

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

206 | 2013

Varia

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24526>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 juin 2013

Pagination : 191-234

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 206 | 2013, mis en ligne le 03 juin 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24526>

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

René Treuil, ed.

L'Archéologie cognitive. Techniques, modes de communication, mentalités
Paris, Éd. de la MSH, 2011, 286 p., bibl., index (« Cogniprisme »).

IL Y AVAIT beaucoup à craindre d'un livre consacré à l'« archéologie cognitive », surtout dans une collection vouée aux sciences cognitives. La rencontre des deux mots incite, en effet, à prévoir un mélange instable mais pas forcément détonant. D'un côté, une sorte de fédération pluridisciplinaire relativement récente produit un effet de masse qui lui permet de soutenir, au nom de l'originalité, le lancement d'hypothèses à tout le moins aventureuses. De l'autre côté, une archéologie française dont la tradition se montre farouchement rétive aux abus d'interprétation, mais où, de temps à autre, un maître prend le mors aux dents pour reconnaître, par exemple, en Cro-Magnon un jumeau psychique des Aborigènes australiens. Les auteurs allaient-ils maintenir les positions classiques, ou profiter de l'engouement cognitiviste pour s'affranchir d'un carcan méthodologique quelquefois frustrant ? Le soulagement arrive d'emblée, avec l'introduction de René Treuil, et ne cesse de se voir confirmé : les contributeurs entendent protéger la maison mère contre les incrustations tape-à-l'œil. D'accord pour une discussion, mais pas question d'entériner une spéculation, fut-elle séduisante, en tant que thèse fiable.

Il ne s'agit pas pour autant d'un volume purement « défensif ». Sophie A. de Beaune, qui prend en charge la première partie

(« L'émergence des capacités cognitives chez l'homme »), passe pour une spécialiste de ces questions¹. Néanmoins, les auteurs se montrent sensibles aux enjeux idéologiques qui s'y infiltrent, notamment par l'entremise d'une perméabilité particulière se manifestant dans l'archéologie anglo-saxonne. Nul ne s'étonnera que cette circonspection culmine dans la deuxième partie, « Les modes de communication » : origine des langues (Bernard Victorri, puis René Treuil), histoire de l'« indo-européen » (Jean-Paul Demoule) ou amorces de l'écriture (Jean-Jacques Glassner) sont des sujets qui allèchent régulièrement les mensuels de vulgarisation scientifique, lesquels diffusent avec peu de précaution des propositions souvent téméraires. À cet égard, le troisième volet, à savoir « La reconstruction des activités techniques », subit moins de turbulences et il faudra s'interroger à contre-courant sur les motifs qui conduisent les inspirations idéologiques à éviter soigneusement ce support-là. À côté de Nicole Pigeot (les chaînes opératoires) et de Valentine Roux (habileté et invention), on relèvera avec un pincement au cœur

1. Cf. Sophie A. de Beaune, Frederick L. Coolidge & Thomas Wynn, eds, *Cognitive Archaeology and Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

une ultime intervention de François Sigaut qui, sur le thème « Gestes et apprentissage », nous lègue ici, en guise de clin d'œil final, une réflexion exceptionnellement riche et novatrice à partir d'une distinction entre le « geste naturel » et le « geste outillé » à travers la frontière animal/homme. Enfin, les deux dernières parties, « La reconstitution des mentalités » (René Treuil, Hara Procopiou) et « Perspectives » (René Treuil) se tournent davantage vers un avenir à défricher méthodiquement.

En définitive, l'ouvrage fournit non seulement une synthèse de la situation actuelle, mais aussi un remarquable document théorique et pédagogique dont l'audience devrait déborder largement le cadre de la seule archéologie. En filigrane, une tension névralgique sous-tend, en effet, le thème dans presque toutes ses pages : il y a *conjecture* quand la recherche peut espérer produire des résultats susceptibles d'invalider la proposition, mais on a affaire à une *spéculation* quand la formulation de l'hypothèse la place hors de portée de la réfutation. La première participe de plein droit au travail scientifique, la seconde le fourvoie : encore faut-il mesurer constamment la distance qui sépare les deux options en fonction des résultats acquis et des moyens disponibles. Or, si on reproche quelquefois, à bon droit, aux préhistoriens français d'inhiber la conjecture par crainte de la spéculation, et à leurs collègues anglosaxons d'outrepasser trop facilement la limite, il faut voir que, malgré des précautions ostensibles, l'anthropologie sociale n'apparaît pas aussi innocente sur ce terrain qu'elle le prétend. Même quand, sous prétexte de prohiber la détestable « histoire conjecturale », elle croit se libérer de tout questionnement sur l'origine de tel ou tel phénomène.

Dans un de ses derniers articles, Claude Lévi-Strauss s'insurgea ainsi contre l'idée selon laquelle la fabrication de superbes outils de pierre taillés voici un demi-million d'années avait pu « se transmettre de génération en génération sans faire l'objet d'un enseignement » : il rejetait en conséquence

l'apparition du langage articulé « dans des temps si lointains qu'on ne peut, sans faire preuve d'une naïveté qui confine à la niaiserie, élucubrer des hypothèses »². Un agacement insolite perce dans le style habituellement impavide du structuraliste, lequel sait sans doute que cette élucubration-là avance alors à grand pas, conduite par des chercheurs plus aguerris que lui en matière de technologie et de biologie. Peu importent alors les motifs de son embarras ou de son mécontentement : il convient de réaliser que le refus crispé de la conjecture résulte ici d'une pure spéculation *de sa part*, à ceci près que les spécialistes sont justement en train d'asseoir une compétence autorisant sa disqualification. Car l'observation des Chimpanzés a induit une énigme : jusqu'où peut aller un long et patient apprentissage par imitation en l'absence de langage ? Au moment même où Lévi-Strauss voulait clore la discussion par un avis définitif, une équipe japonaise démontrait expérimentalement, sur le « débitage Levallois » (plus récent et plus complexe), que « l'apprentissage de cette technique par imitation, en l'absence de toute communication verbale, était aussi efficace que celle qui résultait d'un apprentissage verbalisé »³.

Or, comme souvent dans le cas d'une « émergence », le procédé nouveau de la parole n'a pas supprimé la pratique ancienne et, dans les sociétés humaines contemporaines, le verbe et l'imitation entretiennent au sein de l'acquisition d'une connaissance pratique des rapports variables : culturellement significatifs, dans tous les cas. Sur ce terrain, l'ivresse de la spéculation positive et l'austérité d'une spéculation inhibitrice, telle que celle signalée plus haut, profitent donc ensemble

2. Claude Lévi-Strauss, « La sexualité féminine et l'origine de la société », *Les Temps Modernes*, 1998, 598 : 78-84 (cité p. 83).

3. Jean-Jacques Hublin, « Évolution des hominidés et origine du langage », in Jean-Pierre Changeux, ed., *Gènes et culture. Enveloppe génétique et variabilité culturelle*, Paris, Odile Jacob, 2003 (« Travaux du Collège de France ») : 17-33 (cité p. 20).

d'un manque de conjectures progressives, élaborées conjointement par l'archéologie, la psychologie et l'anthropologie. *L'archéologie cognitive*, telle que la conçoivent René Treuil et ses collaborateurs, nous confirme

la profonde injustice qu'il y aurait à imputer l'entière responsabilité de cette lacune à leur discipline.

Georges Guille-Escuret

Bernard Traimond

Penser la "servitude volontaire".

Un anthropologue de notre présent, Gérard Althabe

Lormont, Le Bord de l'eau, 2012, 236 p., bibl., index (« Des mondes ordinaires »).

BERNARD Traimond, Professeur émérite à l'Université Bordeaux Segalen, collègue et ami de Gérard Althabe, vient de publier sur ce dernier un court ouvrage dont le but avoué est de lui rendre la place qui lui est due au sein de l'anthropologie française et, en même temps, de faire connaître au grand public les débats qui agitent cette profession.

Gérard Althabe mérite certainement que l'on s'intéresse à son œuvre. D'abord africaniste au Congo et, surtout, à Madagascar avec *Oppression et libération dans l'imaginaire*¹ (étude sur le *tromba* de Madagascar), il revient en nos contrées où il est l'un des premiers promoteurs de l'anthropologie de l'ici et du maintenant, qu'il pratique par des enquêtes en France et en Roumanie, et par sa participation à la création du Centre d'anthropologie des mondes contemporains. Se sentant marginal, peu lu sans doute en dehors d'un cercle de spécialistes, il a été cependant une figure connue des étudiants à partir des années 1970, du fait de sa direction d'études à l'École des hautes études en sciences sociales depuis 1979 et de son implication dans l'Association française des anthropologues.

Bernard Traimond possède des sources personnelles (correspondance et enregistrements) qui, outre l'amitié qui le liait à Althabe, assurent légitimement son autorité de biographe.

L'auteur de l'ouvrage souligne la marginalité d'Althabe, qui n'était ni marxiste ni structuraliste, mais plutôt sartrien, défauts nécessaires et suffisants pour sa mise à l'écart des cercles bien-pensants de l'époque. Si

Gérard Althabe rechignait à la polémique, il remettait sans cesse en cause les concepts en cours et en proposa d'autres, que rappelle l'auteur, comme celui d'*acteur idéologique*, ou celui de *mode de communication*.

Bernard Traimond parvient difficilement à démontrer en quoi la démarche althabienne fait preuve d'originalité. En effet, elle repose, d'après lui (pp. 210-211), sur cinq « paradigmes » : l'enregistrement et la transcription des propos ainsi que la prise en compte des contextes dans lesquels sont faits ces enregistrements ; l'implication de l'enquêteur par un long séjour ainsi que l'apprentissage de la langue ; la prise en compte des interactions avec les interlocuteurs ; la recherche du sens chez les sujets eux-mêmes ; et la cohérence des conceptions indigènes. Je ne savais pas qu'on pouvait faire de l'ethnologie autrement.

On regrette aussi que la promesse de nous faire connaître les grands débats de la discipline soit si peu tenue.

Gérard Althabe disparut en 2004. Soldat désarmé, et plutôt objecteur de conscience dans les guerres idéologiques, il fut une figure marquante de l'ethnologie hexagonale et sa recherche de sens, qui le rapprocha d'un certain postmodernisme nord-américain, fut celle d'une génération. Son biographe a le mérite de nous le faire voir.

Charles Macdonald

1. *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Préface de Georges Balandier. Paris, Maspero, 1969 (« Textes à l'appui »).

KANT a-t-il fondé les bases de la géographie moderne et de son épistémologie ? Cette question divise les tenants d'une discipline éclatée entre des paradigmes relevant des sciences naturelles et des sciences de la société, grâce auxquels peuvent être représentés, classés, les phénomènes à la surface de la terre, édifiées des taxonomies à partir de notions et de concepts propres ou dérivés d'autres traditions de recherche. Kant anima un séminaire de 1775 à 1796 intitulé *Physische Geographie*, un véritable *work in progress*, réélabore au fil du temps¹, qui a fait l'objet d'éditions concurrentes, celle de Volmer, proclamée « autorisée » (1801-1805) contre la plus fidèle version de Rink (1802), laquelle sert toujours de support à la diffusion de l'œuvre, actualisée par les observations critiques d'Adickes (1911), plus récemment de May (1970) et de Stark (2006). Derrière le monument que constitue la philosophie transcendantale, restaient en effet ces témoignages des cours suivis par de fidèles étudiants, dont les notes ont servi, à partir de 1775, à la constitution d'un corpus, notes faisant suite à celles de Kant lui-même à partir de 1759². Certes, l'œuvre philosophique de Kant est constellée de métaphores spatiales, mais ce n'est que dans la *Géographie physique* qu'apparaissent à la fois un traité de la surface terrestre et des phénomènes climatiques, puis une présentation systématique des trois règnes de la nature, et enfin des continents. La géographie physique, disait Kant, est un « abrégé de la nature », *ein Abriss der Natur*. C'est aussi une Science unitaire, relevant d'une architectonique, dont les branches seraient considérées à travers leurs liens de parenté (*Verwandschaft*), la description de la terre (*Erdbeschreibung*) étant la première partie de la *Welterkenntnis*, la connaissance du monde. La déclinaison des différentes sections de la *Géographie*

physique associerait ensuite les formes mathématique, morale – c'est-à-dire restituant les coutumes (*Sitten*) et les caractères des hommes des différentes contrées –, politique, mercantile, le commerce préparant « le règne du cosmopolitisme »³, et théologique, de par l'influence du milieu sur la religion.

Dans les pays d'expression française, la publication, en 1999, de la *Géographie* a permis de rappeler comment cette œuvre a « accompagné clandestinement » le parcours philosophique de Kant⁴ et jeté les bases d'une science chorologique à l'intérieur des disciplines scientifiques⁵. Curieusement, dans le monde anglo-saxon, il n'existe pas encore de traduction d'ensemble, une édition étant toujours en cours. Ainsi que le signale Eduardo Mendieta – dans l'ouvrage qu'il coédite avec Stuart Elden, et qui a pour objet des lectures croisées de la *Géographie* de Kant –, cette édition reste « scandaleusement en retard » (p. 364). Nonobstant, *Reading Kant's Geography* fait dialoguer avec bonheur un aréopage de spécialistes et traducteurs sous le signe de l'interdisciplinarité, une telle démarche impliquant nécessairement la collaboration d'historiens, de philosophes et de germanistes. À juste titre, Elden remarque que l'œuvre n'a pas reçu la même attention que

1. Cf. Isabelle Laboulais-Lesage, « La Géographie de Kant », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2001, 2 : 147-153.

2. Consulter sur ce point le précieux *Kant in the Classroom – Materials to Aid the Study of Kant's Lectures*, le site internet de Steve Naragon. [www.manchester.edu/kant/Home/index.htm].

3. Cf. Michèle Crampe-Casnabet, « Kant, le voyageur de Königsberg », *Philosophie*, 1985, 5 : 3-8.

4. Cf. Michèle Cohen-Halimi, « Introduction », in Kant, *Géographie*, Paris, Aubier, 1999 : 10.

5. Cf. André-Louis Sanguin, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant », *Annales de Géographie*, 1994, 103 : 134-151.

l'anthropologie de Kant, chez Heidegger et Foucault, auxquels on pourrait rajouter de plus récents chercheurs dans le domaine allemand, notamment Thomas Sturm⁶. C'est donc sur un frêle savoir critique que la réflexion de nos auteurs sera menée, après une contextualisation de l'œuvre, autour de trois axes : les connexions entre l'anthropologie et la géographie, les relations de cette dernière à la pensée critique, et les questions propres aux genres, aux races et à l'histoire. La première partie, « The Invention of Geography : Kant and his Time », s'ouvre sur une contribution de Michael Church qui met l'accent sur l'approche systémique de la géographie comme science, avec la caractérisation de l'espace physique, par la collecte et l'analyse des données dans un but pédagogique. Charles Withers, quant à lui, s'interroge sur la position institutionnelle de Kant par rapport à d'autres savants de son époque, dans une perspective comparative, pour mieux en apprécier la singularité comme compilateur.

Dans la deuxième partie, « From a Lecture Course of Forty Years to a Book Manuscript : Textual Issues », Werner Stark retrace l'itinéraire éditorial de la *Physische Geographie*, de sa transmission, et du plan du cours à partir du Manuscrit Holstein, puis des questions philologiques soulevées par l'examen de la hiérarchie des races humaines, des peuples et des populations. Olaf Reinhardt revient sur les obstacles sémantiques liés à la restitution du discours de Kant dans l'édition anglaise à venir, Max Marcuzzi (par ailleurs l'un des traducteurs de la version française) dégageant l'idée chez Kant d'une science unitaire, combinant tradition mathématique d'un côté, approche compréhensive de l'autre.

La troisième partie, « Towards a Cosmopolitan Education : Geography and Anthropology », débute par un rappel de Robert Loudon, soulignant le caractère pragmatique et utile de la géographie de Kant, une véritable connaissance des hommes sur tous les continents, même si elle s'exprime à l'aune des stéréotypes de son époque, Holly Wilson insistant sur le désir du magister de

fournir à ses étudiants des outils susceptibles de guider le cours de leur existence. David Morris examine la question de l'harmonie de la raison et de la nature chez Kant, et de l'importance du lieu de naissance des organismes du point de vue de leur développement, cette logique faisant écho à celle de la raison telle qu'elle apparaît dans la *Critique de la raison pure* (p. 174).

La quatrième partie, « Kant's Geography of Reason », s'ouvre sur le même examen par Jeff Malpas et Karsten Thiel, qui dégage, derrière le projet de la philosophie critique, une série d'idées et de métaphores géographiques qui en fixent le cadre, et sont en retour irriguées par son orientation épistémologique. De son côté, Onora O'Neill reprend un essai de Kant qui s'attache à définir les pouvoirs de la raison par son application dans le domaine de l'orientation géographique, dans un milieu arbitraire et dans la pensée, par référence à ses idées sur l'espace (p. 216). Achevant cette partie, Jeffrey Edwards signe un essai sur la géographie politique de Kant et le concept de communauté, exhaussant l'importance des variations territoriales et des caractéristiques anthropologiques à partir desquelles peut être appréhendée une loi universelle de la société civile.

La cinquième partie « Genre, Race, History and Geography », contient une réflexion de David Harvey explicitant l'idée d'une loi cosmopolite qui viendrait s'incarner à l'intérieur de structures géographiques, mais aussi relève les contradictions entre un « incoherent bunch of anecdotic particulars » (p. 281), et l'universalité à conquérir d'une loi générale... telle qu'affirmée par le Président Bush avec l'idée de liberté. La discussion est reprise par Edward Casey, qui tempère le conflit, chez Kant, de la géographie et l'anthropologie par rapport à une éthique universelle, position soutenue par David Harvey, pour tenir compte de la flexibilité des choix possibles dans les lieux les plus divers et redonner une vue plus nuancée des descriptions de Kant.

6. Cf. Thomas Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn, 2009.

Deux textes abordent en écho le même thème : celui du racisme. Robert Bernasconi souligne que l'affirmation d'une éthique universaliste et d'idées racistes à l'époque de Kant était largement partagée (p. 295), et comment, dans la période tardive, s'exprime chez l'auteur une tension entre son histoire naturelle et sa nouvelle théorie de la morale. Pour Walter Mignolo, qui décrypte « le côté sombre des Lumières », il convient de cerner davantage ce que cache la pensée de Kant plus que ce qu'elle ne révèle, notamment le clivage entre une sphère de l'institutionnel, assimilé à l'Occident, et l'institué, les autres régions méconnues du monde, par l'affirmation d'un « racisme épistémique » (p. 328), d'où la nécessité de décentrer une pensée qui serait déliée de sa matrice coloniale.

En épilogue, Eduardo Mendieta reprend les vues de Kant sur le genre et les races, une recherche encore *incipiente* et périphérique, afin de mieux appréhender l'œuvre de Kant comme totalité. En particulier, le fait que ses vues sur le sexe restent opaques si l'on ne tient pas compte de ses observations sur les races et la différence géographique (p. 363).

Reading Kant's Geography pose de manière remarquable et innovante les linéaments d'une expertise plus globale de ce corpus atypique, polyphonique, par rapport au canon philosophique – au premier chef la *Critique de la raison pure* (dans l'« Esthétique transcendantale » sur les formes de l'espace et du temps), mais aussi la *Critique de la faculté de juger* –, alors que l'anthropologie kantienne a fait l'objet d'une longue tradition exégétique. Cette dernière place aussi en exergue les métaphores géographiques au cœur de l'exposé des principes d'action des sciences de l'homme, en s'appuyant là encore sur un *topographical sketch*, comme le souligne Alix Cohen⁷. Derrière la *Physische Geographie*, œuvre marquée par l'encyclopédisme des connaissances propre au XVIII^e siècle, se dessine en filigrane le tournant scientifique pris par la discipline au XIX^e siècle, adossée aux nouvelles hypothèses de la philosophie critique⁸. Si un des buts de l'activité acadé-

mique chez Kant devait être la formation du jugement de ses auditeurs, dans la *Physische Geographie*, apparaît clairement cette visée : asseoir un faisceau de savoirs au service du citoyen, mais toujours en soutien de la philosophie transcendantale. La géographie tenait lieu, aux yeux de Kant, de propédeutique indispensable à une connaissance du monde, cette *Welterkenntnis* dont il prônait la nécessité, et qui servirait, dans un deuxième temps, de support à son anthropologie. Quel est alors l'héritage laissé par Kant, ce voyageur immobile mais étonnamment curieux des choses du monde, à cette science chorologique en devenir ? André-Louis Sanguin relève deux obstacles majeurs : l'explosion de la discipline géographique et sa diversification, la distinction établie par Kant entre sciences empiriques et théoriques⁹. Reste à définir aujourd'hui, par cet examen raisonné, ce qui chez Kant est à conserver (l'idée d'une architectonique des différents plans de perception du réel phénoménal), et ce qui est irrévocablement daté (les compilations sur les modes de vie des gens). Ses positions sur les races prêteraient à la dérision, tout comme les considérations sur le caractère national consignées dans les « Observations sur le sentiment du beau et du sublime ». Or, cette partie de l'œuvre ne prend sens que resituée dans le contexte de l'*Aufklärung* crépusculaire, à une époque où la géographie n'avait même pas de statut universitaire (le magister faisant office, là encore, de précurseur en ce domaine), en tenant compte de l'évolution des idées du « dernier » Kant, qui délaissera une vision hiérarchisante du tableau des races au profit d'une position plus égalitariste, dans le droit fil de son cosmopolitisme¹⁰.

Jacques Galinier

7. Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009 : 145.

8. Cf. Michèle Cohen-Halimi, *art. cit.* : 14-15.

9. André-Louis Sanguin, *art. cit.* : 147.

10. Cf. Pauline Kleingeld, « Kant's Second Thoughts on Race », *The Philosophical Quarterly*, 2007, 57 : 573-592.

LE MÉTISSAGE dont Philippe Chanson traite dans ce livre n'est pas celui du croisement des patrimoines héréditaires avec, à la clé, un positionnement individuel dans un entre-deux « racial », particulièrement stigmatisé. L'usage qu'en fait l'auteur renvoie à une acception figurée, très en vogue aujourd'hui, qui est celle du métissage culturel. La préférence affichée pour une telle expression prête d'emblée à controverse pour deux raisons. D'abord, parce que le terme de métissage est lourdement connoté en tant que produit dérivé d'une pensée raciale inepte. Jean-Luc Bonniol en fait la remarque dans la préface de l'ouvrage, « derrière ce mot, c'est toujours l'étreinte des "races" et des corps qui se profile » (p. 15). Inévitablement donc, l'idée de métissage véhicule une conception essentialiste des catégories de référence (race ou culture) entre lesquelles le croisement opère, quand bien même l'auteur et d'autres théoriciens du « penser métis » dénoncent avec force et pertinence la mythologie des origines ou les fantasmes de pureté et de filiation qui caractérisent cet essentialisme. D'autre part, l'expression « métissage culturel » n'est pas plus opératoire, car tout aussi imprécise, que le concept synonyme d'acculturation, dont plusieurs auteurs contemporains se détournent, soit qu'ils le jugent trop étroitement lié au culturalisme américain, soit qu'ils voient en lui un processus de déséquilibre dans les contacts. De par son étymologie construite à partir du préfixe latin *ad* plutôt que *ab*, le terme acculturation correspond pourtant étroitement à la définition neutre et minimaliste que Philippe Chanson donne du métissage culturel à la suite de François Laplantine, à savoir « un mouvement de transformation né de la rencontre de l'autre »¹. Formulé de manière aussi vague, le métissage culturel n'est rien

d'autre que l'effet continu et constamment renouvelé du rapport au monde du sujet, qu'il soit individuel ou collectif. Dès lors, ce concept recouvre une grande diversité de processus, qu'ils relèvent d'une coacculturation dont la nature et les incidences réciproques doivent être spécifiées, d'un mouvement unilatéral qui procède par substitution, superposition, fusion, combinaison ou disjonction, ou encore d'emprunts de façade visant à établir un *modus vivendi* avec le voisinage pour mieux préserver sa différence et son autonomie ou, inversement, asseoir sa domination politique par des moyens symboliques.

Conscient de l'extrême complexité des formes de transculturalité, l'auteur propose d'y répondre par la constitution d'une batterie de concepts imagés qu'il a choisis au gré de lectures de textes d'écrivains, de philosophes ou d'ethnologues et d'historiens à l'ambition anthropologique affichée. Certains de ces textes proposent une théorie interprétative du métissage culturel ou du syncrétisme (ceux de Bastide, de Gruzinski, d'Amselle, de Laplantine & Nous). Certains abordent la question des dynamiques socio-culturelles en prise sur le monde et ses aléas (Deleuze & Guattari, Balandier), ou bien traitent des marges de manœuvre dont dispose l'individu par rapport à la société (Lévi-Strauss, Bastide, Ricoeur). Certains, enfin, sont de vibrants plaidoyers en faveur de la diversité, de la construction de soi par recours à l'altérité et de l'enrichissement personnel ainsi procuré (Segalen, Depestre, Ricoeur).

En soi, l'idée d'analyser un florilège de textes pour en dégager des concepts utiles est originale. La sélection de l'auteur est audacieuse mais fait sens, et l'analyse qui en

1. François Laplantine, entrée « bricolage », in F. Laplantine & A. Nous, eds, *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 2001 : 128.

est donnée, à grand renfort de citations, est intelligente. Rien qu'à ce titre l'ouvrage mérite d'être lu par les chercheurs dont les travaux portent sur l'acculturation. Toutefois, sa lecture suscite un sentiment mitigé pour plusieurs raisons. D'abord, parce que le propos de Philippe Chanson est résolument allégorique et général. Allégorique, car il explore une métaphore – le métissage culturel – par renvoi à d'autres métaphores et qu'il érige en principe directeur l'imprécision là où il faudrait, au contraire, passer au crible de l'analyse des interactions concrètes en vue d'une typologie aussi fine que possible des modes d'acculturation. Il l'écrit sans détours : « la métaphore, précisément parce qu'elle ne décrit, ni ne définit avec exactitude mais toujours déplace, entraîne, déporte, suggère, transporte, transpose [...] s'offre comme l'outil par excellence pour penser le métissage » (p. 32). Dans le droit de fil de ces propos, le métissage est tout autant conçu comme l'alpha et l'oméga de notre rapport au monde, que comme une posture intellectuelle louable, dont les aboutissements peuvent être tout autant scientifiques, qu'éthiques et esthétiques. On touche ici au défaut de trop grande généralité de l'approche de l'auteur. Le « penser métis » et même « l'anthropologie métisse » dont il se fait l'apologue ont pour finalité première non pas des études au cas par cas, mais la mise en exergue du mouvement, du changement, de la multiplicité, de l'inachèvement et de l'imprévisible tels qu'ils s'imposeraient aux individus de notre époque, sans que ceux-ci ne soient jamais spécifiés socialement et culturellement. Quand bien même l'intention de l'auteur est de déconstruire la pensée occidentale de l'être « travaillé par l'obsession de l'origine, du fondement, de la racine et du terroir », au profit du *peut-être* de l'altérité (p. 162), il ne questionne jamais les modes alternatifs de penser le rapport à l'origine, à l'altérité, au désordre et aux changements que les sociétés non occidentales élaborent. De même, il tient pour acquis que toutes les sociétés sont soumises à une égale dyna-

mique de changement sous l'effet de la phase actuelle de mondialisation. Ce qui est loin d'être le cas.

Conçu de la sorte, le traitement du métissage culturel ne peut déboucher sur un appareillage conceptuel et un corps de méthodes vraiment opératoires. L'auteur l'admet dans la conclusion de l'ouvrage, les métaphores qu'il a mobilisées ne s'enrichissent pas mutuellement. Mises en perspective, elles forment un ensemble hétéroclite et renvoient à des présupposés théoriques contradictoires ou faiblement compatibles. Ainsi, la notion de bricolage énoncée par Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (1962) relève d'une interprétation structuraliste qui confère une marge de créativité restreinte à l'individu par rapport à des cadres culturels pré-construits. Inversement, Roger Bastide dans *Le Candomblé de Bahia* (1958) ou *Les Amériques noires* (1967) fait de l'individu l'acteur essentiel d'un syncrétisme en mosaïque en raison de l'aptitude qu'il aurait à basculer, par effet de « coupures », d'un système de participation et d'un registre culturel à un autre. Lévi-Strauss et Bastide se rejoignent néanmoins dans le postulat que des ensembles culturels relativement stables existent. Le même postulat sert de base de raisonnement à Victor Segalen (*Essai sur l'exotisme*, 1904-1918), à Serge Gruzinski (*La Pensée métisse*, 1999), à l'écrivain haïtien René Depestre (*Le Métier à métisser*, 1998), ou encore à Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, 1990). Autant d'auteurs qui pourtant déplacent la perspective vers un rapport à l'altérité dont ils apprécient les effets dans les termes parfois contradictoires de la préservation du divers par non croisement (Segalen), de l'enrichissement par ajout (Depestre), du mélange incontrôlable (Gruzinski), ou encore de la dialectique identité-idem/identité-ipse (Ricœur). Malgré leurs divergences, les auteurs précédemment cités s'opposent par leur conception de la culture à un second groupe, auquel Philippe Chanson souscrit et qui comprend Gilles Deleuze et Félix Guattari (*Rhizome*, 1976), Jean-Loup

Amselle (*Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, 2001), ainsi que François Laplantine et Alexis Nouss (*Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, 2001). Ces théoriciens récusent toute idée de modèle structural ou génératif de la culture au profit de celle d'un continuum de formes en constant renouvellement, du fait soit d'extensions échappant à toute généalogie et opérant sur un mode rhizomique (Deleuze & Guattari), soit de branchements qui assurent la circulation accélérée et planétaire de signifiants au principe d'une multitude d'entremêlements culturels (Amselle), soit encore d'un mouvement oscillatoire, fait de vacillations et de variations à l'infini (Laplantine & Nouss). Ces schémas interprétatifs, que l'auteur qualifie de déconstructivistes ou de continuistes, diffèrent à leur tour des vues plus pondérées de Georges Balandier, telles qu'il les expose dans *Le Désordre, éloge du mouvement* (1988). Dans cet essai, inspiré par la théorie du chaos, Georges Balandier appréhende la dynamique du changement des sociétés modernes sous l'angle d'une dialectique structure/conjoncture qui convertirait les facteurs de désordre en forces positives de remise en ordre, par l'entremise de ces opérateurs symboliques

et tricksters sociaux que sont les mythes, les rites et les doctrines religieuses.

Au terme de la lecture du livre doit-on conclure avec l'auteur que l'on peut penser le métissage, mais que celui-ci échappe à toute conceptualisation globale et reste à jamais indéfinissable (pp. 193-194) ? Si, effectivement, il paraît bien difficile d'élaborer une théorie générale de l'acculturation, les processus concrets regroupés sous ce terme ou sous l'expression ambiguë de « métissage culturel » peuvent parfaitement être précisés. Ils peuvent être comparés d'un contexte d'échanges interculturel à l'autre et, en définitive, déboucher sur des essais de typologie, objet d'un réel débat scientifique. À trop vouloir infléchir la balance dans le sens du brassage interculturel permanent, du changement incontrôlable et de l'imprévisible, l'auteur tend à perdre de vue que les sociétés autoconscientes d'elles-mêmes existent, que l'acculturation opère par mouvements discontinus et, qu'en général, ces mouvements se caractérisent par le passage d'un état relativement stable des institutions et des sentiments d'identification auxquels elles servent de support.

Bernard Formoso

IL EXISTE DE nombreuses histoires universelles de l'écriture, consistant assez régulièrement en un inventaire des grands systèmes graphiques élaborés d'hier à aujourd'hui. La césure pré-écriture/écriture y est souvent abrupte comme si les images hors système syntaxique (car supposé tel) cédaient brusquement la place à des notations du langage. Dirigé par Anne-Marie Christin, le présent ouvrage se situe dans une perspective plus anthropologique, où des concepts communs à des systèmes d'expression graphique d'aires et d'époques très différentes sont valorisés.

Cette seconde édition – la première datant de 2001 – compte 59 articles pour 54 auteurs, et propose une bibliographie réactualisée. Elle est abondamment illustrée et, à l'exception de certaines particulièrement connues, beaucoup des figures sont tout à fait inédites pour ce thème. Trois sections rythment l'ouvrage : la première (« Origines et réinventions ») est consacrée aux plus anciens systèmes d'écriture, ainsi qu'aux phénomènes de leurs réinventions et adaptations par d'autres peuples ; la deuxième (« Alphabets et écritures dérivées ») porte sur les alphabets, leur genèse, leur histoire et leur diffusion ; la troisième (« L'image dans l'écriture en Occident ») révèle un alphabet qui devient image, qui joue avec ses formes et ses supports, jusqu'aux bouleversements apportés par les supports informatiques. Certains articles se veulent la synthèse d'un thème, d'autres un regard sur un fait exemplaire, et tous montrent « des images à lire autant qu'à voir » (p. 14).

On ne saurait faire ici l'inventaire de toutes les écritures présentées, ni celui de tous les thèmes abordés ; on préférera plutôt suivre certains des fils conducteurs se dégageant tout au long de l'ouvrage. L'article d'Anne-Marie Christin, qui tient lieu de préface, en annonce certains, au

premier rang desquels la part visuelle de l'écriture. L'écriture ne reproduit pas la parole (comme on le prétend depuis l'Antiquité), elle la rend visible et, pour reprendre une thèse forte de l'œuvre de l'auteure, c'est avant tout son support qui la rend visible. En écho à cette affirmation, Denis Vialou montre que la paroi et le rocher sur lesquels sont inscrits, au Paléolithique, figures animalières et signes géométriques, s'offrent déjà en tant qu'images latentes. Il y a donc invention des formes « dans une confrontation de l'homme avec la matière » (p. 18) : le champ manuel (la surface offerte au tracé des images) se conjugue avec le champ visuel (la surface observable) pour structurer l'espace graphique. Ce bel article souligne donc les facultés mentales et symboliques d'*Homo sapiens*, capable d'imaginer des systèmes graphiques complexes et diversifiés en symbiose avec leur support mobilier, rupestre ou pariétal.

Complexification et diversification en liens avec le support sont aussi exprimées par d'autres auteurs, qui attirent notre attention sur le fait que les écritures anciennes utilisent plusieurs systèmes de notation à la fois : juxtaposition de notions pour les textes comptables et recours à des phrases articulées pour les textes littéraires écrits en cunéiformes, nécessitant donc, pour les comprendre, de connaître le contexte (Jean-Marie Durand et Michaël Guichard) ; contraintes de calibrage, d'assujettissement et d'orientation transformant des figures réalistes (*realia*) en signes scripturaires dans l'écriture hiéroglyphique, elle-même donnée comme une écriture du monument en ce qu'« elle s'intègre à l'économie et à la logique de son support » (Pascal Vernus, p. 67) ; même remarque pour l'écriture arabe, où le support monumental est prépondérant, au détriment parfois de la lisibilité et du déchiffrement

du texte (François Déroche) ; etc. On constate un phénomène similaire avec les manuscrits littéraires. Si les écrivains sont souvent sensibles, dans leur recherche d'inspiration, aux effets tactiles et visuels de leur support d'écriture, la page blanche, ils n'hésitent pourtant pas à le « balafre », ratures, découpages, pliures et autres collages étant autant de témoignages des « souffrances de la création » : « L'espace graphique n'est jamais neutre : celui ou celle qui écrit se l'approprie et façonne le manuscrit chemin faisant, sous l'impulsion successive des nécessités de l'inscription et de la réécriture » (Claire Bustarret, p. 347). À cet égard, l'exemple du travail d'écriture de Flaubert est particulièrement éloquent (Pierre-Marc de Biasi).

Avec l'imprimerie, l'écriture se donne à voir, peu à peu, par l'usage de nouveaux caractères (romains, notamment), par celui des signes diacritiques, mais aussi par la ponctuation, la mise en place d'un système de paratextes et par un bouleversement des rapports illustrations/texte (Henri-Jean Martin). Tout cela facilite une lecture qui avait jusque-là été de l'ordre du déchiffrement, obligatoirement faite à haute voix pour comprendre le sens véritable du texte. La mise en page et le choix des caractères sont évidemment fondamentaux, comme l'illustrent certains articles de l'ouvrage consacrés aux typographies, celles destinées aux enfants en liaison avec des supports lignés (Annie Renonciat), ou celles dans le domaine de l'affiche, dont Anne-Marie Christin explique que le texte doit transposer lui-même les intonations (au moyen de mots plus grands ou plus petits, centrés ou non, à espacement condensé ou étendu, etc.). Les lettres sont traitées de la même manière que les images de la composition. Les blancs eux-mêmes expriment quelque chose de plus que ne le suppose leur « (non)-lecture » ; l'intervalle a en effet beaucoup d'importance.

À ceux sur la forme des textes, des caractères ou des mises en pages, s'ajoutent de beaux passages sur le geste. Ainsi Léon Vandermeersch montre-t-il combien

« l'esthétique chinoise de la calligraphie se ramène à l'art d'exalter l'extraordinaire beauté plastique du trait de pinceau lorsqu'il participe de cet esprit de transfiguration du sens des choses » (p. 84). Pour la Mésopotamie, Dominique Charpin évoque les témoignages archéologiques de l'apprentissage des scribes : « tablettes d'exercices » pour apprendre à bien tenir son calame, copies de syllabaires, corpus de littérature sumérienne et autres outils pour l'apprentissage de la phraséologie juridique, puis de l'arithmétique. Tout au long du Moyen Âge, on observe les subtiles évolutions du geste en relation avec le choix des instruments traceurs, la morphologie des lettres et les techniques de tracés (Michel Parisse).

A contrario de la démonstration qu'en a faite Jack Goody, il apparaît ici que la genèse des écritures serait moins liée à des obligations comptables et économiques d'ordre étatique, qu'au besoin, d'ordre religieux cette fois, de comprendre les messages délivrés aux hommes par les dieux : par exemple, en déchiffrant les positions des astres ou les traces sur la surface du foie des animaux sacrifiés (Jean-Marie Durand, pour les écritures cunéiformes), ou encore les craquelures obtenues par brûlage sur omoplates (Léon Vandermeersch, pour la Chine). Il s'agit d'interpréter des images latentes, avant de les restituer en un système langagier étendu à d'autres domaines de la société. Cette association entre écriture et forces supranaturelles est par ailleurs classiquement admise, depuis les *yantras* (diagrammes combinant lettres et figures) dans les écritures bouddhiques, puisqu'on leur confère une efficacité magique et protectrice pour l'individu qui les porte sur ses vêtements ou sur sa peau (Catherine Becchetti-Bizot et François Bizot), jusqu'aux imprécations en langage codé ou, dans l'Antiquité grecque, à la mise en terre d'un objet écrit afin d'invoquer les forces chtoniennes (Catherine Dobias-Lalou). Ajoutons que l'écriture, elle-même, a ses dieux : la déesse Reita chez les Vénètes aux siècles précédant notre ère (Dominique

Briquel), ou Nabû, dieu de l'écriture en Mésopotamie, à qui on offrait des tablettes pour s'attirer ses faveurs (Dominique Charpin). Beaucoup d'alphabets ou certaines de leurs lettres, surtout la première, sont liées au Dieu des religions monothéistes.

Pour la plupart des groupes humains, l'écriture joue « un rôle d'affirmation du prestige social » (p. 254). Et ce, jusque dans la mort dans l'Italie antique, où des aristocrates étaient enterrés avec des tablettes sur lesquelles on avait inscrit l'alphabet et d'autres exercices scripturaux (Dominique Briquel). L'importance sociale des scribes antiques est plusieurs fois évoquée. Au point que les archéologues retrouvent parfois des pseudo-inscriptions alphabétiques, tracées pour faire croire que l'on savait écrire, ce qui rappelle la célèbre page d'écriture des Indiens Nambikwara.

Au terme de l'ouvrage, Yves Jeanneret présente l'écriture informatisée comme étant « à double-fond », c'est-à-dire superposant « une immense architecture de codes » à « une poétique des formes sociales de l'expression » (p. 397). Il faut donc prendre en compte le système syntaxique et la variabilité de sa présentation, l'ensemble

participant à la fois de l'ordre iconique et de l'ordre alphabétique : une expression que Béatrice Fraenkel propose pour expliquer l'évolution de la signature.

Toutes les contributions n'ont pas été signalées ici, mais leur valeur n'en est pas moindre pour autant. S'il fallait apporter quelques bémols à cet ouvrage, ce serait tout d'abord l'absence d'une présentation de tout ou partie du phénomène contemporain du *street art*, qui, à l'instar du travail d'Alain Vulbeau, aurait permis de relier l'écrit à l'inscrit. Plus gênant, peut-être, est de réduire, comme le fait Michaël Guichard, l'expression graphique du Néolithique à quelques exemples, parfois douteux, d'objets gravés exhumés dans les Balkans, alors que, à la suite des travaux de Jacques Cauvin, on considère ce moment de l'histoire de l'humanité comme une « révolution des symboles ». Il était possible, pour cette période et sur plusieurs aires culturelles, d'utiliser de manière tout aussi argumentée la plupart des concepts évoqués par ailleurs.

Philippe Hameau

Dominique Casajus

L'Àède et le Troubadour. Essai sur la tradition orale

Paris, CNRS Éd., 2012, 206 p., bibl.

AVEC CETTE AMPLE réflexion sur la littérature orale, Dominique Casajus chemine à travers trois traditions poétiques entre la Grèce ancienne, l'Occitanie médiévale et le Sahel touareg contemporain, dont il est spécialiste. Ainsi est-ce en ethnologue qu'il interroge ces « paroles privilégiées ». Dans un texte captivant, qui fonctionne par échos et convoque de nombreuses références, il appuie son analyse de la poésie orale comme pratique sociale sur la comparaison de ces traditions entre elles et avec

d'autres qui les éclairent. Il s'attache ainsi à évaluer finement les modes de production, de transmission et de réception des poèmes, ainsi que les corrélations entre énoncé et énonciation.

Les deux premiers chapitres fournissent l'armature théorique qui permet d'interroger la façon dont se fabrique la poésie orale, à partir des débats touchant à la « question homérique ». Dominique Casajus y procède à un examen critique de la théorie orale-formulaire de Milman Parry

et Albert Lord. Les philologues américains avaient vu, dans l'usage systématique des formules, la preuve de la composition orale des épopées homériques dans le temps même de leur profération en public. Ce qui était en jeu, c'était l'identité d'Homère en tant qu'auteur. Parry et Lord proposaient, en effet, une image de l'aède au travail : il aurait chanté *l'Iliade* et *l'Odyssée* en s'appuyant sur des formules héritées de ses prédécesseurs, et aurait dicté par la suite ses épopées à des scribes. Comme Rousseau deux siècles avant eux, ils faisaient donc d'Homère l'idéal du poète oral, à l'encontre de ceux qui voyaient en lui un écrivain et ceux qui le réduisaient à l'attributaire fictif d'une collection de chants populaires.

Le propos de Dominique Casajus n'est pas d'apporter une version nouvelle du mode de composition des épopées homériques. S'il semble préférer la figure du poète construite par la théorie orale-formulaire, il réfute l'incompatibilité des registres de la poésie orale et de la poésie écrite à laquelle Albert Lord avait conclu. Pour lui, l'opposition pertinente est plutôt entre la composition contemporaine de l'exécution et la composition antérieure, à tête reposée. Il le montre par le recours à la comparaison, en donnant à voir divers poètes au travail à travers le monde et le temps. D'une part, des textes composés par écrit présentent des traits formulaires, comme par exemple la plus ancienne version de la *Chanson de Roland* ; d'autre part, si les poètes oraux doivent bien surmonter le problème cognitif spécifique de la simultanéité de la création des vers et de la mémorisation des vers créés, ils échafaudent pour ce faire différents dispositifs. Ceux-ci relèvent des « arts de la mémoire » et s'approchent des possibilités de matérialisation, de fixation et de corrections offertes par l'écrit.

Dans les chapitres suivants, les traditions poétiques des Touaregs et des troubadours, qui mettent pareillement en scène des amours contrariées, sont interrogées à partir des deux questions soulevées par la « question homérique » : celle du rapport entre composition et exécution, et celle de la

figure des auteurs construite par le public de leurs œuvres.

Dans la société touarègue, les « maîtres des poèmes » composent dans la solitude sans pour autant écrire. Au lieu de cela, ils s'appuient sur des rhapsodes qui vont les soutenir dans l'amélioration des vers, mémoriser les compositions, puis les réciter de campement en campement. À l'instar de l'écriture, cette méthode produit des « textes » préexistants à leur diffusion. En contraste, les créations des troubadours émaneraient d'une culture lettrée. Mais, comme chez les Touaregs, les rôles sont distincts entre le troubadour créateur et le jongleur, qui emporte les poèmes pour les chanter à l'adresse de nobles auditoires.

Cette disjonction a des effets similaires sur la perception des poètes prestigieux, dont on se plaît à imaginer et raconter les « vies », souvent largement légendaires. Ce phénomène tient à l'attribution aux auteurs des sentiments et des expériences qui animent leurs personnages poétiques. La confusion émane de la conjonction de l'absence du poète qui a confié la diffusion de ses créations à d'autres et de l'expression du narrateur à la première personne, parfois mis en scène comme composant un poème.

Enfin, Dominique Casajus ajoute une troisième question au prisme de laquelle il clôt la comparaison : celle du rapport entre les motifs poétiques et l'univers social au sein duquel s'exerce cet art. Pour les Touaregs, « la solitude dont gémissent les poètes appartient à l'expérience la plus quotidienne » (p. 83), et les poèmes contribuent à mettre en forme les sentiments éprouvés. Concernant les expériences sociales qui auraient pu inspirer les troubadours, il discute, dans un des passages les plus intéressants du livre, la thèse des médiévistes Erich Köhler et George Duby. Ceux-ci attribuaient l'émergence de la poésie de l'amour courtois à la montée d'une nouvelle classe sociale de jeunes hommes, récemment anoblis mais pauvres, qui cherchaient les faveurs des puissants. D'où l'assimilation, dans les textes, de l'aimée au suzerain auquel l'on se soumet. D'où aussi le thème

de la rivalité du narrateur avec les autres prétendants de la dame courtisée, qui est prégnant également parmi les Touaregs et dans d'autres sociétés d'Afrique du Nord. Ces exemples ethnographiques font d'ailleurs douter Dominique Casajus de la pertinence de la thèse « Köhler-Duby » en ce que la relation de rivalité est une forme sociale universelle et n'émerge pas nécessairement d'un changement social d'envergure. Pour lui, la rivalité à laquelle ce « dispositif relationnel » poétique fait écho est bien plutôt celle qui règne entre les poètes, qu'ils soient touaregs ou occitans, puisque « quand tous les poètes développent les mêmes thèmes, et s'expriment de surcroît à la première personne, ils sont d'emblée rivaux » (p. 169).

Pour les troubadours, cette configuration aurait mené à la disparition de leur art, écrasé par l'impossible dépassement des prédécesseurs. Dominique Casajus aboutit ainsi à une hypothèse forte sur les conditions du déclin de cette tradition littéraire. Il relèverait non de causes externes mais de causes endogènes au monde des poètes, tenant à la rivalité exacerbée par les caractéristiques du genre. Est-ce à dire que la poésie touarègue serait sur le point de s'épuiser pour des raisons similaires ? Notre auteur affirme au contraire qu'elle a de

beaux jours devant elle, à l'encontre de l'« illusion » qui conduit nombre d'ethnologues à prononcer la fin prochaine des pratiques qu'ils étudient.

De sorte que l'on est amené à s'interroger sur le secret de la longévité de la poésie touarègue, que l'auteur ne nous livre pas. Tient-il aux caractéristiques de l'activité poétique qui limitent la rivalité entre poètes ? Serait-ce parce que les poètes précédents, vite oubliés du fait de l'oralité, ne peuvent inhiber leurs successeurs ? Ou bien parce que la création ne dépend pas de la distribution des faveurs de mécènes ? La réflexion sur la perpétuation des traditions orales ouverte par la discussion de la poésie troubadouresque appellerait des réponses concernant la poésie touarègue.

C'est là un petit regret que cette écriture que je qualifierais de « méditative », traçant de nombreuses pistes au demeurant très stimulantes, en laisse certaines en suspens. Elle en referme aussi d'autres un peu abruptement, comme celle d'une possible parenté historique entre la poésie touarègue et celle de troubadours, *via* l'Andalousie arabe, que les ressemblances de forme éclairées dans l'ouvrage évoquent immanquablement.

Manon Capo

LE VOL ET LA MORALE est un livre dont on se souviendra, tant il est fascinant et frustrant à la fois, tout en paradoxes. Myriam Congoste, son auteure – infirmière en hôpital psychiatrique et ethnologue –, a choisi, pour sa thèse d'ethnologie, d'étudier un autre monde de la marge, celui du vol. Elle a opté pour la méthode qui s'imposait, mais jamais tentée jusque-là : suivre un voleur dans ses activités, quitte à voyager loin et à prendre des risques (elle l'accompagnera au Cambodge pendant un mois, passant son argent gagné avec l'or volé). Ce voleur est Youchka, un cambrioleur voleur de voitures, qui opère à Bordeaux, dans le quartier du Bacalan où Myriam Congoste a elle-même grandi, entre les docks et un campement de Gitans.

Ce livre est le « récit » de son enquête, pour reprendre l'expression d'Éric Chauvier dans sa préface. Myriam Congoste y relate longuement sa rencontre avec Youchka, le seul voleur qui ait accepté de lui parler, et son entrée dans le « milieu du vol ». Comme toujours dans les relations ethnographiques, c'est d'un accord implicite qu'est née la possibilité d'effectuer cette recherche. Myriam Congoste écrit son « livre » (sa thèse) qui serait aussi celui de Youchka, en quête de reconnaissance, l'ethnologue devenant ainsi à la fois son propre auteur et le « nègre » de l'« indigène ». C'est alors à partir de ses discussions avec le voleur et en situation, que la chercheuse puise ses informations sur « le vol ». Et c'est l'empreinte du terrain qui donne à ses analyses toute leur valeur.

Myriam Congoste a partagé l'expérience de l'un de ceux que les sociologues, qui traitent du même objet, ne rencontrent jamais : un « voleur » en pleine action. Youchka, toujours flanqué de Bronx, son pitbull « dominant » qui fit si peur à l'ethnologue tout au long de son travail

de terrain, n'est pas un délinquant. Il n'a jamais été pris par la police, ni condamné par l'institution judiciaire. Si le spectre de la prison est là, l'échec de son choix de vie n'est pas à l'ordre du jour. Youchka n'a pas à faire avec le regard réprobateur et moralisateur de l'Autre : policier, juge, avocat, éducateur, codétenus, etc. Dans son analyse, Myriam Congoste convoque très peu de sociologues ou d'anthropologues ayant travaillé sur la question¹. Elle préfère rapprocher son « voleur » de la figure littéraire du voleur chez Darien ou Genet, et s'attacher à déconstruire les préjugés du sens commun plutôt que de suivre une logique académique.

Ainsi, l'ethnologue repart à zéro, et c'est tant mieux, avec son histoire personnelle – son « grand-père pas comme les autres » est à l'origine de son intérêt pour le monde de la marge – et des questions simples : « Qui est donc le voleur ? Un homme sans honneur ? Sans état d'âme ? Sans autre loi que celle de la cupidité ? Qui est cet homme, voleur de voitures, de motos, de vélos, auteur de cambriolages, de tous ces petits larcins dont on dit qu'ils "pourrissent" la vie au quotidien ? Qui sont les voleurs de nos jours et pourquoi volent-ils ? » (p. 27). Et un peu plus loin : « Je voulais rencontrer des voleurs libres de parler, je voulais savoir comment ils vivaient, ce qu'ils pensaient de la vie, de leur vie et de la mienne » (p. 37).

L'intérêt de la parole recueillie par Myriam Congoste n'est pourtant pas d'avoir été plus vraie qu'une autre, mais d'avoir été énoncée dans un contexte inédit jusqu'ici, à l'extérieur et en situation, hors donc du contexte judiciaire et pénal, et dans

1. Et quand elle le fait, c'est principalement sur des questions de méthode.

un dialogue constant avec une chercheuse qui a accepté de se mettre en danger pour cela. C'est d'ailleurs l'une des forces de cet ouvrage de toujours resituer les propos dans leur situation d'interlocution.

Dans ce livre, édité par Alban Bensa, le « voleur » apparaît avant tout dans sa relation avec l'ethnologue. Une relation risquée tant pour cette dernière que pour Youchka : « Seule la prise de risque d'un côté comme de l'autre – une sorte d'engagement mutuel – permet l'émergence de cette parole », écrit Myriam Congoste. Une parole forcément singulière puisqu'elle naît d'une relation de confiance entre deux ou plusieurs individus (p. 34). Youchka encourt l'écueil de se voir jugé et de voir ses activités illégales « sortir de leur silence », Myriam doit déjouer la crainte d'une dénonciation.

En puisant le cœur de son étude dans sa propre subjectivité, dans son attirance de la transgression et sa fascination pour ce monde, son dégoût parfois aussi, parfaitement décrits tout au long de l'ouvrage, Myriam Congoste parvient à saisir quelque chose de la moralité de son « voleur ». Elle fait preuve d'un grand sens des situations, ou, si l'on préfère, de tact. Malgré ce qu'elle semble penser lorsqu'elle s'en excuse, les erreurs commises sur le terrain ne sont en aucun cas des échecs. Elles font partie de la recherche et permettent justement d'affiner le sens de la situation et de comprendre son objet. Jeanne Favret-Saada l'a bien montré.

Myriam Congoste détaille et analyse avec finesse les pratiques qu'elle découvre : le vol de voitures et leur « re-frappage » (le changement de numéro du moteur), les cambriolages et la refonte de l'or, la circulation des marchandises, et les élaborations morales que son enquête lui permet de saisir sur le vif.

Si l'ethnologue raconte, après beaucoup d'autres, le code de l'honneur du voleur (le respect de la parole donnée et l'impossible pardon en cas d'humiliation, par exemple), son approche de Youchka et de quelques-uns de ses collègues lui permet d'en donner une explication particulièrement convaincante : « [Le voleur] concevra

d'être volé à la condition de l'être par hasard, par malchance, au même titre que ceux qu'il vole. Mais il ne tolérera pas de l'être par une personne qui le côtoie, interprétant cet acte comme une trahison lui faisant perdre la face. Un voleur qui ne se ferait plus respecter ne pourrait plus échanger avec les autres voleurs. Il perdrait ses sources de revenus et, à terme, on peut même envisager qu'il serait exclu de son milieu » (p. 146).

L'analyse de la transformation des bijoux volés en or, manière de « faire du beau, de l'admirable avec ce qui porte la marque de l'infamie » (p. 234), ou encore « moyen de rompre avec la honte, devenue silence, pour avoir semé le désordre, le chaos, pour avoir fait du mal à autrui » (*id.*), montre la qualité du regard de l'ethnologue et la productivité de la méthode adoptée. C'est parce qu'elle a pu observer de près le troc, l'écoulement de la marchandise et les alliances qui en dépendent, et surtout qu'elle s'y est risquée, que Myriam Congoste en analyse si finement les pratiques : « Il me fallut donc, pour comprendre ce à quoi j'assistais, entrer dans l'échange, aller au-delà de la simple observation, m'impliquer ; non dans le vol d'objets, mais dans l'achat et le transport. Aucun voleur ne m'aurait fait un cours d'économie, eux-mêmes étant dans leur "bulle" d'échange et n'ayant pas une idée précise de la difficulté que je rencontrais, ni de l'intérêt que cela avait pour moi » (pp. 206-207).

L'ethnologue analyse aussi avec beaucoup de justesse la représentation que Youchka se fait de sa victime et sa mise à distance lorsqu'il s'efforce de ne pas penser à elle quand il la vole : « Le voleur vide donc volontairement sa pensée de l'affect » (p. 116), ainsi que son renoncement « à certaines valeurs pour ne pas éprouver de honte à pratiquer un métier sujet à la critique et au mépris » (p. 118). Enfin, dans un passage plus sujet à questions car l'ethnologue n'appuie sa réflexion sur aucune donnée tangible, elle tente de montrer comment les pratiques du

« voleur » lui permettent de reconstruire une estime de soi abîmée par l'école.

Ce livre se lit comme un roman. Un roman en noir et blanc, simple, fort et direct, mais qui plonge le lecteur dans une sorte de flou à la fois frustrant et fascinant. Myriam Congoste fait en effet intervenir peu de personnages et ne s'embarrasse pas des éléments qui permettent habituellement d'inscrire la réalité observée dans l'analyse sociologique ou anthropologique : les lieux, périodes et durées (comme celle de l'enquête) sont peu décrits, les âges restent indéterminés, les descriptions physiques sont rares et réduites à leur minimum, les histoires individuelles sont peu interrogées et, quand des éléments sont apportés sur ces points, ils surgissent à des moments inattendus.

En un sens, le livre aurait tout aussi bien pu être écrit un demi-siècle plus tôt. Aucune référence n'est faite à quelque loi, à quelque événement public qui aurait pu se produire pendant la période de l'enquête. Pas de télévision, pas de radio, pas de journaux. Pas d'internet, pas de jeux vidéo. Youchka et Myriam Congoste avec lui semblent évoluer hors de leur temps, à l'écart de leurs congénères. Seule l'évocation du chômage et du RMI les rattache à la société contemporaine.

Si Myriam Congoste consacre un long paragraphe à la difficulté de dire le vol (p. 76 *sqq.*), elle et Youchka en parlent néanmoins parfois et le nomment explicitement. Mais rien n'est dit des circonstances dans lesquelles le vol a ainsi pu être dit et partagé entre eux.

D'une manière générale, les expressions choisies pour nommer l'objet observé : le « vol », le « milieu du vol », le « voleur », le « métier de voleur », renvoient à une représentation que les sciences humaines s'emploient à déconstruire depuis les années 1940. Elles esthétisent l'objet et servent l'écriture à merveille, mais risquent de faire perdre de vue la part scientifique du propos. Comme on ne les voit pas se construire au fil de l'enquête, ces expressions semblent préexister à l'objet du livre et au travail de

terrain, et réifient le mythe que l'approche inédite de Youchka permet en même temps de contourner. C'est là un des paradoxes du livre.

De fait, le vol, ses pratiques et ses règles auraient pu être observés dans les années 1930 ou 1950. Ainsi présenté, ce voleur de voitures qui transforme en or les bijoux amassés lors de cambriolages ressemble fort à un voleur « à l'ancienne », proche du mythe littéraire ou cinématographique : solitaire et silencieux, droit et respectueux de ses collègues.

Pourtant, il n'existe pas qu'un type de « voleur » et le « milieu du vol » est multiple. La délinquance des voleurs est généralement polymorphe. Ni Myriam Congoste ni le Youchka qu'elle nous présente n'évoquent les autres vols ou infractions – vols à main armée, pickpockets, vols à l'arrachée, escroqueries diverses... Youchka s'est-il imposé une limite ? Et dans ce cas, comment et pourquoi ? Le « milieu du vol » est-il le même à Bordeaux et dans la région parisienne ? Dans le monde ouvrier touché par le chômage ou celui de la bourgeoisie ? À quelles conditions peut-on se passer de resituer un cas particulier dans l'espace des possibles ? La réponse à ces questions nous aurait permis de quitter la figure mythique du voleur et d'approcher plus spécifiquement l'expérience de Youchka. Sans les éléments qui les caractérisent et qui permettraient de spécifier le monde auquel ce dernier appartient, le « voleur » et le « milieu du vol » sont en effet réduits à une unité romancée, rêvée. Et éloignent le texte de l'étude anthropologique.

La méthode suivie – une immersion auprès d'un voleur en activité qui acceptait de parler – comportait nécessairement des contraintes agissant à la fois au moment de la réalisation de l'enquête et de la rédaction de la thèse (puis du livre). L'ethnologue devait d'abord rendre son « voleur » impossible à identifier, mais surtout, le contrat passé entre Youchka et Myriam Congoste, en prélude à l'enquête, interdisait à cette dernière de mentionner certaines des activités qu'elle allait pouvoir observer.

En ce sens, ce livre a bien deux auteurs. Mais n'est-ce pas au chercheur de décider lui-même de son objet et de la manière dont il va le traiter ? L'ethnologue fut aussi placée face à ses propres limites morales. Elle a ainsi refusé d'être mêlée de près ou de loin à des « braquages » et, plus généralement, d'entendre parler d'armes. Les pratiques analysées sont donc finalement celles qui leur paraissent à tous deux présentables : à elle, pour des questions morales, à lui, pour des raisons que nous ne connaissons pas. Une analyse de ces contraintes placée au début du livre aurait évité au lecteur de prendre pour une spécificité de la réalité décrite ce qui tient plus aux contraintes de la méthode². Et aurait été l'occasion d'une interrogation passionnante sur les limites de l'implication et de la subjectivité ethnographique pour certains objets.

Mais, et c'est là le grand paradoxe du livre, dans ce flou qui entoure le contexte, les pratiques et les individus, le vol, les propos de Youchka qui l'accompagnent et, surtout, l'analyse qu'en fait Myriam

Congoste, sont comme porteurs d'une généralité et n'en deviennent que plus marquants. L'écriture épurée accentue le contraste entre « le voleur » et les Autres. Comme l'écrivait Alberto Moravia, « la réalité est en couleur, mais le noir et blanc est plus réaliste ». Ici, on va directement à l'essentiel. L'absence des éléments qui caractérisent l'objet et qui sont indispensables à toute recherche anthropologique canalise le regard du lecteur sur les situations et la relation qu'entretiennent Youchka et Myriam Congoste, qui n'en semblent que plus fortes et significatives anthropologiquement. L'expérience vécue apparaît dès lors comme une « expérience générique », selon une expression d'Éric Chauvier.

Léonore Le Caisne

2. J'ai eu connaissance de ces contraintes méthodologiques lors de la journée d'étude organisée à l'EHESS (Paris) par l'atelier de l'IRIS « Ethnographie des subjectivités » (12 avril 2012), à l'occasion de

Jean-Michel Servet

Les Monnaies du lien

Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012, 459 p., bibl., index.

CE LIVRE aborde successivement deux points de vue différents sur les paléomonnaies – terme forgé en 1979 par l'auteur qui désigne en quelque sorte des monnaies d'avant la monnaie, des monnaies primitives (pp. 13-15). Le premier s'attarde à loisir sur une analyse qui récuse l'existence de tout stade précédant la supposée invention de la monnaie (par exemple, celui du troc), intègre l'ensemble des transactions, qu'elles puissent être dites économiques, sociales ou politiques, et qui, enfin, écarte la fonction de réserve comme une fonction monétaire spécifique, au même titre que celles de paiement et de compte, ou plutôt

qui l'assimile aux deux autres fonctions. Jean-Michel Servet conteste toute approche évolutionniste de la monnaie au sens d'une progression unidirectionnelle et ordonnée, mais n'hésite pas à se placer sous la bannière d'un néo-évolutionnisme souple, dans la mesure où il prend en compte les transformations qui affectent les systèmes monétaires de manière multidirectionnelle dans l'espace-temps. La démarche est comparative et pluridisciplinaire par essence. Les sources ethnographiques mobilisées dans cette première partie proviennent principalement de l'aire du Pacifique où quelques sociétés-témoins (Baruya, Rossel,

Grande Terre, Tolai) fournissent une documentation sur des situations historiques dans lesquelles (à la différence par exemple de l'Afrique), il s'avère possible de faire la part des processus de contact avec les Européens.

Le second point de vue s'attarde beaucoup moins que le premier sur son objet (81 pages contre 259) et suit un triple changement de perspective. Il renonce à une vision évolutionniste. Il abandonne l'appréhension de la monnaie par ses fonctions. Il se fonde sur la conviction que ni l'économie du don (explorée par le MAUSS, Alain Caillé, Jacques Godbout et d'autres), ni celle de la dette (à laquelle Bruno Théret rattache le phénomène monétaire) ne permettent de comprendre cette seconde approche des paléomonnaies. L'auteur qualifie celle-ci d'essentialiste au motif qu'elle est consubstantielle à toute société humaine, quelle qu'elle soit, et entièrement décrochée de toute perspective de transformation dans le temps. Sous cet aspect, la monnaie se révèle comme ce qui fait lien entre les humains, par des moyens standardisés permettant de remplir des obligations multiples tout en instituant un ordre et de la rareté.

L'auteur précise que le texte de la première partie est tiré de sa thèse d'État en sciences économiques, soutenue à l'Université Lumière Lyon 2. Écrit en 1981, il n'a pratiquement pas été retouché depuis. Il porte la marque des débats des années 1970, en particulier ceux qui furent suscités par la relecture de Marx. Le texte de la seconde partie est récent. Il fait suite aux débats des années 1990 et 2000 autour de l'économie du don, d'une part et, d'autre part, de la série de publications d'André Orléan, Michel Aglietta, Bruno Théret, Jérôme Blanc et d'autres (ou de séminaires et collectifs dirigés par eux) sur la monnaie, ses crises, la violence, la souveraineté et la dette¹. Alors que la première partie propose un parcours critique et très informé de contrées bien fréquentées par les anthropologues, la seconde nous entraîne en terre inconnue, où les ethnologues, nous confie

l'auteur (p. 22), se sont montrés critiques vis-à-vis de leur guide faute d'être suffisamment au fait des sciences économiques.

Pourquoi, dans ce cas, avoir publié la longue première partie, si la seconde déplace le regard au point de brouiller la perspective tracée dans les 260 premières pages et, semble-t-il, de la disqualifier ? Jean-Michel Servet s'en explique en conclusion, avec, pour illustrer son propos, le tableau de Hans Holbein le Jeune, intitulé « Les ambassadeurs » (1533). De face, on peut voir les deux personnages ainsi que divers objets et instruments exposés à l'arrière-plan du tableau. En revanche, il est difficile de distinguer la forme blanchâtre excessivement étirée qui se trouve au premier plan. Pour l'identifier pour ce qu'elle est – une vanité –, il faut se déplacer et regarder le tableau à partir d'un point situé en haut à droite et très près de sa surface. Alors le crâne apparaît à l'instant même où le reste du tableau se soustrait à la perception du spectateur. Chacun de ces deux points de vue possède son anamorphose. Aucun des deux n'invalide l'autre. C'est, nous dit l'auteur, une leçon d'humilité scientifique.

Jean-Michel Servet est un praticien et un théoricien de l'économie sociale et solidaire. Celle-ci a fait l'objet de son avant-dernier livre². En la matière, les questions monétaires et bancaires revêtent une importance cruciale. Si l'on garde cela en tête, l'ambition des *Monnaies du lien* apparaît en toute clarté. Il s'agit de contribuer au fondement théorique d'une telle économie en faisant le pont entre les régimes paléomonnaies et des pratiques innovantes en ce début du XXI^e siècle. Ce livre tranche, par son extrême originalité, sur les autres approches du phénomène monétaire. Il invite au débat et l'assume. Les discussions qu'il met au programme sont facilement repérables grâce à l'index thématique.

1. Cf., à ce sujet, le dossier de *L'Homme* coordonné par Stéphane Breton, « Questions de monnaie », 2002, 162.

2. *Le Grand Renversement. De la crise au nouveau solidaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

Dans cet ouvrage impressionnant (comme l'est le tableau de Holbein le Jeune), l'auteur conclut à l'universalité des pratiques monétaires. Il invite à dépasser l'image de la monnaie comme instrument de marché. Il croise de multiples disciplines et prend même le risque d'évoquer les interprétations des psychanalystes (pourtant bien mal en cour, à tort me semble-t-il), frappés par les associations qui relient les pratiques monétaires aux pulsions d'oralité et d'analité. Jean-Michel Servet aborde avec clarté de multiples débats sur le commerce, la

domination, la rareté, la circulation, les obligations, la valeur. L'auteur a fait ses choix. Il les explicite et les motive. Il se démarque de nombreuses théories contemporaines sur la monnaie, souvent contradictoires dans la mesure où elles sont porteuses de normativité, voire de performativité, et étroitement corrélées à des options de politiques économiques. Ce livre aura-t-il l'audience qu'il mérite en anthropologie ?

Jean-Pierre Warnier

Jacques Galinier

Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité

Nanterre, Société d'ethnologie, 2011

130 p., bibl., ill., carte (« Anthropologie de la nuit » 2).

LONGTEMPS négligée par les anthropologues, la nuit apparaît comme un thème de recherche novateur sur lequel se penche depuis quelques années en France une équipe de chercheurs – anthropologues, sociologues, mais aussi psychophysiologistes – coordonnée par Aurore Monod Becquelin et Jacques Galinier. Dans une publication récente, les membres de cette équipe ont esquissé un programme de recherche, qui consiste à étudier la nuit comme un véritable objet anthropologique. À partir de terrains très divers, les auteurs insistent sur l'originalité des interprétations culturelles de la nuit et des rêves, dans le cadre de processus de transformation qui affectent profondément les corps et les environnements¹.

Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité s'inscrit donc dans ce nouveau champ d'études et fait suite à une série de travaux que Jacques Galinier a consacrés aux Indiens Nâhnyû (Otomis) du Mexique oriental. On lui doit en particulier une étude minutieuse de leur système rituel – rituels thérapeutiques, culte des oratoires, fête des morts, Carnaval, etc. –, analysé en fonction des conceptions indigènes du corps et du cosmos². Le titre de cette œuvre – *La Moitié du monde* – exprime l'une des bases de la vision du monde otomi, à savoir, « une métaphore princeps qui résume la

quintessence d'un modèle bipartite : *mate okhâ, mate zithû* ("moitié du dieu, moitié du diable") » (pp. 20-21). Or, cette formule renvoie non seulement aux « moitiés » supérieure et inférieure du corps – associées au masculin et au féminin –, aux espaces célestes et à l'inframonde, mais aussi à la religion catholique et à la tradition otomi, la première identifiée au jour et la seconde à la nuit. Ces prémisses permettent de comprendre que la nuit, loin de constituer « une mise en sommeil du monde », correspond à « un moment de réactivation des forces qui le constituent » (p. 87), durant lequel la culture otomi est produite et constamment réinventée.

Il faut préciser que la pensée otomi établit un lien étroit entre la nuit et le temps des origines et de la création – des astres, par exemple, ou encore des églises coloniales, œuvres inachevées de géants antédiluviens –, l'idée de richesse et d'abondance étant associée à la lune et au diable

1. Jacques Galinier, Aurore Monod Becquelin, Guy Bordin, Laurent Fontaine, Francine Fourmaux, Juliette Rouillet Ponce, Piero Salzarulo, Philippe Simonnot, Michèle Therrien & Iole Zilli, « Anthropology of the Night : Cross-Disciplinary Investigations », *Current Anthropology*, 2010, 51 (6) : 819-847.

2. Jacques Galinier, *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

« Maître du monde ». D'où la conception selon laquelle l'obscurité est propice à la régénération cyclique de la force vitale, en ce qu'elle réactualise la dynamique créatrice du monde des origines. Jacques Galinier explique de manière détaillée la théorie énergétique indigène qui postule une circulation complexe de forces (*nzahki*) – véhiculées par des fluides comme le sang et le sperme, ou par des offrandes sacrificielles –, dépensées et détruites pendant la nuit pour être aussitôt reconstituées ou recomposées au lever du soleil. À l'échelle corporelle, ce modèle explique comment la femme nourrit son époux durant le jour tandis que ce dernier la nourrit de sperme durant la nuit : le sexe de l'homme est alors dévoré, sacrifié par un vagin denté qui va donner naissance à une « petite queue », c'est-à-dire à un enfant³.

C'est donc dans le cadre d'un modèle de dualisme asymétrique survalorisant la partie nocturne et féminine de l'univers que se déploient les activités rituelles otomi. En effet, les cérémonies associées à la religion catholique ont lieu le jour, tandis que les activités chamaniques sont réalisées nuitamment ou, du moins, dans un espace hermétiquement fermé. Le chamane découpe de multiples figures dans du papier d'écorce représentant les puissances de la nuit, le diable, le maître du monde, qui sont vénérées – mettant à profit « la force performative des discours de la nuit » (p. 77) –, puis expulsées dans la brousse. Ensuite, on fait appel aux saints et aux puissances diurnes afin de rétablir l'ordre cosmique propice au rétablissement des patients. Quant au Carnaval, climax du cycle rituel, il marque l'irruption des puissances nocturnes dans le village, parmi lesquelles apparaissent des ancêtres, des diables, des prostituées cérémonielles (en fait des hommes déguisés) et des personnages du « monde autre », comme le médecin, le fou, l'ingénieur, Marilyn Monroe, Adolf Hitler, Ben Laden, ainsi que... l'ethnologue. Ces puissances nocturnes de l'inframonde sont censées fertiliser le monde, comme en témoigne le

symbolisme de la danse d'origine préhispanique dite du « Volador » – le mât représente un véritable « phallus cosmique » – dont les mouvements d'ascension et de descente des danseurs représentent une union sexuelle entre les forces célestes et chtoniennes.

Par l'examen des rêves qui constituent autant de messages culturellement codés, Jacques Galinier décrit les multiples acteurs des espaces nocturnes – les sorcières, la Sirène, la « Llorona », les juifs et, bien sûr, le Diable –, ainsi que les dangers liés aux instincts prédateurs de ces entités de l'inframonde qui manifestent l'importance de la notion de sacrifice dans la cosmologie otomi. Le caractère stéréotypé des rêves conduit l'auteur à s'interroger sur la notion même de sujet (*khâ'i*), sur les liens entre le corps et le monde, et enfin sur « ce qui pourrait être considéré comme une hypothèse indigène de l'inconscient » (p. 99). Précisons que certains éléments constitutifs de la personne comme l'ombre et le double animal, se trouvent hors du corps proprement dit tandis que les instances naturelles sont anthropomorphisées et dotées d'affects, généralement prédateurs. Ces instances, lesquelles sont aussi des forces (*nzahki*), sont représentées par le chamane au moyen d'idoles en papier découpé qui, de plus, réactualisent des événements passés, comme « support et archive de manifestations énergétiques dont la réactivation est indispensable en séance » (p. 104), permettant à l'auteur d'établir un parallélisme avec la théorie freudienne.

L'approche « nocturne » de l'univers otomi présentée par Jacques Galinier dans cet ouvrage révèle d'extraordinaires potentialités interprétatives qui constituent autant de pistes originales pour de futures recherches, non seulement sur d'autres sociétés indigènes contemporaines, mais aussi en incitant les spécialistes à revisiter les données anciennes sur la Mésoamérique.

Guilhem Olivier

3. Cf. aussi : Jacques Galinier, « Penser avec les dents : aux sources de la spiritualité en Mésoamérique », *L'Homme*, 2012, 203-204 : 265-290.

C E BEL OUVRAGE retiendra immédiatement l'attention des américanistes, mais aussi d'un public plus vaste car, de fait, il est le premier consacré à l'autosacrifice dans les sociétés aztèque et maya, à Teotihuacan et Oaxaca en particulier, en élargissant le spectre à l'ensemble de la Mésoamérique pour la période antérieure à la conquête. La présentation de cet opus abondamment illustré est extrêmement soignée, en même temps que le texte est porté par une plume acérée, notamment dans les descriptions cliniques à l'aiguillon de raie (instrument privilégié de l'autosacrifice), et par la force des thèses qu'il défend. Parmi elles, tout d'abord, cet étonnant paradoxe qu'est la relégation de l'autosacrifice (dans la définition que l'auteur lui donne, qui exclut le suicide) à l'arrière-plan des faits religieux, c'est-à-dire caché derrière le sacrifice, imposante machinerie rituelle qui a suscité nombre d'interprétations d'historiens des religions et d'anthropologues en tant que voie de passage obligée des grands théoriciens de ces disciplines. On ne peut, en effet, qu'être surpris par cette absence de réflexion sur des rites qui entretiennent un rapport que l'auteur considère de complémentarité génétique, le sacrifice de soi étant la matrice du sacrifice de l'autre, comme une catégorie de fond de l'expérience religieuse en Mésoamérique. Dans sa démonstration, Claude-François Baudez va mettre en avant l'extraordinaire plasticité des formules sacrificielles. En ouverture, il annonce qu'il s'agit d'un « rite d'une grande souplesse adaptée aux situations les plus diverses. L'autosacrifice peut être vu comme une des phases essentielles d'un cycle sans fin de don et de contre-don, d'humiliation et de rédemption, de souffrance et de bien-être ».

Ces propriétés singulières, l'auteur les décline dans une première partie en autant de chapitres centrés sur les mondes maya et

aztèque, relatifs aux acteurs et aux circonstances, aux modalités de l'exécution, de l'« attaque » du corps, des instruments du sacrifice, de la présentation des résultats et de la recherche des patrons et bénéficiaires. La deuxième partie est un exposé explorant la dialectique du soi et de l'autre, ainsi que la question de la dette, avant d'ouvrir le compas vers d'autres civilisations du continent américain, selon un axe nord/sud, sans oublier l'Inde et l'Europe.

Dès l'énoncé du titre, cet ouvrage soulève une interrogation sur un thème qui est au cœur du renouveau de la pensée anthropologique : la douleur. Le tour de force ici est que ce sont par les données archéologiques et ethnohistoriques que les ethnologues se trouvent interpellés, pour établir des continuités, expliciter des régularités (mais aussi des ruptures) entre expériences sensorielles, affects et représentations cosmologiques. À la lecture, on se demande ce qui, chez les anthropologues, n'a pas été perçu, observé ou même écouté dans les confidences intimes de leurs interlocuteurs indigènes, tant il est vrai que ces pratiques touchent au domaine de l'expérience privée de la pratique religieuse et même de la spiritualité – un thème qui inspire depuis longtemps les indianistes, mais qui n'a pas fait l'objet d'un traitement équivalent en Mésoamérique. Si l'accès à la transcendance passe par une manipulation des corps, elle est ici flagrante.

La Douleur rédemptrice pose donc la question des événements qui, en amont, aboutissent à ces actes spectaculaires que sont la saignée ou les macérations. On ne trouvera, bien entendu, pas une once de pensée chrétienne dans les sociétés concernées et, pourtant, l'auteur n'hésite pas à faire usage de ce concept de rédemption, plus encore, d'intituler un des chapitres « Ceci est mon sang ». Première aporie, la rédemption impliquerait une faute et son

rachat, voire le péché, dans une interprétation universalisante, qui engloberait ainsi la rédemption précolombienne et celle relevant d'une logique testamentaire. Le lecteur se sent écartelé entre une exégèse chrétienne de la rédemption et une interprétation relativiste, qui disqualifierait ce terme au prétexte que les canons « théologiques » respectifs de ces sociétés (la nôtre et « la leur ») ne sont, jusqu'au moment du contact, pas susceptibles de présenter de quelconques analogies. Toutefois, selon l'auteur, la « faute » archétypale est d'abord sexuelle et partant, c'est le sexe qu'on va « châtier » (p. 103). Or, pour les spécialistes des sociétés indiennes contemporaines, il est extrêmement malaisé de tenter la recherche de points d'ancrage, dans le passé, de formes pristines permettant de rendre compte des manifestations actuelles de sacrifice et d'autosacrifice, et ce, avant tout du fait de la disparition de ces pratiques, de la recomposition du paysage religieux et de la christianisation profonde de ces populations, selon des formules syncrétiques, d'hybridation ou de compartimentalisation, voire de clandestinisation depuis l'époque coloniale. On scrutera néanmoins, dans l'imaginaire indigène contemporain, la référence aux sacrifices humains fantasmés comme une option alternative à l'échec de procédures chamaniques. Mais qu'en est-il de l'autosacrifice ? Est-il complètement oublié ? Les macérations sont encore attestées, liées à des accomplissements rituels spécifiques (danse du Volador, rituels de fertilité agraire ou culte des ancêtres). Les saignées sont opérées sur des volatiles, sacrifiés ou non, en l'honneur de divinités, qualifiées ou non. Sur ce point, l'idée avancée par Claude-François Baudez paraît tout à fait convaincante pour l'époque actuelle, de l'existence de pratiques sans destinataire, et peut-être aussi l'idée, comme chez certains indianistes tel Frits Staal, de « règles sans signification »¹ dans la ligne d'un nihilisme épistémologique à la Wittgenstein, qui qualifiait ces pratiques d'« opérations instinctives »². Citons encore Baudez : « beaucoup d'autosacrifices n'ont

pas de destinataires, la privation est plus importante que le don. On se prive de nourriture, de sommeil, de plaisir sexuel, et d'une partie de son liquide vital, le sang. L'autosacrifice, sans destinataire désigné, pouvait servir à améliorer, sinon orienter, un destin individuel » (p. 162).

En conséquence, qu'en est-il de la douleur aujourd'hui d'un point de vue indigène ? Pour les Otomi, elle est inséparable d'un processus de création, de travail, et non de rédemption. La faute commise (*s'oki*) se rapporte à ce que les missionnaires nomment *s'o*, le péché, mais qui, en otomi, ne désigne rien d'autre qu'une souillure régénératrice, dont l'évidence la plus spectaculaire est le vernix et le méconium de l'enfant qui vient de naître. Dans ces sociétés du sud de la Huasteca, dont le système chamanique est marqué par une forte érotisation des rituels de fertilité (dont le carnaval et le Volador), la douleur auto-infligée (et en particulier par un « coït sadique » rituel) est considérée comme une marque de dévotion profonde. On pourrait à ce titre reprendre l'énoncé de l'auteur : « l'exhibition de son sexe n'est pas une démonstration de lascivité mais de piété » (p. 108).

Il y a donc concomitance entre l'acte rituel et la douleur, reproduction d'un acte à deux faces, comme l'avvers et le revers d'une même pièce de monnaie. Profitons de ces remarques pour nous attarder sur une partie du corps à laquelle Claude-François Baudez accorde une importance singulière : le pénis. Les saignées du corps caverneux ont suscité des exégèses signalées par l'auteur, comme celle de Furst, qui décrit une équivalence symbolique entre l'écoulement du sang et celui du sang menstruel (ce qui nous renvoie à des cas australiens, tels les Arunta étudiés par Marika Moisseff). Continuons l'exploration de l'analogie

1. Cf. Frits Staal, *Rules without Meaning. Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, Toronto, Lang, 1993.

2. Cf. Ludwig Wittgenstein, « Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough" », *Synthese*, 1967, 17 : 233-253.

ethnographique. Se pose alors la question du statut ontologique du pénis comme entité détachable, substitut, et des liens qu'il entretient avec le corps propre, auquel, sous la forme du phallus, sont attribuées des capacités cognitives, une sensibilité, la capacité de langage. Mais cet homoncule fait-il partie de la personne ? Cette question préjudicielle s'impose, car la fragmentation du puzzle corporel et la labilité de ses composantes conduisent à en examiner une autre, celle de l'extraterritorialité de certains éléments de la personne, des limites du corps (attestées par des faits d'adorcisme, de glossolalie). Pour l'époque préhispanique, il manque des éléments d'appréciation sur les rapports entre l'intériorité et l'extériorité, en particulier les composantes externes de la personne, et les échanges de substance, de matières, de pensée avec le double animal, le *nabual*, dont le cycle de vie est parallèle à celui de l'individu. Comment se passent les interactions avec le sujet et, dans ces conditions, quelles conséquences entraînent le sacrifice de soi ? Pour Baudez, il ne semble pas que l'autosacrifice du sexe ait eu jamais pour objectif la castration ou la mutilation (p. 113). Point délicat, dans la mesure où la castration n'élimine pas le désir, comme s'en plaignait Origène, après l'avoir lui-même pratiquée. Dans tous les cas, on reste dans cette même fantasmagorie.

Le problème de la dette à éponger, sur laquelle s'arc-bouterait l'autosacrifice, soulève des interrogations pertinentes du point de vue axiologique : qu'est-ce qui fait tourner ces sociétés, quelles valeurs les animent ? Claude-François Baudez rapporte à juste titre que, dès l'époque coloniale, c'est tout le système rituel qui sert de cadre pour résorber ce déficit inépuisable du débiteur

humain vis-à-vis des dieux et des ancêtres ; il précise : « Tout ce qui nous a été prêté devra être rendu. De son vivant, l'homme doit chercher à éponger sa dette, tout en sachant qu'il n'y parviendra point. Être débiteur, c'est pécher » (p. 209). Là encore, la terminologie révèle de subtils pièges sémantiques, et l'assimilation du péché au manquement à une règle n'est pas une réponse totalement satisfaisante. Mais la discussion reste ouverte.

Enfin, Claude-François Baudez n'hésite pas à s'interroger sur la place de l'auto-sacrifice en Occident et en Inde, puis à rechercher les applications de son modèle au-delà du monde mésoaméricain, selon un transect nord/sud, dans le reste de l'Amérique du Nord tout d'abord, où sont attestés ponctuellement des spectaculaires rituels d'autosacrifice. Au Sud, des formes euphémisées sont documentées dans le monde amazonien, formes adossées à une logique de la prédation et de la construction de l'identité par le biais d'une « altérité constituante »³. Reste une énigme, les Andes : pourquoi l'autosacrifice y est-il absent, s'il doit être cette matrice générative incontournable dans le modèle de l'auteur ? Nul doute que cette interrogation appelle une investigation à nouveaux frais sur un des thèmes les plus déroutants de l'anthropologie de l'Amérique ancienne, à laquelle nous convie ce remarquable ouvrage.

Jacques Galinier

3. Cf. Philippe Erikson, « Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des américanistes de Paris*, 1986, 72 : 185-210.

CE LIVRE, consacré au lieu de culte et de pèlerinage Husain Tekrī (ville de Jaora, ancien État princier du Madhya Pradesh), s'organise autour de deux grands axes de réflexion : la culture des « sanctuaires de saints musulmans » (*muslim saint shrine*), ou *dargāh* ; la possession et la guérison. Le premier résulte du constat que ce lieu de culte n'entre dans aucune catégorie d'espaces religieux indiens. Sa première visite fut pour l'auteure une expérience troublante, remettant en cause ses connaissances dans le domaine. La longue introduction, tentative pour situer Husain Tekrī par rapport à l'islam et à la civilisation indienne, reflète ce trouble.

Carla Bellamy développe l'idée originale d'une culture (religieuse) contemporaine des *dargāh* proprement sud-asiatique, ni islamique ni islamisée, même si cette culture possède des liens historiques et actuels complexes avec les doctrines et les institutions islamiques. Elle relativise les études historiques sur les *dargāh* (Troll, Currie, Eaton et Ernst), qui privilégient le point de vue politique au détriment des perceptions populaires, de la contribution des non-musulmans et des similitudes avec certains temples hindous (Hanumān, Devī, Sani), convoqués dans son analyse. Cette culture tire ses forces d'elle-même, plutôt que de l'autorité et de la pratique de l'islam, ou d'une combinaison syncrétique avec l'hindouisme ; elle englobe des formes de religiosité, d'autorité, de légitimité et d'économie spécifiques à la culture sud-asiatique. Il est regrettable que cette idée, qui demande encore à être affinée, soit noyée dans un débat sur une hypothétique définition de l'islam, au lieu d'être démontrée par des faits ethnographiques.

Inscrite dans cette culture indienne, l'originalité de Husain Tekrī et de ses saints, dont rendent pourtant compte son histoire et sa géographie dans le chapitre I

– « Place : The Making of a Pilgrimage and a Pilgrimage Center » –, est éclipsée par l'idée que les *dargāh* sont toutes des lieux cosmopolites, ambigus et interchangeables entre eux. Ainsi les pèlerins en quête de guérison ne feraient-ils aucune distinction entre les saints, dont ils jugeraient les pouvoirs équivalents. À partir de là, l'auteure passera facilement de ce cas spécifique à des généralités sur les sanctuaires, sans toujours parvenir à le justifier.

Carla Bellamy explique l'attrait et l'efficacité des *dargāh* par leur ambiguïté, qui serait liée à leur cosmopolitisme ; sa démonstration se fonde sur trois arguments. Le premier avancé est celui de la diversité des pèlerins. Selon nous, cet argument va à l'encontre de son idée d'une culture commune modelée par des échanges entre traditions (*cross-tradition exchange*), notamment en ce qui concerne la guérison ; les hindous expliquant leur participation à un culte musulman par l'incapacité de leurs propres déités à résoudre leurs problèmes de possession. Qui plus est, si l'attrait du sanctuaire dépend de son ambiguïté, en quoi l'est-il pour les musulmans ? Le deuxième argument est celui de l'étendue potentiellement infinie du domaine du saint, à travers la dévotion de ses adeptes. Husain Tekrī profite d'un réseau en expansion de lieux saints satellites, édifiés par des individus guéris sur le site originel. Son autorité émane, en outre, de sa connexion à un « réseau » (*network*) plus vaste de sanctuaires, maillant le sous-continent et diffusant cette culture partagée, par l'intermédiaire des pamphlets sur les saints et l'islam. Ce cosmopolitisme intra-indien est ici bien relatif, d'autant que le succès de cette littérature repose essentiellement sur son habileté à relater des situations dans lesquelles les pèlerins se reconnaissent. Enfin, le dernier argument avancé pour expliquer l'ambiguïté des

dargāh concerne la fonction thérapeutique de ces lieux, où l'autre, un esprit malveillant et dangereux, est affronté physiquement, et exorcisé narrativement et rituellement. On peut, à notre sens, s'interroger sur l'interprétation de l'auteure et sur la terminologie choisie (ambiguïté et cosmopolitisme), qui ne sont peut-être pas les plus à même de rendre compte de faits, qui eux sont bien pertinents.

Dans cette lecture globale de la *dargāh*, le pèlerin apparaît essentialisé, déconnecté de sa sociologie et de son ancrage local. Il est vrai que Carla Bellamy travaille à partir d'expériences individuelles, comme l'illustre parfaitement le chapitre II – « People : The Tale of the Four Virtuous Women » – consacré à l'exploration des potentialités de la narration dans les processus de guérison. Procédant par petites touches à partir d'extraits d'interviews ou d'histoires contées par ses interlocutrices, l'auteure dévoile les différents aspects de la dévotion à *Husain Tekrī* à partir des fonctions du discours. Tous les thèmes sont abordés sous cet angle, auquel elle accorde la primauté sur l'observation des pratiques.

Les sanctuaires sont le lieu où se résolvent problèmes psychologiques, physiques, financiers et familiaux. À *Husain Tekrī*, le rite principal est une forme d'exorcisme : *hāziri* (litt. : « présence », « audience à la cour royale »), détaillé avec les autres pratiques majeures de guérison dans le chapitre III – « Absence : *Loban*, Volunteerism, and Abundance ». Le *hāziri* implique un pèlerin possédé, témoignant des souffrances qu'un autre – l'esprit malveillant – lui inflige, devant les pèlerins pairs et le saint, ce dernier devant faire justice. L'analyse est bien menée et nous convainc d'une culture des *dargāh* modelée sur des valeurs pan-indiennes (pouvoir, ascétisme, pureté et pollution) et ouverte à l'interprétation individuelle. Elle est comprise comme une culture du tribunal, ancrée dans celle du témoignage musulman. En contraste avec les tribunaux d'État (corrompus et lents), celui du sanctuaire prend au sérieux les problèmes de magie et

rend des jugements aux retombées efficaces. Carla Bellamy met aussi parfaitement en lumière la dimension d'espace public microcosmique de *Husain Tekrī*, de lieu où les individus, par leur participation volontaire à la vie quotidienne du sanctuaire, développent de nouvelles identités, transcendant celles de la famille et de la caste.

Le défi de l'auteure fut de catégoriser ce concept *hāziri*, objet du chapitre IV – « Presence : The Work and Workings of *hāziri* ». Défini comme un rituel d'exorcisme au cours duquel l'individu est à la merci de l'esprit malveillant et de l'exorciste, elle montre qu'il doit être compris comme un rituel reflétant l'*agency* de ses praticiens, et non comme la performance d'un agent volontaire telle que les études religieuses l'interprètent généralement. Elle développe, de plus, l'idée judicieuse que le concept *hāziri* désigne aussi une condition, liée au quotidien vécu par le possédé en dehors de l'action rituelle.

S'interrogeant tout au long du livre sur l'autorité islamique de *Husain Tekrī* en territoire hindou, Carla Bellamy avance, dans le chapitre V – « Personae : Transgression, Otherness, Cosmopolitanism, and Kinship » –, l'idée intéressante d'une reconnaissance du lieu comme espace autre. L'altérité serait centrale dans la culture des sanctuaires, notamment dans le processus de guérison, où le pèlerin doit concevoir un autre dangereux (appartenant toujours à une communauté différente et décrit comme transgressif, pollué/polluant) pour pouvoir l'affronter (l'esprit d'un intouchable étant toujours le plus difficile à éradiquer). Dans la gamme complexe des interactions entre soi et l'autre, ce dernier est construit, ou bien à partir d'une communauté « imaginée » (*imagined*) avec laquelle soi n'a jamais entretenu de relation personnelle, ou bien à partir d'une communauté « réelle » (*actual*), avec laquelle le contact est personnel et conscient. Pourtant, cette lecture, pertinente pour comprendre l'attractivité des *dargāh* aux yeux des hindous, ne parvient toujours pas à l'expliquer pour les musulmans et

sape de nouveau les fondements d'une culture partagée.

En dépit de ces critiques, liées à une démarche trop fragmentaire dont les avancées tendent à se contredire en l'absence d'une reprise globale qui les mettrait en perspective les unes par rapport

aux autres, cet ouvrage est précieux, car il offre à un domaine peu étudié une ethnographie riche, aux analyses et interprétations novatrices et donc stimulantes.

Delphine Ortis

Éléonore Armanet

Le Ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël

Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2011

364 p., bibl., ill., fig., ill., carte (« Les anthropologiques »).

L'OUVRAGE d'Éléonore Armanet est une contribution de très grande qualité à l'ethnologie du monde druze, un livre érudite et plein de saveurs.

C'est par la dialectique du voilement et du dévoilement que l'univers druze s'ouvre au lecteur ; l'auteure nous y conduit pas à pas, de la banalité itérative du quotidien au symbolisme d'un monde. La tâche est ambitieuse et menée avec brio.

Le Ferment et la grâce fait suite à une enquête de terrain conduite durant plus de deux années, au sein du village druze d'Al-Buqay'a, au nord d'Israël. Soulignons la parfaite connaissance de la langue et les traductions nombreuses qui émaillent le texte¹.

Le long prologue introduit la démarche et fait état des connaissances livresques contemporaines sur les Druzes, en soulignant l'orientation choisie, celle d'une anthropologie endogène et sensible faisant place à une ethnographie riche et, naturellement, dans la longue durée.

Le livre est enrichi d'interrogations qui permettent à l'auteure, avec beaucoup d'élégance, de critiquer les lectures exogènes plus classiques. Ainsi lit-on : « Est-ce parce qu'ils se situent dans une filiation avec la mystique islamique que les Druzes privilégient à ce point l'expérience sensorielle, au détriment du dogme et de son observance ? » (p. 30). Le discours anthropologique dominant

insiste sur l'appétence à une anthropologie réflexive. En interrogeant des expressions de la culture druze, comme celle de « l'intelligence du dedans », l'anthropologue parvient à nous faire comprendre cet univers où prévalent la survalorisation de la mère et une appréhension corporelle du monde.

Éléonore Armanet présente la communauté druze et quelques-unes de ses spécificités dans l'univers de la religion musulmane : l'impossibilité de toute apostasie (l'âme étant immuablement druze, point de prosélytisme du fait même de la limitation des adeptes), la non-reconnaissance du Coran (la doctrine unitaire est consignée dans le *Livre de la Sagesse*), la question du mariage car « l'alliance druze est fondée sur "l'égalité" (*tasâwî*) des conjoints, "le contentement mutuel" (*ridâ*) et la "soumission" (*taslîm*) réciproque » (p. 45), et enfin, la croyance en la réincarnation des âmes au sein du seul collectif. Les musulmans estiment la doctrine druze comme une hérésie, les Druzes s'affirment au contraire comme les « musulmans véritables » (*id.*).

1. Peut-être trop, non du point de vue linguistique et anthropologique, car cela s'avère nécessaire et indispensable, mais pour le lecteur non arabo-phonie, cela rend parfois la lecture un peu rude.

Ce sont ensuite trois thématiques qui scindent l'ouvrage : le pain, le corps féminin et le Livre.

Le premier chapitre porte un titre éloquent, à la mesure de l'ouvrage tout entier : « Itinéraire d'une "co-naissance" : un terrain anthropologique en monde druze ». Le lecteur est plongé dans un univers grâce aux qualités de l'écriture, à la finesse des descriptions et aux longues citations du carnet de bord de l'ethnologue attentive. Mais c'est aussi à des interrogations méthodologiques majeures que nous conduit Éléonore Armanet : quelle place véritable pour l'ethnologue ? Comment dire sans trahir ? Inclusion totale ou exclusion sans appel ? L'auteure, « enveloppée par la communauté druze », décrit fort bien son adoption progressive et son intégration.

La confection du pain, cette pratique identitaire « à travers laquelle le groupe figure sa présence au monde et se positionne face au "hors-groupe" » (p. 130) est significative de l'entre-soi. Faire le pain, c'est faire croître la vie, écrit l'auteure. La comparaison entre le pain et l'enfantement se révèle dans les métaphores, les techniques (le pliage est aussi emmaillotage), mais aussi très concrètement dans la culture matérielle qui en accompagne la confection.

« La matrice est "le pètrín" (*ajjâné*) qui brasse et modèle la pâte levant en son creux. Pour éclore et mûrir, cette vie réclame d'être sans cesse mise au secret, retenue et celée dans la succession des jours » (p. 148). La panification est ainsi liée à l'enfantement et aux rituels de premiers soins du nourrisson.

Les Druzes protègent le corps féminin dans le vêtement, le silence et la pudeur. L'auteure revient sur les concepts viricentrés et arbitraires de l'honneur tels que nombre d'écrits l'évoquent à propos des sociétés méditerranéennes. Ces analyses « rangent de fait dans le domaine de la morale sociale ce qui, en Méditerranée, relève d'une compréhension radicalement corpocentrée du monde : les rapports sociaux de sexes (*gender relations*). Par la suite, la matrifocalité fondamentale de ces cultures qui, sur des modes variés, célèbrent la mère comme

source génésique du corps familial, collectif et cosmologique semble ignorée » (p. 162). Comment mieux souligner les prérequis tenaces d'une littérature aveuglée par ses propres manières de voir et d'appréhender le monde ? La cosmologie du groupe est matricentree et l'importance accordée à la pureté féminine aurait pour pendant l'angoisse de l'ouverture au monde du dehors pour cette société. Les hommes de religion sont enclins à une radicalisation de la maîtrise du corps féminin, associée à la pérennité de la confession druze.

Éléonore Armanet décrit les pratiques féminines, l'habillement, l'attitude, les comportements, l'humilité nécessaire et ontologique, l'être au monde druze, en somme. L'artifice n'a pas sa place, point de maquillage ou de fard d'aucune sorte, de bagues ou de boucles d'oreilles, sévèrement décriées. L'interdiction de la conduite automobile pour les femmes a été promulguée il y a plus de trente ans. C'est parce qu'une femme pourrait dévoiler son intimité physique à des non-Druzes, en cas de panes ou d'accidents. Aussi le collectif condamne-t-il les sorties en voiture, tout comme les voyages seule hors du village : « Bien loin de nos cultures occidentales où l'ouverture à autrui et la multiplicité des contacts sont signes de prestige, la culture druze pose en nécessité la retenue recueillie des femmes, invitant les hommes à la seule réserve » (p. 201).

S'ouvre le chapitre du mariage ; l'auteure y expose la pensée druze de l'alliance. Le mariage est un devoir, ce sont les femmes qui « contiennent le sang des hommes » et en assurent donc la continuité. L'alliance endogamique seule permet la transmigration des âmes, puisque l'on est druze d'âme et de sang. L'auteure décrit ensuite les étapes du mariage et ses rituels, comme le rituel du « nœud », qui instaure la conjugalité, parfois plusieurs années avant les noces. Les propos et les comparaisons des Druzes eux-mêmes sont analysés avec finesse par l'auteure, qui nous révèle un peu plus à chaque page, cette culture méconnue. Ainsi, par exemple, le départ de la jeune

mariée : « Le départ de l'âme hors du corps physique et celui de la jeune fille hors de l'enveloppe domestique sont désignés sous le même vocable – *tala'*. Et ils sont perçus de manière analogue : “rien n'est plus douloureux” (*fish as'ab minha*) que “l'exil de l'âme” (*tal'et er-rûh*) et “l'exil d'une fille” (*tal'et al-bint*), tant la puissance des attachements est grande » (pp. 248-249).

Le jour des épousailles transfigure le village et son « paysage sensoriel ». Le mariage est primordial dans la perpétuation du groupe, comme ailleurs, mais il témoigne aussi du lien avec l'alliance du groupe avec Allah. Prendre épouse et prendre religion deviennent des démarches semblables pour les Druzes. La communauté est extrêmement soudée, la solidarité et la réciprocité sont renforcées par la croyance en la réincarnation des âmes. L'analyse détaillée de la table des noces est remarquable, l'univers sensoriel pourtant si difficile à écrire parvient aux lecteurs.

Le Livre saint est tenu secret : nul non-Druze n'en a connaissance. Il ne doit pas être vu, ni touché par un étranger au groupe. Il n'est ouvert que dans l'espace des maisons. En effet, « le Livre saint des Druzes n'est pas un docte message théolo-

gique : il revêt bien plutôt les traits d'une théophanie sensorielle » (p. 289). L'auteure va contourner l'absence de savoir par l'examen des non-dits du faire qui entourent sa manipulation matérielle. Ainsi, « l'Ouvrage est bercé à la façon d'un petit enfant contre le sein (*'a-s-sidar*) des femmes endeuillées » (p. 301).

En définitive, ce n'est pas tant le secret qui est important, mais bien plutôt le caractère incommunicable de son contenu, à la manière des sociétés secrètes où le secret sert bien plus à créer une communauté qu'à dissimuler un mystère. Le Livre est protégé, enveloppé à l'image des Druzes et de leur communauté.

L'ouvrage s'achève sur un épilogue surprenant, empruntant au reste du livre sa délicatesse et son attention aux autres.

L'auteure apporte une pierre centrale à l'édifice encore largement méconnu du monde druze. *Le Ferment et la grâce* va aussi enthousiasmer les déçus d'une anthropologie désincarnée qui peine aujourd'hui à retrouver le chemin d'une ethnographie sur la longue durée.

Marie-Luce Gélard

Anna Bigelow

Sharing the Sacred. Practicing Pluralism in Muslim North India

Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, 314 p., bibl., index, ill., cartes.

POURQUOI certains lieux restent-ils paisibles tandis que d'autres s'embrasent sous l'effet du communalisme ? C'est à cette question que Anna Bigelow tente de répondre, apportant ainsi sa contribution à la connaissance de l'islam indien. En dépit d'un titre éclairant mal son propos, celle-ci porte sur l'émergence des conflits, leur résolution et le communalisme. Peu d'attention est portée en définitive à la notion de sacré. Elle n'est d'ailleurs certainement pas la plus

pertinente pour appréhender ce lieu toujours complexe qui constitue la toile de fond de cet ouvrage : le « sanctuaire » (*dargāh*) d'un saint musulman fréquenté, ici, simultanément par des sikhs, des hindous et des musulmans. Son étude démontrera que ce n'est pas le sacré que les habitants de Malerkotla partagent, mais une solide volonté de vivre ensemble en paix.

Pour répondre à cette question liminaire, l'auteure s'appuie judicieusement sur un

contre-exemple, un lieu réunissant les conditions du conflit mais où règne l'harmonie communautaire : la petite ville industrielle de Malerkotla (Pendjab indien), la seule de l'État à être majoritairement musulmane. Elle se concentre plus particulièrement sur ce qui en est pour elle la clé de voûte, la *dargāh* du saint Shaykh Sadruddin Sadri Jahan, alias Haider Shaykh, un soufi qui fonda au xv^e siècle Malerkotla, État princier musulman jusqu'en 1948.

L'intérêt de ce livre réside dans la façon dont l'auteure montre comment la population de cette ville s'est saisie de trois événements historiques marquants en lien avec Haider Shaykh – trois clés narratives – pour y instituer paix, « fraternité » (*bhaichara*) et harmonie, au point que ces valeurs véhiculent l'image idéalisée de la ville, relayée par les médias nationaux. L'auteure décortique cette construction par une approche thématique et historique, grâce à des données historiques et de terrain, en démontrant que leurs interprétations ne sont pas linéaires dans le temps. La partition de 1947 constitue un tournant qui va transformer ces événements en symbole de l'identité de Malerkotla.

La première clé concerne la vie du saint, que restitue le chapitre I (« The Saint : Shaykh Sadruddin Sadri Jahan »), à partir de différents récits écrits ou oraux. Tous décrivent les qualités morales du saint et ses quatre fonctions : fondateur et protecteur de la ville, unificateur et modèle exemplaire. Avant la partition, ces récits visaient à légitimer le lignage du saint et le gouvernement de la principauté par les descendants. Après la partition, l'enjeu est double : légitimer la cohabitation interreligieuse et instituer une identité collective fondée sur un pluralisme paisible. Le saint joue un rôle d'unificateur dans la formation de cette identité et la ville se trouve sous sa protection spirituelle et temporelle.

La deuxième clé fait état de la protestation, en 1705, du *nawab* Sher Muhammad Khan, connu sous le nom « Cri pour la justice » (*haab da naara*), contre la mise à mort des fils du dixième gourou sikh,

Gobind Singh et de la bénédiction de la ville par celui-ci. Ce récit est analysé dans différentes versions communautaires, au chapitre II (« The Nawabs : Good, Bad, and Ugly ») consacré à la gouvernance des *Nawab* de la ville, descendants du saint. L'auteure met en lumière leurs échecs et leurs succès dans la création de Malerkotla, en remplaçant son histoire dans celle de l'Inde et des sikhs. Elle insiste sur le pouvoir paradoxal de cet appel, qui fut un échec politique, et affirme qu'il a en définitive pour vocation d'exemplifier la possibilité de dépasser les loyautés sectaires pour la défense d'un principe moral.

La dernière clé narrative porte sur le moment pivot de l'histoire de la ville : l'exploit d'avoir survécu à la partition indo-pakistanaise de 1947 et à son traumatisme. Depuis, ce moment exceptionnel de paix fournit le cadre par lequel les expériences politiques sont filtrées.

Ces trois clés narratives permettent aux habitants de reconstruire leur passé dans des voies qui les aident à coexister au présent. Pourtant, comme le souligne l'auteure dans le chapitre III (« Before Partition : Challenges to the Plural Kingdom »), au début du xx^e siècle, la ville a connu une période de conflits interreligieux, notamment sous la domination anglaise dont la politique alimenta le sentiment communautaire. Anna Bigelow montre que, si cette période va à l'encontre du mythe de Malerkotla comme « oasis of tolerance », elle ne le remet pas en cause. Pour en rendre compte, elle développe l'idée d'une résilience de la communauté (p. 121), dans le chapitre IV (« Partition and Beyond : Peace, Politics, and the New India ») qui étudie le processus par lequel la paix, durant la partition, a été incorporée aux représentations collectives de la ville. Malerkotla est la ville où la partition n'a pas eu lieu (p. 124) et, en cela, elle s'oppose à l'histoire du Pendjab qui fut l'État le plus divisé et le plus violent. Dans les récits locaux, plusieurs causes expliquent la paix : la bénédiction du dixième gourou sikh, la bonne gouvernance des *nawab*, mais

surtout la protection du saint, au point que cette paix est devenue la preuve de son pouvoir.

Le chapitre V (« Dead Center : The Tomb of Haider Shaykh ») dépeint comment l'idéal de paix est ritualisé, institutionnalisé et perpétué par les acteurs locaux, dans le cadre de la dévotion à la *dargāh*. En dépit des différences doctrinales et rituelles, que l'auteure souligne clairement, la présence simultanée, dans le sanctuaire, et pour les mêmes raisons, de personnes de toutes religions, castes et classes et de tous genres, âges, efface leurs différences et constitue la preuve visible de la possibilité de partager le sacré. Anna Bigelow voit dans ce culte multi-religieux le témoignage de l'harmonie de Malerkotla. Si, dans son propos, elle accorde de l'importance aux rituels, dans son étude, cet aspect est survolé.

Dans le chapitre VI (« Practicing Pluralism : Getting Along in Malerkotla »), l'auteure cherche à comprendre comment fonctionne l'harmonie dans une société hiérarchisée et économiquement compétitive. Elle dresse un tableau socio-économique de la population, sous l'angle de l'affiliation politique et de la caste, et insiste sur l'importance de l'intégration dans la société civile. Elle met au jour le travail fait en commun par les associations religieuses et politiques (locales et nationales) pour faire régner une coexistence pacifique, notamment en ritualisant le système de paix.

L'auteure porte en elle une double ambition. Premièrement, démontrer que l'étude d'une cité multiconfessionnelle paisible apporte autant à la réflexion sur les conflits qu'une ville dans la tourmente des émeutes. Deuxièmement, remettre en cause la vision d'un islam engagé dans un clash des civilisations avec les cultures non musulmanes. L'argumentaire d'Anna Bigelow finit à terme par porter ses fruits, en particulier grâce à la mise au jour du caractère volontaire du mythe de l'harmonie interreligieuse et de son autorité coercitive, qui contraint les résidents à agir en accord avec lui et permet de corriger ceux qui portent une voix dissonante. Lier le mythe à la *dargāh* de Haider Shaykh ne peut suffire car, en Inde, elles sont toutes des « espaces sacrés partagés ». Ce qui rend vraiment convaincant l'ouvrage d'Anna Bigelow est sa reconstitution minutieuse du travail de paix accompli quotidiennement à Malerkotla, car partager le sacré nécessite négociations, stratégies et compromis politiques. S'opposant à l'idée que les stratégies de conciliation sont des principes abstraits, elle montre parfaitement comment ses habitants se sont fabriqués une identité collective qui cache les expériences conflictuelles et la perpétue à travers des souvenirs, des récits et des pratiques rituelles, afin de pouvoir vivre dans un monde souvent difficile.

Delphine Ortis

PARENTÉ

Martine Gross, Séverine Mathieu & Sophie Nizard, eds
Sacrées Familles ! Changements familiaux, changements religieux

Préface de Maurice Godelier.

Toulouse, Érès, 2011, 264 p., notes bibliogr. (« Poche. Société »).

LA PARENTÉ et les règles d'alliance des sociétés restreintes ont été parmi les premiers objets d'étude des anthropologues. Avec Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier, Maurice Godelier, l'analyse de la parenté s'est étendue à toutes les formes d'organisation sociale pour refléter des évolutions de nature historique, comme l'émancipation féminine jusqu'à l'émergence, aujourd'hui, de nouvelles configurations familiales. Ce champ souligne donc le caractère éminemment social et pluriel qu'ont pris les formes de parenté, bien au-delà du simple déterminisme biologique, ce qui entraîne un profond renouvellement de l'anthropologie de la parenté. *Sacrées familles* s'inscrit dans cette veine en explorant des terrains contemporains variés.

Ne pas séparer le champ d'étude de la parenté des autres sphères de la vie sociale, notamment économique, religieuse et juridique, telle est la force de l'ouvrage codirigé par trois chercheuses, Martine Gross, Séverine Mathieu, Sophie Nizard et préfacé par Maurice Godelier. « La démarche novatrice de l'ouvrage », précisent leurs auteures, « réside dans la mise en relation systématique du religieux et de la parenté, non seulement en travaillant sur les fondements religieux des normes juridiques et sociales, mais aussi en en explorant, sur des terrains pour la plupart nouveaux, les pratiques et

les représentations des acteurs pris entre normes religieuses et mutations contemporaines de la famille » (p. 15). Publié aux éditions Érès, l'ouvrage doit sa genèse à un séminaire de recherche dirigé par Danièle Hervieu-Léger au sein du CEIFR et du GSRL, entre 2000 et 2004. L'objectif de ce séminaire consistait alors à pointer les enjeux religieux des transformations contemporaines de la famille. Il a donné lieu à une réflexion collective autour du religieux et de la déconstruction d'un ordre naturel, dans les domaines de l'alliance, de la filiation du genre et de la sexualité¹.

Dès l'introduction, les auteures posent le cadre de leur recherche : si la référence biologique et chrétienne du couple a formaté pendant des siècles les individus, leur sexualité, leur sensualité, leur imaginaire, leurs rapports aux autres du même sexe ou de l'autre sexe, l'abandon du religieux et l'individualisation propres à la modernité ont désormais bousculé ces repères. Quelle est donc la norme qui sert de socle référentiel à la famille contemporaine ? L'État remplace-t-il Dieu comme s'interroge Maurice Godelier (p. 9) ? Telles

1. Les différentes contributions recensées dans l'ouvrage ont été présentées lors d'un colloque organisé en 2009, à l'EHESS, intitulé « Changements familiaux, changements religieux ».

sont quelques-unes des problématiques posées par Martine Grosse, Séverine Mathieu et Sophie Nizard, toutes trois spécialistes du judaïsme familial contemporain. Elles ont regroupé, en 260 pages, quatre thématiques complémentaires qui quadrillent le champ, en pleine mutation, de la famille et servent de trame à cette publication. Les deux premières, d'ordre empirique, examinent les innovations qui remettent en question la norme et la tradition religieuse, et identifient les recompositions religieuses en lien avec l'identité et la transmission.

La troisième thématique pointe la part laissée au biologique et aux innovations technologiques par les sciences sociales, quand elles étudient la parenté et les représentations sociales du début et de la fin de vie.

La dernière, enfin, offre un volet plus distancié en montrant comment se construisent les normes juridiques et institutionnelles de l'alliance et de la filiation dans le modèle du mariage.

Ces quatre thématiques ont en commun de proposer des réponses à l'aide d'exemples puisés aussi bien en Polynésie, en Égypte qu'en France et en Israël. Les transformations qui affectent la famille depuis plus d'une décennie, bousculent, certes, les représentations religieuses, mais n'entraînent pas pour autant un effondrement de la société (p. 14). Seize chercheurs qui partagent cette hypothèse ont examiné à la loupe les connexions qui agissent et interagissent entre les individus, les institutions religieuses et les autres acteurs sociaux.

Ne pouvant rendre compte en détail de toutes les contributions du fait de leur nombre et de leur variété, nous retiendrons que si les structures familiales de la société évoluent, les représentations traditionnelles restent, quant à elles, bien ancrées. Le mariage chrétien et le concept d'*una caro*, comme le montre Laurent Barry, ont apposé leur marque à l'histoire du couple chrétien et certains s'y conforment toujours. Pourtant, la cellule familiale ne s'est pas toujours limitée au modèle nucléaire auquel on

la réduit à l'heure actuelle. Salvatore d'Onofrio démontre que des formes de nouvelles parentalités existaient déjà dans les sociétés dites exotiques. Il souligne l'importance d'une famille symbolique dictée par des règles de parenté auxquelles le couple homoparental a aujourd'hui recours. Cela n'est pas propre au christianisme. La sphère protestante n'échappe pas à la règle, comme le montrent la revendication des femmes pour l'accès au pastorat (Gwendoline Malogne-Fer) ou bien le militantisme du lobby LGBT décrit par Stephen Hunt. Ces transformations en cours touchent tout autant la famille musulmane, tiraillée entre tradition et influences occidentales. La Saint-Valentin, qui tente de s'imposer au Caire comme la fête de l'Amour au grand dam des autorités religieuses, en est une illustration bien réelle (Aymon Kreil).

Quelles sont les conséquences de ces évolutions qui, sans nécessairement être majoritaires, sapent petit à petit les fondements classiques de la famille? Elles sont perceptibles en contexte judaïque, lors de la transmission de l'identité religieuse pour des familles homoparentales, ou bien en contexte d'adoption, lors de la reconstruction d'une identité enfouie, comme le soulignent Joëlle Allouche-Benayoun et Sophie Nizard. Martine Gross aborde de front la question du bricolage religieux des populations homosexuelles juives et celle de la revendication de leur différence. « Transmettre à tout prix » est une préoccupation anthropologique qui doit pouvoir se concilier avec le religieux. Cela apparaît visiblement en Israël avec le recours à la FIV pour certains couples stériles. Comment justifier des pratiques thérapeutiques avec des prescriptions religieuses? Dans l'islam contemporain de France, de nouvelles questions se posent aussi lorsqu'il s'agit de transmettre aux enfants les référents identitaires de la religion adoptée par conversion. Des tensions entre les différents membres des familles viennent fragiliser les nouveaux convertis ou, à l'inverse, entraînent leur radicalisation.

Dans la dernière partie, moins convenue et surprenante de l'ouvrage, les auteurs opèrent une rupture de style en présentant divers points de vue, sans réels fils conducteurs les uns avec les autres. Cela n'enlève en rien l'intérêt de *Sacrées Familles!* que les auteurs ont d'abord conçu comme une publication académique, avec en plus, l'ambition de toucher un public plus large. Professionnels du monde juridique et politique, professionnels de la famille et de la santé, institutions religieuses (p. 21) y trouveront matière à réflexion. Le classement des articles et leur diversité rendent possible ce double objectif.

De la pluralité des situations décrites, le lecteur retiendra que la famille, dans ses aspects traditionnels comme les plus contemporains, porte et cristallise les aspirations des hommes à vivre avec leur temps et avec leurs contradictions. Plus que jamais, dans un contexte de bricolage identitaire religieux revendiqué et choisi, la famille s'affranchit des normes et devient le lieu de choix individuels, de négociations personnelles comme elle peut l'être de crispations identitaires. Il n'y a plus un seul modèle de la famille mais une pluralité que chacun recompose au fil de sa vie.

Bénédicte Rigou-Chemin

AFRIQUE

N'Fassory Bangoura & Philippe Geslin
L'oiseau qui avait enterré sa mère dans sa tête. Carnets d'un paysan soussou
 Paris, Ginkgo, 2011, 144 p., ill. (« Mémoire d'homme »).

DANS UN MONDE à la Borges, l'ethnologue irait s'asseoir au milieu du village pour se taire : il observerait et les habitants décideraient ce qu'il faut dire et montrer, à charge pour lui de déduire ce qu'ils cachent. L'ethnologie ressemblerait alors beaucoup à une psychanalyse lacanienne « généralisée », ne serait-ce que dans son aspect interminable. Mais, en fait, le chercheur arrive avec un programme plein de questions calibrées et les gens à qui il parle ne le voient guère comme un pur esprit : les mystères de l'altérité mobilisent d'abord des nantis. Le principe de symétrie voudrait que l'« autre » dispose d'une initiative de la parole, voire du questionnement, mais, avec la meilleure volonté du monde, comment le visiteur pourrait-il laisser l'initiative à ceux dont lui-même a

entrepris d'analyser le mode de vie ? Parfois, des opportunités plus ou moins ponctuelles surgissent qu'il faut savoir attraper au vol, même si la préméditation du travail scientifique tend à affaiblir ce genre de réflexe.

Philippe Geslin a réussi. À ce jeu-là, on eût attendu un philosophe fasciné par les problèmes de l'identité culturelle, mais il revient ironiquement à un technologiste de marquer le point : engagé, de surcroît, dans un programme de préservation de la mangrove guinéenne et d'amélioration des conditions de travail pour les producteurs de sel ; donc, dans une recherche appliquée. Sauf que cette teneur *a priori* surprenante du contexte explique l'histoire à travers le support déterminant d'un enjeu partagé. Séjourant parmi les Soussous sur le littoral, Philippe Geslin rencontre N'Fassory

Bangoura, qui devient son « tuteur » et lui apprend à s'accommoder de ce milieu difficile : les deux hommes travaillent ensemble et, en voyant l'universitaire mettre au propre chaque soir les notes de la journée, l'idée vient à N'Fassory Bangoura de coucher sa propre perception des choses sur le papier. Durant toute leur cohabitation, aucun des deux rédacteurs ne questionne l'autre sur le contenu des pages remplies « en face », et c'est au moment de la séparation que Bangoura propose à Geslin de lui envoyer ses cahiers par courrier. Moyennant un décryptage du soussou, par endroits mâtiné d'un peu de français, et après une introduction de l'ethnologue, ce petit livre offre un document inclassable et heureusement déconcertant, où l'observé construit de son propre chef la symétrie avec l'observateur. Rien d'accidentel : l'aspiration à une parité bien comprise sous-tend l'écriture originale, de même que la réalisation consécutive prise en charge par Philippe Geslin.

On ne saurait résumer cette chronique dont la forme véhiculée par l'écriture demeure structurellement sous l'égide d'une culture orale. Un lecteur pressé la parcourra sans doute en à peine une heure et n'en tirera alors nul profit. Il faut s'en imprégner comme d'un tableau qui changerait d'apparence selon l'angle choisi par le regard, et se laisser bercer par les modulations du rythme des phrases pour atteindre le sentiment derrière la simplicité austère des propos. L'information primordiale flotte dans l'hétérogénéité impalpable d'un ressenti poétique et/ou politique, rêveur et/ou pragmatique, intemporel et/ou quotidien, selon la récurrence qui, ici ou là, affleure dans l'esprit du lecteur : les séquences prêtent à diverses méditations et le tout fournira aussi un matériau brut à un enseignement d'anthropologie où le professeur souhaiterait débattre avec l'étudiant dans une parité similaire à celle de nos deux protagonistes. Une question néanmoins immanquable se pose en filigrane : cette

concrétisation de l'entente sur le papier eût-elle été imaginable hors de l'implication commune du tandem dans une tâche finalisée ? N'Fassory Bangoura parle de lui en s'interrogeant sur le travail du chercheur et vice versa. Et il excuse *a posteriori* tant d'ethnologues qui ont pu dire par inadvertance « mes X » à propos du groupe étudié : N'Fassory Bangoura n'écrit-il pas « mon Blanc » en parlant de Philippe Geslin ? Partageons nos possessifs, que diable !

Il convient d'ajouter une dimension non négligeable au double rapprochement des regards : un œil aiguisé de photographe a manifestement secondé le savoir de l'ethnologue, stimulant sans doute son aptitude à saisir la balle au bond. Une cinquantaine d'images, dans un noir et blanc d'une élégance souvent somptueuse, longent le texte du Soussou et rendent certaines ambiances sensibles jusque dans la pesanteur variable des moments visés. L'une d'elles, reproduite en couverture pour en souligner le message, fournit le centre de gravité, qui fait songer à Magritte : N'Fassory Bangoura, masqué par un appareil photo, semble faire le portrait du lecteur qui saisit le livre. Mais, bien entendu, ce dernier reçoit la vision parce qu'en face, Philippe Geslin a, de son côté, déclenché l'obturateur au même instant. Il n'y a pas deux pôles dans cette curiosité mutuelle, mais trois : le lecteur doit à son tour faire sa part d'effort et extraire son point de vue afin d'accéder à la parité voulue. Aucun des deux visages en présence à l'instant considéré n'apparaît : celui de N'Fassory Bangoura est dissimulé par l'« objectif » et celui de Philippe Geslin par l'« épreuve ». Métaphores sur mesure suggérées par le négatif. Le Soussou avait d'ailleurs inventé un verbe pour illustrer sa rédaction : « s'entre-photographier ». Jolie façon de dire adieu aux chiens de faïence d'antan, voire d'enterrer la colonie dans sa tète.

Georges Guille-Escuret

CET OUVRAGE, paru en 2010 (avec une préface de Graham Furniss), est davantage une compilation d'articles, qu'une étude construite autour d'un thème circonscrit, si ce n'est l'expérience d'une personne dans une région donnée, en l'occurrence le pays igbo du Nigeria. Chaque texte marque un jalon ou une dimension de la riche carrière de son auteure.

Françoise Ugochukwu découvre ce monde à la suite de la guerre du Biafra (1970). Elle en tombe littéralement amoureuse et décide d'y faire sa vie, d'en maîtriser la langue et de devenir, pour ainsi dire, une Igbo. Aujourd'hui installée au Royaume-Uni, ne cessant de faire des allers-retours entre le Nigeria et l'Europe depuis 1996, elle aura enseigné pendant près d'un quart de siècle à l'université de Nsukka, un modèle académique pour la République fédérale du Nigeria, et au-delà.

Françoise Ugochukwu précise en introduction que c'est mue par le désir d'« explorer » cette « culture [qu'elle] a épousée », tout aussi nébuleuse que peut l'être la forêt dense du delta du fleuve qui l'abrite, qu'elle finira par en défricher deux voies : la première empruntera la route de l'imaginaire littéraire de la tradition orale, la seconde reprendra le chemin croisé des Missions protestantes et catholiques présentes depuis la fin du XVIII^e siècle.

Il y aurait plusieurs angles d'approches à défendre dans ce livre hétéroclite. Je ne résiste pas au plaisir de revenir avec l'auteure sur les incroyables histoires de vie des Saros, esclaves, notamment igbo, vendus et embarqués à destination de l'Amérique dans les années 1830, mais finalement sauvés des négriers par les croiseurs britanniques abolitionnistes et débarqués à Freetown, capitale du Sierra Leone qui avait été créée par des sociétés philanthropiques, afin d'accueillir les esclaves affranchis, révoltés ou libérés. Ils y furent convertis

et éduqués, de sorte que, après avoir été rabaissés au plus misérable des rangs, certains d'entre eux reviendront en tant que pasteurs ou prêtres dans le pays de leurs parents, dont ils ont gardé de la langue des notions suffisantes pour entreprendre la traduction de la Bible. À l'instar du Révérend J. C. Taylor, « né et élevé en Sierra Leone, fils d'anciens esclaves apparemment natifs de Bonny, à l'extrême sud de la zone igbo » (p. 33), d'anciens exilés en vinrent donc à prêcher la bonne parole à ceux-là mêmes qui les avaient trahis...

Françoise Ugochukwu montre que cette prégnance missionnaire, génératrice de l'identité igbo¹ (une « nation parmi les nations »)², explique le bilinguisme quasi généralisé de cette communauté. Celle-ci, en effet, qui compte aujourd'hui 25 millions de membres (source : CIA World Facebook), correspond à l'une des populations les plus alphabétisées du monde, puisque son taux d'alphabétisation serait supérieur à 90%. Ce phénomène se traduit par de nombreuses initiatives locales visant à rendre l'école et l'université accessibles au plus grand nombre : Françoise Ugochukwu nous rappelle que de « nombreux collègues ont été construits grâce aux cotisations de villages entiers » (p. 57).

S'ensuit une mise en résonance des contes igbo et des récits bibliques, en rappelant, qu'au fond, les uns n'existeraient pas sans les autres, puisque l'identité culturelle igbo – et son pendant nationaliste – s'est développée dans le creux de l'œuvre missionnaire, qui s'est elle-même abreuvée de la littérature orale pour y trouver les images et symboles, comme autant de traductions culturelles de l'universalité biblique.

1. Identité jusqu'alors disparate car les Igbos vivaient en petites communautés autonomes, sans gouvernement central.
2. Cf. le poète Ogonna Agu, cité p. 313.

On regrette, par moments, un défaut de problématisation, qui aurait aidé le lecteur à mieux discerner le fil rouge reliant les chapitres de cet ouvrage. Ce dernier a néanmoins l'immense avantage de rompre le silence qui entoure cette région du Nigeria, tombée dans les oubliettes de la recherche

(en France et ailleurs), mais dont la situation géostratégique majeure – soutenue par l'excellence de ses habitants – l'amènera sans doute à jouer un rôle primordial dans les années à venir.

Bernard Müller

Pascale Dollfus
Les Bergers de Fort Noir. Nomades du Ladakh (Himalaya occidental)
 Nanterre, Société d'ethnologie, 2012, 343 p., bibl., gloss., index, ill.
 (« Recherches sur la Haute-Asie » 20).

APRÈS UN premier livre consacré aux agriculteurs sédentaires du Ladakh¹, c'est à une communauté nomade de cet ancien royaume himalayen du nord de l'Inde, celle de Kharnak (le « Fort noir »), vivant aux confins du plateau tibétain, à plus de 4200 mètres d'altitude, que s'est intéressée Pascale Dollfus dans ce présent ouvrage.

L'introduction fixe le but du livre : saisir la « façon dont une communauté d'éleveurs nomades se pense, occupe et définit son territoire, ce lieu du groupe où, pour reprendre la formule de Joël Bonnemaïson, « s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité » » (p. 20). Mais, est-il précisé, l'objet n'est « pas une société saisie en dehors du temps dans une permanence confinante à l'éternité » (*id.*), et cela pour deux raisons : tout d'abord, parce que les Kharnakpa (ceux de Kharnak) sont engagés, depuis la fin des années 1970, dans un processus de sédentarisation qui se poursuit aujourd'hui au rythme de quatre à cinq familles par an, d'abandon de l'habitat mobile traditionnel et d'installation dans deux villages de la vallée de l'Indus, conduisant à terme à une urbanisation de ces nomades ; ensuite, parce que Pascale Dollfus a suivi cette évolution sur le terrain durant quinze ans, de 1993 à 2008, au cours de séjours d'un à plusieurs mois effectués chaque année – les chapitres du

livre sont d'ailleurs parsemés d'aperçus sur ces séjours, comme extraits des carnets de terrain, qui ponctuent et complètent à intervalles réguliers la description ethnographique.

Commençant par de nécessaires mises au point sur le concept de nomadisme – l'expression « nomadisme pastoral » est au passage critiquée pour son caractère pléonastique –, sur les capacités d'adaptation, souvent sous-estimées, des sociétés nomades et sur les relations nomades-sédentaires, plus étroites et suivies qu'on ne le pense généralement, le chapitre I, « Nomades et sédentaires au Ladakh », dresse l'inventaire des premiers témoignages sur le Ladakh, depuis les voyageurs persans du XVI^e siècle jusqu'aux premiers ethnologues contemporains (indiens), en passant par les jésuites portugais du XVII^e, les officiers britanniques de l'armée des Indes, les chasseurs de grand gibier et les trekkers du XX^e siècle.

Les « Chroniques et récits locaux » étudiés au chapitre II constituent des sources écrites, certes, mais lacunaires, de sorte qu'« en l'absence de matériaux solides, toute

1. Pascale Dollfus, *Lieu de neige et de genévriers. Organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*, Paris, Éd. du CNRS, 1989 [nouv. éd. : 2005] (« Études himalayennes ») ; comptes rendus par Philippe Sagant et Patrick Kaplanian in *L'Homme*, 1992, 121 : 206-211.

reconstitution historique relève de la gageure » (p. 43). Leur fondement souvent religieux n'arrange rien : hommes créés avec un peu de poussière du sol (p. 44), etc. Car la religion (bouddhisme tibétain) est ici omniprésente : entre le « monastère sans moines » de Hémis, par exemple, et les Kharnakpa, les relations sont non seulement religieuses, mais aussi économiques puisque ceux-ci exploitent les terres et gardent le bétail appartenant au monastère, d'où leur sobriquet de « bergers de Hémis » (*hemis lukdzi*).

La vie religieuse proprement dite fait l'objet du chapitre III, « D'une seule religion et d'une seule tradition ». Les personnels religieux du Kharnak sont les « religieux de maisonnée », et des nonnes et « femmes renonçantes ». Comme leur nom l'indique, les premiers ne vivent pas groupés en communauté mais restent dans leur foyer. Aucun signe extérieur, par exemple dans leur habillement, ne signale leur fonction de prêtre et ils participent à toutes les tâches (à l'exception de l'abattage des animaux). C'est le souhait de toute famille d'avoir un « religieux de maisonnée ». La fête de Gyesta, au printemps, est l'une des principales célébrations religieuses ; elle annonce le départ vers les estivages et se déroule dans une « ambiance débridée » (p. 69).

Le chapitre IV, « Une unique bouche ; un seul dieu, une même lignée », décrit la société du Ladakh. La société laïque y est divisée en trois strates socioprofessionnelles appelées *riks* : 1) les rois et nobles aux « os hauts » (*rüs thönpo*) ; 2) les « gens ordinaires » (*mimang* ou *p^halpa*) ; 3) ceux de la strate « mauvaise » (*riks ngan*) aux « os bas » (*rüs mamö*), eux-mêmes répartis entre trois groupes soumis à une stricte endogamie : a) les « forgerons » (*gara*) ou « travailleurs du métal » (*chakzopa*), ou encore « [travailleurs] manuels » (*lakshes*) ; b) les musiciens professionnels (*mon*) jouant du hautbois et des timbales ; c) les ménestrels (*bhedä*) dont les femmes (*bhemo*) chantent en s'accompagnant d'un grand tambourin (*daph*). Les membres de la communauté pastorale de Kharnak

appartiennent à une seule et même strate – « d'une seule et même bouche » –, celle des « gens ordinaires » (ce point n'est cependant pas clairement établi) ; s'ajoutent aux Kharnakpa, des réfugiés tibétains ayant fui l'occupation chinoise et des personnels de divers services publics indiens et ONG. Étant « d'une seule et même bouche », les Kharnakpa peuvent « mélanger leurs bouches » c'est-à-dire pratiquer la commensalité – « l'exogamie de parentèle centrée sur Ego se trouve subordonnée à une endogamie territoriale très élevée » (p. 82) – et, dans le respect des règles de mariage, il n'existe chez eux ni mariage prescrit ni même mariage préférentiel, mais seulement des unions interdites avec les « parents proches par la chair et le sang » (p. 81) –, la connubialité, plusieurs frères, deux le plus souvent, trois parfois, partageant la même femme, de sorte que, malgré l'interdiction de la polyandrie en milieu bouddhiste, « les foyers polyandres, majoritaires dans le passé, sont toujours nombreux et comptent parmi les maisonnées les plus riches de la communauté » (p. 82). Une « maisonnée » (*tongpa*) correspond à l'ensemble des « personnes mangeant [ensemble] (*zami*) » (p. 84), en moyenne 5 à 6 personnes, soit, en règle générale, le fils marié et ses frères, co-époux s'il y a lieu, l'épouse et ses enfants. En 1999-2000, Kharnak comprenait 45 *tongpa* (29 grandes et 16 petites) qui se répartissaient entre six groupes de filiation ayant chacun leur dieu fédérateur ou « dieu de l'intérieur » (*p^hug lha*).

Le *yul*, « pays » ou espace habité, de Kharnak (chap. V : « Être d'ici, appartenir à un pays ») a un chef, le *goba* (« celui [qui est] à la tête »), assisté de deux adjoints, le *membar* (de l'anglais *member*) et un *kutuwal* (du hindi/urdu *katwâl*), « sorte de garde-champêtre » (p. 96) dont le rôle s'avère particulièrement important au moment de la nomadisation, auxquels s'ajoute un « maître des chevaux » (*chibpön*), palefrenier chargé des montures servant au transport des moines et de leurs hôtes. Tous ont un mandat d'une année et sont

renouvelés par tirage au sort peu avant le départ de la nomadisation. Leurs actions reconnues bénéfiques pour la communauté sont récompensées par un système de gratifications en « argent virtuel », qui « fonctionne comme les bons points et les images longtemps en vigueur dans les écoles françaises » (p. 99). De même, c'est au tirage au sort (par le lancement des dés) que les corvées et les biens sont répartis entre les membres de la communauté. Le cheptel de chaque foyer est consigné sur un document appelé *kang tho*, « liste du bétail », ou *kang yig*, « écrit du bétail » (*kang* : « pied, jambe ou patte » ; *kangdo* : « qui va à pied » ; *kangzhi* : « à quatre pattes ») avec un barème tel que 1 cheval = 1,25 yak = 4 moutons = 5 chèvres.

Le jeu des identités donne lieu à des couples d'oppositions tranchées. Par les Ladakhpa, « gens du Ladakh », eux-mêmes agriculteurs sédentaires des vallées, les Kharnakpa sont perçus comme des Changpa, « gens du Nord » (chap. VI), des éleveurs, des nomades et des gens des pâturages d'altitude ; par les voyageurs, ils sont considérés tantôt comme de bons sauvages, simples et heureux, tantôt comme des benêts, des rustres et des pouilleux.

Les Kharnakpa eux-mêmes se voient avant tout comme des « bergers » (chap. VII). « Le gardiennage des troupeaux n'est pas une simple activité économique, il définit une manière de vivre perceptible au quotidien dans les gestes comme dans les mots » (p. 122), ainsi que dans le regard qui est posé sur les êtres et sur la nature, par exemple : sur le cheval et le chien, deux animaux singuliers aux statuts diamétralement opposés, l'un prestigieux, l'autre sale et agressif ; sur le cheptel, véritable enjeu entre les hommes et les dieux ; sur l'élevage lui-même, modèle exclusif et fortement ritualisé, opposé à l'agriculture qui, bien que pratiquée, est considérée comme déplaisante et ne s'accompagne d'aucun rituel.

De ce « royaume de la laine, du lait et de la viande », le chapitre VIII décrit les producteurs et les productions. « Dans

la hiérarchie du cheptel telle que les Kharnakpa la conçoivent, le yak, animal minoritaire dans les troupeaux, occupe la première place. « Il est notre nourriture, notre maison et notre véhicule », disent-ils de ce bovin emblématique des sociétés tibétaines, comparé dans la littérature au chameau du Touareg, du Maure ou du Bédouin » (p. 138). Arrivent ensuite le mouton puis la chèvre, « animal par défaut » (p. 140). Tous ces animaux donnent lieu à une riche « moisson des fibres » – jarre (*tsitpa*) long et raide, et bourre (*khulu*) pour le yak ; toison (*balgyab*) de laine pour le mouton ; jarre (*ral*) et bourre (*lena*) pour la chèvre –, à la fabrication de laitages – beurre (*mar*) et babeurre (*tara*) obtenus ici comme au Moyen-Orient à partir du yaourt ; fromage de caséine frais (*labo*) et séché (*chura*) –, ainsi qu'à des produits prélevés sur les animaux abattus (par étouffement avec une corde serrée autour du mufler pour les yak, par égorgement pour les petits ruminants) – viande, « production secondaire » (p. 150), peaux, muscles, tendons, cornes, os, jusqu'aux estomacs transformés en outres et en barattes –, sans oublier bouses, crottes et crottins ramassés secs pour servir de combustible.

En liaison étroite avec cette activité d'élevage largement dominante, « Le pays de Kharnak » (chap. IX) demeure lui-même « une combinaison de sites et d'itinéraires » (p. 157) pastoraux et commerciaux, un territoire « possédé-par-la-parole » (p. 160) à travers toponymes et lieux-dits, un « dit des dieux » (p. 162) parsemé de monticules de pierres, de murs à prières, de pierres gravées, de chortens, de sources mystérieusement tarées, un « territoire un et multiple » (p. 176), malgré les dégâts matériels, territoriaux et humains de la guerre sino-indienne de 1962 qui marque le changement entre « avant » (*nganla*) et « maintenant » (*dang diring*).

Habitation emblématique des nomades, la tente noire (*rebo*) est étudiée au chapitre X dans toutes ses composantes – velum en poil de yak et/ou de chèvre noir, mâts et tendeurs ; structures en pierres servant

aux foyers, au rangement des objets et des réserves, ainsi qu'à la protection des hommes et des bêtes –, ses variantes – inévitables tentes blanches, de plusieurs types importés, désignées d'un mot, *gur*, dérivé du mongol *ger* (« yourte »); *khangpa*, « maisons » en dur, présentées comme des « *rebo* en pierres » (p. 189); *pulu*, « cabanes de pierres » des estivages – et tous ses aspects, y compris les rapports entre organisation de la tente, véritable « monde en petit »², et cosmogonie.

L'expression « emporter les habitations », qui donne son titre au chapitre XI, désigne les nomadisations, dont le cycle annuel est résumé par la jolie formule : « hiver de conque, été de turquoise, automne d'or » (p. 199). Chaque année, en effet, le groupe tout entier change six fois d'emplacement, chaque déplacement (*tong khyerches* : « emporter les habitations ») durant entre quelques jours (« grandes nomadisations », p. 203) et quelques heures. L'étude des « grandes migrations [terme impropre pour désigner les nomadisations] et petits déménagements » (p. 209) est rendue vivante par la description du départ pour les terres d'estivage en 1988 – Dat, 20^e jour [du 4^e mois lunaire de l'année du Tigre de Terre] : rassemblement des troupeaux et derniers préparatifs ; 21^e jour : la traversée du col du Yar ; 22^e jour : les retrouvailles ; 23^e jour : l'installation au campement de Zara – et du déplacement entre deux campements proches les 17 et 18 juillet 2003 – 8^e jour [du 5^e mois lunaire tibétain de l'année du « Mouton d'Eau »] : le « déménagement » (*orlen*) (les tentes ne sont pas dressées, on dort à la belle étoile) ; 9^e jour : l'installation au campement et le rassemblement du cheptel. Mais, malgré le tableau de la page 202 (qui ne mentionne pas le retour) et la carte de la page 207, la description de l'ensemble du cycle demeure imprécise. Aux étapes, chaque maisonnée dispose d'un emplacement particulier, toujours le même dans le même campement, mais qui peut varier d'un campement à un autre, emplacement déterminé selon les cas par tirage au sort ou en vertu du droit du

premier occupant. Les campements sont ramassés, denses, pourvus de nombreuses structures permanentes en dur, enclos, abris, réserves, moulins hydrauliques, voire même de maisons en dur : « pour les gens de Kharnak, vivre dans des habitations fixes ne remet nullement en cause leur identité ou leur mode de vie nomade. Ils apprécient la protection que ces constructions de pierres ou de terre, pourtant sommaires, leur procurent contre le vent, le froid et la neige, ainsi que les possibilités de stockage qu'elles offrent » (p. 222).

« Le territoire exploité des pâturages et des champs » (chap. XII) correspond en revanche à un espace sans clôtures, mais où chacun n'est pas pour autant libre d'aller et de faire paître ses animaux où bon lui semble. La conduite des troupeaux constitue donc une opération technique en soi, plus complexe qu'on ne l'imagine généralement. S'y ajoutent, avec les mêmes limitations, la cueillette de plantes alimentaires, médicinales ou à usage religieux, le ramassage des excréments secs destinés au combustible, la coupe du bois de chauffage, ainsi que, à la fin de l'été et en automne, la coupe d'herbe fourragère pour l'hiver, puis la moisson et le battage (plus exactement : le dépiquage) de l'orge.

Le même territoire est aussi parcouru par les chasseurs et les caravaniers (chap. XIII). Pour ces pasteurs que sont les Kharnakpa, « seuls les herbivores à cornes sont “bons à chasser”, un choix qui se résume sur ces hautes terres au grand bharal *napo* (*Pseudois nayaaur*) et à l'argali tibétain *nyan* (*Ovis ammon hodgsonii*) » (pp. 255-256). Par contre, la panthère des neiges *shan* (*Uncia*), le loup *shangku* (*Canis lupus*), le chien sauvage *p^hara* (*Cuon alpinus*) et le lynx *yi* (*Lynx isabellina*) ne ressortissent « pas à la catégorie “gibier”, car ils ne sont pas tués pour leur viande, laquelle n'est jamais

2. Selon le titre de l'ouvrage de Rolf A. Stein, *Le Monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris, Flammarion, 1987 (« Idées et Recherches »); compte rendu par Gérard Toffin in *L'Homme*, 1988, 108 : 185-186.

consommée » (p. 256) ; ils ne sont donc pas tirés au fusil mais piégés au moyen de dispositifs variés : fosse (*dong*), « frappe-tête » (*godung*), trappe (*gal*) combinée à un piège à lacet. Le bestiaire sauvage comprend également des « oiseaux de longue vie » – perdrix, pigeon, oie barrée, canard tadorne – et des poissons-*lu* – « êtres surnaturels, les *lu* peuvent changer d'aspect et de taille au gré de leur humeur » (p. 261). Quant aux caravanes, qui apportent surtout du sel, du thé et de la farine d'orge, elles se composent ici principalement de moutons (mâles castrés) qui peuvent porter une quinzaine de kilos chacun.

En conclusion, Pascale Dollfus revient sur les différences qui séparent sédentaires et nomades quant à leurs conceptions du monde. Tandis que les premiers paraissent dominés par les puissances surnaturelles, les seconds prennent les choses de la religion avec plus de distance, voire même de légèreté. Par ailleurs, « l'insistance [des nomades] à se démarquer des "laboureurs" attire l'attention et ouvre une piste de réflexion [...]. Au territoire unique, centralisé et clairement délimité des sédentaires, ces bergers nomades opposent un territoire discontinu aux frontières mobiles, une combinaison de lieux et d'itinéraires hiérarchisés qui varient en fonction des saisons » (p. 274). En outre, « petit paradoxe des apparences, sur ces hautes terres ventées où les hommes revendiquent la tente comme leur habitat, l'importance de la maison prime sur la parentèle, la notion de résidence sur celle de filiation et d'alliance » (p. 275). L'auteure insiste sur un autre aspect, non moins important : l'histoire, mise au jour au fil des pages, « de nomades qui ne l'ont pas toujours été » (*id.*). Le processus semble avoir été celui d'une spécialisation pastorale source d'enrichissement, et d'une suite d'innovations encouragées par le gouvernement indien dans l'intention d'augmenter la production de la précieuse pashmina qui fait vivre plus de 50 000 personnes dans l'État du Jammu-et-Cachemire (p. 277). Et Pascale Dollfus de conclure justement : « loin du conserva-

tisme volontiers prêté aux sociétés nomades, la communauté des bergers du Fort Noir s'est adaptée, sans plan imposé, aux situations nouvelles qui se sont présentées à elle » (p. 276), tant aux plans de l'occupation territoriale et de l'organisation sociale qu'à celui du système technique – capacité d'adaptation qui constitue, à ses yeux, l'atout majeur des bergers du Fort Noir pour ce qui concerne leur avenir.

L'ouvrage est complété par une bibliographie d'environ 375 titres, par un glossaire de quelque 500 mots, par une note sur la translittération des noms propres et par des tables des cartes et des figures in-texte (au nombre de 11) et des illustrations hors-texte (22 photographies couleur en 8 planches).

Outre la masse de matériaux inédits qu'elle apporte, cette description d'un groupe de « bergers » tibétains vient ajouter une dose supplémentaire de diversité à l'inventaire du genre de vie classiquement appelé « nomade ». Qu'ont en effet de « nomade » ces éleveurs qui ne se déplacent que de quelques kilomètres par an sinon que la plupart vivent sous la tente et qu'ils se sentent profondément pasteurs (« bergers ») ? La palette du genre de vie en question semble donc s'être aujourd'hui suffisamment élargie pour qu'il soit désormais possible d'entamer une nouvelle réflexion sur la typologie des nomadismes et ses critères – non seulement la forme, l'ampleur et les modalités des déplacements, l'habitation, mais aussi l'autoreprésentation, etc. –, ainsi que sur la terminologie du genre de vie : nomade, mobile³ ?

Autre sujet d'étonnement : l'omniprésence et la prégnance de la religion dans la vie des Kharnakpa, certes moins accentuées, on l'a vu, que chez leurs voisins sédentaires, mais plus, néanmoins, que chez beaucoup d'autres nomades d'Afrique et du Moyen-

3. Cf. Jean-Pierre Digard & Mohammad-Hossein Pâpoli-Yazdi, « Le pastoralisme mobile en Iran, ses variantes, leurs déterminants et leurs conséquences pour le développement », *Études rurales*, 2008, 181 : 89-102.

Orient – nouvelle preuve que le genre de vie nomade ne peut se concevoir qu’au pluriel.

À la différence du livre de 1987 (cf. note 1), plutôt centré sur la religion – il s’agissait, rappelons-le, de sédentaires –, celui d’aujourd’hui sur des pasteurs du Ladakh accorde une large place à la vie matérielle et aux techniques. Le signataire de ces lignes ne peut que s’en réjouir, non, toutefois, sans déplorer quelques insuffisances : un déficit certain d’analyse technologique ; l’imprécision de certaines descriptions ; le manque de dessins d’objets et de croquis de chaînes opératoires – même sans art, les illustrations graphiques en disent souvent plus qu’un long discours (cf. « sous le velum », p. 193) – ; des développements trop éclatés, tronçonnés et dispersés, comme, par exemple, celui sur les habitations inopportunément réparti entre les chapitres X et XI. Bref, on est parfois amené à se demander si les critiques,

souvent excessives, qu’il était de bon ton d’adresser, il y a quelques décennies, à la formule dite de la « monographie à tiroirs » n’ont pas conduit, aujourd’hui, à l’excès inverse : la monographie fouillis, d’une facture voulue littéraire...

Mais gardons-nous de tomber ici aussi dans l’outrance ! Car, malgré ses défauts – quel ouvrage n’en a pas ? –, *Les Bergers du Fort Noir* est assurément un bon livre, documenté d’abondance et de première main, bâti sur une solide culture anthropologique et orientaliste, avec un dosage subtil et équilibré de témoignage et d’étude ethnologique, de description ethnographique et de réflexion théorique, impeccablement édité (comme toujours à la Société d’ethnologie), sur une société et une culture encore insuffisamment connues, « traditionnelles » mais non immuables, et saisies ici dans toute leur historicité.

Jean-Pierre Digard