction de la puissance argumentative, c'est postuler l'idée qu'elles ne se valent pas toutes. Et de poser les questions suivantes : peut-on hiérarchiser les théories ? S'agit-il d'une recherche véritablement utile ? L'auteur aborde par un retour réflexif les ressorts qui ont orienté son propos. Les recherches en sciences sociales ne peuvent se cantonner et ne sont pas uniquement des œuvres littéraires. Si les sciences sociales ont eu jusqu'ici un tel impact, c'est grâce à leur portée heuristique. Abandonner le paradigme scientifique reviendrait à renoncer au statut que l'anthropologie et la sociologie ont cherché et atteint.

Pour terminer, Pascal Sanchez sépare selon deux axes la totalité des théories : rationalité/irrationalité et continuité/discontinuité. Il explique que seules les théories rationnelles et continuistes sont l'expression la plus adéquate d'une « bonne » théorie. Au fond, considérer une croyance comme rationnelle, c'est rechercher son sens. De plus, par continuité, il entend les théories dans lesquelles la magie est intégrée à un ensemble plus important, quel qu'il soit. Sans remettre en cause la véracité ou non de ce propos, nous pouvons remarquer que porter un tel regard permet d'observer de façon transversale l'anthropologie.

Martial Meziani

Naissance des dieux, devenir de l'homme. Une autre lecture de la religion

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2007, 197 p., notes bibliogr.

L LE LIVRE d'Henri Hatzfeld, grâce auquel le lecteur était en droit d'espérer mieux comprendre l'évolution de la religion dans l'imaginaire humain, ne tient finalement pas ses promesses. L'auteur prétend expliquer la naissance des dieux de l'imagination de l'homme, sans pour autant vouloir diminuer la puissance divine. Ou, pour résumer autrement le sujet du livre : comment peut-on rester croyant après avoir lu Nietzsche avec le plus grand intérêt ? « Si Dieu n'existe pas, tout est permis » (p. 102), constate Henri Hatzfeld, en nous assénant l'argument que la religion structure la vie sociale. Voilà le serpent qui se mord la queue. L'auteur nous explique que Dieu est une intervention (invention ?) humaine, mais néanmoins indispensable, sans nous dévoiler de quels dieux, de quelles religions il s'agit. Certes, le lecteur aura vite fait de se douter qu'il est question du christianisme, ou en tout cas d'une religion monothéiste. « Je ne crois pas qu'il existe de religion sans dieu » (*id.*), souligne l'auteur. Est-ce à dire que le bouddhisme n'est pas une religion, puisqu'il n'y existe pas de dieu ? L'auteur, qui d'ailleurs enseigne la sociologie des religions, voulait-il dire que le bouddhisme, une des plus anciennes religions du monde, ne structure pas la vie sociale ? Cela signifie-t-il que toutes les sociétés dites « primitives », celles qui croient en des esprits, comme Malinowski le rapportait par exemple pour les peuples des îles Trobriands¹, n'ont pas de règles, de normes et de traditions ?

En fait, comme l'auteur le souligne lui-même, il « croit ». Pourtant, la croyance et la science ne vont pas très bien ensemble. Un sociologue peut observer, constater, supposer, mais il fera mieux de laisser la croyance dans les lieux de culte. Les chercheurs en sciences sociales forment des communautés de savoirs, non des communautés de croyances.

Ce livre donne l'impression d'être une tentative de justification, la justification d'une croyance par le biais des sciences sociales. Henri Hatzfeld prétend parler de la « naissance des dieux », mais ne traite au fond que d'un seul dieu, le dieu du christianisme, en frôlant au passage ceux du judaïsme et de l'islam. L'auteur ne précise pas vraiment ce qu'il pense des autres religions monothéistes. Il expose sa vision des avantages du protestantisme par rapport au catholicisme, sans approfondir davantage, et commet de grossières erreurs, en affirmant par exemple que les églises ont été « la matrice des démocraties » (p. 130). Aucune preuve n'est avancée pour fonder une telle hypothèse. Le texte se déroule comme une mauvaise partie de pétanque, l'auteur nous lançant sans cesse des mots pour prouver l'improuvable. Il manque son but.

Le livre est composé de trois parties et d'une conclusion. La première partie est la plus intelligible et scientifiquement raisonnée. Henri Hatzfeld soutient que la pensée n'est pas une affaire individuelle, mais que le fait de penser introduit l'individu dans un monde de symboles élaborés par nos devanciers. Le pouvoir du rituel réside, d'après l'auteur, dans les paroles, et les légendes constituent la richesse symbolique des groupes sociaux. Ainsi les mythes, successeurs des légendes, seraient l'invention des dieux par l'homme, une invention qui structure notre monde social. C'est la pensée durkheimienne de « conscience collective »² que l'auteur expose ici. Au fil du temps, l'espèce humaine aurait inventé des dieux. Soit.

1. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland, Waveland Press, 1984.

2. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1895.

L'invention humaine se serait ensuite transformée en institution, tel est le sujet de la deuxième partie du livre, « L'imaginaire institué ». Il s'agit non pas d'une illusion, mais d'une imagination qui ouvre un vaste espace aux acteurs sociaux pour gagner leur place dans la société humaine. Dans l'imagination fondatrice, les hommes d'aujourd'hui sont reliés aux hommes d'hier.

Dans la troisième partie, « Les trois aspects de la divinité », Henri Hatzfeld expose trois aspects de la divinité qui, selon lui, constituent la religion. Le premier est le Dieu de la providence, qui assure l'ordre du monde. Pour l'auteur, ce Dieu est incompatible avec la pensée de la science, la foi donne sens aux choses, alors que ce sens échappe à la raison. La sanctification des lois est le deuxième aspect divin, comprenant la régulation de la vie sociale selon la religion, le dernier étant le Dieu personnel qui comble notre for intérieur. Dans son ensemble, la religion selon Henri Hatzfeld, serait donc la puissance de cohésion sans laquelle une société risquerait le déclin social.

Dans sa conclusion, l'auteur résume sa pensée en notant que la religion est le fruit de notre volonté d'être. Les religions résistent aux temps modernes. Elles s'adaptent au défi de leur négation par les Lumières. L'imaginaire institué par la religion se développe avec la vie sociale et

apporte aux hommes des réponses aux défis de l'inconnaissable.

Réfléchir sur l'hypothèse d'une religion se développant dans l'imaginaire humain au fil du temps et servant aux hommes pour régler leur vie sociale est très louable. Mais de la part d'un chercheur en sciences sociales, on est en droit d'attendre un regard plus distancié sur ces questions. En tant que lecteur, on peut difficilement réprimer l'impression que le livre sert, entre autres, de propagande pour la religion protestante et qu'il y manque une réflexion approfondie sur la vie sociale qui, d'après l'auteur, serait structurée par la religion. Où serions-nous sans religion ? Vivrions-nous dans le monde des égoïstes dépeint par Hobbes ? Si la religion est un facteur de cohésion sociale, comment vit-on sans elle ? L'auteur nous épargne tout développement sur la question. Le livre de Henri Hatzfeld est un essai plus ou moins philosophique sur la naissance des religions dans l'imaginaire humain au fil des siècles. Il ne s'agit pas d'une étude sociologique sérieuse propre à éclairer l'esprit du lecteur sur le rapport entre l'imagination et la croyance. L'auteur s'enlise dans la justification de ses croyances de chrétien évangélique et se montre bien incapable de relever un tel défi.

Barbara Peveling

Bernard Andrieu & Gilles Boëtsch, eds
Le Dictionnaire du corps
 Paris, CNRS Éd., 2008, VIII-369 p., index.

L FAUT SALUER cette nouvelle édition du *Dictionnaire du corps*, dont la version initiale date de 2006. Avec deux cents articles émanant de cent-quatre-vingts chercheurs, praticiens et théoriciens du corps et essayistes, cet ouvrage s'inscrit dans un projet scientifique sur les représentations et les constructions sociales du corps¹. Pluridisciplinaires, les contributions sont représentatives de diverses spécialités : épistémologie, philosophie, histoire, histoire des sciences, ethnologie, anthropologie, psychologie, sciences de l'éducation, sciences de l'information et de la communication, droit, sociologie, sciences et techniques des activités physiques et sportives, mais aussi médecine, biologie... L'objectif est de proposer une « synthèse scientifique des recherches menées en sciences humaines et sociales sur cette thématique » (p. 3).

Les diverses dimensions du corps, « point d'ancrage de notre rapport au monde », « noyau de représentations » (p. 1), y sont abordées autour de trois axes principaux : l'atteinte, l'exhibition et la norme. Certaines approches, particulièrement les lectures historiques et philosophiques du corps et de ses représentations, sont privilégiées dans cet opus dirigé par Bernard Andrieu, épistémologue du corps et de ses pratiques, et par Gilles

Boëtsch, anthropobiologiste. On regrette néanmoins que la sociologie du corps, qui s'est considérablement étoffée ces dernières années, ne soit pas davantage représentée. Signe révélateur, alors qu'il existe un article consacré à la « philosophie du corps », l'anthropologie ou la sociologie du corps ne font l'objet d'aucune entrée, et ne figurent pas même dans l'*index rerum*²... On regrette également l'absence d'un *index nominum* dans ce dictionnaire, puisque cela l'empêche dès lors de s'apparenter à un dictionnaire de la pensée du corps.

Les limites de l'ouvrage tiennent aussi à sa forme et à son statut mêmes de dictionnaire. Comme le souligne Michel Blay dans sa préface, « un dictionnaire est trompeur. En mettant toutes les entrées au même niveau, il efface l'organisation des savoirs, l'ordre des principes explicatifs [...] et

1. Après la publication en 2006 du *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, ont été créés un blog, « leblogducors », pour suivre l'actualité scientifique, ainsi qu'une revue scientifique interdisciplinaires, *Corps*, aux éditions Dilecta (revue-cors@editions-dilecta.com ; cf. également le site : <http://www.staps.uhp-nancy.fr/bernard/revues.htm>).

2. Sur la « sociologie du corps », voir notamment Christine Detrez, *La Construction sociale du corps*, Paris, Le Seuil, 2002 (« Point »), et David Le Breton, *Sociologie du corps*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 (« Que sais-je ? »).

confond l'essentiel et l'anecdotique. Le dictionnaire est à la mode, il s'affiche relativiste et postmoderne dès lors qu'il n'est pas ordonné par un champ défini, par une discipline. Il faut le savoir, s'en méfier et toujours en revenir à l'usage de la raison critique, usage modeste qui consiste à questionner le sens de chaque phrase [...] et à se demander finalement, en conscience, de quoi parle vraiment l'auteur de cette entrée et quelle en est la nécessité » (p. VIII).

La lecture d'un tel ouvrage nous apprend donc beaucoup, mais sous-tend surtout des recherches complémentaires. Citons, pour exemple, la question – ô combien d'actualité et pourtant délaissée... – du corps du travailleur dans un « monde sans flânerie où travailler plus devient un ordre moral, une façon d'être », pour reprendre les termes du préfacier de ce dictionnaire, Michel Blay (*id.*). On ne trouve en effet aucune entrée « Travail », et si la « douleur », le « suicide », la « maladie » ou l'« ergonomie » font l'objet d'articles, leurs dimensions professionnelles auraient mérité d'être au moins évoquées, à l'heure où les recherches sur la souffrance au travail et les pathologies professionnelles se sont considérablement renouvelées³.

D'autres questions encore pourraient sans doute être mentionnées. Ainsi des articles consacrés au « fœtus », à la « filiation », à l'« avortement » ou à la « grossesse », qui suggèrent en creux des entrées « Naissance » et « Procréation ». Or, celles-ci ne sont guère abordées ici alors que, là aussi, les recherches et publications sur ces thèmes se multiplient, en particulier sur la question de leur médicalisation – nous déplorons au passage l'absence d'entrée et de renvoi à la médecine dans ce dictionnaire.

Parmi d'autres champs d'investigation sur le corps que développe plus explicitement ce travail, on évoquera les

manifestations corporelles de la pratique physique et sportive, avec un article consacré au « sport » et, en particulier, des analyses sur les manifestations « minoritaires » et « outsiders »⁴.

En définitive, cet ouvrage est un outil très utile pour une première approche. Constitué de courts articles synthétiques, accessibles à tous, il offre un panorama rapide des études sur le corps dans les sciences humaines et sociales. Pour plus d'approfondissements, d'autres dictionnaires et manuels récents semblent plus appropriés : tout d'abord, le *Dictionnaire de la pensée médicale* dirigé par Dominique Lecourt⁵, qui regroupe des articles de fond émanant de plus de deux cents spécialistes et qui demeure un outil inégalé et indispensable sur cette thématique ; également, des ouvrages tels que l'œuvre historique codirigée par Georges Vigarello, Alain Corbin et Jean-Jacques Courtine⁶ ; enfin, la somme de plus de mille pages et trois-cents articles sur le corps que constitue l'autre *Dictionnaire du corps*⁷, récemment paru sous la direction de Michela Marzano.

Corinne Delmas

3. Qu'elles relèvent de la psychodynamique (avec les travaux en particulier de Christophe Dejours), de l'ergonomie, de la sociologie du travail, etc.

4. Cf. *Corps, revue interdisciplinaire*, 2006, 2 : *Les corps sportifs*.

5. Dominique Lecourt, ed., *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 (« Quadrige »).

6. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello, eds, *L'Histoire du corps*. Paris, Le Seuil, 2006, 3 vol. (« L'Univers historique »).

7. Michela Marzano, ed., *Dictionnaire du corps*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (« Quadrige. Dicos poche »).

**Hommes grands, femmes petites : une évolution coûteuse.
Les régimes de genre comme force sélective de l'adaptation biologique**

Préface de Dominique Pestre.

Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008, 441 p., bibl., index.

L EXISTE UN groupe d'Hémiptères où les mâles ne copulent pas par la voie attendue mais par « insémination traumatique » : ils perforent le dos des femelles avec des pénis que l'évolution a transformés en rostrés dont certains évoquent assez des images de harpons magdaléniens. Outre la difficulté des spermatozoïdes à trouver leur destination, un problème réside dans le fait qu'ils voyagent de conserve avec une multitude de protéines hautement toxiques. Aussi certaines espèces ont-elles développé une « poche spermatique » qui laisse passer les cellules reproductrices en retenant leur redoutable cortège. Parfois, les mâles bénéficient eux-mêmes de cette protection, compte tenu de leur incapacité à discerner les sexes¹. Bref, si on voit bien à quoi le pénis cuirassé et la poche trieuse *s'adaptent*, l'amorce du processus reste un pur mystère et on attend l'esprit « vert » disposé à soutenir en l'occurrence que « la nature fait bien les choses ».

Et, dans le genre humain, l'évolution a-t-elle toujours procédé pour le mieux dans le meilleur des mondes biologiques possibles ? Priscille Touraille soulève le doute au départ d'une recherche audacieuse en ce qu'elle prend pour cible un vieux thème naturaliste, passablement négligé depuis longtemps, chacun imaginant ses attraits épuisés : le dimorphisme sexuel ou, plus exactement, les écarts tendanciels de taille et de stature entre mâles et femelles au sein des populations de notre espèce. Moyennant une surveillance épistémologique constante qui prend soin de ne s'appuyer sur aucune mode, l'analyse puise son information dans une multitude d'horizons : génétique, théories de l'évolution, anthropologie biologique, paléanthropologie, obstétrique,

sciences de la nutrition et, bien entendu, ethnographie. Sans oublier l'usine à gaz sociobiologique qui multiplie les appellations pour donner à croire qu'elle étend son domaine, ce dont l'auteure n'est apparemment pas dupe. En l'occurrence, « l'écologie comportementale » devait se trouver en première ligne, même si elle n'invoque l'écologie qu'à seule fin de galvaniser un déterminisme échafaudé en amont : l'auteure, cependant, y saisit les propositions en se gardant de légitimer le secteur.

Un double éclairage converge vers cette exploration méthodique d'une raison d'être à long terme de la différence morphologique entre les sexes. Sur le premier axe, dans le sillage de Jean Benoist et de Jean-Luc Bonniol, Priscille Touraille guette l'action du social et de l'historique sur le biologique, morphologie comprise. Sur le second, elle assume un féminisme soucieux de mener une instruction plus que de livrer un réquisitoire : inspiré de Nicole-Claude Mathieu et de Paola Tabet, il consiste en une « critique épistémologique » des biais engendrés « par une perception genrée du social qui s'ignore comme telle » (p. 23). Dans les quelques moments où la réflexion s'aventure sur les terrains extra-scientifiques de la philosophie ou de la morale, la césure est nette : aucune confusion possible.

Sans doute y aurait-il beaucoup à dire sur la façon dont l'auteure discerne la sélection naturelle et son rapport à la sélection sexuelle. Ou sur la définition des relations entre l'adaptation, la survie des individus et leur succès reproductif. Mais ces discussions

1. Résumé lapidaire d'un travail célèbre, réalisé dans les années 1970 par le professeur Jean Carayon, Muséum national d'histoire naturelle.

se nouent bien au-delà des limites de cet essai et l'essentiel demeure qu'à aucun moment l'auteure ne cache une ambiguïté sous un concept prêtant à des interprétations contradictoires. L'argumentation assure sa crédibilité en ne se soumettant pas à des options théoriques décidées par ailleurs.

Le livre consacre plusieurs chapitres à montrer que les pressions de sélection sur la taille des mâles n'ont pas d'autre moteur qu'un succès reproductif probablement fort coûteux sur le plan de la survie individuelle. En outre, les femmes de haute stature sont avantagées devant la parturition : la préférence culturelle des hommes pour des femmes plus petites qu'eux et sa réciproque « seraient des choix à proprement parler contre-sélectifs pour les femmes » (p. 275). D'où vient alors cette tendance ruineuse ? Au bout du compte, après que l'ethnographie soit montée au créneau, le dimorphisme indiquerait principalement « que les femmes ont été confrontées de manière chronique à des pratiques culturelles d'inégalités alimentaires qui ont conduit à de notables pressions de sélection dans le sens d'une réduction de leur stature par rapport aux hommes » (p. 345).

La diversité des pistes suivies et la richesse de l'enquête ne permettraient au compte rendu une évaluation de la thèse que si elle souffrait d'une faute lourde. Hélas, cet ouvrage vaut largement qu'on l'étudie page après page et qu'on s'interroge sur ses implications. Ainsi Dominique Pestre ouvre-t-il sa préface en proposant d'en centrer la lecture sur cette affirmation : « Le biologique est capable d'enregistrer l'ordre social et de le faire advenir en

nature » (p. ix). Soit, mais le dimorphisme sexuel constitue-t-il un matériau convenable pour le démontrer ? Si celui-ci s'observe dans toutes les populations humaines, un sociobiologiste citera à bon droit des pages fameuses de Claude Lévi-Strauss pour justifier la suspicion selon laquelle cette composante de l'ordre social se réduirait à un vecteur d'influences plus « profondes ». La nature infiltrerait alors le social afin de diffuser une de ses lois. Méfions-nous donc d'une riposte au réductionnisme qui se chargerait d'une réduction symétrique, au risque d'un retour de bâton.

En réalité, l'intérêt de l'essai dépasse le simple jeu de contre. Précisément parce qu'il touche un trait universel et biologiquement observable de notre espèce. Le travail effectué par Priscille Touraille ne clôt pas le problème, au contraire. Le succès éminent de son entreprise réside dans le fait que cette interdisciplinarité individuellement mise en œuvre à partir de l'anthropologie sociale appelle maintenant l'ouverture d'un vaste chantier, avec une interdisciplinarité collective dans laquelle biologistes et médecins devront s'engager puisque la balle a effectivement été envoyée dans leur camp : la comparaison biologique ne suffit manifestement plus et elle devra s'étendre en acceptant un degré de complexité supplémentaire. À condition, évidemment, que la communauté anthropologique soutienne le résultat obtenu avec la revendication consécutive, mais ceci est une autre histoire : nous vivons des temps post-interdisciplinaires.

Georges Guille-Escuret

Giorgio Blundo & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds
État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations
entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)
 Marseille, APAD/Paris, Karthala, 2007, 374 p., bibl. (« Hommes et sociétés »).

LES COORDINATEURS le rappellent dans leur introduction : l'enquête collective à l'origine de la publication de cet ouvrage envisageait la corruption comme une « porte d'entrée » au cœur des services publics de trois pays d'Afrique de l'Ouest (Bénin, Niger, Sénégal). Les neufs chapitres¹, rédigés par les six chercheurs ayant participé à l'enquête, peuvent ainsi être lus comme autant de seuils pour une approche socio-anthropologique de l'État. Dans cette optique, ils interrogent de manière transversale la séparation des sphères publiques et privées. Cette distinction est en effet centrale dans l'analyse de la corruption proposée par les différents auteurs : phénomènes de « privatisation informelle de l'État », les pratiques corruptives semblent brouiller les limites et remettre en question la définition même de la sphère publique.

Les outils méthodologiques déployés lors de l'enquête, détaillés et justifiés dans l'introduction, visaient à mettre au jour les codes tacites et les normes pratiques du « fonctionnement réel » des services publics, et à rendre compte des stratégies des différents interlocuteurs. Les deux coordinateurs le soulignent à ce propos : l'enquête socio-anthropologique peut alors glisser vers une enquête policière (p. 21). À mon sens, cette proximité problématique et les garde-fous méthodologiques proposés tendent ainsi à

faire de ce champ de recherche une sorte de cas d'école en socio-anthropologie. Il s'agit alors de mettre en évidence les différents contextes et la multiplicité des facteurs permettant d'expliquer les pratiques corruptives, en évitant l'introduction de biais culturalistes (continuité ou rupture coloniale) dans l'effort de contextualisation et la réduction des facteurs explicatifs à ce que Giorgio Blundo nomme des « idiomes » (p. 48). Dans le premier chapitre consacré à l'étude de la corruption en Afrique par les sciences sociales, celui-ci dresse un état de la question exhaustif ; il souligne le désintérêt de l'anthropologie pour le sujet jusque dans les années 1990 (l'accent est alors mis sur l'Afrique anglophone), au profit des sciences politiques.

Les deux chapitres suivants sont également des chapitres généraux, proposant une typologie et une lexicologie de la corruption. Dans le chapitre II, Giorgio Blundo et Jean-Pierre Olivier de Sardan inventorient sept « formes élémentaires de la corruption » en fonction de la nature de l'interaction entre les acteurs, du degré de légitimation accordé par les usagers et des

1. L'édition du livre en anglais (*Everyday Corruption and the State. Citizens & Public Officials in Africa*, London, Zed books, 2006) ne contient pas les chapitres VI, VIII et IX.

catégories juridiques correspondantes. Les deux auteurs fournissent des descriptions précieuses des différentes pratiques corruptives, et insistent sur l'existence de « formes hybrides ou ambiguës » (p. 89). Ils décrivent également ce qu'ils nomment « l'enchâssement de la corruption », en inscrivant ces différentes « formes élémentaires » dans le fonctionnement des services publics (lui-même pris dans le contexte social, économique et politique). Cette schématisation (p. 83) des différents niveaux d'enchâssement (le terme traduit ici celui d'*embeddedness*, repris à Karl Polanyi) permet de faire valoir « l'émergence de formes de *privatisation informelle* inédites et [...] la progressive *institutionnalisation de l'informel* comme mode de gestion de l'État au quotidien » (p. 109). On passe ainsi d'un inventaire (ethnologique) de formes d'interaction à une mise en évidence (socio-anthropologique) de processus de transformation de l'État.

Le chapitre III, rédigé par les mêmes auteurs, présente une « sémiologie populaire de la corruption », pointant à la fois les énoncés justificatifs, entre stratégies de légitimation et procédés d'euphémisation, et les désignations vernaculaires des transactions corruptives. Ce chapitre se clôt par une mise en débat de la comparaison récurrente entre corruption et sorcellerie, à travers l'étude de différentes interprétations émiques et non émiques, et tend (de manière exemplaire) à nuancer et à complexifier un tel recours analogique.

Méthodologie de l'enquête, mise en perspective historique des études consacrées à la corruption en Afrique, inventaire des formes et des discours fournissent donc une sorte de mode d'emploi de la recherche, ouvrant différentes pistes importantes. Les six chapitres suivants, thématiques, présentent alors les résultats du travail comparatif dans la plupart des domaines concernés (le domaine scolaire et universitaire n'est cependant pas abordé).

Les formes particulières et les facteurs explicatifs de la corruption dans le système judiciaire sont analysés par Mahaman

Tidjani Alou, qui présente la crise de la justice comme un « segment » (p. 177) de la crise de l'État en Afrique. Dans son étude sur les pratiques corruptives dans les transports, la douane et la gendarmerie, Nassirou Bako-Arifari établit, quant à lui, une « topographie des lieux de corruption » (p. 192) proposant entre autres des descriptions fines de zones de transit (port de Cotonou) et d'« effets frontières » (p. 217). L'horizon de la recherche ne semble alors plus seulement être une socio-anthropologie de l'État en Afrique, mais bien celle du commerce international et de la mondialisation. Le chapitre écrit par Jean-Pierre Olivier de Sardan, Nassirou Bako-Arifari et Adamou Moumouni, consacré à la corruption dans le milieu hospitalier, est le plus court des chapitres thématiques. Il fait écho, comme annoncé, à l'ouvrage édité en 2003 par Yannick Jaffré et Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Une médecine inhospitalière*². La présentation de différents facteurs expliquant la corruption dans ce domaine est en tout cas précieuse, en particulier la causalité établie entre certaines pratiques corruptives dans les hôpitaux publics et la multiplication des structures de santé privées. On retrouve ici le questionnement concernant la distinction entre sphère publique et sphère privée. Les relations entre services de l'État et entreprises privées sont également au cœur du chapitre consacré par Giorgio Blundo aux pratiques corruptives dans le cadre de l'attribution des marchés publics.

Enfin, les deux derniers chapitres, rédigés par Marilou Mathieu, abordent le problème de la corruption sous d'autres angles. D'une part, il s'agit d'expliquer les pratiques corruptives au sein d'un programme italien de coopération au développement (le Primoca) mis en place au Sénégal et décrit comme « une société

2. Yannick Jaffré & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales de l'Afrique de l'Ouest*, Marseille, APAD/Paris, Karthala, 2003 (« Hommes et sociétés »).

para-publique » (p. 300). La figure de l'expatrié, qui introduit celle de l'étranger³, apparaît ici centrale. Une explication générale est du reste proposée, qui devrait être intégrée à toute anthropologie du développement (et questionnée) : « c'est l'impossibilité de transformer du bien "privé" en bien "commun" (parce qu'il est étranger) qui génère un vaste champ de corruption » (p. 313). D'autre part, une approche historique de la lutte contre la corruption (qui permet de relativiser sa nouveauté) montre comment les instruments de contrôle constituent avant tout des instruments de pouvoir, leur utilisation variant selon les périodes de stabilité ou de transition politique.

Il n'est à coup sûr pas anodin de clore un tel ouvrage par un chapitre sur la lutte contre la corruption, en présentant les institutions extérieures à la fonction publique

et la société civile comme des espaces potentiels de vigilance et d'action. Précisément, parce qu'elles visent à rendre publiques les pratiques corruptives, elles sont susceptibles de mettre en œuvre des processus exactement inverses (de *publicisation formelle*, pourrait-on dire) de ceux en jeu dans la corruption. Cet ouvrage, clair et rigoureux, fournit ainsi des outils méthodologiques et conceptuels précieux pour l'analyse des marges de l'État africain.

Julien Bondaz

3. Dans une moindre mesure du reste, le chercheur est lui aussi pris « dans les mailles de la corruption quotidienne », comme indiqué en introduction (p. 17), de la même manière d'ailleurs que le touriste, ce qui pourrait être développé par la suite (catégories spécifiques d'utilisateurs).

Odile Journet-Diallo
Les Créances de la terre.

Chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau)

Turnhout, Brepols / Paris, EPHE, 2008, 368 p., bibl., index, gloss., ill., tabl.
(« Bibliothèque de l'École des hautes études » 134).

CES CHRONIQUES n'ont rien d'une monographie classique. Elles sont le produit d'une chercheuse attentive au moindre détail de la vie des populations joola (autrefois appelées Feloupes ou Floups), situées de part et d'autre de la frontière du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Odile Journet-Diallo ne manque pas de renvoyer aux nombreux auteurs qui les ont étudiées précédemment du côté francophone, mais c'est la première fois qu'un chercheur français les observe attentivement dans l'ancienne colonie portugaise, chez les Kujamaat, en insistant sur les liens qui les rattachent à la terre et à ses puissances.

Dès le premier chapitre, l'auteure souligne l'importance d'être « né du village », selon les termes d'un discours d'engendre-

ment par les lieux, martelé avec force. Passant allègrement d'un chapitre à l'autre, Odile Journet-Diallo poursuit différentes pistes et non seulement celle (centrale) qu'indique le titre. Au fil de ces différents chapitres qui nous mènent des relations villageoises à la parenté et la notion de personne, des modes de règlements des affaires de famille aux notions d'interdit et de séparation, enfin à l'exploration des instances, dont les sanctuaires et les autels qui quadrillent le territoire jamaat, elle nous livre le journal de ses observations et de ses commentaires. Nous discuterons les uns et les autres, vu leur intérêt. On se demandera en particulier ce qui explique l'éclatement de la parenté, qui forme ailleurs en Afrique le substrat de la résidence.

C'est sur l'histoire que nous nous pencherons d'abord. Cinq siècles de présence portugaise nous sont résumés. Les Afro-Portugais ont fait de la région une plaque tournante de la traite des Noirs, dont les Kujamaat ont pour la plupart toujours refusé d'être complices. Deux villages seulement avaient accepté de traiter directement avec les commerçants européens. Ils doivent ce fait à leur refus de toute autorité – bien qu'ils reconnaissent celle des responsables du culte – et de toute ingérence extérieure. Sans doute, « à l'entrée du XIX^e siècle, il ne reste pas grand-chose de l'hégémonie commerciale et maritime portugaise dans ce qui est devenu la Guinée de Cabo Verde » (p. 34), mais les Jóola s'opposèrent avec acharnement à la pénétration coloniale française et portugaise. D'où leur réputation de farouches et, peut-être, la dispersion des lignages patrilineaires bien observée par l'auteure (qui ne cache pas que certains secrets ne lui ont pas été livrés malgré son acharnement respectueux). Du côté portugais comme français, « les archives rendent compte des expéditions militaires et des révoltes felup durant tout le XIX^e siècle » (p. 39). Il faut aussi prendre en compte la tenure des rizières, objet de nombreuses rivalités « entre villages, entre lignages, entre agnats et utérins, voire entre frères de même père ». Pour cette appropriation, « on s'accuse, on s'attaque, on se tue » (p. 50). En principe, les rizières comme les palmeraies sont rigoureusement réparties entre les segments de lignage de chaque village (p. 89). On observera avec l'auteure que l'extinction de certains lignages s'explique peut-être par le fait que chaque tué au champ de bataille lors des anciennes guerres intervillageoises appelle la livraison, un à un, de tous les frères de celui qui fut à l'origine de l'affrontement. Les morts par violence désirent vengeance. On comprend dès lors que le crâne des ennemis était enterré en un endroit secret de la maison du tueur et que tout meurtrier était astreint à effectuer des rituels (de purification) jusqu'à sa mort (p. 63). Ces rituels ont été de rigueur durant la guerre

nationale d'indépendance, et ils le sont encore de nos jours. On notera par ailleurs qu'à la tentative d'introduire une idéologie nouvelle, les Kujamaat opposèrent pendant de longues années une résistance farouche à l'action des Pères italiens des missions étrangères : la première mission catholique ne fut bâtie qu'en 1940 à Esana, le gros village choisi par l'auteure comme lieu de référence de ses enquêtes.

Poursuivons par le « gouvernement ». Le mythe du héros culturel, le belliqueux Ābona, qu'elle décrit longuement (pp. 54-59), est sans conteste le mythe fondateur de la royauté sacrée, en dépit de la large autonomie des quelque quatorze villages « absorbés » par Esana. Ābona, venu à Esana pour garder des troupeaux, était un clairvoyant. Il voulait réunir tous les petits villages de la forêt et se mit à faire la guerre, seul, contre les récalcitrants. Ses exploits fantastiques projettent dans un univers qui est aussi celui de violences étranges attribuées aux villageois ennemis. Ce n'est qu'ainsi que peut être justifiée la prédation de terres, d'habitants et de sanctuaires qui accompagnait la destruction d'un village rival.

La royauté est multiple chez les Kujamaat : fédérée sous l'autorité rituelle du roi de Kerueye, chaque village doit avoir son propre roi. Mais à Esana, qui comptait plus de deux mille âmes en 2001, l'office royal est vacant depuis une quarantaine d'années. Les vieillards se souviennent encore de ce jour où le village fut assailli par le roi de Kerueye et ses « soldats » qui commencèrent à tuer cochons et autres animaux domestiques. Les habitants se saisirent alors de celui qui avait été désigné et l'intronisèrent à la hâte ; il mourut un an plus tard et ne fut pas remplacé. La position singulière des rois jóola, au regard de leurs homologues dans des sociétés proches (baynuk, balant, manjak, bijogo, biafada, etc.) ou plus éloignées, mériterait, écrit l'auteure, de plus amples développements. Seul à pouvoir autoriser le déclenchement d'une guerre et à pouvoir l'arrêter, la fonction essentielle du roi est de faire tomber la pluie et d'initier les rites agraires. Nous sommes,

Odile Journet-Diallo et moi, d'accord sur un point : le corps du roi est considéré comme un véritable fétiche vivant (p. 207). Il serait sans doute intéressant de savoir pourquoi cette région, qui s'avère un véritable conservatoire des institutions rituelles et des cultes voués aux puissances de la terre, a laissé depuis si longtemps en désuétude une institution aussi importante que cette royauté sacrée. Or, depuis 1961, début de la vacance du trône, d'autres cultes de la terre ont pris le relais (p. 259). L'auteure indique que ces cultes, d'origine récente, se seraient précisément développés pendant cette période de vacance de la royauté.

Nous en venons ainsi au thème central de cet essai. Le terme *bákiin* (pl. : *ukiin*) désigne à la fois l'instance propitiée, le sanctuaire et l'autel où sont effectués les sacrifices. Tout village comporte une centaine de sanctuaires, parfois plus ; il est loisible de les ordonner « en fonction des liens qui rattachent un sanctuaire principal à ses multiples annexes disséminées dans chaque quartier et sous-quartier » (p. 88). Les *ukiin* apportent la mort et la santé au village. Une première distinction oppose les *ukiin* masculins et féminins, exclusivement réservés à l'un ou l'autre sexe, et les *ukiin* dont la responsabilité et la fréquentation sont ouvertes autant aux femmes qu'aux hommes. À chaque *bákiin* sont attribués un nom et un domaine d'action spécifique : *Káyák* est le *bákiin* de la royauté, *Kareñ* (la « forêt ») celui de l'initiation, *Kañagen* (l'« arc ») celui de la chasse et de la guerre, *Bulāpan* est le *bákiin* protecteur des natifs, *Karaay* est le grand *bákiin* des femmes, lié à la fertilité, *Bálibá* est l'instance invoquée dans le rite d'appel à la pluie appelé *kasara*. L'acquisition d'un *bákiin* s'effectue par rapt ou au prix de longues tournées sacrificielles. Huit hommes à Esana avaient réalisé en 1990 la série impressionnante de sacrifices requis pour le plus important de ces *ukiin*. Il n'en reste aujourd'hui que deux. Les *ukiin* sont censés venir de la mer ; ils vivent au plus profond de la forêt ; ils se manifestent parfois sous une forme animale ou humaine. Les dirigeants des divers cultes

disent aussi qu'ils résident « dans la terre », dans ce milieu souterrain auquel est fortement lié le destin des habitants. De ce lien à la terre, je donnerai un seul exemple : durant une phase de l'initiation des garçons, les nouveaux circoncis, hébétés, sont assis sur une termitière « considérée comme une excroissance de la terre » (p. 196).

Odile Journet-Diallo passe soigneusement en revue ces divers cultes, plus ou moins anciens, et les rites qui leur sont liés. Elle décrit longuement et avec précision (hélas inaccoutumée dans ce genre d'ouvrage) les très nombreux sacrifices et libations de vin de palme liés à ces cultes. En s'inspirant de Michel Cartry, elle examine la sélection qu'opèrent les Kujamaat entre biens sacrificiels et biens de rapport marchand. Seules sont ici sacrificiables les espèces animales ou végétales « autochtones ». De manière générale, les Kujamaat répugnent à échanger de tels biens contre de l'argent. Ils préfèrent vendre le produit de cultures nouvellement introduites (noix de cajou, etc.) ou travailler en ville pour leurs besoins monétaires. Cette disjonction entre deux sphères d'échange reste fondamentale à Esana où se tient tous les six jours un marché dont l'argent est exclu. L'obligation généralisée à s'acquitter de dettes sacrificielles multiples laisse l'impression que la créance de la terre (dont le lien aux *ukiin* reste énigmatique) est éternelle aux yeux des Jóola.

Odile Journet-Diallo examine par ailleurs l'ensemble des cycles rituels qui définissent les unités d'appartenance villageoise et supra villageoise. Ce qui fait lien c'est la circulation de rites collectifs identiques (initiations, intronisations, luttes) à l'intérieur de chaînes de villages partageant un même calendrier rituel. Ainsi, à tour de rôle, chaque villageois organise-t-il annuellement des épreuves de lutte lors desquelles il manifeste son unité sans verser le sang. Outre les jeux entre deux quartiers d'un même village ou de villages différents, les rencontres les plus spectaculaires mettent en scène les affrontements entre une vingtaine de villages. Le sacrifice particulier

réalisé ce jour-là permet aux détenteurs d'*ukiin* de consommer les prémices de la nouvelle récolte de riz. C'est lors de ces luttes que les catégories d'âge sont institutionnalisées en « grades ». Elles regroupent tous les garçons du village, depuis les petits enfants qui peuvent se tenir debout, jusqu'aux champions capables de mener la guerre. Le mariage couronne, entre 25 et 30 ans, l'accomplissement complet de la formation de lutteur. Ces luttes sont toujours susceptibles de déraper et de révéler l'hostilité dissimulée sous la tension des joueurs. C'est pourquoi on ne lutte pas entre parents, ni entre membres de deux unités sociales par ailleurs liées par une amitié institutionnalisée. L'unité du village est aussi mise à l'épreuve lors de chasses collectives présentées « comme un exercice militaire » (p. 91).

La personne est « écartelée » entre les diverses parts qui la constituent. La plus remarquable est formée par de nombreuses composantes, particulièrement par les *saloor* (sing. : *yaloor*), principes logés dans le cœur. Tout être vivant en possède un, mais le propre des humains est d'en posséder six (p. 118). Ces *saloor* sont doués de mouvement et s'échappent du corps en divers moments de la vie « comme un couteau sort de sa gaine » (p. 119). Ils viendront se réincarner en un autre enfant. C'est aussi par l'un de leurs *saloor* qu'agissent les guerriers : ils se saisissent du principal *yaloor* de leur victime qu'ils transforment en animal et dévorent. Le champ d'exercice de la sorcellerie est principalement le segment local du patrilignage, lieu de rivalités particulièrement lourdes : « ton frère de même père est ton sorcier personnel », dit un adage.

Mais chaque personne, quel que soit son sexe, possède aussi plusieurs doubles animaux (*siwuum*, sing. : *ewuum*) qui n'ont rien à voir avec la sorcellerie. La notion de double animal est étrangère à l'organisation clanique, ici inexistante. Chaque humain en possède de quatre à six. Les hommes les plus « forts » sont ceux dont les doubles évoluent dans les différents espaces de brousse,

des airs et de l'eau. L'*ewuum* est un animal sauvage, difficile à capturer, intimement lié à son homologue humain : tout ce qui affecte l'un affecte l'autre. Il existe pour chaque espèce détectée comme double un petit autel particulier. Le problème de la personne et de ses relations avec le monde animal se complique par le fait que chaque *ewuum* est censé avoir un *yaloor*. Or, on vient de voir qu'il est aussi multiple.

Analysons pour finir un point crucial de la parenté. En décrétant l'interdiction d'épouser la fille de l'oncle maternel, les Kujamaat refusent de déclencher le cycle d'échange généralisé des femmes selon Claude Lévi-Strauss. Ce cycle est long et dangereux : il implique des alliances permanentes, liées à d'autres, plus lointaines et plus douteuses encore. Cette instabilité, aggravée par la guerre, a peut-être favorisé l'éclatement du patrilignage chez les Kujamaat. Ils ont opté pour une structure de type omaha (p. 103). On peut provisoirement, en attendant une étude plus approfondie de la parenté, la qualifier de semi-complexe. Les Kujamaat n'ont-ils pas rendu possible l'échange des sœurs, c'est-à-dire l'échange restreint dans un univers largement endogamique (pp. 112-113) ?

La diminution de la tension structurale entre l'oncle et le neveu utérin est évidente chez les Kujamaat qui multiplient les devoirs du second envers le premier. D'autres régions de l'Afrique patrilinéaire ont insisté sur les privilèges du neveu utérin (de manière « extravagante », comme le dit si bien Odile Journet-Diallo), en mettant l'accent sur le prix d'« achat » de l'épouse. Or, les Kujamaat ne pratiquent pas ce genre de mariage. Ils envisagent toute alliance matrimoniale avec méfiance. L'interdiction de l'union entre cousins croisés n'est pas étrangère à cette tendance générale, comme le voit très bien l'auteure : le mariage avec la cousine croisée est interdit car il « compromettrait la qualité des relations avec les neveux utérins » (*id.*). Mais pourquoi ce même neveu est-il appelé le cas échéant « le porteur de choses pourries » (p. 108) ? Odile Journet-Diallo laisse entendre que

cette odeur de pourriture que dégage le neveu utérin est celle à qui revient « la tâche de dégager une place parmi les anciens cadavres dans le tombeau familial » (*id.*). Certes, c'est à condition qu'il soit aussi fossoyeur initié. Mais pourquoi est-il lié intimement aux funérailles de son oncle maternel ? Pourquoi le même neveu est-il l'objet d'interdit (*nini*) ? Cette notion comporte « un danger vital » (p. 177). Pourquoi ne faut-il pas se fâcher avec le neveu, même quand il vole dans la demeure de l'oncle ?

J'espère que de nouvelles enquêtes menées par Odile Journet-Diallo répondront bientôt à ces interrogations que nous nous posons tous depuis Radcliffe-Brown. Elle qui a su répondre à tant de questions passionnantes. Elle qui nous a appris que bien des dettes pouvaient naître de la terre ; celle-ci, après tout, a fait vivre les hommes autant que la parenté.

Luc de Heusch

Marianne Lemaire

Les Sillons de la souffrance.

Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)

Paris, Éd. de la MSH-CNRS, 2009, 252 p., bibl., gloss. (« Chemins de l'ethnologie »).

“C'EST DE travail qu'il sera question dans ce livre, mais pas exactement du travail tel que nous l'entendons ». Ainsi commence l'ouvrage ici recensé. Ethnologues et historiens, un bref état des lieux le rappelle en préambule, savent depuis longtemps que notre catégorie moderne de travail se transpose mal aux sociétés qu'ils étudient. Dans une démarche lointainement inspirée de Jean-Pierre Vernant, Marianne Lemaire a donc choisi, mettant à distance la façon dont nous concevons les diverses actions que les hommes exercent sur le monde pour en tirer la matière de leur subsistance, de partir d'une catégorie vernaculaire, élaborée par les Sénoufo Tyebara du nord de la Côte d'Ivoire : le *faliwi*. Ce mot s'applique en premier lieu au travail agricole, mais perçu moins comme une activité destinée à procurer le manger que comme un douloureux labeur requérant une longue ténacité. Il se distingue de *baara*, terme qu'ils ont emprunté au bambara, récemment sans doute, et qui désigne notamment le travail salarié. Les références à des auteurs comme Nietzsche, Hannah Arendt ou Jean-Pierre Vernant qui parsèment l'ouvrage montrent

cependant que Marianne Lemaire ne s'est pas cantonnée à une plate opposition entre notre « travail » et le *faliwi* sénoufo. Simplement, nous dit-elle à la dernière page du livre, « [ce] qui dans notre travail n'est que souterrain, accessible à la seule méditation du philosophe et de l'historien, est central pour les Tyebara », tandis que des éléments qui nous paraissent aujourd'hui essentiels sont relégués par eux dans une catégorie subalterne que seul un mot d'origine étrangère leur permet de désigner (p. 238). Le *faliwi* n'est « pas exactement » notre travail, il n'est pas totalement autre chose.

Que le Sénoufo fût un cultivateur dur à la tâche, les premiers voyageurs européens eurent tôt fait de s'en apercevoir, et les administrateurs coloniaux, ainsi d'ailleurs que quelques intellectuels ivoiriens après eux, n'ont pas démenti cette impression première. Pourtant, le premier chapitre du livre rappelle que l'élogieux portrait du Sénoufo en travailleur dont les uns et les autres ont multiplié les copies s'est toujours assombri de récurrentes réserves. Agriculteurs hors pair, les Sénoufo sont restés à leurs yeux des paysans à l'horizon borné,

incapables d'initiative, et d'une passivité qui n'avait cessé, au cours des siècles, d'en faire la proie de voisins plus entreprenants. Ces jugements, certes arrogants, renferment une part de vérité : bien que les agriculteurs Sénoufo n'aient jamais hésité à faire la guerre quand il leur a fallu s'opposer aux Mandé ou quand les querelles intestines les déchiraient, ils l'ont faite, souligne l'auteure en reprenant le mot fameux de Malraux, « sans l'aimer ». La seule guerre qu'ils aient conduite sans réserve, c'est celle qui se livrait sur le champ de culture ; comme si, reprenant à leur compte l'injonction nietzschéenne, « Que votre labeur soit un combat ! », ils l'avaient transformée en un précepte plus impérieux encore : « Sacrifiez tout au labeur, sacrifiez-lui même le souci de la production matérielle, et pour cela faites qu'il soit un combat » (pp. 72-74).

Et c'est là qu'apparaît le personnage tragique auquel est consacré l'essentiel du livre : le « champion de culture » (*teghanwi*). Figure sociologique comme la profession en produit de temps en temps, il prendra place sans doute dans une galerie où l'attendent le *big man* mélanésien, l'*amghar* marocain, le chef de guerre guarani, tous personnages dont le triomphe annonce la chute. Les *teghanwi* se mesuraient naguère dans des concours de culture où ils affrontaient jusqu'à son paroxysme la peine liée au *faliwi*. À la souffrance physique inséparable du travail agricole, déjà si pénible en lui-même sur l'ingrate terre latéritique du pays sénoufo, les concours ajoutaient pour les champions un tourment proprement moral, tenaillés qu'ils étaient par un douloureux désir de gloire. Les xylophonistes qui accompagnaient chaque champion veillaient même à aiguïser ce tourment, en évoquant dans leurs chants la défaite et l'humiliation qu'il craignait plus que tout (p. 93). État d'âme qui le rendait insensible même à la douleur ; comme l'a dit à Marianne Lemaire un de ses interlocuteurs, « même s'il se tape avec la houe jusqu'à toucher l'os, il ne le considère pas, il cultive » (p. 56).

Encore pratiqués dans d'autres régions du pays sénoufo, ces concours ont disparu il y a peu du pays tyebara, mais les cultivateurs tyebara continuent à prendre prétexte de la moindre tâche collective pour se mesurer dans des joutes qui, si elles n'ont plus le lustre des anciens concours, montrent combien le labeur est prompt à prendre pour eux une dimension agonistique. De plus, l'auteure a rencontré certains de ces vieux champions, elle a recueilli les chants de xylophones qui accompagnaient leurs affrontements et qui s'élèvent aujourd'hui lors de la mise au tombeau des *teghanwi* les plus illustres. Ces pièces instrumentales ne sont des « chants » qu'en un sens très particulier : comme souvent dans les sociétés africaines où l'on parle une langue à tons, leur dessin mélodique est censé reproduire celui de phrases verbales que les auditeurs savent reconnaître (pp. 87 *sqq.*). Formant lors des concours une succession répétitive et ininterrompue, elles semblent « figurer l'aspiration des cultivateurs à un travail également ininterrompu ». Car le *faliwi* sénoufo se rapproche par certains traits du travail tel que, dans *La Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt le conceptualisait en l'opposant à l'œuvre : elle appelait « travail » l'ensemble des tâches que nous devons indéfiniment répéter car leurs fruits se dissipent à mesure qu'ils sont produits, alors que l'« œuvre » fait naître des objets qui modifient durablement la figure du monde. Antithèse qu'elle nuancait en donnant un statut intermédiaire à l'œuvre musicale, selon elle « la forme d'expression artistique qui s'apparente le plus à un travail » (p. 103). Les Sénoufo lui donneraient sans doute raison, pour qui l'épuisante activité des xylophonistes (les xylophones sont lourds et les séances de chants durent des journées entières) relève pleinement du *faliwi* (pp. 102-103).

Les variations que l'auteure dessine autour de la souffrance physique et de la souffrance morale laissent entendre en sourdine un thème qui n'est pas sans rappeler celui auquel Simone Weil a consacré l'un

de ses tout derniers textes. Parmi toutes les souffrances que les humains sont susceptibles d'endurer, elle faisait une place particulière au malheur, qu'elle définissait comme la souffrance qui n'est pas choisie¹. On ne peut pas dire que le champion sénoufo soit à proprement parler malheureux en ce sens précis, puisqu'il est libre de ses choix. Sans doute n'est-il pas libre de l'amère passion qui l'habite, mais un malheur n'en est pas un lorsque la fatalité vient de soi-même. En revanche, le malheur le guette à terme. En effet, incarnation éminente de la rivalité où sans cesse s'opposent les cultivateurs, les plus grands champions risquaient de se voir frappés de deuils ou de désastres qui étaient autant d'injonctions surnaturelles à renoncer au travail agricole, comme s'il fallait que les rivaux trop heureux fussent sacrifiés au principe même d'une rivalité qui les engloutissait pour mieux perdurer. On pense ici, nous dit l'auteure, à l'ostracisme qui, en Grèce ancienne, frappait les vainqueurs, et que l'on a pu « interpréter comme la volonté d'écarter ceux qui par leur triomphe mettaient en péril l'idée même de rivalité » (p. 66). On pense aussi, ajouterais-je, à la rivalité interlignagère dont Raymond Jamous disait dans *Honneur et baraka* qu'elle élève l'*amghar* marocain dans le mouvement même qui va bientôt précipiter sa chute.

La spécificité du *teghanwi* par rapport à ses homologues d'autres sociétés étant que jamais il n'accède au pouvoir, content qu'il est d'exceller dans ce qui seul compte à ses yeux, le travail : amère est sa chute, fragile son triomphe. De plus, la chute du champion ne vient pas des hommes mais, nous dit l'auteure, des génies ; ce qui, en termes sociologiques, signifierait qu'il y a pour les Sénoufo une limite immanente à la manifestation de l'excellence. Cela fait penser, en plus dramatique encore, à toutes ces cultures où vos qualités mêmes risquent de vous porter le « guignon ». Un autre trait qui incite à la comparaison est l'« amitié » (*karidi*) qui réconciliait parfois les champions en lutte lorsqu'ils renonçaient à se départager (pp. 65 *sqq.*). Marianne Lemaire

avait déjà montré comment l'amitié devenait dans certaines sociétés de l'Ouest africain un lieu de gratuité échappant aux devoirs de la parenté et aux rigueurs de la hiérarchie politique² ; elle la retrouve en pays sénoufo, source d'intermittences de paix dans les jeux perpétuels où les rivaux s'affrontent, si semblable en cela, nous dit-elle, à cette *agapè* dont, dans *L'Amour et la justice comme compétence*, Luc Boltanski fait la valeur au nom de laquelle les querelles en justice s'apaisent parfois (p. 68). On pourrait semblablement mentionner la *baraka* que les *chorfas* marocains invoquent lorsqu'ils adjurent les lignages de suspendre leurs vendettas, n'obtenant jamais par leurs prières que des trêves bien vite rompues.

Le destin auquel les *teghanwi* se voyaient condamnés lorsque leurs malheurs les obligeaient à abandonner le travail agricole était fait là encore d'une souffrance à la fois morale et physique. Ayant intégré l'association cultuelle appelée *sandogi*, ils devenaient des devins et devaient désormais porter la parole des puissances qui avaient fait leur infortune. Or les devins sont poursuivis par une douloureuse incertitude : suis-je sûr de dire la vérité ? Les malheurs où j'ai vu la marque d'une élection étaient-ils un signe authentique ? De surcroît, la pratique de la divination elle-même est physiquement douloureuse. Tout « comme le cultivateur [...], le devin travaille "avec les mains" et les "chauffe". Comme lui, il "frappe", et frappe non pas la terre, mais son propre corps : là où il frappe, le sang "se coagule" de sorte que la peau devient noire et dure » (p. 232). Cette douleur est toutefois la promesse d'un apaisement de son tourment moral car elle seule peut garantir la véracité de son dire, et par là même donner un sens à son malheur. Le dernier chapitre raconte l'histoire de deux champions ainsi

1. Simone Weil, « L'amour de Dieu et le Malheur », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999 [1942] : 693-715.

2. Marianne Lemaire, « La notion de ressemblance en Afrique de l'Ouest », *Journal des Africanistes*, 1995, 65 (1) : 55-82.

touchés par le sort, auxquels l'auteure consacre quelques pages affectueuses (pp. 190 *sqq.*). L'un d'eux, âgé aujourd'hui de quatre-vingt-dix ans, avait dû se résigner à abandonner la houe après avoir perdu trois épouses et huit enfants. Aujourd'hui, les puissances surnaturelles qui président à sa destinée l'ont dispensé de se « taper avec la main » quand il pratique la divination, et il se contente, toute souffrance bue, de « jeter et regarder les cauris » (p. 232) ; l'autre, plus jeune d'une dizaine d'années, avait osé se dresser contre la déité qui le persécutait. Bien que deux de ses trois épouses eussent péri après avoir donné naissance à des enfants qui ne survécurent pas non plus, il l'avait défiée en criant : « S'il faut vraiment que je porte le sandogi, je préfère que tu me tues » (p. 194). Et il cultive encore. En voyant comment ces hommes ont tenté – l'un avec succès, l'autre en vain – d'échapper, en lui donnant des gages, à un destin prêt à leur faire payer les faveurs qu'il leur avait jusque-là accordées, on mesure combien le *tegbanwi* est vraiment un personnage tragique.

Si la méditation sur la figure du champion de culture couvre une bonne part du livre, il ne s'y réduit pas. Du chapitre IV, « La jeune fille et la mort », on retient notamment ce qui nous est dit de la situation des femmes dans cette société de résidence virilocale : la jeune épousée qui vit loin des siens est presque une orpheline, prédisposée à ce titre aux larmes et au deuil. La souffrance que les hommes affrontent dans le travail agricole est source pour eux d'une bruyante gloire ; la souffrance morale des femmes est tue, sauf dans les lamentations funèbres où, plongeant les hommes dans l'angoisse, elles déroulent leurs « cordes de larmes » (p. 153). Car, tandis que les hommes creusent la tombe (on dit qu'ils la « cultivent »), en y mettant la même ardeur qu'à élever les buttes d'ignames, les femmes lors des funérailles versent des larmes insupportables aux hommes, lesquels, nous dit l'auteure en citant *Les Mères en deuil* de Nicole Loraux, sont comme les anciens Grecs portés à penser que, « sous le deuil et les larmes féminines, il n'y a pas d'innocence » (p. 157).

Leur souffrance, les femmes la disent aussi dans les chants dont elles accompagnent le damage des maisons. Ces chants mettent en scène une orpheline dont la soliste fait mine de plaindre les misères – l'orpheline qu'elles sont toutes un peu devenues le jour de leur mariage. L'analyse musicologique que l'auteure consacre à ces chants montre qu'ils font se correspondre « les domaines du visible et de l'audible », en ce que la note la plus grave est émise au moment où la dame frappe le sol. De plus, en même temps qu'outils de travail, les dames sont des instruments de musique. Uniforme succession de sons que rien, ni l'accent ni le timbre, ne vient singulariser, leurs coups réguliers sur la terre définissent le mètre du chant – c'est-à-dire l'« étalon isochrone » par rapport auquel le rythme peut déployer ses variations (p. 112). À certains moments cependant, ces sons se différencient : les solistes, se laissant aller à l'improvisation, jettent leur dame en l'air, claquent des mains puis la font retomber. Alors, la musique qui, en faisant alterner l'aigu et le grave tandis que la dame s'élève et s'abat sur le sol, se contentait jusque-là de mimer le geste du travail, se met à le magnifier ; et, d'utilitaires, les gestes des dameuses en deviennent « gracieux au sens plein du terme », c'est-à-dire élégants et souples en même temps que gratuits (p. 116). Comme si, dans un moment de grâce où le geste laborieux s'affranchit soudain de toute nécessité, était mise en scène – et en musique – l'indifférence à la finalité du travail qui est le fond de ce que les Sénoufo appellent *faliwi*.

Disons un mot pour finir, tant l'ouvrage est remarquable sur ce plan, des choix d'écriture de Marianne Lemaire : prose très retenue dans les premiers chapitres, où le cadre d'analyse se met en place ; phrases fiévreuses dans le chapitre IV, rendant l'agitation fébrile des « cultivateurs de la tombe » ; notations menues dans les derniers chapitres, où la prose de l'auteure s'entremêle à la parole de ses interlocuteurs sénoufo en un chœur à deux voix. Ces paroles sénoufo laissent deviner la profonde

intimité que Marianne Lemaire a su entretenir avec ses hôtes. Et comme elle a opté pour une traduction proche du mot à mot, qui sonne beaucoup comme le français parlé dans cette région de l'Afrique, on se rappelle parfois un autre livre : *Façons de dire, façons de faire* de Yvonne Verdier, où le bourguignon des informatrices se mêlait à la

prose de l'universitaire – une devancière dont Marianne Lemaire se montre digne. Ce livre est l'un de ces ouvrages, trop rares, où le travail d'écriture est partie prenante de la démarche anthropologique.

Dominique Casajus

Stephen C. Lubkemann
Culture in Chaos. An Anthropology of the Social Condition in War
 Chicago, University of Chicago Press, 2008, 401 p., bibl., index.

STEPHEN LUBKEMANN signe un grand livre sur l'organisation économique et sociale de la population de la région machaze au Mozambique qui a particulièrement souffert de la guerre civile (1978-1992). Si la lutte anti-colonialiste contre les Portugais (1964-1974) n'a pas beaucoup affecté la région, celle-ci a constitué l'une des bases historiques pour le Mouvement de résistance nationale du Mozambique (RENAMO) qui s'est opposé au premier gouvernement postcolonialiste (FRELIMO). En optant pour une approche d'anthropologie historique, l'auteur a effectué à la fois un travail de recherche dans les archives de l'administration portugaise et des enquêtes de terrain couvrant non seulement la région choisie, mais aussi les villes d'Afrique du Sud (destination de l'émigration de ses informateurs depuis longtemps) et les régions frontalières du Zimbabwe qui ont accueilli des réfugiés du Machaze lors de la guerre civile.

Le livre est bâti selon un ordre chronologique. Les deux premiers chapitres analysent l'émigration des jeunes adultes vers l'Afrique du Sud. Ce mouvement migratoire est examiné en tant que phénomène de résistance face au système économique d'exploitation des indigènes imposé par l'administration portugaise, à partir de 1898, mais aussi en tant que vec-

teur de transformation des structures sociales des communautés locales. Si ces séjours ont permis aux jeunes hommes du Machaze de rassembler assez vite l'argent nécessaire pour payer le *lobola* aux familles de leur futures épouses, ils ont aussi accéléré l'émancipation de ces jeunes par rapport à leurs pères. Dans cette nouvelle lutte intergénérationnelle, la croyance en l'action des esprits ancestraux et à la sorcellerie a joué un rôle important, puisque la confrontation a été perçue comme une crise ontologique, surtout à partir des années 1930 (p. 73). Pendant cette période, des Églises protestantes indépendantes se sont aussi installées dans la région, offrant une alternative au système de parenté (puisqu'elles affirmaient que l'église est « la famille de Dieu ») et proposant de nouveaux modèles de sociabilité et de solidarité. Ces Églises, qui rivalisaient pour attirer des adeptes, ont fourni à la société locale des « prophètes » (p. 99), dont la légitimité était en concurrence avec les esprits ancestraux et les *régulos*, les autorités locales traditionnelles consacrées par l'administration portugaise en 1944.

Les trois chapitres suivants analysent la période postcoloniale et les raisons qui ont progressivement conduit à la guerre civile. Au cœur de cette analyse se trouve la notion de « violence structurale », qui est définie comme le résultat des changements sociaux,

politiques et économiques qui empêchent la réalisation des projets de vie quotidiens et stratégiques des acteurs sociaux (p. 112). Dans son effort pour moderniser le Mozambique selon les principes d'un « socialisme scientifique », le FRELIMO s'est attaqué aux pratiques jugées traditionnelles et obscurantistes : rabaissement des *régulos* et des « spécialistes religieux », modification des systèmes locaux de réconciliation et de droit coutumier, propagande contre la polygynie et en faveur d'une meilleure hygiène de la population, nationalisation des terres et des services. Ces mesures gouvernementales ont non seulement rendu très difficile la migration traditionnelle masculine, mais ont aussi conduit à la confiscation des biens importés par l'émigration. Pour la population locale du Machaze qui était affectée par cette détérioration de la vie économique, l'action du FRELIMO s'inscrivait, en fin de compte, dans une longue tradition d'intervention indésirable du pouvoir central (p. 135). Tout en reconnaissant que la résistance au FRELIMO a été soutenue par les régimes d'*apartheid* des pays voisins, l'auteur tente d'expliquer les causes qui expliquent le soutien de la population au RENAMO. Pour ses informateurs, la « villagisation » forcée entreprise par le gouvernement était l'une des multiples tentatives d'intrusion du pouvoir central, contre laquelle ils ont adopté une « posture réflexive de désengagement » (p. 154). Le RENAMO était donc perçu non pas comme une alternative politique qui pourrait remplacer l'État en place, mais comme une possibilité de bannir l'État (p. 155). La violence « structurale » a donc commencé à pénétrer la société locale bien avant le début des hostilités armées, ce qui conduit l'auteur à s'interroger plus généralement sur la fragilité des limites définissant la période avant et pendant la guerre. Cette violence n'a pas toujours exprimé des intérêts et des opinions politiques, mais elle a

plutôt servi des intérêts personnels et locaux (p. 179).

Les deux chapitres suivants traitent des réfugiés de guerre. L'auteur montre que ce sont ceux qui ont été immobilisés par la force, à la suite des efforts militaires pour contrôler la population rurale, qui ont souffert le plus lors de la guerre civile, et non ceux qui ont choisi la mobilité. Étant traditionnellement désignées pour s'occuper de l'agriculture de subsistance, les femmes se sont trouvées contraintes d'abandonner leurs champs et donc plus démunies que les hommes, qui ont souvent repris le chemin de l'émigration vers l'Afrique de Sud. Rassemblées dans des camps de réfugiés, ces femmes sont progressivement devenues dépendantes du système de distribution de l'aide humanitaire. L'auteur examine la manière dont la guerre a influé sur les relations familiales : augmentation de la méfiance entre parents en désaccord, développement de modèles de polygynie transnationale, efforts des femmes pour contrôler leur fécondité.

Dans les trois derniers chapitres, la guerre est examinée en tant que condition sociale transformative : pourquoi certains réfugiés refusent-ils de retourner dans leur pays natal et pourquoi les organismes humanitaires échouent-ils à comprendre leurs choix de vie ? Pourquoi la migration devrait-elle être analysée en tant que « moral performance » ? Pourquoi certaines stratégies des migrants concernant leur futur retour au pays, toujours remis à plus tard, sont-elles plus réussies et socialement acceptées que d'autres ? Même si son analyse donne une image très individualiste de cette société en changement, Stephen Lubkemann nous livre une réflexion très féconde et stimulante, qui montre comment les acteurs sociaux manipulent les codes sociaux et moraux pour accomplir leurs propres trajectoires de vie.

Katerina Seraïdari

Henri Favre

El Movimiento indigenista en América Latina

Lima, IFEA – CEMC, Lluvia Editores, 2007, 172 p., bibl.

VOICI UN petit livre (son format lui-même est minuscule) dont la seule ambition semble être d'offrir un panorama général de l'histoire du mouvement indigéniste en Amérique latine, depuis ses origines au XVI^e siècle jusqu'aux années 1970 et 1980.

Mouvement « indigéniste », et non « indianiste », comme l'auteur le précise d'emblée : il s'agit des divers courants de pensée et d'action fondés sur une sympathie idéologique *a priori* pour le « monde indigène », passé ou présent, mais conçus par des élites sociales qui ne lui sont directement liées ni par l'éducation ni par les origines familiales – une série de constructions idéologiques élaborées à partir d'un point de vue qui reste toujours extérieur, donc, par opposition avec ce que l'auteur nomme « indianisme », c'est-à-dire le développement dans les années 1970 et 1980 de nouvelles revendications, portées cette fois par des organisations et des leaders d'origine proprement indigène, et que l'auteur présente comme un tournant tellement décisif qu'il ne peut qu'achever là son ouvrage.

Le tout se présente un peu comme un petit livre de référence, *vade mecum* ou introduction de poche aux grandes lignes de la problématique. Le genre a ses lois, ses faiblesses et ses avantages. Du survol rapide d'une réalité aussi longue et aussi vaste (cinq siècles de l'histoire de tout un continent !),

on ne peut guère attendre d'idées vraiment nouvelles, ni de réelle prise en compte de la diversité et de la complexité des situations locales. Il faut d'ailleurs préciser qu'en fait, le titre est un peu trompeur, et que l'ouvrage ne couvre pas vraiment l'ensemble de l'Amérique latine. Que ce soit pour des raisons d'affinités personnelles ou parce que la succession des événements lui paraissait plus claire en ces régions, l'auteur consacre l'essentiel de son exposé au Mexique et aux pays andins : malgré quelques brèves allusions au Brésil ou à l'Argentine, les immenses régions du sud ou des « basses terres » sont par exemple presque complètement ignorées.

En revanche, de telles simplifications mettent fort bien en relief certaines grandes discontinuités du mouvement indigéniste, notamment la nette éclipse qu'a connue ce courant de pensée à l'époque des indépendances nationales, ainsi que certaines problématiques récurrentes, comme les multiples avatars des contradictions entre le désir de construire l'identité nationale sur une indianité plus ou moins fantasmée, et des réalités sociales fondées sur la marginalisation et le rejet de l'altérité.

Toujours selon les lois du genre, l'auteur s'efforce de consacrer au moins quelques pages à toutes les facettes de la question. Un premier chapitre est consacré aux origines historiques du mouvement : premiers

défenseurs des Indiens et premiers débats, politique coloniale de la couronne espagnole et frustrations des élites créoles, début de mythification des passés précolombiens mexicain et andin aux XVII^e-XVIII^e siècles et censure coloniale, popularisation de la sensibilité indigéniste autour de la Vierge de Guadalupe et du mythe de saint Thomas, rébellions et recomposition des alliances juste avant les guerres d'indépendance.

Le deuxième chapitre aborde la renaissance du mouvement indigéniste au milieu du XIX^e siècle, en y distinguant divers courants : le « racialisme » et la valorisation du métissage (qui conserverait les qualités complémentaires des deux races, tout en aboutissant malgré tout au blanchissement physique...), le « culturalisme » qui fait ensuite glisser l'idée de métissage sur le terrain culturel, prônant une acculturation réciproque et donc une nouvelle politique éducative, le marxisme latino-américain, pris entre sa fascination pour le « communisme primitif » du monde inca et les incompréhensions du Komintern, et le « tellurisme » renvoyant la création d'une identité nationale à l'influence de l'environnement naturel.

Après un troisième chapitre, à vrai dire un peu décevant, consacré aux diverses expressions artistiques de l'indigénisme (quelques aperçus sur une littérature jugée assez pauvre, sur les muralistes mexicains ou sur des musiciens comme Carlos Chávez), l'auteur en vient à ce qui semble lui tenir le plus à cœur, la mise en œuvre des politiques indigénistes au cours du XX^e siècle. L'analyse en est assez classique, mais elle est exposée avec précision et dans un cadre chronologique fort clair. Sont ainsi abordés les choix politiques opérés par les régimes populistes de la première moitié du siècle, la mutation des régimes fonciers et les réformes agraires, la recherche d'une politique indigéniste commune, l'essor des projets de développement et l'intervention des institutions internationales, les débats autour du système éducatif (enseignement différencié ou non), la transformation des structures

communautaires, l'essor de l'anthropologie appliquée, et pour finir l'échec relatif de ces politiques, suite à l'insertion dans le système économique mondial.

Comme annoncé plus haut, l'ouvrage s'achève alors sur un bref chapitre consacré à l'émergence d'un nouveau discours sur l'indianité, face auquel l'auteur ne cache guère ses doutes et ses réticences. Tenu par des leaders urbains coupés de leurs communautés d'origine, destiné avant tout aux Indiens marginalisés qui ont échoué en ville sans pouvoir y trouver la moindre place, ce nouveau discours n'aurait à proposer qu'un repli identitaire sans aucun fondement, puisqu'il « survalorise une différence culturelle au moment même où elle est en train de disparaître ». C'est dans cette perspective, évidemment fort réductrice, que sont interprétées les revendications concernant l'enseignement bilingue ou la reconnaissance officielle des langues et des territoires indigènes (pp. 147-148).

C'est ici, me semble-t-il, que l'approche de l'auteur dévoile le plus nettement ses limites. La perspective est fort réductrice, et elle repose aussi sur une vision très linéaire de l'histoire : alors que tout indique des situations beaucoup plus complexes¹, l'auteur considère que ce nouveau discours sonne le glas définitif de l'ancien, puisque « l'État néo-libéral trouve dans l'indianisme l'idéologie que l'État populiste trouvait dans l'indigénisme » (p. 160). En fait, le nouveau paradigme multiculturaliste ne serait rien de plus qu'une réponse parfaite aux exigences de la nouvelle donne de l'économie globalisée, car il permet aux autorités nationales de se retirer de toute gestion directe des questions ethniques : désormais, l'ère de l'indigénisme peut donc faire place à celle de l'indianisme *new age*...

Marc Lenaerts

1. Cf. J. Galinier & A. Molinié, *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006 ; ou encore, tout bonnement, l'actualité récente d'un pays comme la Bolivie.

EN COMMENTANT les politiques de réduction des populations amérindiennes, on a l'habitude de souligner une opposition radicale entre l'attitude des jésuites, avec leurs diverses tentatives pour créer des « républiques d'Indiens » – dans la province de Maynas au Pérou, dans celles de Moxos et de Chiquitos en Bolivie, et bien sûr dans les missions du Paraguay –, et celle des franciscains, qui auraient été des instruments beaucoup plus dociles de la société et de l'État, au service de l'assimilation de ces populations indigènes et de leur insertion dans l'économie coloniale.

Or, ce que veut présenter ici Pilar García Jordán, c'est justement un contre-exemple, à vrai dire nettement plus tardif : dans la région de Guarayos, située exactement entre Moxos et Chiquitos (la précision n'est sans doute pas anodine), ce sont des franciscains et non des jésuites qui se sont efforcés de maintenir leurs missions à l'écart de tous les contacts avec l'extérieur, hormis ceux qu'ils pouvaient contrôler eux-mêmes, et qui sont même arrivés au point d'ébaucher, pour une période il est vrai très brève, la création d'une « república guaraya » dont il reste actuellement quelques traces dans le folklore et les pratiques rituelles locales.

C'est l'ouvrage d'une historienne, très soucieuse de marquer la diversité des discours et des positions : il fourmille de détails sur le chassé-croisé des différents points de vue, sur les divergences entre membres des mêmes institutions, missionnaires ou politiques, sur le va-et-vient des projets et des décisions, ou sur les abîmes qui s'ouvrent sans cesse entre les volontés avouées et proclamées et leur mise en pratique sur le terrain – un souci du détail et de la pluralité d'un discours historique en perpétuelle reconstruction qui ne permet pas toujours

d'éviter longueurs et répétitions, malheureusement.

La même période de référence, depuis les premiers contacts des Indiens Guarayos avec les franciscains, à partir de 1790, jusqu'à la sécularisation complète de leurs missions en 1948, est ainsi revisitée à plusieurs reprises, selon des angles d'approche qui se veulent complémentaires : la politique nationale bolivienne à l'égard des provinces orientales, avec ses constantes et ses difficiles redéfinitions ; les efforts des missionnaires et leurs conflits ou alliances avec les gouvernements successifs, avec les autorités régionales, avec les entrepreneurs locaux ; le projet missionnaire franciscain proprement dit et les formes particulières qu'il a prises dans la région de Guarayos ; l'évolution de la vie quotidienne dans les missions et les efforts de resocialisation des Guarayos, à travers une reformulation de l'espace et du temps, une nouvelle organisation du travail et la mise en place d'un système éducatif qui fera l'objet de nombreux débats, dont l'auteure souligne clairement les enjeux liés à l'assimilation ou non des Guarayos.

De ces parcours répétés et très minutieux de la même séquence historique, certains aspects finissent par ressortir avec beaucoup de netteté. Face à la remarquable constance des pressions locales, privées ou publiques, pour s'approprier la main-d'œuvre guarayo, les autorités nationales et les missionnaires se caractérisent surtout par leurs hésitations, ou tout au moins par leur relative impuissance, ce qui revient souvent au même et devient une source d'innombrables divergences et revirements.

Les positions idéologiques et les projets des gouvernements boliviens à l'égard des régions orientales du pays basculent à

plusieurs reprises, mais les réalités de terrain font que tout cela reste à peu près lettre morte : en pratique, la sécularisation des missions, réclamée et programmée pendant de longues décennies, finit toujours par être remise *sine die*, et les franciscains se trouvent donc sans cesse reconduits dans leur rôle de contrôle des Guarayos.

Quant aux missionnaires eux-mêmes, c'est surtout la force d'inertie qu'ils opposent aux pressions croissantes pour la libération de main-d'œuvre indigène et à la sécularisation. Sur la conception des rapports avec les autorités, sur le rôle de l'éducation qu'ils dispensent à leurs ouailles et, plus généralement, sur les perspectives d'avenir, ils se montrent profondément divisés et hésitants : eux aussi semblent paralysés face à l'annonce de plus en plus insistante de la sécularisation de leurs missions. Finalement, ce ne sera que dans un sursaut, en pleine crise et pour quelques années seulement (1897-1903), que l'idée d'une « república guaraya » commencera à se concrétiser – avec écu, hymne et projet de musée, et même un réel souci des relations publiques internationales –, avant de disparaître sans vraiment s'être défendue, en ne laissant que quelques maigres traces culturelles : certains détails des cérémonies communales locales, une série d'orchestres (l'enseignement de la musique, conçue comme un des leviers devant servir à la création d'une identité collective guarayo, avait été développé) et une « messe guarayo », peut-être en partie inspirée de la « misa chiquitana » des jésuites¹.

En revanche, les grands absents du livre sont en réalité les Guarayos eux-mêmes. L'auteure mentionne au passage qu'il s'agit d'un petit groupe tupi-guarani, lui aussi, et qu'il est sans doute originaire du Paraguay. Elle cite la description bienveillante et assez rousseauiste qu'en fait le voyageur français Alcide d'Orbigny (1831-1832), puis les commentaires hostiles et désabusés de

quelques missionnaires franciscains de la même époque – des divergences d'opinion qu'elle se contente de constater et d'attribuer (évidemment !) à des points de vue et des objectifs fort différents. C'est la même attitude vis-à-vis des notes que trois missionnaires successifs ont laissées un peu plus tard sur les croyances des Guarayos : elles sont simplement citées les unes après les autres, en résumé pour celles du premier, *in extenso* pour celles des deux suivants, mais sans véritable commentaire ni comparaison. Et c'est là à peu près tout, en dehors de quelques détails que l'on peut inférer à partir des commentaires franciscains – par exemple, certaines formes de résistance à la réduction, très classiques au demeurant.

Personnellement, j'avoue que cela me laisse un peu sur ma faim, d'autant plus que les trois derniers textes éveillent quelques curieux échos, notamment avec le début des très fameux *Ayvu Rapyta* recueillis par León Cadogan parmi les Guarani-Mbyá, ou avec la réflexion que Carlos Fausto vient de consacrer à l'ensemble de la religion guarani². Mais, visiblement, l'auteure a jugé que cela ne relevait pas de son domaine. Peut-être a-t-elle raison. Soyons clair, cependant : malgré le titre, il ne s'agit pas du tout d'une histoire des Indiens Guarayos, mais d'une histoire de ceux qui ont fait d'eux les objets et les enjeux de leurs propres conflits : les autorités politiques, les entrepreneurs privés et les missionnaires.

Marc Lenaerts

1. Sans doute faute de données, l'auteure ne s'attarde pas sur l'influence possible du souvenir des anciennes missions jésuitiques de Moxos et Chiquitos, qui se situent dans les environs immédiats de Guarayos.

2. Cf. León Cadogan, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo, USP, 1959 ; Carlos Fausto, « Se Deus fosse jaguar : canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX) », *Mana*, 2005, 11 (2) : 385-418.

DANS son ouvrage *Paysans du Brésil*, Éric Sabourin traite des sociétés paysannes brésiliennes et de leurs transformations. Nourri par un engagement professionnel de plus de quinze ans, ce travail de synthèse assorti d'un glossaire et de nombreux encadrés devrait permettre une compréhension plus aisée du sujet.

Éric Sabourin fonde sa réflexion sur les rapports de force existant entre les grandes exploitations, les communautés paysannes et les institutions (collectivités locales, régionales, fédérales et ONG). En rendant compte des tensions, l'auteur nous montre qu'elles viennent de conceptions économiques opposées : l'échange marchand et le système de réciprocité. De plus, il nous dépeint, par le biais des adaptations de ces communautés, leur dynamisme.

Le livre commence avec un panorama des principaux auteurs brésiliens ayant travaillé sur la question. Selon l'analyse marxiste de Caio Prado, par exemple, il n'existe pas de « vrai » paysan : il y a eu un passage direct de l'esclavage au salariat. Ciro Flammarion Santana Cardoso souligne, pour sa part, que dans l'agriculture coloniale et esclavagiste, certains anciens esclaves sont devenus paysans. Et, pour Borges Martins, il existe bien une classe paysanne, invisible. Éric Sabourin, sans plus d'illustrations à l'appui, « confirme » l'existence de communautés paysannes. Elles se caractériseraient par cinq critères : autonomie, travail familial structurant, système économique diversifié, relations d'inter connaissances, médiations sociales avec l'extérieur.

L'auteur procède ensuite à un retour historique sur l'apparition de l'agriculture paysanne dans le Nordeste, en relevant les moments cruciaux qui ont déterminé la période actuelle. Pendant la colonisation, l'agriculture est organisée autour de grands

domaines. On trouve aussi des terres détenues par des esclaves affranchis, métayers et vachers, dans les interstices des grandes exploitations. Il continue. De nos jours, des mesures sociales sont prises pour corriger les « défaillances » des marchés « néolibéraux ». Le parti pris « antilibéral » de l'auteur est ici intelligible, sans être développé clairement dans un chapitre ou une partie de chapitre.

Selon Éric Sabourin, le terme de communauté est celui qui se rapproche le plus du concept de réciprocité. Pour lui, la communauté est un groupe territorial d'individus maintenant des relations réciproques et utilisant des ressources communes pour satisfaire des projets communs. L'auteur caractérise les communautés paysannes par la parenté et la localité. Elles sont organisées selon une logique d'entraide. Il en vient à évoquer Karl Polanyi pour qui la réciprocité est une catégorie économique différente de l'échange et associée à la redistribution.

Éric Sabourin s'intéresse également aux mouvements sociaux qui fonctionnent selon des règles « ancestrales » de réciprocité. De nouvelles formes d'organisations apparaissent pour assumer d'anciennes ou de nouvelles fonctions. Ces organisations jouent le rôle de médiateur avec le monde extérieur. Les candidats et bénéficiaires mettent en place des stratégies de contournement pour avoir accès à la terre ou aux pouvoirs publics.

L'auteur centre ensuite son propos sur les évolutions et renouvellements des politiques de développement rural. Pendant les années 1960, l'État brésilien a subventionné des interventions individualisées auprès de grandes exploitations agricoles, fondées sur la compétitivité. Pendant les années 1980-1990, des programmes spécifiques ont été

mis en place pour les petites productions rurales basées sur des approches collectives.

À la fin de l'ouvrage, l'auteur se penche sur l'échange et la réciprocité sur le plan économique. Il développe son raisonnement à partir des interactions entre pratiques d'échanges et relations de réciprocité. Ce qui importe à ses yeux, c'est le caractère opérationnel de l'analyse des tensions économiques et sociales à partir de la théorie de la réciprocité. Cette publication se veut être une contribution pour résoudre les difficultés dues à la coexistence de deux marchés aux finalités différentes.

La reproduction des familles paysannes dépend d'une surface très réduite. Tout est fait pour la préserver. L'attachement à la terre se traduit par une forme de réciprocité. Les relations symboliques de réciprocité sont très fortes car l'accès à la terre est très difficile. Les mouvements ruraux les plus actifs se sont construits en opposition au modèle compétitif. Trois mots d'ordre résument leurs revendications : autonomie, coopération, qualité de vie. Ils s'opposent aux notions de dépendance, de concurrence et d'exploitation du capitalisme.

Il s'agit de poser la différence théorique entre structures de réciprocité et structures d'échange afin de pouvoir les restituer dans des configurations mixtes. Cela dit, nous n'avons pas vu à quel moment l'auteur a clairement articulé ces deux systèmes.

L'échange et la réciprocité sont deux modèles théoriques coexistant dans toutes les sociétés. La généralisation du système d'échange a conduit à la destruction du lien social. C'est parce qu'il n'existe pas d'instrument permettant d'analyser la façon dont se crée le lien social qu'il faut s'intéresser aux relations de réciprocité. Cela permettrait plus d'inclure que d'exclure.

La reconnaissance de l'économie de réciprocité serait l'occasion d'ouvrir un débat entre les partisans de chaque logique. Pour l'auteur, il s'agit donc bien de faire reconnaître politiquement le système de réciprocité, pour défendre une idéologie. C'est pour cette raison et aucune autre qu'il existe, aux yeux d'Éric Sabourin, un vaste champ de recherche pour contribuer à identifier, qualifier et différencier les relations et structures d'échange et celles de réciprocité.

Martial Meziani

Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela

Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2007, 362 p., bibl., index, ill.

SI LE THÈME de la catastrophe est en vogue ces dernières années, rares sont les analyses consacrées à cette question en anthropologie. Le livre de Sandrine Revet en propose une élaboration exemplaire, à partir d'un travail de terrain mené au Venezuela au cours de plusieurs séjours entre 2000 et 2005. Il montre comment un désastre naturel est mis en récit de façon contrastée, en reconfigurant l'espace de la vie sociale et en exprimant le dissensus politique. Il s'écarte ainsi de deux types d'approche : celle des *disaster studies*, qui se focalise sur la vulnérabilité d'un environnement expliquant la catastrophe, et celle de l'action humanitaire, qui analyse les facteurs inconscients conduisant à ignorer les risques en vue de construire un projet collectif. Sandrine Revet est arrivée sur le terrain dans le cadre d'une organisation non gouvernementale d'aide aux personnes déplacées (Enfants du Monde-Droits de l'Homme), mais elle a souhaité prendre de la distance avec l'urgence humanitaire pour décrire une temporalité sociale plus longue, sans limiter celle-ci à la longue durée des vulnérabilités naturelles. Ce livre alterne donc les niveaux d'analyse d'un événement pour saisir, au plus près des récits des acteurs, la temporalité ouverte par un événement.

L'événement en question est une coulée de boue qui a emporté le littoral vénézuélien dans l'État de Vargas en décembre 1999, au moment où était organisé un référendum approuvant la Constitution mise en place par le président Chavez, arrivé au pouvoir un an plus tôt. Le désastre articule ainsi immédiatement aménagement de la nature et scénographie politique. Il peut alors être lu à différentes échelles : comme un événement global (en rapport avec le tsunami indonésien, la tempête en France ou le cyclone Katrina en Louisiane, dont

les images circulent dans le même temps médiatique), à une échelle nationale (comme une étape dans le processus conflictuel de modernisation du pays, récapitulant une tension biséculaire entre l'Église et les modernisateurs), ou enfin à une échelle locale (liant les mémoires dans une communauté de survivants). Le livre ne privilégie jamais une échelle par rapport à une autre mais les relie au fil d'une analyse qui suit l'événement selon trois axes : avant, pendant et après. Sans doute est-il impossible de saisir l'événement lui-même autrement que sous la forme d'une chronique, comme celle qui est proposée au terme de l'introduction ; mais les récits des acteurs permettent de reconstituer ces trois temporalités dans la façon dont ils donnent du sens à l'événement.

Dans un premier temps, l'analyse des archives rapporte l'événement de 1999 aux désastres naturels qui l'ont précédé et annoncé. L'histoire du peuplement du littoral vénézuélien est retracée sous l'angle de la notion de vulnérabilité : la coexistence d'une bourgeoisie aisée de villégiature et d'une population défavorisée qui s'y est installée produit un milieu social instable. Les désastres qui ont touché le littoral sont ensuite rapportés à une histoire politique : depuis 1641, tremblements de terre, coulées de boues et pluies diluviennes sont saisis par les groupes qui se disputent la scène vénézuélienne comme la confirmation de leur conception du monde et comme l'occasion d'accuser le groupe adverse de n'avoir pas su protéger les victimes humaines. La modernité apparaît ici comme un processus conflictuel où l'application des idées des Lumières à la nature – la phrase de Bolivar « Si la nature s'oppose, nous lutterons contre elle et ferons qu'elle nous obéisse » est maintes fois

réutilisée jusqu'à Chavez) – s'effectue à partir d'événements qui prêtent à une multiplicité d'interprétations. Le récit historique des événements précédents ne conduit donc pas à une accumulation de savoirs dont les décideurs auraient dû tirer profit, mais à une polyphonie de discours réouverte et transformée par le nouveau désastre.

L'événement de 1999 est ensuite analysé dans sa propre temporalité, à partir des témoignages des survivants et des archives de la presse. La notion de « communauté de survie » est reprise à la sociologie américaine pour observer les reconfigurations du groupe social face à l'urgence : la confirmation de leaders traditionnels, l'apparition de nouveaux leaders. C'est sous cet angle qu'est examiné le problème du pillage : condamné par la presse comme une forme de vandalisme ou de barbarie, sa légitimité peut être comprise en contexte de survie, mais elle tend à décroître à mesure que l'événement s'éloigne et que la communauté d'entraide se défait. À ce moment apparaissent les secours, qui apportent une aide extérieure et tendent à occulter les formes précédentes d'entraide. La mise en scène de ces héros face aux victimes (Chavez les désigne comme *dignificados* pour les rattacher à un effort de solidarité nationale, alors qu'ils étaient jusque-là appelés *damnificados*) permet de justifier une « pensée de l'urgence » : celle des experts de l'assistance. Ceux-ci soumettent les victimes à une forme de contrôle, à travers un imaginaire biopolitique de l'épidémie qui, comme le rappelle Rony Braumann, n'est pas justifié scientifiquement en cas de catastrophe naturelle. Le camp de réfugiés devient alors le lieu où se produit une nouvelle forme de savoir normatif sur les populations réduites à leur existence biologique. Les travaux de Mariella Pandolfi et Michel Agier sur les camps de réfugiés sont ici mobilisés, ainsi que l'article déjà publié par Didier Fassin et Paula Vasquez en 2005 sur les coulées de boues de 1999 au Venezuela¹. La force de l'approche de Sandrine Revet est d'avoir su remonter la chaîne chronologique au-delà

de ce moment où elle est entrée sur la scène de l'action humanitaire, en s'appropriant les analyses des sciences sociales et en bénéficiant de sa connaissance intime de la communauté de survie.

Le troisième moment est celui où l'ethnologue recourt véritablement à son travail de terrain, celui de l'examen des pratiques et symboliques de la reconstruction par lesquelles les gens ordinaires tentent de donner sens à l'événement extraordinaire qui a bouleversé leur communauté. Le quartier de La Veguita a été retenu par Sandrine Revet, car il s'agit de l'un des quartiers les plus détruits, où les personnes déplacées sont de retour et où les ONG font preuve d'une grande activité. Les photographies qui illustrent l'ouvrage présentent une zone sinistrée, où les bâtiments émergent d'une épaisse couche de boue et où deux logiques se confrontent : celle du « vivre avec » des habitants qui reconstruisent avec des compétences antérieures à la catastrophe, et celle du « risque », mobilisée par les organisations humanitaires à partir de la catastrophe en déployant des plans de coexistence sur le lieu mis à ras. La construction d'un barrage sur le fleuve verra ces deux logiques entrer en controverse.

Le dernier chapitre montre bien comment une étude temporelle longue permet d'analyser un terrain vécu sur le mode de l'urgence. Les discours mis en place après la catastrophe sont décrits comme autant de façons de « penser le désastre » en lui donnant une place dans une logique qui le précède. Ici s'opère une véritable mise à plat des compétences face à l'événement : les démarches administratives visant à compter les morts sont placées au même niveau que les enquêtes de l'ethnologue sur le nombre de victimes d'un quartier, une commémoration religieuse dans une chapelle est comparée à une cérémonie publique dans la mairie. De tels procédés stabilisent la force

1. Cf. « Humanitarian Exception As the Rule : The Political Theology of the 1999 Tragedia in Venezuela », *American Ethnologist*, 2005, 32 (3) : 389-405.

émotionnelle de l'événement en l'insérant dans un cadre social où il permet aux acteurs de gérer l'incertitude et de rassembler des compétences. Parmi ces façons de « penser le désastre » sont aussi analysés des supports techniques, des formes d'expression artistique et des discours religieux ou politiques. Ainsi, la gestion des risques apparaît comme une des formes par lesquelles l'événement est imputé à une cause (le défaut de prévision), aux côtés d'autres thèmes comme la punition de Dieu ou la vengeance de la nature. Loin de se succéder, à la manière d'une loi des trois états comme dans l'anthropologie positiviste, ces trois scénarios (religieux, naturaliste et scientifique) produisent ensemble une scène contemporaine.

Cette anthropologie des catastrophes propose ainsi une réelle alternative à la sociologie des risques : elle ne voit pas dans la représentation et la gestion des risques l'horizon ultime de la modernité, mais elle en fait une des façons pour les acteurs de donner sens à un événement sur une scène sociale conflictuelle. La catastrophe peut bien être prise ici en son sens dramaturgique de *Tragedia* : par son pouvoir de basculement, elle permet aux individus de devenir sujets d'une histoire en mobilisant une pluralité de récits.

Frédéric Keck

Philippe Chanson
La Blessure du nom.

Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane
Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008, 154 p. (« Anthropologie prospective »).

DÉPUIS une trentaine d'années les séquelles de la traite et du passé colonial ont donné lieu à un florilège de travaux et de manifestations commémoratives locales et nationales. Le comité pour le devoir de mémoire, créé à la suite de la publication en 2001 de la loi « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité »¹, est l'un des garants contre l'oubli et le silence. Mais, selon Philippe Chanson, le « drame du nom » aux Antilles-Guyane (p. 33) est l'une des traces enterrées de l'histoire nationale qui se devait de rejoindre les cinq autres blessures déjà explorées pour cette aire anthropologique et ce contexte sociohistorique : arrachement à la terre africaine, péjorations et humiliations attachées à la couleur de peau, perte irrémédiable de la langue, christianisation forcée, occultation systématique de l'histoire coloniale (p. 11).

L'ouvrage de Patrick Chanson retrace donc l'histoire oubliée de la nomination, entre 1848 et 1858, de pas moins de 173 000 esclaves pour les Antilles-Guyane² qui sont passés du statut de « meuble » au statut d'être humain et de citoyen. La reconstitution de ce moment fondateur repose sur un socle fragile de données hétérogènes, issues : d'entretiens en tête-à-tête avec des sommités du monde littéraire et/ou politique antillo-guyanais (Glissant, Césaire, Pépin, Chamoiseau) ; d'un recueil de noms existants en 1848 et encore portés

1. Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 dont l'article 4 crée le Comité.

2. Indications données par Nelly Schmidt dans « 1848 dans le siècle des abolitions de l'esclavage », *Tropiques métis. Mémoires et cultures de Guadeloupe, Guyane, Martinique, Réunion. Exposition, Musée national des arts et traditions populaires, 5 nov. 1998 – 2 avril 1999*, Paris, Éd. de la RMN, 1998 : 39-48.

aujourd'hui dans l'un des DOM (hors Réunion) qui permet d'établir des listes et des généalogies de noms souches parmi lesquels près de 1800 « estampilles humiliantes »³ attribuées à des individus et/ou des familles⁴ ; enfin, l'auteur s'appuie sur ce qu'il appelle une « anthropologie fictionnelle » (p. 62). Cette dernière est une reconstitution de la geste libératrice de 1848 par laquelle des fonctionnaires métropolitains, faisant fonction de « baptiseurs civils »⁵, introduisirent les nouveaux Libres à la République française. Ils eurent recours à des répertoires préexistants, la branche traditionnelle (saints, mythologie, géographie, etc.), mais aussi à des noms créés ou improvisés *in situ*. Le champ de l'arbitraire était alors infini, avec la réserve toutefois de ne pas attribuer à un Libre le nom d'un Blanc vivant sur les îles. Alors que le système esclavagiste et plantationnaire s'écroulait et que le Noir antillais croyait entrer en possession de lui-même, de son devenir et de sa filiation, l'idéologie raciale, point encore moribonde, apposait sa marque sur les nouveaux états civils, faisant passer à la postérité des générations de descendants d'esclaves mal nommés : les Passavoir, Crétinoir, Négrobar, Zéro, Bracmort, L'Inconnu, Dément et les Satan. L'auteur souligne que « nombre de noms reçus en 1848 affectent par sous-entendus la perception d'identités de l'intérieur et de l'extérieur, en participant toujours à « exotiser » ou à « folkloriser » « l'autochtone » (p. 41). Ainsi il nous dresse, en annexes, un véritable « mur des noms » classés par procédés d'attribution et ou par type (patronymes « chosifiants » et dégradants, etc.).

Le dernier chapitre, « L'aujourd'hui du nom », expose les pratiques culturelles mises en œuvre quotidiennement aux Antilles-Guyane pour déjouer le poids de l'histoire locale et/ou du nom (surnom, nom caché, etc.). L'ensemble de ces pratiques constitue le réservoir de savoirs et de savoir-faire qui ont permis aux populations des DOM d'hier et d'aujourd'hui de se réapproprier les situations et le sens des choses.

Après avoir souligné les capacités locales à « inventer la tradition »⁶, l'auteur se lance dans un véritable plaidoyer⁷ pour la « réparation » morale, juridique et politique des noms. Il propose ainsi une « restauration/abolition (librement consenties) des patronymes considérés honteux », une simplification administrative permettant facilement de changer de nom » et des « rituels de réparation » avec débat public, civil et religieux afin de re-poséder son nom (pp. 96-103).

On regrettera aussi que Philippe Chanson ait privilégié des modalités d'enquête aléatoires, le recours à une anthropologie « fictionnelle » puis à une anthropologie engagée, morale ou moralisante, désignant les voies de rédemption des nominateurs et de reconnaissance des dénommés. L'auteur nous confie qu'« exhorté par Glissant de ne jamais rester dans une ethnographie passive mais fertile, fortement « inscrite au drame du monde », [il a] senti le besoin de quitter la « neutralité » de l'interprétation anthropologique pour poser la question engagée d'une possible

3. Expression utilisée par Aimé Césaire dans *La Tragédie du Roi Christophe* (Acte I, scène 3), reprise par l'auteur (p. 28 et p. 34).

4. Donner un statut civil aux individus, c'est reconnaître leur individualité et spécificité mais aussi reconnaître les liens établis entre eux par la filiation. L'enregistrement des patronymes à l'état civil a contribué à instituer des « familles » comme l'a souligné Arlette Gauthier dans *Les Sœurs Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIII^e au XIX^e siècle*, Paris, Éd. Caribéennes, 1985 : 148-149. Peut-être doit-on par ailleurs, comme le souligne l'auteur préférer parler de matronymes (« L'interdiction de patronyme », pp. 52-55 et note 19, p. 69).

5. Expression empruntée par l'auteur à Alain Romaine, *Les Noms de la honte. Stigmates de l'esclavage à Maurice : pour une restauration de la mémoire*, Port-Louis, Marye-Pike, 2006 : 206.

6. Nous empruntons l'expression à Eric Hobsbawm & Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1983, et Eric Hobsbawm, « Inventer des traditions », *Enquête*, 1995, 2 : *Usages de la tradition* : 171-189.

7. Plaidoyer en très grande partie inspiré par le Père mauricien Alain Romaine (2006).

réparation des noms » (pp. 96-97). Il nous semble toutefois dommageable d'envisager une « ethnographie fertile » sans passage par l'écoute des acteurs. L'objet et les questions posées par Patrick Chanson auraient été mieux desservis s'il avait choisi d'explorer, d'une part l'hypothèse d'une politique d'attribution des patronymes, et, d'autre part, le riche terrain local des pratiques, discours et interactions quotidiennes autour des noms. Les justifications avancées pour expliciter le refus d'un travail de terrain sur ce thème – la honte du nom – sont insuffisantes lorsque l'on diagnostique une « douleur pathologique » du nom (p. 15) et que l'on envisage, qui plus est, d'exorciser » cette marque du passé (p. 98). Explorer la question du nom et les pratiques contemporaines réelles visant à « faire avec » celui-ci (surnom, jeux de nomination lors des alliances matrimoniales, noms cachés, dépôts de demande administrative de changement de nom et suivi des dossiers, plaintes et injures autour de la désignation-nomination, etc.), aurait permis d'attester l'existence d'une plainte et d'une demande

collective pour créer des dispositifs de reconnaissance et de réparation adaptés, qu'ils soient collectifs et/ou individuels.

Si l'on veut bien concevoir qu'il y ait des sujets difficiles à aborder de front sur certains terrains – le nom honteux aux Antilles-Guyane – il est toutefois souhaitable d'emprunter d'autres voies ethnographiques, avant de décréter une « question amoral » (p. 15) et un sujet intraitable sans le recours à une anthropologie de fiction romanesque. Il importe avant tout d'observer ce que font les « descendants d'esclaves » de ces traces et comment ils recomposent et revendiquent leur histoire afin d'apposer les termes de stigmatisation et de discrimination là où le bât blesse. Retenons cependant qu'avec ce petit ouvrage, l'auteur nous exhorte à poursuivre les recherches empiriques et les réflexions théoriques sur les « creux » de l'histoire nationale et les méthodes qui président à de telles investigations en anthropologie.

Mickaëlle Lantin Mallet