L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

205 | 2013

Varia

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24443>

DOI : [10.4000/lhomme.24443](https://doi.org/10.4000/lhomme.24443)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 mars 2013

Pagination : 153-195

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 205 | 2013, mis en ligne le 06 mars 2015, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24443> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24443>

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Marc Augé

La Vie en double. Ethnologie, voyage, écriture
Paris, Payot & Rivages, 2011, 270 p. (« Manuels Payot »).

ON ATTEND toujours le dernier livre de Marc Augé comme on attendait jadis le « dernier » Lévi-Strauss ou, il y a moins longtemps, le « dernier » Bourdieu, sans doute pour ce plaisir à les lire, plaisir de lecture et plaisir de connaissance. Cette fois, il place son récit sous le signe d'un « double » défi, voulant faire partager au lecteur ses expériences littéraires, mais aussi ses voyages et explorations ethnologiques. Ce livre, écrit à la première personne, commence par l'évocation d'images qui sont restées des souvenirs vivaces. C'est l'occasion pour l'auteur d'interroger le mystère de ces souvenirs et de leur fixation dans la mémoire. Parallèlement, cette interrogation est aussi celle de l'écriture, dans laquelle l'ethnologue y voit un double élan vers le passé et le futur, une exploration de la conscience comme construction et comme projection.

Le travail de l'ethnologue consiste en une réécriture et l'on saisit alors le sens de cette phrase qui ouvre la réflexion de son auteur : « Ce livre n'est pas une autobiographie » (p. 5). Marc Augé cherche en effet d'emblée à échapper à un genre littéraire et, même s'il revient sur des grands moments de sa vie, c'est avant tout le mouvement de sa pensée qu'il met en perspective. On lit avec plaisir cette mise en parallèle des expériences biographiques et de la construction

intellectuelle d'un ethnologue qui aurait pu ne jamais le devenir. Depuis le récit biographique de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, les ethnologues se plaisent à raconter le caractère fortuit de leur devenir, souvent scellé par une rencontre, avec un autre, un ailleurs et souvent un soi-même ignoré. Car Marc Augé rappelle qu'il se destinait à une carrière de professeur de lettres après l'obtention de son agrégation, mais la rencontre avec l'Afrique pendant la guerre d'Algérie a modifié l'itinéraire qui semblait tracé. Cette rencontre avec un ailleurs fut, à la même époque, l'occasion d'une autre découverte, celle de l'anthropologie structurale après la lecture de *La Pensée sauvage*. Au cours de cette période du début des années 1960, encore une rencontre, cette fois avec Georges Balandier, fut elle aussi décisive, puisque ce dernier joua un rôle actif pour lui permettre d'effectuer sa première mission ethnographique en Côte d'Ivoire.

Le récit de Marc Augé n'est pas celui d'un ethnologue qui quitte sa propre culture, mais le récit d'allers-retours permanents entre l'ici et l'ailleurs, entre soi et autrui. En 1967, il retourne en France où il soutient sa thèse de 3^e cycle, puis repart en 1968 en Côte d'Ivoire. Pour saisir l'importance de ces allers-retours dans la construction intellectuelle de l'ethnologue,

COMPTES RENDUS

il formule une grille d'analyse en distinguant trois pratiques de l'ethnologie : une ethnologie de séjour qui « installe » le chercheur dans un lieu donné pour en faire une monographie, une ethnologie de parcours qui fait voyager le chercheur de lieux en lieux pour pouvoir les comparer, et une ethnologie de rencontres qui confronte le chercheur à autrui pour comparer des points de vue. Selon lui, ces trois ethnologies doivent bien entendu être solidaires, car le fait de les pratiquer ensemble permet d'éviter l'enfermement et prouve la capacité de distanciation qui distingue le savant de l'expert. Marc Augé écrit que « la présence et le spectacle des autres » constituent la « chance de l'ethnologue » (p. 15), à condition cependant qu'il revienne sur sa propre expérience : « C'est le fait de revenir qui prouve le sérieux de l'enquête et la réalité de l'intérêt porté par l'ethnologue à ceux chez qui, avec qui et sur qui il travaille. Les "experts", eux, ne reviennent jamais » (p. 85). On pense ici à Lévi-Strauss qui voyait dans le « retour sur soi » (et pas seulement *chez soi*) une exigence fondamentale de la recherche anthropologique.

Si les références à l'œuvre de Claude Lévi-Strauss sont multiples dans ce livre, Marc Augé estompe cependant la vision désenchantée du monde moderne qui planait déjà dans *Tristes Tropiques*, ouvrage auquel pourrait s'identifier, sur la forme, *La Vie en double*. On est en effet frappé par les résonances entre les deux livres qui, tous deux, constituent une réflexion sur le métier d'ethnologue et sa relation avec l'écriture. Mais, sur le fond, Marc Augé rompt avec l'idéalisme rousseauiste de Claude Lévi-Strauss qui considérait que le travail de l'ethnologue provoque sur sa personnalité un changement, un « déracinement chronique », qui est pour lui une mutilation. C'était, dans cette perspective, penser que l'activité scientifique convertit l'étonnement en une perte d'identité, en un sentiment de devenir étranger partout, y compris à sa propre société. À partir de son expérience des trois ethnologies, Marc Augé

estime que ce déracinement chronique est moins une conséquence du travail ethnologique qu'une condition et une nécessité, donc un préalable, à toute démarche de recherche. De Lévi-Strauss à Augé, on ne déclare plus sa passion de l'anthropologie de la même manière. Elle passe ainsi d'un mode négatif, « Je hais les voyages et les explorateurs », à un mode positif, « Je ne hais pas les voyages. J'aime partir » (p. 136).

C'est finalement le travail de restitution des allers-retours de l'ethnologue qu'interroge Marc Augé, un travail qui est selon lui commun à l'anthropologie et à la littérature. Il évoque là une idée fondamentale pour les sciences humaines qui tendent parfois à se refermer sur elles-mêmes. Plutôt que d'opposer l'anthropologie et la littérature en les considérant comme des démarches antagonistes, reposant sur un idéal de scientificité pour l'une et sur l'imagination pour l'autre, il propose de repenser leur complémentarité, car ni la recherche anthropologique ni l'écriture littéraire ne seraient achevées sans ce supplément d'âme que leur apportent l'exercice de l'inventivité et l'observation de la réalité humaine. Marc Augé remarque avec justesse que « le matériau que recueille l'ethnologue constitue en lui-même une "matière première" ? commune à l'anthropologie et à la littérature » (pp. 217-218). L'écriture littéraire et l'écriture anthropologique tirent profit d'une même expérience de l'altérité en exigeant une rencontre et une confrontation. Au lieu donc de polariser la littérature et l'anthropologie, il donne à penser leurs caractéristiques communes et la nécessité de les conjuguer, non pas pour leurs vertus contemplatives mais pour la mise en mouvement qu'elles génèrent avec le passage à l'écriture : « Écrire, c'est arracher le passé au passé, chercher dans le futur la source du sens et entreprendre, pour reprendre les mots de Benjamin, de "dissiper le cauchemar mythique" en substituant une naissance réelle aux fantasmes de la genèse [...]. Écrire, c'est renverser l'ordre des causes et des effets, remettre sur ses pieds une histoire

qui marchait sur la tête, chercher le principe du sens devant soi et non derrière » (pp. 10-11).

Marc Augé n'est plus animé comme l'était Claude Lévi-Strauss par une vision romantique de la démarche ethnographique qui voyait, dans l'exploration du lointain, une opportunité d'explorer un passé perdu. Il propose désormais à l'ethnologue de considérer ce qui est en devenir quelles que soient les sociétés qu'il peut observer. Les catégories de l'« ancien » et du « nouveau », du « lointain » et du « proche » ne sont plus pertinentes dans le cadre d'une anthropo-

logie dynamique dans laquelle se situe notre auteur. Son livre est l'occasion pour lui d'exposer, sur un mode à la fois littéraire et réflexif, les conditions intellectuelles de cette anthropologie. C'est également le récit d'un parcours intellectuel parti à la rencontre de la connaissance de l'homme, qui n'a rien perdu ni de sa capacité d'émerveillement ni de son potentiel critique à mettre en doute les idéologies du temps présent.

David Ledent

Georges Guille-Escuret

Les Mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme

Paris, Éd. de l'EHESS, 2012, 292 p., bibl., index (« Cahiers de L'Homme »).

L'OUVRAGE recensé est une publication qui accompagne une *Sociologie comparée du cannibalisme* en trois volumes (Afrique ; Asie et Océanie ; Amérique) dont la parution s'étale de 2010 à 2012. Si ces trois volumes traitent du fait cannibale, le livre qui leur est parallèle relève d'une réflexion épistémologique iconoclaste et approfondie : que dit le traitement du fait cannibale sur le regard ethnocentriste occidental et, même, sur le regard éloigné de l'anthropologue ? L'auteur, dans une introduction programmatique très bien menée, utilise l'image horrible et fascinante de la Méduse pour illustrer le cannibalisme puisque l'anthropologie s'en est toujours détournée. Or, « objet scientifique pertinent ou non, on s'apercevra qu'il offre une véritable pierre de touche à l'épistémologie de cette discipline » (p. 15). D'un point de vue méthodologique, l'auteur n'hésite effectivement pas à prendre quelque distance avec l'anthropologie sociale structuraliste, sans toutefois s'y opposer ou la renier au nom d'un quelconque matérialisme : « Notre espoir réside dans l'arrivée de ce travail à

un moment propice où, dans un retour – tardif – de balancier, nous deviendrons nombreux à prendre acte de ce qu'une chorégraphie des symboles [...] enlève le maître de ballet avec toute son audience dans un dérisoire effiloché dès lors que ces symboles ont cessé de s'attacher à rien qui vaille » (p. 22). Nous dirions que l'anthropologie, selon Georges Guille-Escuret, doit conjuguer une bonne dose de réflexion empirique et, surtout, ne pas penser que les cultures considérées seraient le fruit de sociétés sans histoire ou à l'écart de l'histoire – le principal mérite de son approche est, nous semble-t-il, de comprendre son vaste sujet en tenant compte des divers contextes historiques.

Le point de départ de l'étude consiste à interroger notre « civilisation pétrifiée » face à l'*allélophagie* – se manger les uns les autres –, des Grecs anciens aux modernes ; l'auteur remarquant au passage, non sans malice, que Freud a opéré un renversement structural du mythe grec en faisant des fils les mangeurs du père (p. 29). Après un numéro d'équilibriste autour des notions

grecques d'allélophagie, d'homophagie et d'omophagie (manger de la chair crue) – au cours duquel c'est le lecteur qui perd un peu l'équilibre –, Guille-Escuret s'appuie sur les travaux d'Alain Schnapp¹ pour aboutir à la conclusion selon laquelle la cité (la civilisation) a fait de l'art cynégétique une ascèse, repoussant ainsi toute forme de sauvagerie, de bestialité, et donc toute forme de cannibalisme, même la lycanthropie, en dehors d'elle (pp. 33-34). À partir de cet épicycle, la pensée rayonnante de la « civilisation » va toujours éloigner davantage l'alimentation sauvage d'autres hommes à mesure qu'elle explorera le monde, d'Hérodote avec sa description des Scythes à Christophe Colomb et sa « découverte » des *canibas/canibales* – en fait les *Caribs/Caraïbes* –, « vocable hybride issu d'un carambolage intercontinental » qui va « traverser l'Atlantique d'ouest en est » (p. 46). À la suite de la rencontre de cet autre, inconnu et imprévisible, rencontre d'autant plus pétrifiante quand elle est narrée par des Européens comme Hans Staden, prisonnier des féroces Tupinambas de la côte brésilienne, l'aversion « gréco-chrétienne » deviendra totale pour le sauvage. Il n'y aura que Montaigne pour jeter un regard universel sur la barbarie humaine dans l'un de ses célèbres essais sur la question, précisément intitulé « Des Cannibales », sans que cela soit décisif.

Deux siècles plus tard, avec les explorations de Cook et de ses contemporains dans le Pacifique, la figure de l'anthropophage va quelque peu quitter les terres de l'Amérique pour les terres australes. Au XIX^e siècle, l'exploration de l'Afrique intérieure, le mouvement colonial et le développement d'une science d'abord raciste – l'anthropologie physique – vont conduire la raison des Lumières à, d'une part, être totalement ethnocentriste – Voltaire l'a momentanément emporté sur Rousseau –, d'autre part, à être « pétrifiée » face au cannibalisme. Il fallut ainsi attendre Lévi-Strauss pour reprendre subrepticement le flambeau de Montaigne en ne laissant pas le fait anthropophage en dehors de l'ethnologie et pour en tenter

une trop brève analyse théorique (pp. 84-86) – l'anthropologie sociale voulant tant se démarquer des errances de l'anthropologie physique. Aussi, lorsque l'auteur en vient à sa propre méthodologie, ce n'est pas pour aborder le fait anthropophage comme fait total, prenant en compte et donnant la part belle aux aspects symboliques, c'est bien plus pour analyser les actes, donc préférer une ethnologie dans un contexte historique plutôt que de mettre en place une anthropologie et ses universaux (pp. 93-115). Or, pour ce faire, il s'agit d'éviter l'écueil consistant tantôt à fermer les yeux sur une pratique mettant en cause l'humanité par un excès de relativisme culturel empêchant toute investigation – comme ces missionnaires des îles Fidji fermant la porte à leurs femmes pour leur éviter la vue et l'odeur des « cuisines » de l'anthropophage (p. 123) –, tantôt à chercher la « preuve-trésor » préhistorique (p. 134) d'un cannibalisme en dehors de toute analyse scientifique complexe et complète, dans une seule perspective évolutionniste.

Concernant la difficulté de mener une analyse du fait anthropophage à partir des témoignages historiques – non ethnographiques – toujours sujets à caution, Georges Guille-Escuret entreprend de les sauver en distinguant l'information plausible du récit fantaisiste du « voyageur » pré-moderne et des fantasmes du navigateur moderne (pp. 143-191). Il s'agit ensuite de s'affranchir des grilles d'interprétation les plus classiques qui s'opposent. C'est pourquoi l'auteur se démarque d'une anthropologie culturelle peu rigoureuse historiquement, privilégiant la force du symbole, et d'une lecture évolutionniste guère différente au fond de ce que l'on trouve déjà chez un auteur antique comme Porphyre : après des débuts végétariens, les hommes ont été poussés à l'anthropophage par la famine, puis il y eut évolution de la pratique en sacrifices humains, eux-

1. Cf. *Le Chasseur et la cité. Chasse et érotique en Grèce ancienne*. Paris, Albin Michel, 1997 (« L'Évolution de l'humanité »).

mêmes remplacés par des sacrifices d'animaux². Ce dernier type d'interprétation ayant été réactivé à la fin des années 1970 au sujet des Aztèques – carences protéiniques en Mésoamérique –, l'auteur discute cette thèse contestée avec force par Marshall Sahlins tout en se distinguant nettement de ce dernier : l'anthropophagie aztèque est en fait une anthropophagie nahua et relève donc de populations apparentées (Chichimèques), élaborant des structures sociétales complexes – entrant, si l'on veut, dans l'histoire (plus précisément, fixant par écrit le récit de leur histoire) – tout en conservant leur caractère de chasseurs-prédateurs (pp. 212-213). Avant d'en venir à une explication univoque du cannibalisme, il importe donc d'étudier avant tout les cannibales eux-mêmes, en nuancant considérablement tout rapport nature/culture (p. 230). Alors, en s'appuyant notamment sur l'exemple probant des Aztèques, il est possible d'en arriver à une conclusion forte, n'englobant certes pas toutes les pratiques anthropophages – notamment pas l'endocannibalisme funéraire –, mais donnant à penser en termes d'évolution des sociétés : « Le cannibalisme surgit régulièrement sur cette pente qui mène sans interruption de la chasse à la guerre [...]. En contraste, les sociétés centrées sur l'élevage ne s'adonnent qu'exceptionnellement à l'anthropophagie, même quand elles ne dissocient pas le monde culturel de la nature : une contradiction manifeste s'insinue à cet égard entre les visions du social inspirées par la chasse et la domestication » (pp. 240-241).

Dans cet ouvrage épistémologique sur un sujet qui a réussi à faire détourner

le regard pourtant éloigné des anthropologues, l'auteur parvient à montrer qu'il n'est pas un objet de recherches anecdotique, voire suspect intellectuellement. Au contraire, à l'image des travaux de socio-anthropologie d'Alain Testart, il situe le sujet dans un paradigme sociologique porteur de sens : « On ne devient pas civilisé sans renoncer au fauve en soi. Et cela ne se produit pas grâce à la sève nouvelle ou retrouvée d'une quelconque générosité, mais parce que le monstre qui doit s'y substituer se révèle, en bien des points, pire qu'un prédateur : c'est le dominateur » (p. 246). Autrement dit, les civilisations ayant proscrit toute pratique anthropophage l'ont fait en substituant la *domination* à la *prédation*, ce qui fut le cas des Incas et non celui des Aztèques : « Cuzco prend racine comme centre éternel du monde, tandis que Tenochtitlan livre une étape sur un chemin promis à une fin totale. L'Aztèque sacrifie devant sa porte, l'Inca punit au loin » (*id.*). Il en ressort donc que le sacrifice animal comme acte révélant la verticalité d'une société – passage de la chasse à l'élevage (Roberte Hamayon) – et une hiérarchie étatique (Alain Testart) se situe dans d'autres paradigmes que ceux des pratiques anthropophages, à l'exception, là encore, du sacrifice humain mésoaméricain. Tel est ce que cet ouvrage démontre, avec beaucoup de rigueur scientifique et une écriture subtile non dénuée d'esprit – même s'il eût pu être plus concis.

Christophe Lemardelé

2. Cf. Porphyre, *De l'abstinence*, II, 27.

CET OUVRAGE vient apporter un contrepoint à la riche collection d'essais qui ont pour cadre le « tournant anthropologique » de l'*Aufklärung*, non pour en déplacer la genèse vers les débuts de l'époque moderne – s'en défend l'auteur –, mais pour rendre compte de l'émergence et du développement de la discipline à une période où les relations entre le corps, l'âme et l'esprit agitent la médecine, la physiologie et la psychologie, et pour rappeler que les débats sur l'immortalité de l'âme étaient au cœur des spéculations des penseurs européens des XVI^e et XVII^e siècles. Simone De Angelis s'attachera à la réception du traité *De anima* d'Aristote au début du XVI^e siècle, et à l'élucidation des présupposés concernant la place de l'âme comme partie du physique, venant butter sur ceux de la foi chrétienne, discussion qui conduira à la séparation de la métaphysique et de l'anthropologie : un processus de différenciation des disciplines entre la *metaphysica* comme science de l'être et l'*anthropologia*, divisée entre *psychologia* (« esprit ») et *anatomia* (« corps »).

Le chapitre I est consacré à la formation du savoir anthropologique au XVI^e siècle, tel qu'il voit le jour en écho du concept de loi naturelle, chez Vives et Melanchton. Au premier, correspond le traité *De anima et vita*, dans lequel Vives déploie une théorie de la connaissance centrée sur la circulation des sensations entre le corps, l'intellection et l'imaginaire, déclinées comme deux capacités distinctes – une explication naturaliste inspirée de la psychologie de Galien. Dès lors, la position humaniste de Vives s'écarte radicalement des interprétations de la nature humaine issues de la scolastique. Son œuvre aura un impact majeur au siècle suivant, ses conceptions de l'âme alimentant la réflexion d'un Descartes. De son côté,

l'œuvre de Melanchton jouera un rôle de première envergure dans la construction du savoir médical à la Renaissance, et en particulier par son herméneutique des textes sacrés et sa conception du rôle des universités. Melanchton s'appliquera à montrer l'aspect unitaire de toutes ces disciplines, sur lesquelles se construisent la science et la métaphysique. Un siècle après Nicolas de Cues, il recherchera, sur des bases scientifiques, comment dans la nature humaine se joue l'antinomie entre Loi et pulsions, en déterminant un système causal du côté des affects et de la psychologie.

Le chapitre II a pour thème le développement du savoir anthropologique dans l'aristotélisme de la Renaissance (1495-1600). Il s'ouvre par une discussion des thèses de Lohr concernant les formes d'aristotélisme dominantes à cette époque : d'un côté, un aristotélisme scolastique avec la métaphysique comme science-phare, de l'autre, un aristotélisme séculier centré sur l'exégèse des textes. Il s'agit de montrer l'émergence d'une science de l'homme, qui par ailleurs intègre progressivement l'anatomie comme base de son corpus, en se dégageant des spéculations ontologiques. L'argument de la transformation de l'aristotélisme est relié à la double conception de l'âme humaine, l'une du côté de la métaphysique, l'autre de la philosophie de la nature, telle que discutée par les dominicains Vio et Javelli, qui tenaient pour erronée la conception aristotélicienne de la mortalité de l'âme – thèse que Pomponazzi réfutait en tenant la raison humaine comme incapable de démontrer son immortalité (p. 66). De Angelis consacre des digressions passionnantes à la « découverte » anatomique de l'homme, ou comment la pratique de la dissection a changé les représentations du corps humain, tout particulièrement

avec le *De nervis opticus* de Varolio (1573), ou avec les autopsies du cerveau qui en ont été le prolongement et qui ont représenté une avancée considérable dans cette nouvelle « situation épistémique » (p. 137), même si restait encore posée la question de l'autorité des textes et des exégèses du *De anima* par Alexandre.

Le chapitre III concerne la situation de l'anthropologie en Allemagne aux alentours de 1600, et tout d'abord les disputes autour du statut de l'âme entre Scaliger, défendant l'idée d'une *anima intelligens/informans*, et Goclenius, plaidant pour la différence entre l'*anima intelligens* comme forme du corps humain et la *vis intelligens*, la capacité de produire des concepts (p. 159). C'est avec Cassmann et sa *Psychologia anthropologica* que se cristallise de manière systématique la conception dualiste de l'homme, considéré comme un microcosme. À l'instar de Goclenius, Cassmann exclut l'implication de la capacité cognitive rationnelle (*vis rationis*) dans les processus biophysiques de la matière, ce qui renforce la séparation entre les activités de l'esprit et des fonctions vitales. Les thèses de Goclenius et de Cassmann imprimeront leur marque durant tout le XVII^e siècle, puis signeront la fragmentation de tout l'ancien système aristotélicien, ainsi que de l'unité du concept d'*anima*, l'homme étant désormais l'objet d'une pluralité de disciplines.

Le chapitre IV s'intéresse à la médecine comme discipline de pointe. Avec le développement de l'autopsie, c'est toute la pensée académique de 1540 à 1600 qui se trouve mise sous tension, les pratiques d'autopsie ayant pour effet l'élimination du principe d'autorité, ce que Simone De Angelis démontre avec force par le commentaire de travaux anatomiques sur le cœur, les yeux et le cerveau. Les nouvelles voies du savoir s'inscrivent dans un processus de révision des travaux de Galien, fondés sur l'anatomie animale, dont Vesal préserve malgré tout l'autorité (p. 235).

Le chapitre V est centré sur les liens entre Pufendorf et le cartésianisme, dont la réception permet à la philosophie de

devenir une science de la nature et du comportement humain. La médecine est confortée en tant que discipline-phare qui se détache du principe d'autorité et des textes des médecins de l'Antiquité ou des textes bibliques. De Angelis examine avec soin une variante spécifique du cartésianisme néerlandais, et son hybridation au contact du coccejanisme (du nom du théologien Coccejus) reçu par la suite en Allemagne, et dont la combinaison influencera la pensée de Samuel Pufendorf. Vers 1660, la différenciation des disciplines et leur légitimation à partir de la connaissance philosophique consacreront la séparation de la médecine et des sciences naturelles de la théologie, mais aussi de la philosophie morale (p. 337).

Le chapitre VI aborde la question des rapports entre droit naturel et médecine, en commençant par la discussion du concept de loi naturelle dans l'anthropologie naissante. Pour Simone De Angelis, la genèse et le développement de la discipline procèdent de la relation entre le concept de loi naturelle et le savoir médical. Alors qu'à la moitié du XVI^e siècle les écrits sur l'âme de Melanchton et Vives reposaient sur la réception des travaux de Galien et d'Aristote, cette relation entre médecine et loi naturelle vient s'imprimer sur de nouvelles bases : la séparation de l'éthique de la *theologia practica* au XVII^e siècle aboutit à sa constitution comme science du comportement humain, fondé sur la raison et l'expérience (pp. 350-351). L'Anglais Cumberland, contre Hobbes, suivant cette ligne, exhaussera l'homme comme être physique et moral, en le différenciant de l'animal de par sa structure physiologique, en particulier celle du cerveau. Par nature l'homme serait un être moral et culturel, thèse qui sera approfondie plus tard par Herder.

Simone De Angelis achève son ouvrage par une réflexion sur le développement post-hobbesien de l'anthropologie amorcé par Cumberland, et sur l'idée de l'homme pris comme totalité. Selon l'auteur, la connexion entre corps et esprit aurait

pour conséquence le fait que les hommes conçoivent et désirent un modèle de société comme *bonum comune* (p. 394). Cette idée de la *mutual benevolence* constituera un des points de repère de l'anthropologie du XVIII^e siècle, Buffon défendant, dans la ligne de Pufendorf, la sociabilité de l'homme et de ses « relations morales », thèse qui viendra au contact des idées de Kant, à l'acmé de la culture de l'*Aufklärung*.

Avec une érudition très sûre, Simone De Angelis a su mettre l'accent sur la place de la médecine, et notamment de l'anatomie, dans la fondation des positions anthropologiques du début de l'âge moderne. En particulier, ces relations entre loi naturelle et médecine sont examinées à partir des deux contemporains que sont Vives et Melanchton, puis dans la durée, pour aborder les transformations du concept de loi naturelle chez Melanchton et Pufendorf. En spécialiste d'histoire des sciences et de littérature comparée, l'auteur a accompli un minutieux travail d'enquête dans les bibliothèques européennes, de Padoue à Wolfenbüttel, en passant par Londres, afin d'explorer et traduire tous ces documents, en latin pour la plupart, qui vont constituer le socle de sa démonstration, dont un solide apparat critique restitué en langue originale les fragments essentiels. Cela permet à De Angelis de mettre en évidence ces évolutions conceptuelles, et d'expliquer comment l'argument d'autorité était pris entre, d'un côté, la dissection anatomique et ses résultats, et de l'autre, la lecture des classiques de l'Antiquité – Hippocrate, Galien, Aristote –, autopsie et autorité étant au cœur de la discussion et de la formation

de la connaissance jusqu'au XVIII^e siècle. On regrettera que l'auteur ne fasse pas référence au renouveau de la pensée platonicienne, portée notamment par Marsile Ficin, en contrechamp de l'aristotélisme, pour situer dans un contexte plus large le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes, tel qu'il était abordé dans l'ouvrage éponyme de Cassirer¹. Lequel n'hésitait pas non plus à ancrer la révolution des idées à l'époque de la Renaissance dans la philosophie de Nicolas de Cues, brièvement évoqué par De Angelis, dans la discussion de l'idée de nature, pour aboutir à son tour au point de « collision » que constitue le criticisme, comme apothéose du régime de la raison. Cela aurait permis de mieux cerner ce concept de « situation épistémique » un peu flou, afin de dépasser l'examen du corpus très ciblé d'auteurs qu'il fait émerger de l'ombre. Certes, c'est avant tout à la description d'un parcours que s'est attaché Simone De Angelis, celui de la médicalisation du discours de l'anthropologie naissante, thèse qui fait sortir la discipline des brumes d'une conception obscurantiste des premiers âges de l'époque moderne et, en même temps, tisse un lien avec la pensée des premiers médecins anthropologues de l'*Aufklärung*. En cela, l'ouvrage est une réussite.

Jacques Galinier

1. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeiten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 : I, 73-119.

LA DERNIÈRE décennie a vu, outre Rhin, la consolidation d'une démarche historiographique attachée à repenser les fondamentaux de l'anthropologie à l'époque des Lumières, dans l'idéalisme allemand et au-delà. Tous ces travaux se caractérisent par l'attention apportée à une pléiade d'auteurs parfois méconnus, qui ont joué, à côté de maîtres consacrés, un rôle significatif dans l'édification et la diffusion de quelques paradigmes majeurs, et ont tenté de cerner les rapports entre l'image du corps, les motions de l'esprit et la construction des sociétés humaines. Dans cet ouvrage, Stefan Schweizer dresse un bilan de l'anthropologie de l'époque romantique, en s'attachant à dégager les principaux courants de l'innovation scientifique.

Dans une dense introduction, l'auteur fait état de la difficulté rencontrée à définir un objet qui implique une posture résolument interdisciplinaire, pour cerner une période s'étendant de 1800 à 1840, où se croisent la médecine et la pharmacologie, la philosophie, la physiologie et la psychologie entre autres, et qui entend rester fidèle à une démarche attentive aux contextes d'éclosion de ces travaux. L'auteur concentre son analyse sur l'articulation de trois images, celle de Dieu, celle du monde et celle de l'homme. Il s'efforce de montrer comment, autour de la période de 1818 à 1840, émerge un nouvel objectif anthropologique qui se détache de la philosophie du sujet transcendantal, pour laisser une trace durable dans les sciences de l'homme au XIX^e siècle et après (on songera à la psychanalyse freudienne en particulier). En s'écartant des abstractions de l'idéalisme absolu pour envisager une approche empirique de la construction de l'humain et répondre à la question centrale des

Romantiques : l'homme est-il composé à la fois d'un corps, d'une âme et d'un esprit (une triade) ou seulement d'un corps et d'une âme ? (p. 24). Les exemples mettront en avant soit la conception ternaire de l'homme, soit le postulat dualiste.

En plaçant l'emphase, au cours de son analyse, sur le rapport entre éléments de textes (les sources littéraires) et contextes (les récits scientifiques de l'anthropologie à l'époque romantique), et pour saisir ce procès comme mouvement d'ensemble, Stefan Schweizer entend mettre au jour une « sémantique » disciplinaire propre à cette période, qui se sépare progressivement de la philosophie, mais connaît aussi en son cœur de vigoureux « combats de tranchées » (*Grabenkämpfe*) entre empiristes et idéalistes, physiologistes et psychologues (p. 29).

Le Romantisme, aux yeux de Schweizer, est cette époque qui marque la fin de l'*Aufklärung*, elle-même close avec le réalisme (dont la période Biedermeier), et qui sur le plan politique, s'appuie sur les effets induits en Europe, de la Révolution française. En littérature, se détachent des acteurs aussi marquants qu'Hölderlin et surtout Hoffmann, inspiré largement de l'anthropologie de son époque, qui influencera à son tour Freud. Mais de Kerner à Eichendorff en passant par Tieck et Von Arnim, c'est toute une cohorte d'écrivains consacrés qui s'appuie sur la lecture anthropologique de la relation corps, âme, passions. Quant aux références philosophiques, elles renvoient à un précurseur, Spinoza, dont l'*Éthique* insiste sur la place de l'homme à l'intérieur d'une totalité une, mais n'éclaire pas les fondements de la séparation entre le corps et l'esprit, qui n'est pas dissocié véritablement de l'âme.

Schweizer consacre un long développement à l'héritage du criticisme et à l'interrogation de Kant sur la question de l'Homme dans sa période tardive, même s'il n'effectue pas un départ clair entre corps, âme et esprit, son effort théorique portant fondamentalement sur les régimes de la raison. Sont également convoqués Fichte (le moi étant de fait identique au vouloir et au savoir), Schelling quand il pose une théorie de la connaissance comme rapport entre le sujet et l'objet, puis Hegel, comme « point final » de la théorie de l'esprit amorcée par Kant, lorsqu'il trouve dans l'État et son appareil institutionnel un ultime accomplissement, dans un « tout organique ».

Après cette longue introduction, la partie centrale du corpus est dédiée à une approche approfondie de l'anthropologie de l'époque romantique, en rehaussant au passage les liens avec l'*Aufklärung*, liens méconnus par la littérature académique, laquelle insiste davantage sur les ruptures que sur les continuités, notamment dans le domaine de l'esthétique. Dans un premier temps, est explorée la triade corps, âme, esprit, chez Fries, le postkantien le plus notoire, tenant la connaissance de l'esprit pour la marche la plus élevée de la connaissance de soi (p. 130). Un esprit dont il souligne le lien avec les désirs et les besoins, et dont le signe de reconnaissance est la raison pure, tout à fait dans la ligne de l'héritage kantien. C'est encore à Kant que Fries, à côté de ses spéculations abstraites sur la théorie de la connaissance, doit sa recherche sur les niveaux concrets et empiriques de l'anthropologie, notamment sur l'étude du caractère et du tempérament. À rajouter ses considérations psychologiques sur la santé, la souffrance et la maladie, et les applications thérapeutiques, le magnétisme à l'appui de la connaissance du somnambulisme, sur la religion et l'esthétique, qui font de Fries un auteur dont la « cohérence sémantique » est difficile à évaluer, notamment à partir du statut problématique donné au corps humain et à l'âme en particulier. Hufeland, Schmid et Hoffbauer complètent cette série des pen-

seurs faisant lien entre l'*Aufklärung* et le Romantisme.

Dans le chapitre « L'Homme comme corps et âme », Stefan Schweizer prend en considération les auteurs qui partagent avec le Romantisme le paradigme organiciste (tout serait lié dans un grand tout universel). Personnage dominant de ce courant, Heinroth, dont on retiendra, parmi les multiples positions défendues sur l'interface corps/âme, les interprétations novatrices sur le sommeil et la mort, en écho des idées sur le magnétisme. L'influence de l'œuvre scientifique de Heinroth a été immense, une œuvre qui, à l'instar de celle de ses contemporains, appuyait les réflexions théoriques sur une base religieuse. Carus est aussi un de ces penseurs aux multiples facettes, médecin, philosophe, naturaliste, peintre et écrivain. C'est pour Schweizer, le modèle de penseur dualiste, centré plus sur la dimension psychique de l'humain que sur le support proprement corporel, en fait un des précurseurs de Freud et Jung, qui accorde également une place importante aux rêves. Quant à l'âme, elle doit rejoindre le divin et s'impose hiérarchiquement au corps, ce que Carus exprime dans des abstractions stylistiques et poétiques. À ce courant dualiste, se rallient Eschenmayer et Nasse.

Passons aux images ternaires de l'homme à l'époque du Romantisme. Pour les penseurs qui se rattachent à cette orientation, l'esprit fait office de centre de commandement ; il est ce qui dirige l'existence humaine, lui donne sa dignité. Par rapport aux dualistes, l'âme perd sa position et de son importance. Le représentant le plus significatif de cette orientation est Schubert, pour qui l'esprit domine l'âme, laquelle domine le corps, dans une vision qui postule l'unité de l'homme et de la nature. L'essence de l'âme est reflétée dans la nature du corps, le corps et l'âme agissant en interaction (p. 465), l'âme étant considérée sous sa dimension poétique et scientifique à la fois, renvoyant les deux à l'activité de l'esprit, l'élément le plus élevé de l'humain, et représentant du divin, l'homme devenant

l'étape finale du processus de création. Autre représentant du courant ternariste, Leupoldt, qui reprend le paradigme organiciste de la triade corps – âme – esprit, à travers la bipolarité et le parallélisme entre microcosme et macrocosme, les trois éléments étant en interaction et se reflétant, thèse très séduisante pour l'époque romantique. La perspective de Leupoldt s'inscrit dans une vision chrétienne rédemptrice et curative, en donnant une inflexion théologique à la triade, le développement de l'homme trouvant sa conclusion dans une réunification avec Dieu. Quant au médecin Ennemoser, imprégné également de pensée chrétienne, voire mystique, il inscrit son image de l'homme, par ses *Anthropologischen Ansichten*, dans celle d'un dieu universel (la triade esprit, dieu et nature étant au fondement de son système théorique) et dans une perspective assez proche finalement de celle de Kant, en subsumant les catégories de l'être et de l'apparence. Ce sont finalement les écrits vétérotestamentaires qui donnent la clé de la cosmovision de Ennemoser, par le verbe et la révélation de l'esprit saint, la théologie n'étant finalement que l'histoire primitive de l'esprit divin (p. 687). En serre-file du chapitre, est consacré un passage à Kieser, à ses positions organicistes, et à Weber, autre tenant du triadisme corps, âme, esprit.

Le dernier chapitre s'appuie sur deux concepts phares élaborés par Niklas Luhmann dans sa théorie du savoir, celui de l'« observation du second degré » et du concept de « sémantique » en place de celui de culture, le premier s'appuyant sur les hypothèses du constructionnisme radical. Ces positions, rappelons-le, sont incluses dans le vaste projet de Luhmann d'édifier une théorie générale des systèmes, adossée aux thèses de Bertalanffy et surtout de Varela et Maturana en biologie, concernant l'autopoïèse, l'auto-organisation du vivant. L'« observation du deuxième degré » est ce qui permet au chercheur d'explorer un corpus de textes, et la « sémantique » dominante à une époque donnée. Appliquée par Schweizer à l'époque romantique, cette

analyse aura pour visée les concepts de corps, âme et esprit, qui relient entre eux les auteurs de l'époque, et de mesurer les différences spécifiques et les interprétations concurrentes et/ou complémentaires. C'est dans cette perspective que sont réexaminées les positions de Fries, « passeur » entre *Aufklärung* et époque romantique, et son insistance sur la « sémantique » de l'éducation populaire. Enfin, sont repassées en revues les sémantiques dualistes (Heinroth et Carus) pour finir par les ternaristes (Schubert, Leupold, Ennemoser), centrées sur la naissance du Christ comme événement d'importance universelle.

Cette *Anthropologie der Romantik* entend être une référence sur cette période charnière dans l'histoire des idées européennes, non seulement parce qu'elle met en scène dans ce débat les sciences médicales émergentes, mais de surcroît parce qu'elle décrit les liaisons entre les présupposés de l'*Aufklärung* tardive, au-delà de la révolution copernicienne de la philosophie transcendantale, et les inquiétudes religieuses qui imprègnent en plein XIX^e siècle les spéculations sur les relations entre corps, âme et esprit. En dépit de l'abondance des références qui seront utiles aux historiens dix-neuviémistes, elle ne réussit pas malheureusement à assumer ce rôle. Des commentateurs spécialistes de la période ont déjà sévèrement pointé les à-peu-près des jugements, les erreurs factuelles et les classifications arbitraires¹. De même le fait que le manuscrit a, de toute évidence, manqué d'un travail d'édition et d'une approche critique de lecteurs versés dans l'exégèse des écrits de cette séquence². Rajoutons que si les thèses des auteurs sont examinées par le menu, Schweizer se perd à plusieurs reprises dans un encyclopédisme non maîtrisé, et des résumés par trop redondants finissent par ternir la vertu pédagogique de l'ouvrage, dont la lecture

1. Thomas Sören Hoffmann, *Synthesis philosophica*, 2009, 47 (1) : 195-196.

2. Cf. le compte rendu d'Andreas Sommer, in *History of Psychiatry*, 2011, 22 : 369-370.

devient de plus en plus pesante au fil des pages. On s'étonnera qu'en dépit de l'ouverture du spectre chronologique proposée, l'auteur n'accorde aucune place à Herder, un des pères fondateurs du courant romantique, et dont l'œuvre reste inséparable de cette efflorescence de la culture allemande³. Sur le plan théorique, la pensée de Luhmann – dont l'influence reste considérable outre Rhin – vient ici en renfort des analyses proposées par Schweizer sur le panel d'auteurs dont l'œuvre est soumise à examen, en reprenant l'idée d'un enchaînement des systèmes psychiques dans les systèmes sociaux. Mais l'ambitieuse théorie de la société de Luhmann renvoie à un tel niveau d'abstraction qu'elle vient ici brouiller la démarche historiographique et ne comble pas le manque de contextualisation des œuvres romantiques dans les

grands événements politiques et culturels de l'époque, qui aurait permis de présenter une image plus diversifiée des courants anthropologiques émergents. Ce hiatus entre le pointillisme revendiqué des recherches empiriques et l'aridité conceptuelle de la théorie générale des systèmes par l'« observation du deuxième degré » est sensible dans toute la dernière partie de l'ouvrage. En définitive, un exercice plutôt décevant.

Jacques Galinier

3. Safranski n'hésite pas à considérer l'odyssée maritime de Herder comme le véritable point de départ de l'aventure romantique. Cf. Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt-am-Main, Fischer, 2010 : 17-28.

Alan Barnard

Social Anthropology and Human Origins

Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 182 p., bibl., index, gloss., fig.

UN BIEN MINCE volume est consacré à un sujet aussi gigantesque que scabreux : la formation du social humain. Cent cinquante pages de texte soutenues par une bibliographie d'environ trois cents titres, c'est évidemment trop peu pour couvrir convenablement un tel thème. Un chapitre sur les chimpanzés, un autre sur les fossiles, un autre encore sur les questions démographiques, avant d'en arriver à « l'enseignement, le partage et l'échange », « l'origine du langage et du symbolisme » et les structures élémentaires (*i.e.* originelles) de la parenté. Enfin, ce parcours au pas de charge se termine sur une réflexion globale qui n'aboutit pas à une synthèse proprement dite, ni à une perspective prometteuse. Hors quelques mises en garde (contre les prétentions abusives de la sociobiologie,

par exemple), le lecteur repart, en fin de compte, muni d'une série de cotes mal taillées, à défaut de convictions réellement nouvelles ou novatrices.

Pourquoi, alors, s'attarder à signaler cette parution et même à en recommander l'examen ? D'abord, parce qu'il se révélera d'une utilité rare sur le plan de l'enseignement : les chapitres ont beau être minces, ils sont réellement coordonnés par un professeur qui s'emploie à produire une image d'ensemble, aussi cohérente que possible, de l'état actuel des connaissances. Cela, en veillant à demeurer accessible à partir de divers points de vue : sans trop d'effort, l'étudiant en préhistoire tirera bénéfice de la seconde partie autant que l'apprenti anthropologue s'instruira dans la première. Or, un « état des lieux » qui traverse ainsi une

demi-douzaine de sciences, en veillant constamment à rester clair (et en s'accompagnant, à cette fin, d'un glossaire d'une dizaine de pages) offre un véritable support de discussion interdisciplinaire – entre futurs chercheurs, tout au moins. D'autant qu'Alan Barnard n'hésite pas à faire part de son expérience personnelle et commente au moyen de quelques anecdotes symptomatiques les attermoissements de ses collègues anglo-saxons devant certaines coopérations

problématiques. Entre les deux côtés de la Manche, assurément, l'ambiance varie mais les blocages apparaissent en définitive assez similaires quant à leurs effets.

Chacune des « cotes mal taillées » susdites devient en conséquence une proposition en vue de renouer le dialogue et une invitation à raviver une réflexion commune.

Georges Guille-Escuret

Georgia Kourtessi-Philippakis & René Treuil, eds
Archéologie du territoire, de l'Égée au Sahara
 Paris, Publ. de la Sorbonne, 2011, 330 p., ill., fig., tabl., cartes
 (« Cahiers archéologiques de Paris I » 2).

VOICI QUARANTE ANS, un étudiant en éthologie apprenait à discerner le « domaine vital » du « territoire » : d'un côté, la superficie effectivement *fréquentée* par un animal (solitaire ou en groupe) qui concerne prioritairement une perspective écologique, et, de l'autre côté, la zone protégée contre les intrusions des congénères. La référence à cette nécessaire distinction s'est estompée sous l'influence de la sociobiologie. Si le terme « territoire » lui-même plonge dans la nuit des temps, c'est seulement pendant le dernier tiers du XIX^e siècle que la notion s'imprégna de son actuelle ambiguïté : à l'espace occupé s'ajouta furtivement l'espace défendu. Et l'embarras augmenta au début du XX^e siècle quand les zoologistes tentèrent de formaliser le concept au moment où le nazisme y vissait lui-même ses enjeux, en invoquant les perspectives fausement naturalistes de l'anthropogéographie et du « darwinisme social ». Sauf erreur de ma part, l'histoire des sciences et/ou des idées n'a pas prêté à cette urticante concomitance l'attention qu'elle mérite : elle offrirait pourtant un magnifique sujet de thèse. Quant à l'anthropologie, elle n'a

pas davantage critiqué les équivoques subséquentes, comme si la question ne concernait que la géographie et l'éthologie.

Il revient souvent à l'empirisme des archéologues de débusquer les effets pervers de tels contournements. C'est le cas ici avec la vingtaine de contributions rassemblées par Georgia Kourtessi-Philippakis et René Treuil, à la suite d'un séminaire de recherche. La série de cibles, tantôt ponctuelles tantôt très étendues dans l'espace ou le temps, nous mène du Paléolithique supérieur dans les Balkans jusqu'à l'époque contemporaine au sein du Sahara, et l'ensemble ne prétend évidemment pas « quadriller » le problème. Il n'en confirme pas moins la tension principale qui vient d'être évoquée : les premiers textes, relatifs à une économie de chasse-cueillette antérieure au néolithique, développent des visions essentiellement écologiques, tandis que les suivants intègrent progressivement des paramètres supplémentaires où le rapport espace/société se complique sensiblement. Les éditeurs ont d'ailleurs l'élégance de confier l'ultime étude à une anthropologue, Catherine Barouin, laquelle

invalide le territoire en tant que référence primordiale chez les pasteurs toubou en Afrique : les rapports de parenté le rendraient en somme accessoire.

Parle-t-on de la même chose quand la question des *frontières* devient indispensable à la compréhension, voire à l'identification, d'une territorialité ? La notion ne se modifie-t-elle pas pour une ethnie centrée sur une économie pastorale, selon que l'espace traversé contient ou non des groupes spécialisés dans l'agriculture ? Les travaux récents sur l'Australie ne nous montrent-ils pas que l'ethnologie a édulcoré la force d'une certaine conception territoriale chez les chasseurs-cueilleurs nomades ? Le mérite indubitable de cet ouvrage consiste à mettre en relief, par divers exemples, une indolence trop longtemps prolongée des sciences humaines, hormis la géographie, à l'égard d'un type d'interrogation qui se trouve en position de charnière au milieu d'une demi-douzaine d'entre elles. Que l'on n'attende donc pas de ces pages le début ou même le pressentiment d'une synthèse novatrice : trop de jalons demeurent dans l'ombre et les participants – au moins, les archéologues – tomberaient sans doute d'accord sur le constat d'un retard à réduire sur des problématiques qui se sont spécialisées

en faisant discrètement une impasse à cet endroit. Ainsi, le fait que les Toubou ne pensent pas un territoire figé fournit assurément une donnée à prendre en compte, mais n'élude pas une recherche complémentaire sur l'exploitation de l'espace et les appropriations de fait, même non instituées : recherche propre à instruire plus directement une enquête écologique sans recourir à une autre « impasse », qui évacuerait cette fois l'organisation sociale.

Autrement dit, ce livre apporte une contribution hautement respectable à une discussion dont la mise en chantier reste cependant à venir. Moyennant quoi, par là même, sa justification sous-jacente conquiert le devant de la scène : il apparaît que, d'ores et déjà, l'absence de ladite discussion constitue une entrave et un handicap. D'autres archéologues, sans doute, en ont pris conscience, notamment au Proche et Moyen Orient. Toutefois, la remarque jadis fameuse de Leroi-Gourhan n'a pas pris une ride : les anthropologues se laissent fasciner par l'âme des sociétés au point d'en négliger le corps. Faut-il ressusciter la vénérable « morphologie sociale », chère à Marcel Mauss ?

Georges Guille-Escuret

NÉ D'UN PROGRAMME de recherche élaboré par le Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie au sein de la Maison des sciences de l'homme de Montpellier, cet ouvrage réunit les contributions de quinze ethnologues travaillant dans le domaine du patrimoine. Bien que ce terme n'apparaisse pas dans le titre, toutes les contributions contenues dans le volume sont consacrées à des processus de patrimonialisation matérielle et/ou immatérielle. Ces derniers sont abordés sous un double angle : d'une part, les auteurs se concentrent sur la multiplicité, la conflictualité et la nature pragmatique des actions patrimoniales ; d'autre part, ils mettent en question leur propre rôle et celui d'autres ethnologues au sein des arènes patrimoniales étudiées, faisant un exercice « [d']observation de la participation », pour reprendre l'expression de Barbara Tedlock¹.

Au centre de l'ouvrage sont les figures des passeurs de mémoires et leurs relations avec les ethnologues du présent et du passé. Les passeurs de mémoires, « hommes-patrimoines », « passeurs de patrimonialisation partagée », « inventeurs de traditions », « nouveaux experts de la tradition », etc. sont des entrepreneurs de la modernité qui se distinguent nettement des figures de l'homme bibliothèque de la tradition ethnographique ou des trésors-vivants promus par la rhétorique de l'UNESCO. Ils représentent des sujets actifs dans la construction du patrimoine/mémoire/tradition de leur communauté qui utilisent leur savoir comme une ressource afin de transformer leur statut et celui de leur groupe. Au-delà de sa valeur identitaire, individuelle et communautaire, leur savoir est un objet de négociation tant avec les acteurs de la scène patrimoniale locale qu'avec les savants venant de l'extérieur – ethnologues, sociologues et historiens.

La transmission du patrimoine n'est donc pas un mécanisme fondé sur la conservation inerte d'un ensemble d'éléments du passé dans lesquels un groupe se reconnaît, mais un processus réinventé, reconstruit et renégocié de manière continue. Les savoirs des passeurs de mémoires révèlent l'attitude réflexive² de leurs détenteurs qui entretiennent une relation complexe et parfois ambiguë avec le savoir académique et les pratiques institutionnelles de patrimonialisation. Le leur est donc un savoir hétéroclite et hybride, né de la rencontre entre production savante et connaissances locales où les emprunts ont lieu des deux côtés. Inscrits dans des logiques sociales et des savoirs différents, les passeurs de mémoires mettent en œuvre des stratégies pragmatiques visant à s'affirmer, à la fois, au sein de leur groupe et face aux chercheurs, alimentant ainsi des rivalités internes et une compétition plus ou moins explicite avec les savants. Abordés dans tous les chapitres de l'ouvrage, les rapports entre ethnologues et passeurs de mémoires sont l'occasion de repenser l'histoire des relations entre enquêteur de terrain et acteurs locaux, de la figure du drogman à celle de l'informateur privilégié de l'ethnologie classique³. Repenser cette relation permet également d'analyser la construction de la légitimité et de l'authenticité des savoirs des acteurs impliqués, ainsi que les dichotomies populaire/savant, oralité/écriture, dans la mesure où la relation asymétrique entre ethnologue et

1. Cf. Barbara Tedlock, « From Participant Observation to the Observation of Participation : The Emergence of Narrative Ethnography », *Journal of Anthropological Research*, 1991, 47 (1) : 69-94.

2. Ulrich Kockel & Máiréad N. Craith, eds, *Cultural Heritage as Reflexive Traditions*, Houndmills-New York, Palgrave MacMillan, 2007.

3. Joseph Casagrande, ed., *In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists*, New York, Harper & Borthers, 1960.

passer de mémoires s'est profondément modifiée, laissant la place à des renversements épistémiques, épistémologiques et éthiques. En somme, les relations de pouvoir n'étant plus ce qu'elles étaient, elles sont remplacées par des négociations nouvelles où l'ethnologue n'a plus le monopole du savoir sur un groupe déterminé. L'ethnologue apparaît aujourd'hui comme un acteur parmi d'autres contribuant à la fabrication du patrimoine, et il est obligé de se positionner dans le jeu politique, économique et mémoriel du contexte dans lequel il évolue. Il a donc perdu sa fonction de passeur de mémoires (d'autrui) autorisé et le savoir qu'il produit s'inscrit désormais dans un ensemble de répertoires multiples en concurrence entre eux. La diversité des institutions, des entrepreneurs culturels, des enjeux, des histoires façonne le rôle de l'ethnologue et ses relations avec les passeurs de mémoires de manière toujours différente, laissant émerger dans chaque contexte des configurations spécifiques.

Ces thématiques, avec leurs prolongements épistémologiques et méthodologiques, sont présentées dans l'introduction de Gaetano Ciarcia, à la lumière de ses expériences de terrain au Mali et en France. L'ouvrage comprend quinze chapitres divisés en deux parties : la première est consacrée aux « Pratiques et logiques de la transmission », la seconde aux « Politiques et spectacles de la représentation ». Les contributions de la première partie sont toutes issues de terrains réalisés en France et ont été écrites par des ethnologues impliqués, à différents titres, dans des recherches et des initiatives patrimoniales, au niveau régional et national. Les références au débat français et les auteurs cités marquent clairement l'ancrage national des contributions qui, parfois, semblent ignorer les recherches menées dans le contexte international. Le premier chapitre mène une réflexion sur les diverses figures d'hommes-patrimoine au sein du monde du compagnonnage, à l'heure de la candidature de ce dernier sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO (Nicolas Adell). Le

deuxième est un récit critique du chercheur (Arnaud Chandivert) sur les conditions de son enquête de terrain dans les Pyrénées, au moment d'une vaste opération de valorisation du patrimoine. Le troisième (Jean-Louis Tornatore) est une réflexion « stratigraphique » visant à mettre en valeur les diverses expertises et couches sémantiques qui créent un objet du patrimoine industriel. Le quatrième (Philippe Martel) reconstruit la biographie de deux passeurs de mémoires aux parcours similaires, révélant l'émergence de nouvelles figures d'acteurs sur la scène patrimoniale du Sud-Est de la France. Le cinquième porte sur les formes d'engagement et de mobilisation des « entrepreneurs de mémoire » et de leurs relations avec les ethnologues, dans le contexte de la valorisation des mémoires des migrations (Véronique Dassié et Julie Garnier). Dans la seconde partie de l'ouvrage, les horizons géographiques s'ouvrent à des régions plus éloignées où les logiques coloniales et postcoloniales se superposent à des dynamiques similaires à celles qui émergent en territoire français. Le premier chapitre (Bénédicte Brac de la Perrière) est consacré à l'univers des médiums birmans et à la manière dont ses acteurs réinventent la tradition selon les changements politiques et sociaux, leurs relations avec l'ethnologue et la mise en scène muséale des performances rituelles. Suit un chapitre sur les enjeux liés à la collecte de musiques populaires au Caire (Nicolas Puig). Le huitième chapitre (Magali Demanget) propose une analyse des différentes formes de performances de la tradition chamanique, à Huautla au Mexique, où « intellectuels modernes » et « gens de savoir » tiennent deux discours en compétition. Dans deux chapitres portant sur l'Océanie francophone, sont évoquées, d'une part, les politiques patrimoniales de diverses catégories d'acteurs qui ont animé le « Renouveau culturel » (Guillaume Alévêque), d'autre part, les biographies de deux figures clés de passeurs culturels qui ont contribué à alimenter ces politiques (Matteo Aria et Adriana Favole). Les deux

derniers chapitres ramènent le lecteur vers la France : le premier évoque les rivalités et les alliances entre ethnologues et passeurs de mémoires à propos du costume arlésien (Sylvie Sagnes) ; le second (Véronique Moulinié) analyse l'histoire du processus de patrimonialisation des mémoires des républicains espagnols en Languedoc-Roussillon.

En conclusion, une cohérence générale se dégage de la lecture de l'ouvrage qui rend compte, de manière approfondie, du débat ethnologique français sur les processus de patrimonialisation.

Irène Maffi

Véronique Dassié

Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime

Paris, Éd. du CTHS, 2010, 368 p., bibl., ill. (« Le regard de l'ethnologue »).

EST-IL sérieux qu'une ethnologue s'intéresse aux aventures domestiques de Lapin et de Nounours ? Nounours a une patte démesurément longue et aplatie par les suçotements ; Lapin est ramolli et informe à force de mordillements. Il a un bras plus usé que l'autre parce que sa propriétaire – elle se souvient, montrant le geste – le frottait de sa main gauche au cou ou à l'oreille pour s'endormir. Coincées entre deux piles de linge, les deux peluches sont les vestiges de l'enfance de leur maîtresse, des objets « épiphanisés » qui enclenchent les souvenirs et la mécanique affective aussitôt qu'elle les sort de leur cachette pour les montrer à l'ethnologue.

Objets d'affection est un livre d'ethnologie peu commun. Il parle des choses les plus banales qui soient. Et pourtant, arrivant d'une traite au bout des 367 pages denses, d'une écriture précise et élégante, d'une construction particulièrement habile, le lecteur est bien convaincu d'avoir lu un ouvrage neuf qui réinvente l'ethnologie de la personne et de l'intimité. Le ton est juste, l'argumentation rigoureuse. L'ethnologue est toujours présente, discrète, ne cachant jamais son attachement à son terrain. Racontant des histoires de l'intimité de soixante-dix personnes, recueillies sur quatre

années, elle nous fait prendre conscience de nos propres histoires de vie.

Faire l'ethnologie de l'intime, c'est d'abord faire l'ethnologie de ce qui doit rester fermé aux autres et de ce qu'on peut ouvrir, et à qui. C'est aussi comprendre comment les objets rendent compte des sentiments et de la mémoire de leurs propriétaires, c'est s'interroger sur la résonance entre les sphères privées et publiques. L'ouvrage raconte, de manière assez classique, la cueillette – plutôt masculine – des objets, les savoir-faire – plutôt féminins – qu'ils incarnent, le don, les rites de passage. « Entre physique et métaphysique », le monde de l'intimité est un monde d'objets et de transactions entre les vivants et les morts, entre la civilisation et la nature, entre mère et fille, entre l'oubli et le souvenir, entre soi et les autres. Chez soi, la « construction du je passe par une mise en mots d'objets » (p. 171) qui permet de prendre la mesure de son existence et de négocier la singularité de sa vie au regard des autres, convoqués par les souvenirs ou invités à partager un moment au domicile. Les objets évoquent aussi la « présence d'une absence » par la domestication du souvenir sacré qu'est la montre paternelle inutilisée qu'on remonte régulièrement ou le rangement des serviettes trop usées de

la grand-mère à côté de la pile du linge de maison, pour les avoir à l'œil. C'est que, comme les fétiches, les objets les plus ordinaires nous aident à rendre palpable notre existence, ils signalent nos origines, mais ils sont insensés à ceux qui ignorent ce qu'ils représentent.

Ils sont cependant remis en question quand il faut déménager. Déménager s'accompagne d'une conversion du regard qui révèle les évolutions des sentiments, les transitions biographiques. Cela participe à la définition de l'être par la sélection des souvenirs. C'est aussi l'occasion de transmettre et de choisir ce qui revient à qui. Même si les cérémoniaux qui président à cette transmission sont particulièrement peu formalisés, elle suit des règles qui relèvent de l'identification des besoins et du statut du bénéficiaire. Le choix se fait de manière invisible et requiert un doigté certain, fruit de l'expérience qui fait connaître l'adéquation du receveur potentiel avec l'objet. La transmission des biens d'affection peut passer par-dessus les enfants pour aller aux petits-enfants, ou renforcer l'alliance avec les beaux-enfants. Donner permet ainsi de redoubler ou de réorienter les liens familiaux. Les dons d'objets construisent aussi des chaînes féminines inattendues, dissociées de la sphère masculine, par exemple la circulation d'une bague entre belles-mères, belles-filles et belles-sœurs, nonobstant les séparations. Les objets d'affection soutiennent ainsi les biographies personnelles et familiales. Ils participent à la construction du couple, ils annoncent aussi la mésentente lorsqu'ils quittent sans concertation l'espace partagé et ils scellent la rupture lorsqu'on les brise dans les moments de colère. Mais ils restent généralement sous la surveillance des femmes qui président à leur circulation et à leur remise en mouvement.

Si la transmission est parfois l'occasion de litiges, la non-transmission, destruction ou donation à un musée ou à des œuvres caritatives, n'est pas plus simple : c'est que « choisir entre l'affection et l'indifférence suppose la conscientisation d'un tournant

à la fois biographique, social et culturel » (p. 275) qui explique la fréquente indécision vis-à-vis de la séparation d'avec un objet d'affection. Le récipiendaire saura-t-il respecter l'objet ? Ne vaut-il pas mieux finalement brûler pour oublier ? Car « les objets d'affection [...] exercent leur pouvoir sur les moments clés de la biographie » (p. 293) en assurant la transmission des souvenirs, ou leur fossilisation ; ils font « résonner des temps inaccessibles par un télescopage du passé et du présent » (*ibid.*) à l'image de la robe de mariage de Rose, robe de princesse autour de laquelle elle a cristallisé ses rêves de Cendrillon, mais qu'elle ne reconnaît plus une fois présentée dans l'exposition du musée d'Argenton.

Même si quelques hommes ont pu témoigner de leur attachement à un objet, tel le briquet Zippo que Philippe rapporta du Canada, ce sont plutôt les femmes qui sont concernées. Il y a un rapport sexué aux objets qui distingue l'affectivité des souvenirs féminins de la technicité du discours masculin. Elles sont les dépositaires de l'histoire des objets, y compris ceux du couple, dans la continuité de leur rôle sexué dans l'univers domestique. Ainsi les femmes thésaurisent les tissus et vêtements, les hommes étant plus enclins à conserver des papiers. Elles sont aussi les maîtresses de la géographie domestique des objets d'intimité, reléguant tel bibelot au grenier, exposant tel autre dans le séjour, selon un double axe, axe du secret et axe du sacré. Peut-être aurait-il été bon que l'ouvrage se situe un peu plus en regard des travaux portant sur la construction des catégories de genre. Si Marilyn Strathern¹ est citée, sa réflexion sur le « genre relationnel » et la construction de la personne comme objectivation des relations – réputées féminines ou masculines – qui la constituent aurait pu être mieux utilisée pour comprendre comment se construisent ces relations

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

intimes et souvent genrées avec les objets. Une « ethnologie de l'individu » telle qu'elle est esquissée ici pourra difficilement en faire l'économie.

Par la qualité de son ethnographie et la finesse de ses analyses, l'ouvrage de Véronique Dassié a toute sa place dans la bibliothèque des plus belles monographies de l'ethnologie française. Il est l'un des morceaux de choix de cette ethnologie des émotions dont son laboratoire de rattachement, le LAHIC, est devenu l'un des lieux de référence. Sans tapage, elle ouvre aussi des pistes prometteuses pour une « ethnologie

de l'individu » qu'elle appelle de ses vœux. À travers les objets de l'intime, ce sont les relations domestiques entre hommes et femmes qui sont racontées. Véronique Dassié a raison de dire que les sciences sociales se sont peu préoccupées de la manière dont les objets domestiques intervenaient dans les rapports de pouvoir au sein de la maisonnée, et elle apporte une contribution essentielle à la compréhension de ce qu'on pourrait nommer une « politique de l'intimité ».

Michel Rautenberg

Arnaud Esquerre

Les Os, les cendres et l'État

Paris, Fayard, 2011, 330 p., bibl. (« Histoire de la pensée »).

À L'INSTAR des mythes, les anthropologues dissertent volontiers sur les morts, mais parlent peu des cadavres. Constat assez étrange, si on songe qu'un rare point d'accord de l'ensemble des sciences humaines consiste à certifier l'existence de la culture « vraie » à partir de pratiques funéraires qui visent à dissimuler ou contourner la putréfaction. Or, ces sujets qui incommode assez la « culture mère » des universitaires pour maintenir ceux-ci à distance respectueuse ne promettent-ils pas des remises en question fructueuses aux problématiques inspirées par un « principe de symétrie » ?

Des brèches s'élargissent dans cette pudeur traditionnelle. La publication récente du colloque pluridisciplinaire *Rencontre autour du cadavre*, organisé par le Groupement d'anthropologie et d'archéologie funéraire, en offre un exemple à partir d'un large éventail de problématiques¹. La sociologie classique manquait cependant

à l'appel, et le livre d'Arnaud Esquerre vient combler cette lacune. Très partiellement, certes, mais comment imaginer le contraire devant l'étendue du défrichage à accomplir ? Une étendue dont l'auteur ne semble pas *a priori* conscient puisque, se proposant d'étudier le devenir des « restes humains » en France, il commence par se défendre contre l'impression « qu'une telle étude ne mérite pas plus que quelques paragraphes, éventuellement quelques pages » (p. 12). Gardons-nous de confondre le marginal et l'étroit.

L'essai se partage en trois parties. D'abord, l'expansion de la crémation depuis la Révolution française. Ensuite, l'exhibition des « restes » en tant que reliques, pièces muséographiques ou objets

1. Hervé Guy *et al.*, eds, *Rencontre autour du cadavre. Actes du colloque de Marseille, du 15 au 17 décembre 2010*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, 2012.

artistiques. Enfin, la double question de la profanation des sépultures et des autopsies. La notion de « communauté morte-vivante », « composée de tous les morts et de tous les vivants d'un même ensemble » (p. 308), conclut l'ouvrage en tant que fiction d'une identité collective ancrée dans le territoire. Si, séparément, chaque section se révèle fort intéressante, un certain malaise s'impose à l'issue du volume quant à l'insaisissable cohérence du tout : le concept final, plus prometteur qu'avéré, ne dissout pas, en effet, l'impression.

Il manque un ciment à cette recherche. L'auteur l'a sans doute ressenti peu ou prou en ajoutant *in extremis* une « note méthodologique » afin d'éclairer sa démarche : son parti pris, explique-t-il, fut « de formuler d'abord un problème et d'imaginer ensuite une méthode capable de le résoudre » (p. 313) en confrontant la question à différents « terrains », de façon à faire émerger des structures communes. C'est ici que le bât blesse : la pluralité des cibles doit servir à un va-et-vient entre l'énoncé du problème et la construction de la méthode, faute de quoi la stéréoscopie perd l'essentiel de son utilité. Ici, les parties s'additionnent sans s'instruire mutuellement, parce que la référence à l'État demeure un point fixe en amont : il échappe à toute réévaluation. Le premier chapitre qui détaille la perplexité de la Révolution française devant l'éventualité d'une combustion des corps se révèle alors le plus riche et le plus dense, en considérant mieux la complexité des relations que l'instance politique entretient à ce sujet avec la culture et la religion. Ensuite, le fait que les grandes branches du culte chrétien aient des degrés de résistance fort différents vis-à-vis de la crémation ne semble plus faire partie de la recherche proprement

dite, comme s'il s'agissait d'une variable extérieure.

La mort est un *événement* qui implique une redéfinition du *sujet* humain par la pensée sociale, et cela sur divers plans. Telle la contradiction entre une individualité impérissable et un cadavre en... dé-composition. Et si toutes les sociétés sont déstabilisées par le rapport de cet événement-là avec l'identité du sujet, les sciences humaines, quant à elles, piétinent depuis longtemps devant le triangle événement/sujet/structure lui-même : autant dire que le devenir des « restes » cerne bien le dernier objet où un retour de la méthode sur le problème peut sembler facultatif. En tout cas, pour un anthropologue. Un contraste éclaire la zone de trouble à explorer avec une bonne boussole : il suffit de considérer l'ampleur des investissements scientifiques, religieux et politiques dans les débats fébriles touchant à la formation du sujet (avortement, cellules souches, clones, etc.) face au peu de résistance rencontrée par l'énorme transformation des pratiques funéraires depuis trente ans. La formation du sujet inquiète bien davantage que sa dé-formation, sa dématérialisation ou sa « délocalisation ». Et les fantasmes sur la cryogénisation confirment l'opposition en sens inverse puisque, justement, le sujet est présumé y maintenir une association « impérissable » avec son substrat matériel.

La contribution d'Arnaud Esquerre constitue une pièce tout à fait intéressante dans un dossier dont, sans doute, le sociologue a désormais compris qu'il réclame encore une multitude d'autres paragraphes et de nombreuses autres pages.

Georges Guille-Escuret

PIERRE-JOSEPH Laurent entend ici la beauté comme ce qui touche ou émeut la personne par la vue et/ou par l'esprit, en référence notamment à Emmanuel Levinas dans *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*¹. La beauté physique est donc à comprendre comme un émoi troublant l'ordre social. Partant du constat que la beauté est inégalement répartie parmi les individus du groupe, l'invention culturelle d'une catégorie d'équivalence (un homme vaut un homme, une femme vaut une femme) permettrait selon lui de créer du semblable, et donc de l'échangeable : « l'équivalence entre les humains d'un même groupe n'est pas un état d'emblée acquis mais le résultat de conventions sociales instituées » (p. 333).

Cette proposition est inspirée de *La Filiation de l'Homme* de Charles Darwin, ouvrage dans lequel ce dernier explique que la spécificité humaine est de transcender la sélection naturelle (la sélection, par le milieu, de formes aptes à y survivre) et la sélection sexuelle (la perpétuation de certaines formes par la capacité des individus d'une espèce à opérer des choix selon des critères liés au sensible). Le développement progressif de la rationalité et de l'empathie, caractéristiques de notre espèce sociale, conduira à ce que Darwin appelait la *civilisation*, c'est-à-dire l'évidence d'opérer des choix raisonnables et solidaires, autorisant la survie des plus faibles et des moins attirants. Ainsi notre espèce serait-elle progressivement passée de l'animalité du choix du partenaire sexuel selon des critères strictement sensibles, à celui de l'humanité du choix du partenaire sexuel selon une régulation sociale.

D'après Pierre-Joseph Laurent, cette régulation se traduit le plus souvent dans les sociétés patrilinéaires par l'alliance (matrimoniale). On éviterait ainsi qu'une minorité de femmes (celles qui seraient

jugées les plus « belles ») accapare une majorité d'hommes, toutes les femmes trouvant, notamment par le biais de l'alliance, la garantie d'obtenir la protection d'un homme². Cette régulation sociale de la beauté par l'alliance offre également aux hommes l'assurance que les rejets de leur(s) épouse(s), ceux vis-à-vis desquels ils s'investissent, sont bien « les leurs » ; c'est-à-dire que ceux à qui est destinée une transmission patrilinéaire sont bien liés par une parenté socialement construite (et non nécessairement par une paternité génétique). Les alliances coutumières permettraient ainsi aux laids, aux handicapés, aux vieux, aux veufs (ou à tous ceux qui plaisent moins à l'œil et/ou à l'esprit) de trouver assistance au sein d'une cellule économique (monogame ou polygame, nucléaire ou élargie). C'est pourquoi Pierre-Joseph Laurent suggère que l'alliance aurait très bien pu être inventée non seulement pour stabiliser des rapports avec des affins potentiels, mais également pour réguler la répartition inégale de la beauté. En d'autres termes, si, d'un point de vue masculin, le but de l'alliance n'était pas tant d'obtenir une épouse que d'avoir des beaux-frères, le point de vue féminin sur l'alliance ne serait pas tant d'obtenir un époux que des compagnes rendues équivalentes à soi-même.

Ce postulat est pour Pierre-Joseph Laurent l'occasion de discuter la théorie de l'échange de Claude Lévi-Strauss. Ce dernier considérerait, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau, que tous les humains sont d'emblée égaux et il estimait sans objet la diversité (phénotypique) humaine. Il pensait que la prohibition de l'inceste (et la répartition sexuelle des tâches) était le principal vecteur des alliances unissant

1. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

2. Hors du contexte socialement sécurisé des États modernes fonctionnels.

des non-mariables consanguins à des affins mariables. Et il distinguait du même coup l'humanité de l'animalité tout en identifiant l'alliance comme fondement de la société.

Pierre-Joseph Laurent concède à Maurice Godelier que l'espèce humaine est une espèce sociale parmi d'autres. La société préexistait donc à l'alliance qui ne peut dès lors en être le fondement. Mais, il discute l'hypothèse de Maurice Godelier selon laquelle les alliances ne peuvent avoir de rôle spécifique dans la reproduction de la société, si ce n'est celui de domestiquer le désir sexuel et de transmettre des rapports politiques et religieux entre les générations. En fait, Pierre-Joseph Laurent regrette, d'une part, la vision structuraliste de Maurice Godelier qui l'empêche de prendre en considération la diversité des individus nécessitant de produire de l'équivalence sociale pour vivre ensemble. D'autre part, il lui reproche d'entrer dans la parenté par la seule porte de la domination des hommes (ces derniers devant récupérer les enfants – que seules les femmes mettent au monde –, afin de leur transmettre les rapports politico-religieux fondant la société), sous-estimant ainsi la capacité d'initiative des femmes dans l'établissement des processus de reproduction de la société. C'est pourquoi Pierre-Joseph Laurent propose une explication alternative (bien que non exclusive) à la création du phénomène des *alliances*. Pour lui, l'institution d'une catégorie d'équivalence socialement établie est un préalable qui permet l'échange (matrimonial), dont le rôle n'est pas de fonder la société mais d'articuler similitude et transmission. C'est-à-dire que si la société humaine n'a pas besoin de l'alliance pour advenir, elle aurait cependant besoin d'une régulation du sensible préalable, dont l'alliance serait la version la plus répandue.

Outre la discussion des théories de la parenté de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier (et, dans une moindre mesure, de Françoise Héritier), Pierre-Joseph Laurent confronte son hypothèse à des données empiriques ethnographiques. D'abord inspiré par son terrain mossi,

l'auteur mobilise et discute également des ethnographies classiques et contemporaines ayant travaillé au plus proche de sa thématique. Il trouve aussi, dans la mythologie classique de la Grèce antique, le témoignage de l'émergence de la nécessité de réguler socialement la beauté. Il met sa théorie à l'épreuve des sociétés sans alliances, telles que les Na de Chine, société sans père ni mari où frères et sœurs adultes cohabitent et participent ensemble à la prise en charge des enfants des sœurs (conçus avec des hommes du voisinage au cours de visites nocturnes mutuellement consenties) ; ou encore, les Muria d'Inde dont l'alliance est différée après un passage de chaque jeune dans un dortoir mixte durant l'adolescence ; ou, enfin, les Cashinahua d'Amérique du Sud dont les représentations culturelles liées à l'engendrement favorisent une multiplicité des partenaires sexuels. Concernant les sociétés à libre choix du conjoint, dites en voie de développement (c'est-à-dire les sociétés non encore sécurisées par un État moderne fonctionnel mais qui valorisent de plus en plus le libre choix et le consentement mutuel), Pierre-Joseph Laurent identifie à Ouagadougou une régulation économique de la beauté, là où des *big men* accaparent les jeunes et jolies femmes en demande de protection. Il identifie également, au Brésil, une régulation physique de la beauté par la chirurgie plastique vécue comme un biais d'ascension sociale. Ce travail comparatif des gestions sociales du sensible s'étend jusqu'à l'observation du rapport à la beauté parmi les avatars de l'univers en ligne de *secondlife.com*.

L'ensemble produit un ouvrage fouillé et original, présentant des hypothèses fortes qui questionnent les théories de la parenté et tentent de renouer avec les sciences de la nature. Ajoutons, cependant, qu'il n'est peut-être pas dénué d'un certain parti pris ethnocentrique dans sa préoccupation pour la beauté et qu'il aborde peu la question de la régulation du sensible au sein des sociétés nord-occidentales contemporaines.

Pierre-Yves Wauthier

Laurent Vidal & Christopher Kuaban, eds
Sida et Tuberculose. La double peine ? Institutions, professionnels et sociétés face à la coinfection au Cameroun et au Sénégal.

Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2011
 378 p., bibl., index (« Espace Afrique » 9).

CET OUVRAGE collectif, dirigé par Laurent Vidal et Christopher Kuaban, rend compte d'une entreprise scientifique de grande envergure, menée au Cameroun et au Sénégal, autour d'un problème de santé publique préoccupant¹ : la coinfection tuberculose-VIH. Les approches historique et anthropologique sont ici associées à l'étude des enjeux actuels de la prise en charge des malades de la « double peine », en tant que phénomène qui décuple les contraintes médicales, socio-économiques, politiques et représentationnelles. Clé de voûte d'un dispositif théorique et méthodologique, ce travail pluridisciplinaire nourrit une réflexion concertée autour de la coinfection, avec le souci d'élaborer des pistes de réflexion aussi bien épistémologiques² – la coinfection comme objet historique – que pratiques, dans une volonté de dialogue avec les sciences de la santé. En effet, tenter de répondre à des difficultés sanitaires et d'élaboration de politiques publiques relève d'une exigence manifeste de cette équipe (historiens, anthropologues, sociologues de la santé, économistes, médecins de la santé publique, démographe), réunie de 2007 à 2010 au sein de trois groupes : le projet unificateur

au-delà des frontières géographiques et disciplinaires, les équipes à l'échelle nationale et les groupes de chercheurs réunis, au Cameroun et au Sénégal, par une même spécialité. La richesse des données historiographiques restituées avec minutie sur ces deux maladies infectieuses – la tuberculose et les maladies vénériennes-VIH – jusqu'à leurs liaisons mortelles contemporaines confère à l'étude socio-anthropologique une profondeur éclairante de la réalité du terrain.

Les auteurs nous conduisent ainsi, au fil des douze chapitres, à la croisée de trois problématiques centrales. La première partie traite « des politiques passées et actuelles pour faire face aux deux maladies, puis à la coinfection » (p. 21). Ce panorama permet de mieux comprendre les difficultés de prise en charge commune, grâce à l'analyse rigoureuse des modalités de lutte contre ces pathologies infectieuses, des prémices de la

1. Surtout après la découverte des antirétroviraux en 1994 qui avaient redonné l'espoir à la communauté scientifique d'éradiquer le sida.

2. Cf. les travaux de Philippe Denis et Charles Becker pour l'historique très précis du VIH/sida en Afrique subsaharienne : *L'Épidémie du sida en Afrique subsaharienne. Regards historiens*, Paris, Karthala, 2006.

colonisation jusqu'à nos jours. Comment les maladies sexuellement transmissibles et la tuberculose sont-elles devenues un objet de lutte sanitaire pour l'ordre colonial ? Quelles sont les lignes directrices et les évolutions des politiques sanitaires de lutte contre ces maladies sociales ? Comment peuvent-elles nous éclairer sur la prise en charge actuelle du VIH et de la tuberculose ? Telles sont les questions auxquelles le premier et le deuxième chapitre répondent à deux voix, afin de mettre en exergue les variabilités liées à l'ancrage géographique, où la définition des modalités de prise en charge a été fonction des influences extérieures. Les maladies vénériennes éminemment sociales et traitées comme telles par la colonisation française, notamment dans leur association à la prostitution, vont pourtant être historiquement séparées de la lutte contre la tuberculose. L'idée d'une maladie européenne envahissant les colonies détermine les premières mesures de prise en charge sanitaire. Les politiques prophylactiques et curatives se modèleront ensuite selon les progrès biomédicaux puis, après les indépendances, suivant les nouvelles directives des organismes internationaux. La tuberculose deviendra une maladie à la marge du système de santé publique, foncièrement dépendante de la conjoncture socio-économique, rarement en sa faveur. Ainsi, la coinfection tuberculose-VIH, qui fait l'objet du troisième chapitre, est un phénomène médical qui contraint les acteurs de la sphère institutionnelle à inventer, malgré les difficultés de communication, un organigramme commun.

L'analyse dialogique se poursuit dans une deuxième partie où les professionnels de santé sont au centre du décryptage. L'analyse des ramifications autour de cet objet guide le lecteur vers une meilleure compréhension contemporaine « des dynamiques professionnelles autour de la prise en charge croisée de la tuberculose et du VIH » (p. 211). Bien que dévolues au domaine des « maladies sociales », ces deux infections ont été traitées par différents corps professionnels aux logiques distinctes

(chapitres IV et V). La lutte contre la phthisie fut conduite par l'armée puis soutenue par un corps paramédical afin de combler le manque d'effectif et d'étendre la tâche aux régions. « Le plus grand fléau social » ne connaîtra cependant pas l'évolution des maladies vénériennes qui obtiennent progressivement le statut de « problème de santé publique », autour duquel gravitent des acteurs au profil et formation variés. La prise en charge par les professionnels de santé est également marquée du sceau de la gratuité et des stigmates véhiculés par les modes opératifs passés (chapitre VI) : « la tuberculose est une maladie de la pauvreté » et « le sida est une maladie qui rend pauvre » (p. 174). Les deux derniers chapitres (VII et VIII) examinent les possibilités de rapprochement et de collaboration entre les acteurs de la santé inscrits structurellement dans leur domaine d'intervention, à l'heure de l'adoption formelle de « la recommandation internationale demandant de coupler les prises en charge de la tuberculose et du VIH » (p. 183). Les injonctions nationales et internationales de mettre en lien des programmes, des structures sanitaires, des professionnels sont confrontées à la réalité d'un terrain autrement plus complexe, où l'analyse *in situ* met au jour des enjeux socio-économiques et politiques. La coinfection devient l'objet d'« une nouvelle arène » où s'observent des réorganisations stratégiques des acteurs de la santé.

Le triptyque est complété par l'étude des personnes souffrantes (troisième partie). En s'intéressant à la construction des catégories « des malades et des vecteurs de la maladie » (chapitre IX), les auteurs rendent compte du jugement moral auquel les malades de la coinfection sont soumis quotidiennement (chapitre X). L'*agency* de ceux-ci, en interaction avec le champ médical et ceux qui le composent, est très finement retranscrite dans une perspective de recherche qui se garde bien de tout misérabilisme, mais qui tente plutôt de montrer les conduites adoptées pour éviter une « mort sociale » (p. 258). Ces comportements de survie sont

décrits par rapport aux positionnements des structures médicales et des acteurs de la société civile, comme les associations, peu enclines à considérer la coinfection comme un problème de santé publique à part entière et encore frileuses quant à un rapprochement organisationnel entre les deux champs de prise en charge sanitaire – tuberculose et VIH (chapitre XI). Le dernier chapitre restitue les données d'une « enquête quantitative auprès de patients au Cameroun » cernant les facteurs empiriques d'un dépistage VIH tardif pour les malades atteints de tuberculose. L'anthropologie appliquée donne des pistes de réflexions.

Cet ouvrage souligne ainsi la portée dynamique d'un dialogue pluridisciplinaire, sur le phénomène de la coinfection tuberculose-

VIH. Né d'une nécessité alarmante à penser le social dans le cadre de la santé publique, il s'inscrit incontestablement dans des formes de questionnements destinées à éclairer les acteurs de la santé nationaux et internationaux. Les perspectives interactionnistes et la socio-anthropologie du développement, sensibles à la mise au jour des logiques d'acteurs, gagneraient cependant à être enrichies d'une analyse plus fine du traitement de la coinfection à l'échelle mondiale, notamment les politiques de santé publique mises en œuvre par les organismes internationaux dont le rôle dans la prise en charge de la maladie reste malgré tout majeur.

Gina Ait Mehdi

Aurélie Mongis

Le Chant du masque.

Une enquête ethnomusicologique chez les Wè de Côte d'Ivoire

Paris, L'Harmattan, 2011, 127 p., bibl., discogr., filmogr., gloss. (« Études africaines »).

Si, dans nombre de sociétés africaines, les masques parlent ou émettent des sons inarticulés, il est plus rare qu'ils chantent¹. C'est pourquoi l'étude qu'Aurélie Mongis a consacrée à un exemple de masque chanteur rencontré chez les Wè du Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire est particulièrement intéressante. Dans cette société, différents types de masques apparaissent dans le cadre d'une société secrète ; ils possèdent une fonction de contrôle social et signalent discrètement les hiérarchies. Le masque chanteur (*ble gla*) intervient dans les funérailles, accompagné d'un petit « chœur », souvent soutenu de hochets-sonnaillles ou de tambours. De même que les voix parlées des masques sont le plus

souvent « déguisées », celle du *ble gla* adopte un timbre particulier, rauque et guttural. Son chant est en général ascendant et proclame les louanges du défunt. Le chœur répond par courtes formules en *ostinato*. Durant ce rituel, le chant – un chant exceptionnel – met sur la place publique l'histoire du groupe et l'importance que certains de ses membres y occupent ; le masque-soliste comme ses acolytes doivent être maîtres dans l'art de la variation, qui permet d'enrichir l'environnement sonore et, de ce fait, d'amplifier par l'ornement mélodique les

1. Il s'en trouve chez les Yoruba du Nigéria, les Guerzé du Libéria, les Komo et les Dogons du Mali, les Dan de Côte d'Ivoire.

louanges verbales. L'intérêt de cette ethnographie du *ble gla* est de mettre en relief les dimensions sonores du masque et les particularités des masques chantés. L'auteure avance l'hypothèse que, pendant le chant (au moment duquel le masque facial est relevé sur le haut du crâne, un tissu blanc continuant à cacher le visage du chanteur), c'est le chant lui-même qui constitue le masque : cette possibilité permet de concevoir un continuum qui irait des voix masquées (celles que l'on connaît en Afrique, mais que l'on entend également

lors des « intrigues » menées par les masques dans les carnivals du Nord de la France et du Sud de la Belgique) au chant-masque. Le seul regret que l'on pourrait avoir – Aurélie Mongis le formule elle-même (p. 106) – est que les analyses musicales n'aient pas été poussées plus loin et, en particulier, que les procédés de variation, essentiels à la « performance » du masque, n'aient pas été étudiés plus précisément.

Denis-Constant Martin

Vanina Bouté

En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord-Laos, ethnogenèse et dynamiques d'intégration

Paris, École française d'Extrême-Orient, 2011

327 p., bibl., gloss., ill., cartes (« Monographie » 194).

SUR LA FORME – car la qualité des publications de l'EFEU est à souligner de même que le style de l'auteure – comme sur le fond, cet ouvrage est un modèle du genre et d'ores et déjà une référence incontournable concernant les processus de formations identitaires dans un contexte multiethnique.

Le changement social : c'est résolument l'angle d'approche privilégié par Vanina Bouté dans son analyse de la société phounoy, un groupe tibéto-birman du Nord-Laos qui oscille entre deux traditions bouddhiques et une organisation sociale pluriforme. Elle l'exprime très clairement en ouverture : s'attachant à comprendre l'écart entre les premières observations des années 1920 et ses propres enquêtes de terrain commencées en 1999, la notion de société traditionnelle figée dans des marqueurs culturels s'efface au profit de la prise en compte de la dynamique des rapports sociaux et des formations identitaires vues de l'intérieur du groupe considéré, un intérieur situé aux marges des sociétés ayant dominé régionalement mais façonné par une relation privilégiée avec celles-ci. Tout l'intérêt de l'ouvrage réside dans ce choix méthodologique consistant à ne pas envisager les minorités du point de vue des pouvoirs centraux, une approche dont David Brown, dans sa désormais classique

étude comparative *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*¹ est l'un des chefs de file. Vanina Bouté, au contraire, prend pour objet d'étude une population marginale et observe celle-ci en regard – « en miroir » – des pouvoirs dominants. Dans cette acception, le point de bascule méthodologique qui s'imposa à l'auteure et qui donne sens à la présente démonstration s'appuie sur ce constat selon lequel, « replacée dans un "avant" et dans un "après", cette société phounoy des années 1920 s'avérait avoir été elle-même une société en pleine mutation » (p. 19).

La lecture que l'auteure nous propose de la société phounoy n'est pas à proprement parler monographique, tout du moins contribue-t-elle au renouvellement du genre en envisageant, au-delà des conditions d'émergence, les processus de formation d'une identité devenue sur le tard « phounoy » et en perpétuelle recomposition. Une ethnogenèse sans nom, issue des grands courants migratoires qui façonnèrent et continuent de modeler le carrefour sud-est asiatique ; une identité plurielle dont sont toujours représentatifs l'espace phounoy et sa périphérie, constituée de populations linguistiquement et sociolo-

1. London-New York, Routledge, 1994.

giquement proches pour la plupart ; une identité construite donc « en miroir du pouvoir », pour les principautés (*miang*) des Sip song Panna au nord ou pour celles de Luang Prabang au sud ; une identité aux marges que le statut de « gardien des frontières » conféré par le roi taï, associé à la remise des « livres de la terre » à quelques doyens de clans, contribua à reconfigurer. Qu'il s'agisse de la réorganisation administrative du territoire par les Français ou de l'avènement des communistes et des réformes du Pathet Lao qui précipitèrent les transformations claniques et foncières, ainsi que les politiques de déterritorialisation, la dynamique de changement et d'adaptation structure l'identité phounoy, avec son lot de facteurs déstabilisants sur le plan de la mobilité sociale, des migrations villageoises et des parcours individuels – parcours qui dessinent la trame de l'ouvrage et participent à sa profondeur.

La démonstration très minutieuse dans laquelle s'est engagée Vanina Bouté pour « appréhender le changement ou, plutôt, prendre la mesure des changements actuels » consiste tout à la fois à en chercher aussi loin que possible les racines – une large part des sources repose sur le recueil et l'analyse des traditions orales et des chroniques locales – et à découvrir, dans l'espace et dans le temps, les mécanismes de formation du social. Avec une difficulté supplémentaire – et c'est sans doute l'une des grandes forces de ce livre que de n'avoir pas considéré l'espace phounoy comme un ensemble uniforme qui nous aurait renvoyés à l'écueil essentialiste – liée au fait que, selon leur situation, les villages n'obéissent pas aux mêmes influences régionales et n'ont pas reçu le même traitement de la part du pouvoir royal puis de l'administration coloniale. Ainsi la dynamique du changement social est-elle plurielle au sein même de cet ensemble fragmenté que constituent les Phounoy. En effet, que ce soient en termes de tenue foncière, de systèmes de parenté ou encore d'organisation politique, une distinction est clairement établie entre des espaces phounoy

répartis de part et d'autre de la rivière Ou, avec, rive droite, une société fortement hiérarchisée, inégalitaire, à emboîtement clanique et, rive gauche, une société plus fragmentée, marquée par l'essaimage de domaines réduits au seul espace villageois.

En focalisant sa problématique sur les dynamiques du changement social, qu'elle situe dans la longue durée, Vanina Bouté met au jour toute la complexité de la société phounoy. De même que l'écueil essentialiste est évité – ce que le choix du groupe phounoy ne laissait pas augurer –, l'impasse d'un développement diachronique linéaire est elle-même écartée. Les différentes étapes qui façonnèrent le Laos sont ainsi envisagées dans leur articulation avec les transformations sociétales, que le moment « moderniste » va précipiter. Aux trois grandes périodes de l'histoire phounoy – de la constitution d'une entité phounoy aux années 1950, des années 1950 à la fin du XX^e siècle, enfin la période actuelle – sont associées trois « entrées » thématiques, respectivement l'organisation sociopolitique, l'organisation religieuse et l'organisation territoriale. L'ouvrage repose donc sur trois parties : « L'ancrage des Phounoy au Nord-Laos » pour la première, « Les reconfigurations rituelles » pour la deuxième, enfin « Le temps de la déterritorialisation ». Cette dernière partie explique comment un processus migratoire des hautes terres vers les basses terres va de fait s'imposer à force d'avoir été lui-même imposé, où le retour est vécu comme un drame, un processus en quelque sorte inversé par rapport à celui décrit par Andrew Hardy à propos des *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*², mais dont les multiples implications sont, à bien des égards, similaires.

Chacune de ces trois parties se fonde sur un regard croisé articulant périodes historiques et analyses sociologiques. Et c'est précisément sur cette mise en perspective – associée à la rigueur ethnographique sur la base de longues enquêtes et de collecte

2. Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

de sources de première main – que repose toute la force de l'ouvrage. Citons seulement, pour mémoire, cet exemple représentatif à lui seul de la manière dont les transformations pénètrent le tissu social dans ce qu'il peut avoir de plus profond et aussi de plus ténu, où il est dit avec tant de justesse, à propos de la marginalisation des patrilignages et de ses implications, que « le vocabulaire phounoy porte d'ailleurs la trace de ce changement, car on voit apparaître et se généraliser l'utilisation du terme *lao khobkhua* (famille nucléaire) dont aucun équivalent n'existe en phounoy » (p. 230). Les termes vernaculaires, et à travers eux l'analyse du champ sémantique associé au changement social, sont utilisés avec discernement et parcimonie, rendant le glossaire en fin de volume d'autant plus précieux.

Mais, c'est également dans la rigueur méthodologique du projet – où il apparaît que les soubresauts historiques du centre précipitent plus qu'ils ne génèrent les changements sociaux des marges engagées quoi qu'il en soit dans une dynamique de changement – que se décèlent certains motifs non pas tant de déception – car l'ouvrage dans sa cohérence est un modèle du genre – que de frustration de ne pas en tirer plus d'implications sur le plan théorique. On comprend le souci de ne pas faire dire aux faits plus qu'ils ne peuvent dire ; mais, tout comme la réalité décrite et entendue est imprégnée de non-dits parce que cachés (voir à ce propos les difficultés concernant l'enquête sur les esprits tutélaires et le culte des ancêtres) ou parce que non conceptualisés, les perspectives d'ordres épistémologique et théorique sont – en l'occurrence devraient être – parties constitutives de ce regard croisé qui organise l'ouvrage. Or Vanina Bouté, tout en étant consciente des perspectives qu'elle ouvre, se refuse à donner aux faits une portée théorique plus large, se positionnant en quelque sorte en miroir de Leach que – de son propre aveu – les faits ennuyaient (ce qui contribue d'ailleurs aux paradoxes de sa démonstration).

Tout au long de l'ouvrage, il apparaît tout à fait clairement que l'évolution des systèmes politiques et religieux relève d'un même processus : « la dissociation des fonctions politiques et religieuses et l'affaiblissement des fonctions villageoises » (p. 135) ; les enjeux locaux contenus dans les référents bouddhiques sont clairement mis en avant – le bouddhisme porteur de prestige et vecteur d'intégration sociale ; les deux pôles bouddhiques et animistes « s'influencent et s'interpénètrent de façon constante » (p. 206), tout comme la distinction entre le bouddhisme des Lü – auquel se réfèrent les Phounoy – et des Lao relève pour l'essentiel de codes disciplinaires plutôt que doctrinaux (p. 148). Ces analyses très pertinentes font regretter, notamment pour le traitement fait du bouddhisme et de l'analyse des rituels, le parti pris de l'auteure de ne pas dépasser le cadre phounoy, et son refus, alors qu'elle montre à diverses reprises sa bonne connaissance des débats théoriques régionaux, d'une approche plus comparative et d'une discussion des sources concernant les pays limitrophes à mettre en regard avec les données phounoy.

Avec cette sociographie très fine de la société phounoy et de sa capacité à composer en tout temps et en toutes circonstances avec les centres dominants, l'ouvrage renvoie le lecteur au cœur du changement social considéré comme vecteur de formation identitaire. En ce sens il contribue pour le meilleur à renouveler l'approche constructiviste. Si, effectivement, « l'opposition entre sociétés étatiques des plaines et minorités ethniques des marges montagnardes n'en finit pas de nourrir le débat chez les anthropologues » (p. 273), le travail de Vanina Bouté, même si elle-même s'en tient délibérément à l'écart, apporte de nombreux éléments qui peuvent aider au renouvellement de ce débat théorique sur le plan régional, lequel ne se réduit ni aux écrits précurseurs de Leach, Izikowitz ou Condominas, ni aux thèses récentes de James C. Scott.

C'est de toute évidence l'analyse rigoureuse des faits de terrain collectés dans une importante société tibéto-birmane jamais étudiée jusque-là qui fait la force et l'intérêt de l'ouvrage, s'inscrivant parfaitement en cela dans la longue tradition ethnographique des travaux de l'École française d'Extrême-Orient sur la péninsule Indo-chinoise. Resituer cette importante ethno-

graphie dans le débat théorique est un pas qui peut être aisément franchi, soit par l'auteure elle-même, soit par d'autres s'appuyant sur son travail, pour donner à la démonstration sa pleine dimension anthropologique.

François Robinne

Charles Illouz

La Parole ou la vie. Valeur et dette en Mélanésie

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010

174 p., bibl., ill., fig., carte (« Le lien social »).

PAR UNE DESCRIPTION minutieusement détaillée – à l'extrême parfois – des échanges coutumiers de biens et de paroles de la société de Maré (Nouvelle-Calédonie), Charles Illouz tente d'identifier la trame sociale suivant laquelle se joue le statut des personnes et des groupes.

Dans l'introduction théorique et relativement complexe, l'auteur, après avoir très succinctement présenté Maré, discute du don. Selon lui, le don serait un « régime de reconnaissance de l'autre » (p. 12). Il considère aussi, reprenant Bazin, que la chose donnée est une variante de la parole donnée¹. À Maré, comme souvent en Océanie, le don fait aussi référence à la place de chacun dans la société. L'auteur propose une relecture de la triple obligation maussienne (donner, recevoir, rendre), en y introduisant la notion de production – ici d'ignames – car, à ses yeux, seuls les biens produits en vue de l'échange sont susceptibles de donner un statut social. L'auteur va ensuite développer ce parti pris à l'aide d'une étude ethnolinguistique poussée des échanges de biens et de personnes.

Au chapitre I, Charles Illouz explique les relations interlignages, en partant des mythes de Maré et d'une étude des terminologies et rapports de parenté. Il montre la

centralité de la relation frère aîné/frère cadet – « lien social élémentaire », selon lui (p. 49) – et l'importance de la culture de l'igname dans cette relation. Le cadet est dans l'obligation de donner des ignames à son aîné et, ce faisant, il lui cède aussi la parole ; l'aîné, dès lors, devient le seul à avoir le droit de parler pour le groupe. Cette relation aîné/cadet se rejoue à l'identique et à tous les niveaux du clan et de la fratrie clanique avec, à son sommet, l'« aîné ultime » (p. 51). D'après l'auteur, il existe une boucle dans cette chaîne de reconnaissance de l'autorité des aînés. En effet, tous les ans à l'occasion des premières récoltes d'ignames, les aînés délègueraient aux benjamins le pouvoir de prendre la parole en leur nom, en leur offrant un mets de poisson et d'ignames nouvelles : « le paquet d'odeur » (p. 67). L'auteur aborde ensuite la relation frère-sœur et les règles d'alliance.

Cette analyse est poursuivie au chapitre II dans lequel sont décrits les dons ritualisés à l'occasion des mariages. Charles Illouz revient aussi sur le rituel annuel d'ouver-

1. On suppose, en l'absence d'indications bibliographiques, qu'il s'agit de Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* (Toulouse, Anacharsis, 2008).

ture, par l'aîné ultime, de la période des récoltes et la levée de l'interdit de pêche – acte qui ouvre aussi la saison des mariages. Cela lui permet d'établir une « homologie imaginaire » entre la pêche et la quête d'épouse qui reste cependant assez peu convaincante. Puis, il décrit très précisément la conception du « paquet d'odeur », redonnant le droit à prendre la parole aux benjamins et leur conférant un statut valorisé encore renforcé par le fait que le benjamin est également le gardien des magies de guerre de son groupe dont dépendrait la victoire en cas de conflits. Cette coutume permettrait donc la mise en place d'un contre-pouvoir. Illouz identifie aussi un moyen pour les cadets, certes exceptionnel mais admis, de transgresser cet ordre établi. En devenant des guerriers valeureux et victorieux, ils perdraient foi dans les pouvoirs magiques du benjamin et reprendraient la parole en la déliant de celle de ce dernier et de l'aîné ultime. Autrement dit, la relation aîné/cadet se résumerait à la formule « la parole ou la vie ». En choisissant la parole on est passible de mort ; si on choisit la vie, on se tait.

Dans les quatre pages de l'épilogue, l'auteur aborde enfin les changements intervenus dans la société de Maré et la relation aîné/cadet, depuis le début de la colonisation. C'est court et c'est bien là le problème de l'ouvrage.

Bien que le souhait de l'auteur ait été d'identifier les caractères structuraux et la dimension historique des rapports sociaux des chefferies de Maré aujourd'hui, la description qui en est faite ne donne pas à penser qu'il s'agit là d'une société du début du XXI^e siècle comme l'auteur l'affirme. L'image présentée semble figée « hors du temps », immuable et brouille ainsi les pistes. Les informations rapportées appartiennent-elles au temps présent ou bien se réfèrent-elles à ce qu'étaient les pratiques et rites dans le passé. Cette impression est d'autant plus forte lorsqu'on connaît les sociétés du Pacifique contemporain et les transformations de leurs modes de vie intervenues au cours de la seconde

moitié du XX^e siècle – impression encore renforcée par les très nombreuses références à l'œuvre de Marie-Joseph Dubois². Parfois, pourtant, l'auteur évoque en quelques lignes certaines transformations, comme celles concernant les rites du mariage sous l'influence des missionnaires (p. 73), ou le recours à la monnaie européenne (p. 83), sans pour autant aborder la façon dont ces changements se traduisent, comme si cela n'avait qu'un caractère anecdotique à ses yeux.

Au-delà de cette première observation, on se demande, tout au long de la lecture, si Charles Illouz ne surinterpréterait pas ses observations tant ses explications semblent parfois aller chercher bien loin. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il décrit l'initiation des jeunes filles et leur « attribution matrimoniale » comme la métamorphose de ces jeunes filles en, je cite, une « terre fertile acquise » (pp. 116-117).

Enfin, on se demande où sont les femmes dans tout cela ? Bien que présentes par intermittence, elles semblent accessoires dans l'organisation et la performance de ces échanges. Peut-être que la lecture des travaux de Annette Weiner³ qui a décrit le rôle central joué par les femmes dans les échanges Kula aurait été utile ?

Marieke Blondet

2. Marie-Joseph Dubois était un père mariste (1913-1998) en Nouvelle-Calédonie. Il a publié plusieurs ouvrages sur l'île de Maré et Belèp, notamment : *Géographie mythique et tradition de l'île de Maré (Îles Loyauté)* en 1968, *Ethnobotanique de Maré, Îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)* en 1971, et *Histoire résumée de Belèp, Nouvelle-Calédonie* en 1985.

3. Cf. en particulier, *The Trobrianders of Papua New Guinea*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1988. Cet ouvrage réexamine les Trobriandais décrits par Malinowski au début du XX^e siècle et propose une vision plus nuancée de la société trobriandaise avec une perspective genrée. Annette Weiner aborde notamment l'importance, pour l'organisation sociale de cette société et les échanges rituels, de la place des femmes et des richesses qu'elles produisent ou dont elles héritent par la filiation.

DEPUIS 2003, l'Inde célèbre avec faste une « journée des émigrés » (*Pravasi Bhartiya Divas*) chaque 9 janvier, en souvenir de la date du retour au pays du plus fameux d'entre eux : Gandhi. Pourtant, parmi les quelque 25 millions d'émigrés indiens répartis dans 150 pays, les contextes et enjeux divergent au point de questionner la légitimité d'une unique catégorie « diaspora ».

Au fil de cet ouvrage très bien documenté en sources officielles, mais aussi riche d'enquêtes dans les communautés concernées, Anouck Carsignol aborde la difficulté de front. Elle part de la récente réhabilitation des émigrés pour se demander, d'une part, « quels sont les intérêts en jeu dans le nouveau partenariat entre New Delhi et les Indiens d'outre-mer ? » et, d'autre part, « quelles sont les conséquences de cette politique diasporique inédite sur la production de l'indianité, en Inde et à l'étranger ? », deux interrogations que l'ouvrage parvient à lever.

Avant de s'arrêter de façon plus approfondie sur les cas de l'île Maurice et du Canada, l'auteure expose avec clarté les enjeux d'une étude sur la diaspora indienne. Dans le premier chapitre (« Le caractère diasporique de la population indienne d'outre-mer »), elle présente les différents contextes d'émigration : le *coolie trade* vers les îles sucrières au XIX^e siècle, la « fuite des cerveaux » hyperqualifiés vers la Silicon Valley, le *modern coolie trade* non qualifié vers le Moyen-Orient et, enfin, l'émigration économique d'une classe moyenne en Amérique du Nord ou au Royaume-Uni dans les années 1960. Ce qui l'amène à la question suivante : « Comment rendre compte de la volatilité des identités, au gré des interactions entre les migrants d'origine indienne, leur société d'installation et leur foyer d'origine ? » (p. 27).

Dans le deuxième chapitre (« L'Inde et sa diaspora : perspective historique d'une relation tourmentée, de 1830 à nos jours »), le « cycle de vie » de la relation Indes-diaspora est examiné. Avec la colonisation comme ennemie commune, les nationalistes indiens et les émigrés se sont longtemps appuyés les uns sur les autres pour « co-produire » nationalisme (en Inde) et indianité (en diaspora). La période des indépendances voit l'Inde se dissocier de sa diaspora, d'abord parce que le « nationalisme nehruvien repose sur l'équation État-nation-territoire » (p. 65). Il s'agit aussi de préserver les relations bilatérales entre Inde et États d'accueil d'émigrés indiens. Dans le même temps, les communautés indiennes émigrées affermissent leur investissement dans leurs sociétés d'accueil, et leur loyauté envers elles. Plus récemment (1980-1990), s'est produit un spectaculaire rapprochement entre l'Inde et sa diaspora, largement fondé sur un intérêt mutuel bien compris du triple point de vue du développement économique, de l'influence politique et du prestige culturel. Au gré des contextes historiques donc, le NRI (*Non Resident Indian*), de traître à la patrie, opportuniste et spéculateur, devient à la fois un fer de lance du progrès, une source d'expertise précieuse (« brain gain ») et un ambassadeur de la culture indienne à l'étranger. Les influences et intérêts sont effectivement croisés, comme l'indique le sous-titre du livre. L'indianité n'est pas seulement exportée en diaspora, où elle peut être mobilisée comme ressource symbolique prestigieuse, elle est aussi, en Inde même, sujette à l'influence des modes de vie et idéologies de l'« indianité de diaspora » (p. 92).

Ce panorama historique, édifiant, illustre également la diversité interne de

la diaspora (en termes de niveau social, de religion, de langue, de région d'origine) et, par conséquent, les difficultés d'une définition unique de la « diaspora indienne ». Loin de fuir l'hétérogénéité des situations, Anouck Carsignol nous propose deux cas d'étude prototypiques opposés : les « Indo-Canadiens », qui représentent une communauté relativement récente (et très minoritaire) d'émigrants de classe moyenne (chap. III), et les « Indo-Mauriciens », descendants des engagés, travailleurs des plantations au XIX^e siècle, et majoritaires à l'île Maurice (chap. IV).

L'évolution radicale de la relation Inde-diaspora qui semble s'ajuster si naturellement aux contextes historiques permet à l'auteure d'avancer de façon très convaincante son principal argument, présentant État et diaspora comme deux acteurs éminemment compatibles et même complémentaires. L'analyse s'appuie sur de passionnants passages exemplaires de l'instrumentalisation tripartite entre État d'accueil, État d'origine et diaspora, dans le contexte d'identités à la fois multiples et « volatiles ». On citera, par exemple, la commémoration à Maurice du centenaire des débuts de l'engagisme (transformant rhétoriquement les émigrants en colons, p. 211) ou l'épopée des émigrés sikhs embarqués en 1914 sur le Komagata Maru entre Hong Kong (où un riche Indien affréta le navire), Vancouver (où les autorités refusèrent le débarquement des émigrés) et Kolkata (où leur retour dégénéra en fusillade mortelle, p. 120).

Pour autant, on se demande parfois si c'est uniquement l'« effet-diaspora » qu'il faut lire derrière les réalités et évolutions des groupes étudiés. C'est, me semble-t-il, l'un des effets pervers du débat que d'envisager toute dynamique (scission identitaire, modernisation) comme une importation des enjeux indiens, au détriment de l'identification de dynamiques universelles et de réalités propres au « pays d'accueil ».

Ainsi, si les religions (islam comme hindouisme) s'institutionnalisent et se « modernisent » à Maurice, faut-il obliga-

toirement y voir un mimétisme, ou une exportation, de l'évolution religieuse en Inde ? Ne peut-on reconnaître, conjointement aux influences réelles de l'Inde sur ce processus (*via* les prêtres et artisans venus d'Inde), des dynamiques universelles (la rénovation religieuse parallèle à l'ascension sociale), d'une part, et des contextes locaux (se démarquer des descendants d'esclaves africains et catholiques), d'autre part, dépassant de loin l'effet-diaspora ?

De même, la revendication d'une « indianité » en diaspora passe certes par l'instrumentalisation des réalités indiennes. Mais, à Maurice, où la « diaspora indienne » est majoritaire, où elle détient le pouvoir politique et n'a aucune tentation de retour, le terme « diaspora » est absent des discours. Même les définitions institutionnelles du PIO (*Person of Indian Origin*), ne remontant qu'à la quatrième génération, excluent une partie des Indo-Mauriciens. D'ailleurs, le terme « diaspora », omniprésent dans l'analyse de la situation canadienne, est quasiment absent du chapitre traitant de Maurice. Seule apparaît à la fin, dans une opposition au « mauricianisme » (idéologie prônant une identité nationale), la qualification de « diasporisme » (p. 242), à laquelle on préférerait « communautarisme » tant la tension mauricienne procède de l'opposition entre communautés à l'intérieur du pays et non du lien au pays d'origine. Ainsi, les scissions à l'intérieur de la communauté indo-mauricienne (entre Bhojpuri et Tamouls, par exemple, issus respectivement du nord et du sud de l'Inde), bien décrites par l'auteure, ne peuvent être expliquées par la seule autonomisation de l'État du Tamil Nadu en Inde. Pareille « mobilisation ethnique », explique le politologue Chan Low, repose d'abord sur les enjeux mauriciens, visant surtout « l'obtention d'une part équitable des ressources de l'État » dominée par la communauté indo-mauricienne¹.

1. Cf. Laval Jocelyn Chan Low, « Les enjeux actuels des débats sur la mémoire et la réparation pour l'esclavage à l'île Maurice », *Cahiers d'études africaines*, 2004, 173-174 : 404.

On revient alors sur la discussion de départ, celle du concept problématique de « diaspora indienne ». Non seulement l'hétérogénéité interne de la diaspora indienne semble défier la pertinence de la catégorie d'analyse, mais la seule catégorie « diaspora » souffre souvent de ses définitions et usages hétéroclites. Entre définitions strictes (l'archétype du peuple juif) et conceptions élargies (la diaspora noire de Gilroy², voire les Franco-Mauriciens, assimilés, page 242, à une « diaspora française »), il est parfois difficile de situer la « diaspora indienne » et le positionnement de l'auteure.

C'est là ma principale critique adressée à l'ouvrage. Anouck Carsignol discute elle-même les dimensions performatives du « label diaspora » (p. 12), notamment manipulé par les institutions étatiques, par les médias et par les chercheurs. On peut en ce sens regretter que les études de cas, au Canada et à Maurice, donnent une place trop exclusive à la « stratégie discursive » (p. 52) des États et médias, et à la façon dont les « entrepreneurs identitaires » et autres élites institutionnelles s'approprient le label diaspora. Cette petite minorité d'individus, dont l'auteure souligne les positions ambiguës, parfois schizophrènes (p. 101), le statut de leader souvent « auto-

proclamé » et la manipulation par les États (p. 181), est prompte à établir sa rhétorique sur ce label, et ses réseaux sur les associations ou institutions « diasporiques ». Mais, exposer le flou autour du concept de diaspora, et les risques derrière sa performativité, aurait dû amener Anouck Carsignol à questionner la représentativité de ces élites. Elle souligne après tout que, sans même parler de l'absence d'un quelconque « sentiment d'appartenance » à la diaspora, « la grande majorité des Indiens d'outre-mer » est indifférente voire hostile à cette catégorisation (p. 52) !

Ces critiques, visant essentiellement la capacité heuristique de la catégorie de diaspora, voire son utilisation parfois trompeuse dans le cas de la situation mauricienne, n'enlèvent rien à l'intérêt de cet ouvrage très ambitieux et néanmoins très clair, à la fois théoriquement fondé et soucieux de nuances dans les descriptions des contextes. Nul doute qu'il enrichira les discussions à la croisée des domaines indiens et des études des réseaux transnationaux.

Mathieu Claveyrolas

2. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

LONGTEMPS, Chungking Mansions est resté une anomalie dans l'espace hongkongais pour ceux, voyageurs ou résidents, qui passaient devant cet immense ensemble décrépit, construit en 1961, non loin des surfaces immobilières les plus chères du monde. Cet immeuble massif à l'entrée étroite, où les rabatteurs cherchent à attirer le client vers les restaurants indiens cachés dans les étages, a longtemps été un des rares endroits où les voyageurs au budget serré savaient qu'ils trouveraient une chambre bon marché, en même temps qu'ils s'offriraient, à moindre frais, une plongée exotique dans un monde mélangé de commerçants pakistanais, de clients africains, de réfugiés sri lankais, de restaurateurs indiens et de toxicomanes népalais. Chungking Mansions n'est désormais plus une anomalie, et il faut remercier l'anthropologue Gordon Mathews, professeur à l'université chinoise de Hong Kong (CUHK) pour le travail de terrain assidu qui, pendant trois années, lui a permis de gagner patiemment la confiance d'une faune éclectique dont les activités, si elles sont relativement inoffensives, sont toujours à la frontière entre légalité et illégalité.

Le travail de Gordon Mathews permet d'abord de comprendre pourquoi Chungking Mansions est à Hong Kong et pas ailleurs. Les prix exceptionnellement bas des loyers commerciaux et de l'hébergement, la politique permissive de Hong Kong en matière de visa et la proximité de la Chine du Sud, fournisseur mondial de produits bon marché (p. 16) sont le triptyque sur lequel se développe un phénomène unique qui fait de cette étude une lecture indispensable pour tous ceux qu'intéressent les futurs développements de la globalisation capitaliste. En effet, avec le concept de « globalisation bas de gamme » (*low end globalization*), l'auteur nous permet

d'envisager, dans une perspective nouvelle, un phénomène qui échappe encore pour beaucoup à notre perception. Et même si les études sur les nouveaux pays émergents – les BRICS¹ – agitent chaque jour davantage les cercles dirigeants des pays du premier monde, il reste toutefois difficile d'augurer de l'évolution des relations entre pays développés (centre), pays émergents (semi-périphérie) et pays qui peinent à s'inscrire dans la dynamique de la mondialisation (périphérie).

À la différence d'une symbolique de la globalisation connue de tous, bardée de marques mondialement connues, de budgets marketing faramineux et de batteries d'avocats en costumes cravates, la globalisation dont il est question ici est celle « des marchands qui transportent leurs produits dans des valises, des containers ou des camions par-delà continents et frontières avec une préoccupation minimale pour les aspects juridiques ou liés aux problèmes de propriété intellectuelle. C'est un monde régi par l'argent liquide. Ce sont aussi des individus cherchant une vie meilleure en quittant leur pays pour trouver des opportunités ailleurs » (p. 13, ma traduction).

L'immeuble est construit de telle façon qu'il est difficile pour la police hongkongaise d'intervenir pour limiter des infractions sommes toutes assez bénignes. En effet, les sommes en jeu dans ces échanges internationaux de personnes et de marchandises restent relativement faibles. Les travailleurs illégaux n'interfèrent en rien sur le marché local de l'emploi. De même, les problèmes de sécurité sont extrêmement rares. Tout le monde ici est tellement préoccupé par ses affaires que les tensions – économiques, raciales, religieuses –, si elles

1. Autrement dit : Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du Sud.

existent, n'influencent que très exceptionnellement le quotidien de Chungking Mansions. La sécurité n'est pas un problème et Chungking Mansions permet au public hongkongais de connaître le frisson de la périphérie tout en jouissant de la sécurité du centre. D'autant que, et c'est toute l'ironie de l'endroit, les gens qui fréquentent Chungking Mansions pour leurs affaires sont, le plus généralement, des populations qui appartiennent chez elles aux classes les mieux loties. Alors que Chungking Mansions est encore trop souvent considéré à Hong Kong comme un cloaque sordide, insalubre et potentiellement dangereux, c'est bien, dans la perspective de ceux qui y font commerce, une enclave du Tiers-Monde dans le monde développé, mais une enclave fréquentée par les classes moyennes ou supérieures dont le capital – financier et culturel – dépasse souvent de loin la moyenne des pays d'où ils sont issus. En d'autres termes, Chungking Mansions est un « club de réussites des pays en développement » (p. 213).

Les pays développés (centre) sont au cœur d'une mondialisation dont les pays de la semi-périphérie – les BRICS – et surtout les plus pauvres de l'extrême périphérie sont exclus. Nous connaissons tous les grandes marques de téléphones mobiles, de vêtements et d'accessoires de mode ; pourtant, leur accès est dénié à 80% de la population mondiale. Chungking Mansions se trouve donc à l'articulation d'une globalisation où des « simulacres » de biens de consommation du centre (faux portables, copies en tout genre...), manufacturés dans les ateliers de la périphérie sont rendus accessibles aux pays de l'extrême périphérie. Ainsi, les pays les plus pauvres, même s'ils sont le

plus souvent très conscients de l'aspect « déclassé » de ce qu'ils consomment peuvent partager le sentiment de participer à une mondialisation dont sinon ils seraient privés. Cette analyse, brièvement résumée ici, est au cœur de l'ouvrage de Mathews et donne à un phénomène parfaitement local (quelques centaines de mètres carrés dans le quartier de Tsim Sha Tsui), une dimension globale inattendue et surprenante. Par exemple, d'après les estimations de Mathews, 20% des téléphones portables en fonction en Afrique subsaharienne sont passés par Chungking Mansions ! Pour lui, cette diffusion de la mondialisation à des pays qui n'en ont pas les moyens sera rétrospectivement considérée comme une contribution majeure de la Chine à l'histoire du XXI^e siècle.

Le concept nouveau de « globalisation bas de gamme » est, à l'évidence, promis à un brillant avenir et quelques lignes ne peuvent pas bien sûr rendre en détail les analyses minutieuses qui illustrent la signification globale de Chungking Mansions. Elles ne peuvent non plus rendre compte de l'acuité avec laquelle Mathews observe comment Chungking Mansions interroge les questions d'identité, dans une mixité constante où la culture semble de moins en moins être question de naissance, et de plus en plus une question de choix. Enfin, ces quelques lignes ne peuvent communiquer non plus l'humour sincère et le profond respect avec lesquels Gordon Mathews traite un sujet aux ramifications multiples, qui fait voyager de Hong Kong vers Calcutta, Islamabad ou encore Lagos.

David Bartel

Patrick Kaplanian
Mythes grecs d'origine, I. Prométhée et Pandore
 Paris, L'Entreligne, 2011, 400 p. (« Ethnologie »).

DANS LE PREMIER tome de ce livre, Patrick Kaplanian apporte un éclairage anthropologique intéressant sur un récit qui a fait l'objet de nombreuses exégèses érudites par les hellénistes. L'enchaînement des actions provoquées par Prométhée à partir desquelles les êtres humains émergent pour la première fois dans le monde fait l'objet de deux versions dues à Hésiode dans la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. Le partage du bœuf que le Titan effectue afin de séparer les dieux des hommes est plus développé dans le premier texte, et le don de Pandore offerte en mariage avec son trousseau de malheur à Épiméthée, frère cadet de Prométhée, est plus détaillé dans le second. Mais aussi différentes que soient ces deux versions, leurs éléments se rajoutent sans se contredire. Patrick Kaplanian les aborde donc conjointement.

La question centrale posée par l'auteur est celle-ci : comment les hommes, qui ne sont créés ni par une main ou une parole divines, ni engendrés par un père ou une mère primordiaux, se présentent dans le mythe étiologique que les Grecs se sont donné dans l'Antiquité (p. 26) ? Ils apparaissent comme si cela allait de soi entre Prométhée, « Celui qui pense avant », qui est rusé, et Épiméthée, « Celui qui pense après », qui est buté. Le premier Titan, qui agit pour le compte des hommes, leur

donne accès à la nourriture carnée cuite en dérobant le feu à Zeus ; le second devient, par son union avec Pandore qu'il a épousée malgré l'interdiction de son frère, le premier des *anères*, le premier homme sexué (p. 35). Placés à mi-chemin entre les deux Titans, les hommes tiennent des deux : ils sont prévoyants, dotés d'un esprit réfléchi, mais ils sont aussi imprévoyants, piégés par l'affectivité. On comprend ainsi que l'être humain est fait homme, d'une part quand il devient producteur de sa propre alimentation qui exige travail et prévoyance, d'autre part lorsque, sexué, il est hanté par le jeu trompeur de la séduction dont Pandore est la première incarnation.

Avant ces événements fondateurs de la condition humaine, comment vivaient les hommes ? Le mythe des races d'Hésiode et la légende d'Atalante décrite par Hérodote indiquent qu'à l'Âge d'or les êtres humains vivaient comme des dieux sans être des dieux (p. 145). La nourriture carnée sortant spontanément de terre déjà cuite, ils ne connaissaient pas la fatigue, et le vieillissement ne pesait pas sur eux. Ils mouraient, mais n'avaient pas conscience de la mort, car celle-ci était vécue comme un endormissement. Mais, comme ils ne connaissaient ni le langage ni les techniques qui donnaient naissance à la civilisation, l'Âge d'or était aussi l'âge de la sauvagerie, comme

l'atteste, entre autres, l'attitude d'Atalante qui, en remontant le temps, s'est rapprochée des dieux. L'Âge d'or est donc invivable par ses contradictions. C'est un impossible, on ne peut être humain et divin à la fois (p. 146).

Pour sortir de cette impasse originelle, Prométhée opère une séparation des commensalités. Après avoir tué un bœuf, il le partage en deux parts inégales qui se présentent chacune comme un leurre : les os immangeables par les humains sont dissimulés sous une graisse luisante, et la viande comestible est cachée sous la peau terne de la panse de l'animal. Mais Zeus, qui comprend la ruse, choisit la première part, car, pour lui, elle est la bonne, et la seconde la mauvaise. En se contentant de l'odeur des os imputrescibles, qui monte au ciel lors des sacrifices, les dieux resteront éternellement jeunes à distance de la corruptibilité, tandis que les hommes, qui se repaissent de la viande putrescible d'un animal mort, sont désormais des « estomacs » à remplir continuellement. Ils doivent travailler dur pour éviter la faim et retarder le dépérissement. Non seulement Zeus retourne la duperie contre son destinataire, mais il le sanctionne en lui interdisant d'avoir accès au feu pour cuire la viande. Mais Prométhée, malicieux, parvient à en dérober quelques braises qu'il rapporte aux hommes qui doivent les entretenir pour conserver leur incandescence. Lorsque Zeus voit briller la flamme au milieu des hommes, il déclare : « En place du feu, je leur ferai présent d'un mal en qui tous au fond de leur cœur se complairont à entourer d'amour leur propre malheur (*Les Travaux et les jours* : 55) ».

Ce bon mal, *kakon kalon*, c'est Pandore, créée par Héphaïstos et Athéna. Le premier la façonne avec de la terre semblable à une vierge, la seconde la recouvre du voile qu'elle a artistiquement tissé de ses mains et orne sa couronne d'un magnifique diadème. Pandore ainsi vêtue en mariée, est offerte par tous les dieux (*pan dora*) à Épiméthée. « Elle est finalement la superposition en une seule personne des deux moitiés de bœuf, c'est ce qu'il faut bien

voir » (p. 112). Comme la première part du bœuf tendue à Zeus, Pandore est créée à l'image d'une déesse, elle en a toutes les apparences, mais Héphaïstos a placé dans son corps la voix (*audê*), et Hermès lui a donné la parole (*phônê*) et les mots qui trompent (p. 309). Elle est donc divisée entre son image attirante, source illusoire et éphémère de séduction, et son « esprit de chien », la tromperie due aux désillusions et aux désarrois que la jouissance peut susciter. Comme la seconde part de bœuf, Pandore est aussi un *gaster*, un estomac, et une réserve de nourriture. Selon les anciens Grecs, la femme est connue pour être insatiable, elle englutit toutes les productions du travail de l'homme, mais elle lui assure aussi, à l'instar de ses greniers, une descendance, une réserve de biens qui lui assurera ses vieux jours. Pandore amorçe ainsi le cycle des travaux des champs scandés par les saisons et le cycle des générations ponctué par la mort : « La mort n'apparaît qu'avec la femme, car c'est elle qui donne la vie » (p. 146).

Dans ce mythe étiologique, Pandore n'est pas la première mère de l'humanité, mais la première épouse, celle qui scelle une alliance matrimoniale entre les dieux donneurs de femmes et les hommes receveurs, représentés par le jeune Titan (p. 127). Ainsi, via Pandore, « les rapports entre les femmes et les hommes sont analogues à ceux entre dieux et déesses. Les deux mondes deviennent métaphore l'un de l'autre » (p. 137), et tout ce qui s'échange – la parole, les biens, les femmes – est introduit dans la société des hommes. « Pandore n'est pas la femelle, mais la femme en tant qu'objet d'échange. L'échange et le respect de la *dikê* prime, et induit le reste » (p. 187). « La création de Pandore est [donc] aussi celle de l'homme » (p. 184). Telle est la lecture anthropologique de ces récits que privilégie Patrick Kaplanian. Elle a le mérite de montrer que le rapport entre les anciens Grecs et les dieux ne doit rien à la filiation, comme c'est le cas dans la tradition judéo-chrétienne, mais relève de l'alliance matrimoniale. Cette interprétation permet

non seulement de comprendre que le principal lien entretenu rituellement par les hommes avec les dieux soit les hiérogamies, comme celle qui était célébrée à Athènes au ^{ve} siècle av. J.-C. lors des Anthestéries entre la femme de l'archonte et Dionysos, mais aussi de se demander si, finalement, la civilisation des anciens Grecs qui a donné naissance à la démocratie et aux premières sciences ne doit pas en partie son originalité à cet axe horizontal de la parenté. À la différence des relations entre consanguins – père-fils-frères – qui sont hiérarchisées, les rapports entre alliés sont égalitaires, et

l'intersubjectivité mobilisée par la sexualité est plus créatrice que la procréation.

On trouvera aussi dans ce premier tome une interprétation intéressante du mythe des races qui se lit de deux façons différentes : par paires opposant la *dikê* à l'*hubrys*, et par triades montrant deux décadences successives marquées, l'une par un axe horizontal qui conduit à l'Hadès, le séjour de l'oubli, et la seconde par un axe lui aussi horizontal qui débouche, pour les héros, sur les Champs Élysées.

Charles-Henry Pradelles de Latour

Marie Desmartis

Une chasse au pouvoir. Chronique politique d'un village de France

Préface d'Alban Bensa.

Toulouse, Anacharsis, 2012, 283 p., bibl. (« Les Ethnographiques »).

POLITIQUE locale, politique globale ? Comme l'illustre la couverture de l'ouvrage de Marie Desmartis, une étincelle a mis le feu à la pinède d'Oignac, ce petit village des Landes en proie à une crise politique dans un climat de tensions et de violences depuis les dernières élections municipales. Mais quels en sont les protagonistes ? Quels sont ceux qui ont perpétré cet acte de vandalisme ? *Quid* de leurs motivations ?

Une chasse au pouvoir. Chronique politique d'un village de France ne relève pas de la littérature policière ou journalistique. Marie Desmartis est anthropologue ; elle publie son ouvrage, issu d'une thèse, dans une nouvelle série : « Les Ethnographiques », collection dirigée par Alban Bensa. C'est dans ce contexte disciplinaire qu'elle aborde ce qui anime les tenants de ces événements et leurs raisons d'être. Plusieurs années vont s'écouler et se révéler nécessaires pour qu'elle puisse commencer à appréhender la particularité de ce qui apparaît comme un fait total maussien. La pertinence du regard jointe à une qualité d'écriture restituent au lecteur toute la complexité du motif.

L'auteure ne se contente pas de la perception objective propre à de nombreux travaux anthropologiques, elle met en place une scène dialogique. Non seulement elle donne la parole à ses interlocuteurs, acteurs concernés à des titres divers par les faits, mais elle s'implique et pose, sans réticence, les allers-retours entre ses hésitations, ou les déceptions, les avancées et l'irréversible opacité à laquelle elle est confrontée et qui, parfois, augure d'une compréhension plus effective des tenants et des aboutissants : « Ce sont les détails qui font la singularité de chaque situation » (p. 18).

Processus de mémorisation et sensationnel remontent d'archives d'études antérieures ou de la presse locale : « *Oignac : Chicago ou Clochemerle ?* » (p. 81), puis « *Oignac, palombières incendiées. Des inconnus ont mis le feu à trois palombières dans la nuit du mardi au mercredi, vers 3 heures du matin [...]. Une parcelle de terrain avait été incendiée la nuit de la Saint-Jean et le seul pin érigé lors de la maïade avait été scié la nuit même de sa plantation* » (pp. 24-25). C'est ainsi que le quotidien *Sud-Ouest* relatait sous

ce titre l'atmosphère en 1981, ou sous ce développement les incidents, plus récents, de 2001. De tels épisodes éclairent des trames émotionnelles et stratégiques dont des rapports de domination et de structure de classe. Certains ne sont pas sans rappeler ceux présentés, en 1887, par Émile Zola dans son roman *La Terre*, volume de la suite, elle-même à charge ethnographique, des *Rougon-Macquart*.

Le pouvoir politique dans ces recoins municipaux, ces encoignures viscérales et souvent recuites, se dit et se répète sous les travestissements d'acteurs, d'autochtones, d'allogènes : élus, conseillers municipaux, maire, comme saisis par les sédimentations historiques et par des querelles telles que celle suscitée par cet arbre de Mai abattu puis replanté, ou par celle du renouvellement du parc des agrafeuses de la mairie, enjeu relevant apparemment de la guerre picrocholine pour l'observateur myope, mais qui se révèle en fait un indicateur des positionnements politiques sinon politiques des divers protagonistes. Parmi eux : le « clan des chasseurs », qui se positionne plutôt à gauche et qui manifeste ouvertement son hostilité depuis qu'il a perdu la mairie ; le clan de la mairesse nouvellement élue sous l'étiquette Union pour un mouvement populaire (UMP), représenté par Madame Fortier, figure ambivalente dont la personnalité évolue au fil des pages. L'étrangère Marie Desmartis participe à ces débats, mais restera aux marges. Elle le sait et elle le dit. Elle n'est pas une véritable « olignacienne », nom donné aux habitants de ce village de quelques centaines d'habitants pour l'occasion, mais n'en est pas moins originaire du Sud-Ouest basco-béarnais. Ce statut d'extériorité relative lui permet de mener son analyse tout en pratiquant une ouverture autoscopique, une mise en abyme

de ses propres pérégrinations dans l'épaisseur de ces halliers où se mêlent ambitions, stratégies et tactiques des uns et des autres – chasseurs, intermittents du spectacle, anciens « hippies » et néo-ruraux, villageois de souche, ou encore propriétaires, vacanciers, retraités, Rmistes, incendiaires et pompiers. La mairesse ne sera pas sans utiliser à son profit l'enquêtrice, ce dont Marie Desmartis est consciente mais que, *nolens volens*, elle considère comme faisant partie des contradictions inhérentes à ce contexte : « Il faut bien admettre à présent que mon enquête a contribué à sa façon à renforcer la configuration des rapports de forces qui lui préexistait ; elle a elle-même constitué une nouvelle forme de cette violence sociale » (p. 255). Autant de situations qui fragilisèrent sa position, mais la rendirent en même temps disponible face aux aléas de manière plus fiable que ne l'aurait fait un dispositif se voulant objectif. Un tel dispositif est en effet soucieux de faire en sorte que l'observateur et ses émotions n'interfèrent pas dans les espaces politiques qu'il a pris pour terrain. Y contrevenir serait déroger à l'un des dogmes canoniques : préserver la distance. Marie Desmartis, pour sa part, transgresse, participe, s'embrouille et par là même est capable de dévoiler, avec une grande pertinence, les complexités du politique pris au sens large. Aujourd'hui, il est vrai, les corsets disciplinaires se desserrent. Le transdisciplinaire invoqué par tout un chacun commence à irriguer des démarches. Le socioanthropologique affleure mais non sans précaution. Nombre de gardiens des temples disciplinaires veillent encore. Leurs pouvoirs ne sont pas forclos.

Pierre Bouvier

Aïda Kanafani-Zahar

Liban, la guerre et la mémoire

Préf. d'Antoine Garapon. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011

260 p., bibl., gloss., cartes (« Histoire »).

AÏDA KANAFANI-ZAHAR se penche à nouveau sur la situation du Liban. Non plus sur le pays où se perpétuait une certaine harmonie au-delà des clivages confessionnels séculaires, comme au sein du village de Hsoun¹, mais sur le Liban de la guerre civile, avec son cortège de violences « miliciennes », de massacres et de mutilations, de destructions des habitations et des vergers, de déplacements massifs des populations, dont un tiers des Libanais ont été des victimes directes. Durant ces années (1975-1990), dans un conflit qui n'opposait pas uniquement les militaires aux civils, tous en fait ont subi le profond traumatisme d'une situation où se multipliaient les lignes de démarcation et où l'on était abattu à la seule vue, au passage des barrages, de la carte d'identité et de l'appartenance confessionnelle qu'elle indiquait.

L'auteure a vécu cette période à Beyrouth où les déplacements s'effectuaient sous la menace permanente des snipers. Elle en garde, comme tous les Libanais, la mémoire indélébile et ne revendique d'autre objectivité que celle de se faire la traductrice des mémoires particulières, des souvenirs de ceux auprès desquels elle a mené ses enquêtes et dont elle se fait l'interprète. Tout en se référant dans le détail aux événements qui sont évoqués, l'ouvrage fait une large place, essentielle, aux récits bruts,

prolongeant avec d'autres instruments le travail qu'Aïda Kanafani-Zahar mène par ailleurs de documentation filmique.

Le texte ne débute pas par un récit des événements qui accompagnent le déplacement, marqué parfois de massacres aveugles de plusieurs villages de chrétiens maronites et de Druzes, mais se rapporte à une actualité plus proche, celle du retour et de la réconciliation, du réapprendre à vivre ensemble. Comme en d'autres situations semblables, les États ont tenté de clore le dossier des violences ouvertes en organisant une difficile « réconciliation » après les débordements de la guerre civile. Au Liban, à la suite des accords de Taëf, a été ainsi mis en place un ministère des Déplacés (1992). Ses activités n'ont porté cependant que sur la seule région du Mont-Liban, région de mixité religieuse particulièrement touchée par la guerre, et sont apparues comme un enjeu des conflits politiques nationaux qui ont souvent orienté les mesures prises. Contrairement au « modèle » sud-africain « Vérité et réconciliation », volontiers cité en exemple, la réconciliation s'est négociée ici sur les bases de l'amnistie des crimes et dommages,

1. Aïda Kanafani-Zahar, *Liban. Le vivre ensemble (Hsoun, 1994-2000)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2004.

sauf lorsqu'ils concernaient les notables et leaders politiques, en retenant le principe de l'indemnisation, qui s'est limitée aux destructions et expropriations immobilières.

Aïda Kanafani-Zahar souligne les limites d'un processus qui ne se fonde pas sur la reconnaissance individuelle des victimes, mais procède à une « égalisation communautaire » excluant non seulement le pardon et le repentir, mais rendant aussi difficile toute action de justice d'une autre nature. Cette négation des responsabilités individuelles est d'autant plus douloureuse quand il s'agit de personnes disparues, doublement condamnées à l'oubli alors même que leur souvenir ne peut réellement s'effacer. C'est sur ce thème que se heurtent plus particulièrement les revendications civiles et les politiques nationales, contribuant à une certaine « radicalisation » de ces revendications dont Aïda Kanafani-Zahar aborde l'étude dans les derniers chapitres de l'ouvrage.

Auparavant, dans quelques chapitres qui nous rapprochent d'une anthropologie plus « classique », elle revient sur les processus de réconciliation en constatant combien, tout en perpétuant des pratiques traditionnelles, ces processus aboutissent de fait à renforcer la dimension interconfessionnelle des relations sociales. La société libanaise a hérité du passé des procédures de règlement des conflits fondées sur l'arbitrage de personnalités reconnues et sur la compensation matérielle (*diyya*) prévue par l'islam. Le groupe, notamment la parentèle, intervient dans ce règlement qui laisse place à l'individualisation de la repentance et du pardon au moyen des « rituels du meurtrier », accompagnant la négociation et mettant symboliquement le coupable à la merci de la vengeance à laquelle renonce finalement le groupe-victime. Aïda Kanafani-Zahar en rapporte un certain nombre d'exemples dans le monde arabe ; ils auraient pu être complétés par des occurrences maghrébines où le rituel a souvent une dimension sacrificielle (*ʔargība*, *ʔar*).

À l'effacement de cette dimension individualisée de la réconciliation correspond

le renforcement de la dimension interconfessionnelle visant à rétablir les conditions du vivre ensemble. Limitées au règlement des dommages matériels, au calcul d'une indemnisation qui se révèle le plus souvent insuffisante pour offrir les conditions du retour, ces procédures officielles ne peuvent satisfaire aux exigences de l'oubli. Celles-ci s'alimentent plus d'une projection dans l'avenir du refus de la violence vécue qu'elles ne résultent d'une loi d'amnistie qui exclut les meurtres des leaders politiques et des notables confessionnels, et qui peut apparaître comme contribuant à la perpétuation, voire à l'aggravation, de la situation passée. L'assassinat du premier ministre Rafiq Hariri, en 2005, et les troubles récurrents dans la région, renforçant l'idée que le retour de la violence est le fruit d'un complot, de la « main de l'étranger », font resurgir une mémoire à peine enfouie et des revendications d'un État national laïc que l'auteure appelle de ses vœux dans la seconde partie de l'ouvrage.

Il est plus difficile de rendre compte de la troisième partie, intitulée « Des récits de mémoire » (2000-2004), essentiellement organisée comme la présentation de matériaux bruts, recueillis auprès de certaines familles avec lesquelles Aïda Kanafani-Zahar a entretenu une relation privilégiée. On hésite, en effet, à épiloguer sur des documents qu'elle reconnaît elle-même être aux limites de l'indicible, entrecoupés de silences et accompagnés d'une gestuelle que seules l'image et la parole enregistrée peuvent tenter de restituer. Tout au plus en retiendrons-nous quelques interrogations, plus aisément traduisibles dans le texte, et des analyses que l'auteure pose sous forme de questionnement plus qu'elle n'apporte de réponses. Elle accorde ainsi une importance justifiée à l'usage des pronoms nominatifs qui organisent et scandent le récit : « je », « nous », « ils ». Ces jeux d'appellation sont riches de significations : mémoire individuelle ou appel aux souvenirs (re)construits collectivement, opposition des siens et des autres, dépersonnalisation de ces autres, parfois trop

proches. Car, et ce point est développé dans le chapitre IX, c'est l'ensemble du lien social qui a été remis en question par la violence. La fraternité (*ukhuwë*), le voisinage (*jîrë*) et même la participation aux rituels et fêtes religieuses (*ilfë*) étaient souvent le moyen de transcender les appartenances confessionnelles en référence à une quotidienneté qui se traduisait surtout par la commensalité, le partage des nourritures, si caractéristique des cultures arabes. Or, de l'amitié à la haine, de tels renversements apparaissent souvent aux limites de l'imaginable, n'en rendant que plus bouleversantes les exceptions rapportées.

Bien qu'elle s'attache à mettre en évidence les perspectives d'un autre Liban, Aïda Kanafani-Zahar révèle dans son livre un certain pessimisme, nourri par l'immobilisme des rapports de force politiques mais aussi par la dégradation de la situation régionale. On peut privilégier cette lecture « politique », au sens le moins politicien et le plus noble qui soit de ce terme, mais sans oublier, toutefois, que ce témoignage et les analyses qu'il conduit à développer restent écrits par une anthropologue. Ils soulèvent donc des questions plus générales sur la violence et son traitement dans des situations extrêmes, sur les identités culturelles et les frontières qui les traversent, devenues alors lieux de confrontation armée, sur le travail de la mémoire et de son

double, l'oubli, etc. Ces différents niveaux de lecture possibles étaient un pari difficile qu'assume l'auteur. Deux remarques, plus critiques, avec lesquelles je conclurai cette recension, illustrent cette difficulté.

La première est de pure forme. Supposant connue l'histoire récente du Liban, l'ouvrage rejette dans une série de notes, très détaillées il est vrai, de riches informations que le lecteur moins averti de cette histoire pourrait souhaiter trouver rassemblées dans un texte liminaire pour en rappeler les principaux épisodes. La seconde remarque est le constat d'une absence. Dans ces enchaînements de violence n'apparaissent pas les violences, si généralisées dans des conflits de cet ordre (en ex-Yougoslavie, par exemple), contre les femmes. Ce manque est regrettable si ces violences se sont produites à la même échelle qu'ailleurs, mais il l'est aussi si ces violences n'ont pas été observées au Liban à côté d'autres formes qui illustrent pourtant une gamme assez exhaustive des « horreurs de la guerre ». Car l'originalité de l'ouvrage est bien de porter sur celles-ci un regard d'anthropologue qui apparaît paradoxal si l'on s'en tient aux principes qui président à la constitution de la discipline, tels l'observation participante ou le regard éloigné.

Pierre Bonte