

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24703>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 367-402

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24703>

CRÉOLISATION

————— **Guillaume Samson, Benjamin Lagarde & Carpanin Marimoutou**
L'Univers du maloya. Histoire, ethnographie, littérature
Sainte-Clotilde, DREOI, 2008, 207 p., bibl., discogr., filmogr., ill.

PARU un an avant l'inscription du maloya sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco, ce livre sur un genre emblématique de la culture réunionnaise contemporaine et des processus de créolisation est tout à fait bienvenu. Premier ouvrage entièrement consacré au maloya, il vient restituer dans toute sa complexité ce genre musical réunionnais « d'affinité afro-malgache et indienne », au-delà des jeux idéologiques inévitables de ses promoteurs et de leurs stratégies identitaires et commerciales. En effet, le maloya a été redécouvert à partir des années 1970, dans un contexte de revalorisation de la composante afro-malgache de la culture réunionnaise. Promu, dans un premier temps, par le parti communiste réunionnais comme musique de la contestation de l'ordre colonial et racial, ce positionnement dans un jeu politique polarisé a nécessairement eu pour effet de réifier la musique en un style aux contours bien définis, de survaloriser son authenticité « non blanche ». C'est ainsi qu'à l'époque où la France métropolitaine connaissait son revivalisme folk, la réinvention de la tradition s'est ici faite en construisant une mythologie forte du maloya, musique de résistance d'un peuple bâillonné, musique interdite pendant des décennies par la puissance coloniale. La réalité est sans doute plus complexe :

« Se maintenant au sein de certains quartiers, ce que l'on nomme aujourd'hui maloya renvoyait à un ensemble de pratiques musicales, rituelles et sociales qui n'étaient pas encore affiliées, de façon globale et unanime à un genre musical cohérent et constitué », affirme Guillaume Samson (p. 50). Les auteurs montrent bien l'interdépendance entre les catégories du maloya traditionnel tout droit surgi de la sphère créole privée et du maloya moderne empruntant les circuits balisés de la *world music*. En un processus classique, c'est sa commercialisation qui rend possible l'existence d'un maloya traditionnel constitué en tant que genre unifié et cohérent. Après 1981 et le vent libéral soufflant depuis la métropole, le processus de patrimonialisation du maloya encouragé par les institutions culturelles de l'île (conservatoire de musique, centres culturels, pôle régional musiques actuelles, DRAC) et qui devait culminer avec l'inscription à l'Unesco, a également concouru à cette essentialisation, en gommant les processus dynamiques qui ont fait d'un ensemble relativement épars et fluide de pratiques musicales plurielles une « tradition » séculaire entièrement héritée du passé et qu'il faudrait préserver en l'état.

L'un des intérêts de l'ouvrage, au regard de la connaissance des processus de créolisation musicale, est d'étudier la naissance dans l'espace public (c'est-à-dire politique,

commercial et médiatique) d'un style relativement récent. À la différence du blues par exemple, qui plonge dans un passé esclavagiste et colonial américain fort mal documenté, la proximité des faits et des sources historiques permet ici d'établir une genèse possible du maloya, et, partant, de déconstruire sa cohérence en tant que genre authentiquement afro-malgache et malabar (indien). C'est précisément ce à quoi s'attache Guillaume Samson dans le premier chapitre de l'ouvrage, qui décrit « l'histoire d'une sédimentation » musicale sur plus de deux siècles. Mobilisant pour sa démonstration de nombreuses sources historiques (depuis les premiers témoignages des visiteurs de l'île Bourbon dès la fin du XVIII^e siècle) et ethnographiques (l'enquête précieuse du MNATP auprès des musiciens en 1978)¹, il conclut sur un paradoxe. Le maloya s'appuie sur des éléments musicaux possédant une « indéniable profondeur temporelle, mais sa constitution en tant que genre musical "traditionnel" est un phénomène moderne » (p. 88). Le maloya est donc moins redevable de ses origines afro-malgaches et indiennes que du processus de créolisation local, une recomposition culturelle propre à l'île qui a permis de cultiver et de faire exister chez ses pratiquants un sentiment identitaire d'affinité afro-malgache et indien.

Le maloya est donc le produit, sur deux siècles, d'une pluralité de pratiques et de contextes (festifs, politiques, religieux), d'une pluralité de répertoires chantés (chants traditionnels malgaches, indiens, romance française, quadrille...), d'une pluralité d'instruments. Autant d'apports liés à toutes les origines ethniques de l'île (y compris la France et l'Europe, donc), mais associés aux classes dominées des travailleurs ruraux discriminés racialement (les esclaves puis engagés africains, malgaches et indiens). Si l'on s'accorde sur cette pluralité et cette plasticité originelles, les évolutions contemporaines du genre (maloya électrique, malogué...) qui circulent dans les réseaux internationaux de la *world music* peuvent donc être compris

comme la poursuite du processus de créolisation, et non comme l'éloignement vis-à-vis du maloya traditionnel. C'est ce que l'on comprend à la lecture de l'essai de Benjamin Lagarde, qui propose une ethnographie d'un « servis malgas », soit la cérémonie rituelle d'hommage aux ancêtres malgaches. Ce rituel représente, dans la mythologie actuelle du maloya, la quintessence de la tradition. Or, Lagarde nous introduit dans un univers éminemment syncrétique, et à un rituel très souple, comme d'accoutumée dans les cultes de possession se développant dans des cultures minoritaires. Les répertoires musicaux de régions différentes de l'île se côtoient, les enregistrements commerciaux sont intégrés aux rituels et croisent les chants plus traditionnels, en malgache ou même en *langaz* – glossolalie créole censée restituer la parole des ancêtres, et qui dans son opacité même semble mettre en scène la perte du passé précolonial. Comme dans « Les maîtres fous » filmés par Jean Rouch dans les quartiers immigrés d'Accra dans les années 1950, la tradition s'invente littéralement sous nos yeux, et Lagarde nous en restitue les nuances, y compris musicales. La description ethnographique se termine alors sur une sorte de déconvenue ou d'ironie, quand l'officiante de la cérémonie explique que le maloya n'était pas joué dans les servis de sa jeunesse, qui étaient simplement « accompagnés de battements de mains plutôt que du rouler » (p. 149), le rouler étant cette percussion faite de la récupération de tonneaux, si emblématique du maloya et de la culture afro-malgache de l'île.

La troisième contribution, signée Carpanin Marimoutou, écrivain, linguiste et lui-même acteur historique du monde du maloya, dénote du reste de l'ouvrage.

1. Cf. Guillaume Samson, *Inventaire et analyse des enregistrements de musiques traditionnelles réunionnaises effectués en 1978 par le Musée national des arts et traditions populaires* (Paris). Mission CNRS-Université de La Réunion, rapport rédigé pour la Direction régionale des affaires culturelles et le Pôle régional des musiques actuelles de La Réunion, 2001 [non publié].

S'intéressant à la dimension littéraire du maloya, il confère à la musique le statut de « signifiant des signifiants, cela qui dit la culture créole dans toutes ses dimensions, dans toutes ses variantes, dans cela qui fait sa vigueur et sa force » (p. 167). À l'instar de la musique noire américaine qui tient lieu, pour les intellectuels et écrivains noirs, de référence commune et matricielle pour leur art et leur rapport au monde, Carpanin Marimoutou montre, y compris de façon analytique, et c'est là la force de son essai, comment le « texte-maloya » contient en lui-même toute l'histoire de la colonisation, la douleur de l'exil et la richesse de la

créolisation. Mais la perspective socio-historique qui était l'objet de la recherche de Guillaume Samson et qui sous-tendait l'ethnographie de Benjamin Lagarde semble ici disparue, au profit d'une saisie du maloya comme « socle, matrice, fondation » intemporelle de la culture créole (p. 160). L'ouvrage se clôt alors sans véritable conclusion, laissant le lecteur face à ses choix interprétatifs qu'un ouvrage savant aura néanmoins permis d'informer de manière lucide.

Emmanuel Parent

Françoise Dumas-Champion
Le Mariage des cultures à l'île de La Réunion

Préface de Philippe Beaujard.

Paris, Karthala, 2008, 307 p., bibl., gloss., ill., cartes (« Hommes et sociétés »).

FRUIT d'une recherche entamée au tout début des années 1990, cet ouvrage vient combler un vide relatif concernant un pan anthropologique de l'île de La Réunion. Il est, en effet, le premier entièrement orienté sur les pratiques religieuses des Réunionnais d'ascendance afro-malgache dont l'influence sur la culture insulaire, en premier lieu sur sa langue, le *kréol réyoné*, est pourtant reconnue de longue date. Les travaux antérieurs de Françoise Dumas-Champion, africaniste spécialiste notamment des Masa du Tchad, auront sans doute aiguillé ses investigations vers une composante culturelle qui, bien que probablement active parmi une majorité des Réunionnais, ne s'en trouve pas moins minorée dans la réalité sociale actuelle (le passé esclavagiste de la colonie et son alignement sur la culture métropolitaine étant ici en cause...). À l'instar du « Renouveau

tamoul » qui agite depuis les années 1970 le milieu des descendants d'engagés indiens, sur lequel plusieurs chercheurs ont réalisé des travaux essentiels, la configuration culturelle dynamique propre à la « population des plantations » étudiée par Françoise Dumas-Champion pose de nouvelles questions quant aux processus de rencontres et d'élaborations culturelles effectifs dans l'île, ainsi qu'en d'autres lieux de la « diaspora noire » ou dans toute situation vécue sur le mode du pluralisme.

Cette compilation d'articles remaniés et augmentés d'un historique, d'un glossaire et de réflexions sur les « métissages rituels » se divise en sept chapitres. Les chapitres II à VI (pp. 65-223) décrivent de manière très précise la réalité cosmogonique et quotidienne de pratiquants dont l'existence est déterminée par la relation qu'ils entretiennent avec leurs ancêtres. Dès l'enfance,

principalement à la suite d'une maladie ou de l'emmêlement caractéristique de sa chevelure, chacun est choisi par un ancêtre qui lui garantira santé et réussite une fois qu'un devin-guérisseur l'aura convenablement placé sous la tutelle de son aïeul. C'est alors que se met en place un système d'interdits supposé durer le reste de l'existence. En découle une distinction stricte rapportée aux lieux, aux heures, aux relations entretenues avec certaines plantes, certains animaux et, partant, à certains aliments ainsi qu'à un ensemble d'objets marqués du sceau de l'*hasina*, la sacralité malgache. La richesse du panthéon des divinités tout comme le processus d'ancestralisation lié aux rites funéraires sont également détaillés. Le *sèrvis kabaré*, réalisé chaque année, constitue la plus visible et la plus audible de ces cérémonies. L'auteure en démontre la parenté avec le *kabary tsikafara*, rite de remerciement de guérison betsimisaraka, et établit combien son caractère thérapeutique s'adresse à l'ensemble de la famille. De nombreux éléments sont également avancés pour constituer une herméneutique de la possession. La révélation de son arrière-plan symbolique éclaire le lecteur sur une pratique qui, bien qu'elle leur soit de plus en plus familière, notamment par le biais du maloya (genre musical de l'île qui, à certaines occasions, assure le déroulement de ces « danses » de possessions), n'en reste pas moins mystérieuse pour nombre de Réunionnais et de résidents temporaires étrangers à ces cultes.

La richesse des données factuelles ainsi que la précision avec laquelle plusieurs cérémonies sont décrites proviennent en partie de l'emploi systématique de la vidéo que Françoise Dumas-Champion, membre du laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » et fidèle à l'un de ses anciens membres, Jean Rouch, a su mettre à profit. Cela tient aussi à la familiarité que l'auteure a tissée au fil des ans avec ses informateurs. Plusieurs récits de vie ainsi que les connaissances livrées quant au *vil kalam*, étape initiatique concernant l'accession au statut de *devinèr*, c'est-à-dire de guérisseur spécia-

lisé, témoignent de l'effort d'exhaustivité animant cette étude, qui n'a pu s'effectuer qu'au moyen d'une profonde compréhension des Réunionnais rencontrés.

La thèse principale du livre est exposée dès l'« Avant-propos », avant que les premier et dernier chapitres ne la développent. Succédant au rappel des étapes du peuplement de La Réunion (île initialement inhabitée), qui débute par l'installation d'un groupe franco-malgache en 1663 et se continue au gré des besoins de main-d'œuvre jusqu'aux migrations contemporaines, sont décrits les termes du contexte identitaire local, selon lequel les membres d'une même famille sont amenés à s'affilier à différents milieux culturels et à s'inscrire dans les cycles rituels leur correspondant (catholiques, afro-malgaches, hindous, bouddhistes, musulmans...), dont la propension exclusiviste conduit à nier les métissages biologiques effectifs... Est ainsi profilée une vision négative de la *créolité*, comme l'attestent certaines assertions courantes qui, loin de mettre l'accent sur la nouveauté d'une condition harmonieuse, la présentent surtout comme un abâtardissement, dans une vision où la généalogie apparaît comme la véritable matrice de l'identification « ethnique ». Celle-ci est d'ailleurs qualifiée par les termes « *nasyon* » et « race ». Ici, comme cela a déjà été démontré à maintes reprises ailleurs, le métissage n'efface pas la mémoire des origines, bien au contraire : c'est à la référence à telle branche ancestrale que revient la responsabilité de trancher dans les ascendances par l'intermédiaire de « toutes formes de troubles » (p. 65) de l'identité individuelle.

Adoptant les analyses proposées, alors que débutait cette étude, par Jean Poirier et Sudel Fuma, selon lesquels l'identité réunionnaise se concevrait sous l'angle du cumul, Françoise Dumas-Champion prend acte de la « plurireligiosité » des Réunionnais. Catholiques pour la plupart, les descendants de la plantation s'ingénient effectivement à poursuivre aussi les rituels afro-malgaches et indiens de manière

souvent conjointe. De plus, devant prier successivement tous leurs ancêtres, les Réunionnais n'hésitent pas non plus, le cas échéant, à suivre leurs conjoints dans leurs propres pratiques pour le bien-être de leur famille. Le mot « mariage » prend ici tout son sens et dévoile une conception où la conjugaison semble l'emporter sur le cumul, se rapprochant ainsi des analyses bastidiennes du syncrétisme et des métissages.

Mais l'auteure ne s'en tient pas là, puisqu'elle avance la primauté, dans la pensée religieuse réunionnaise, du schème bantou et malgache qui « impose aux descendants d'honorer leurs ancêtres dans la religion qui était la leur » (p. 17). En effet (comme lors de l'évangélisation de Madagascar), le culte des morts ne fut ni combattu ni interdit à La Réunion, du fait, nous dit-elle, qu'il ne se présentait pas sous les traits habituels d'une religion... Cela rendit notamment possible, dans le sud de la Grande île, la dissimulation du culte des esprits de la nature en vigueur sous la forme créolisée et inédite du couple d'esprits *Hel* et *Bil*. Respectée par tous les croyants admettant la prédétermination de la destinée autant que la nécessité d'entretenir la mémoire filiale afin d'écarter l'infortune, l'association entre généalogie et religion serait ainsi le résultat d'un processus syncrétique agissant en profondeur et ayant débuté de part et d'autre du canal du Mozambique. C'est ce qui ressort de la masse considérable de données ethnographiques mobilisée à des fins comparatives par l'auteure qui voit se poursuivre ce processus à La Réunion où il rencontre les cosmogonies chrétiennes et hindoues sans disparaître, comme il semble qu'on ait pu le croire jusqu'ici. Le dernier chapitre détaille d'ailleurs les correspondances de fond existant entre ces trois ensembles religieux et démontre la prépondérance d'un certain pragmatisme rituel associé au culte des morts et à l'entretien de leurs mémoires.

On regrettera toutefois la rareté des données liées à la « perpétuelle réinvention » (p. 181) qui caractérise cette religion encore

trop souvent perçue comme un archaïsme en voie de disparition. L'on pourra, en effet, se demander dans quelle mesure cette étude d'une « religion traditionnelle » ne vient pas colmater un vide mémoriel dû au déni culturel et conforter par là la logique légitimante si vive parmi une élite de fidèles. Ayant les moyens de voyager à Madagascar, celle-ci obtient une certaine autorité en revitalisant et en normalisant des pans d'une tradition créole pourtant marquée par la variation. Ce travail aurait ainsi gagné en réflexivité si Françoise Dumas-Champion avait mieux situé sociologiquement les officiants et les patients qu'elle présente.

De même, le peu d'attention portée au maloya – considéré ici comme musique d'origine uniquement mozambicaine, conformément peut-être au désir de l'auteure de réhabiliter cette souche culturelle face au discours malgacho-centré actuellement dominant dans le « Renouveau malgache » – souligne cette lacune. Un tel point de vue uniformisant manque quelque peu la dynamique à la fois historique et contemporaine de laquelle dérivent, par exemple, telle parenté mythique ou telles différences régionales quant aux répertoires chantés. Or, ces derniers affectent nécessairement les rituels et leurs adeptes puisque, comme l'explique par ailleurs ce travail, ils déterminent la communication avec les ancêtres. Plus qu'un simple accompagnement sonore, il reste ainsi à préciser le rôle central que les différents registres du maloya jouent dans la reconnaissance et dans la popularité croissante de ces pratiques religieuses autant que dans leur structuration symbolique.

Étant donné la qualité et l'ampleur du travail accompli, on peut s'attendre à un renouvellement du regard porté sur la réalité réunionnaise. Toutefois, au terme d'un renversement idéologique, la possibilité d'une dérive culturaliste de certaines lectures n'est pas exclue... On peut tout de même penser que cette riche étude donnera lieu à une comparaison plus large avec les autres Mascareignes, ainsi qu'avec

les Amériques noires. Cette entreprise pourrait chercher à préciser la manière dont le schème bantou, segment fondateur de la spécificité du cas réunionnais selon Françoise Dumas-Champion, interagit avec telle ou telle autre composante de

peuplement ayant également pris part à la créolisation de telle ou telle ancienne colonie sucrière esclavagiste.

Benjamin Lagarde

Emmanuelle Kadya Tall

Le Candomblé de Bahia, miroir baroque des mélancolies postcoloniales

Préface de Pierre-Antoine Fabre.

Paris, Le Cerf, 2012, bibl., gloss., ill., fig., carte (« Sciences humaines et religions »).

CINQ ANNÉES de terrain à Salvador de Bahia et une intense plongée au cœur d'une « Afrique brésilienne » caractérisée par son urbanité ont conduit l'anthropologue Emmanuelle Kadya Tall à s'interroger sur les significations que peuvent revêtir, au XXI^e siècle, les pratiques et les représentations du candomblé. En particulier, sur l'apparent paradoxe qui tient à ce que des rituels, dont les participants ont des origines plurielles, soient de plus en plus invoqués pour soutenir des discours en termes de spécificités ethniques et raciales. C'est, propose l'auteure, en partant de la réalité d'une expérience partagée, façonnée au commencement par la traite esclavagiste et la Contre-Réforme, que l'on peut comprendre comment s'est formé un imaginaire particulier qui, nourri de nostalgies coloniales, trace les linéaments d'un espace globalisé commun au sein duquel évoluent des Brésiliens supposés être différents.

Une très vaste littérature traitant de Salvador de Bahia et du candomblé existe déjà, dont Emmanuelle Kadya Tall commence par rendre compte en soulignant la différence de sa démarche par rapport à celle de Pierre Verger. Ce dernier avait abordé l'Afrique à partir de son expérience brésilienne, pour y chercher des sources ; notre auteure est venue au Brésil pour tenter de mieux comprendre certains des

changements qui agitent aujourd'hui l'Afrique. Pour elle, les questions de l'origine, de l'authenticité ne se posaient donc pas de la même manière, voire ne se posaient pas vraiment. Réévaluant ensuite les apports de Roger Bastide, elle montre l'invalidité de la théorie du masque syncrétique – qui postulait la conservation de pratiques religieuses africaines sous le « masque » du catholicisme, ruse exprimant la résistance des dominés à l'oppression esclavagiste et coloniale –, théorie représentant, selon elle, un « déni complet de l'histoire du Brésil tout en entrant en contradiction avec l'analyse dynamique dont Bastide se prévaut dans ses études sociologiques du monde des travailleurs noirs dans la capitale économique du pays » (p. 28). Plutôt que la métaphore du masque, c'est celle du miroir qu'il faut employer : un miroir qui montre pour préserver, qui incite à regarder comment ce culte met en scène un corps hétérogène. L'auteure présente le candomblé contemporain en s'appuyant sur l'observation d'un « père de saint » (responsable spirituel et temporel d'un espace religieux de candomblé), Toluayê, avec lequel elle a plus particulièrement travaillé et dont la généalogie spirituelle mêle des nations de candomblé différentes. Il s'efforce, par des pratiques religieuses souples, de répondre

aux attentes de ses sectateurs confrontés à la vie moderne, en produisant un « spectacle » (p. 44) rigoureux où l'esthétique magnifie la ferveur religieuse. Il tisse ainsi des liens au travers d'un espace-temps atlantique plastique, où les circulations sont plus importantes que les origines. On retrouve ici certaines des analyses de Paul Gilroy¹, toutefois Emmanuelle Kadya Tall, s'inspirant de Stuart Hall² et de David Scott³, ne veut pas réduire l'Atlantique à un lieu originel. Elle préfère le définir comme un espace de transaction, d'échange et de mélange, à partir duquel a été construite « une africanité protéiforme qui résonne de multiples manières dans l'espace Atlantique » (pp. 65-66).

La Contre-Réforme lancée par le concile de Trente introduisit dans ces réseaux de transaction, non seulement une certaine conception du christianisme, mais aussi, surtout peut-être, des images, des modèles rituels, des formes d'organisation qui vont largement circuler, être appropriées de diverses manières et fournir la base d'un univers à la fois commun et différencié. De ces dynamiques sortiront notamment des confréries laïques, d'où émergeront ensuite les nations de candomblé.

La filiation catholicisme-candomblé est toujours sensible dans l'organisation du culte de la maison de Toluayê. D'une part, le modèle eucharistique y fournit la structure sur laquelle sont élaborées les séances rituelles ; d'autre part, à l'occasion de la Fête-Dieu, la combinaison d'une messe et du sacrifice d'un taureau à la divinité Oxóssi (*orixá* chasseur, garant de l'abondance et de la richesse), parce qu'elle met en présence les corps divins du Christ (victime) et d'Oxóssi (sacrificateur), établit une correspondance formelle entre des univers de croyance différents. Ainsi la rencontre est-elle rejouée, dans l'espace-temps colonial des ancêtres du Brésil d'aujourd'hui (d'autant plus qu'il y faut ajouter l'intégration du *caboclo*,

l'Amérindien, comme divinité locale), cependant que l'Afrique n'y apparaît pas comme le pays d'avant la traite, mais comme le siège d'une société coloniale. Ces analyses – de la trajectoire de Toluayê et du rituel de la Fête-Dieu – permettent de comprendre comment une société divisée en « races » parvient à partager un même imaginaire et comment cet imaginaire constitue un espace d'échanges où perce une nouveauté pouvant, par la suite, être mobilisée dans des discours idéologiques exclusivistes.

Court mais dense, faisant écho au baroque brésilien par la poésie de la pensée, cet ouvrage a pour principal intérêt de confirmer que les sociétés du monde dit « Nouveau » ont été bâties par imagination créatrice et non par simple syncrétisme. Dans ces dynamiques motrices de création, la diaspora devient à la fois réelle et imaginée, convoquée dès lors qu'il s'agit de formuler des stratégies face aux problèmes qui se posent à chaque phase du développement social. La diaspora, ou sa représentation, est donc changeante ; elle varie au gré de la reconfiguration des nostalgies issues des commerces atlantiques. L'espace-temps de l'Atlantique, qui n'est plus seulement « noir », qui n'est pas originel, est imaginé comme un monde de résonances dont les échos et les interférences ont engendré le baroque latino-américain : une manière originale de vivre l'expérience coloniale et d'inventer ce qui lui a succédé.

Denis-Constant Martin

1. Cf. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003.

2. Cf. Stuart Hall, *Identités et cultures, politique des « cultural studies »*, Paris, Amsterdam, 2007.

3. Cf. David Scott, *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Bruno Boulestin & Dominique Henry Gambier, eds
Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête :
problèmes d'interprétation en archéologie.
Actes de la table ronde pluridisciplinaire, musée national de la Préhistoire,
Les Eyzies-de-Tayac (Dordogne, France), 14-16 octobre 2010
Oxford, Archaeopress, 2012, 157 p., bibl., ill., fig. (« BAR International Series » 2415).

LES PRÉHISTORIENS ont remarqué très tôt une proportion inattendue de crânes isolés parmi les vestiges humains qu'ils exhumaient. Comme, simultanément, les explorateurs revenaient d'Asie, d'Océanie ou d'Afrique avec maints récits de chasseurs de têtes, l'analogie était tentante, qui déboucha rapidement sur des « reconstitutions » stimulées par un imaginaire plus ou moins inspiré. Mais, une fois évacuée cette créativité parasite, le matériel disponible résiste vigoureusement à l'interprétation, même si le lien ténu entre les observations fournies par les temps historiques et les résultats des fouilles ne s'évanouit pas pour autant. Bruno Boulestin et Dominique Henry Gambier présentent ici les actes d'une table ronde faisant le point sur le sujet, en privilégiant les questions méthodologiques concernant l'interprétation culturelle des découvertes et en regrettant à mi-mot que les ethnologues se montrent si peu enclins à apporter leur éclairage. À l'exception d'Alain Testart, qui signale que l'un des problèmes vient de ce que le traitement matériel des têtes conservées pieusement diffère peu, techniquement au moins, de celui qui concerne les trophées pris à l'ennemi, « à tel point que les intéressés eux-mêmes ne peuvent parfois plus

les différencier... et les archéologues encore moins » (p. 29 ; points de suspension dans le texte).

Quête désespérée ? Non, mais il faut avancer pas à pas et cerner les indices, fussent-ils ponctuels, qui impliquent une dissymétrie, ou un écart. Quitte à abandonner certaines pistes : Boulestin et Gambier indiquent ainsi qu'il vaut mieux renoncer à la distinction décapitation/décollation (section par coup tranchant *vs* « découpe au posé »), en fin de compte aussi stérile que l'opposition anglaise entre *beheading* et *decapitation*. Après une contribution sur l'île de Pâques, où Nicolas Cauwe montre que les quelques crânes décorés qui y ont été découverts correspondent probablement à une construction culturelle postérieure au christianisme (donc, au cannibalisme), le volume tend à progresser en suivant la chronologie : de la lignée néandertalienne jusqu'aux Gaulois (trois contributions), en passant par un article sur le Paléolithique supérieur, deux sur le Mésolithique et deux autres sur le Néolithique. Plus les documents foisonnent en se rapprochant de notre époque et plus l'élucidation semble inaccessible, tout simplement parce que la multitude des pièces à analyser augmente en parallèle

avec une diversité culturelle qui, à partir du Mésolithique, devient flagrante. Par ailleurs, comment discerner ce qui revient à la richesse documentaire supérieure issue d'un site néolithique de ce qui relève du déploiement des formes culturelles sous l'Holocène ?

Célimène Mussini et Bruno Maureille offrent prudemment une première ouverture, encore très étroite, en observant un décalage entre les Prénéandertaliens, où des blocs cranofaciaux isolés sont connus, et leurs successeurs produisant des sépultures. L'intérêt d'une confirmation de ce constat se comprendrait aisément, permettant une comparaison où « l'avant » se distinguerait de « l'après » autrement que par une absence opposée à l'émergence. On n'aurait plus alors à commenter une création, mais bien une transformation.

Bruno Boulestin ouvre, pour sa part, une autre piste, prometteuse à plus court terme, en se concentrant sur les coupes façonnées dans des crânes dont on a recueilli un nombre non négligeable d'exemplaires depuis la fin du Paléolithique supérieur jusqu'au Néolithique (compris). Ces trouvailles s'associent généralement à des traces au moins probables de cannibalisme et, soudain, la symétrie technique entre des têtes ennemies et des têtes ancestrales également valorisées se brise : en résumé, il paraît invraisemblable que les hommes aient traité ainsi des têtes alliées, la valori-

sation consistant au contraire à conserver ou à améliorer le support honoré. Chez l'ennemi comme chez l'ami, d'où l'équivoque. Ici, le façonnage implique une destruction partielle, une réduction. Et, par rebond, elle plaide sérieusement pour l'association avec une hostilité exocannibale. En outre, on trouve souvent *plusieurs* « coupes » sur un même site. Bruno Boulestin se garde de « pousser » la conjecture plus loin qu'il n'est toléré en préhistoire, mais son exposé insinue une question implicite qu'un ethnologue peut oser formuler : l'existence de tels vestiges à la fin du Paléolithique laisse entrevoir une modification sociale de la violence et contribue à augmenter le doute actuel sur la vision d'un changement climatique « causant » à lui seul tous les changements – guerre et domestication confondues. Sur cette perspective-là, l'examen minutieux de quelques bouts d'os rappelle à l'anthropologie qu'elle gagnerait à renouer un dialogue plus régulier avec les spécialistes de l'homme d'avant la tour de Babel. Ironiquement, Bruno Boulestin et Henri Duda soulignent d'ailleurs dans le dernier article à propos des Gaulois que l'étendue des pratiques révélées par l'archéologie l'emporte largement sur celle que décrivent les textes romains.

Georges Guille-Escuret

CE LIVRE est le second tome d'une histoire monumentale du système-monde eurasiatique et africain. La notion de système-monde s'inspire en partie des travaux d'Immanuel Wallerstein, mais s'en démarque sur deux points essentiels : tout d'abord, contre l'eurocentrisme du grand historien, son usage est étendu à l'aire afro-asiatique. En second lieu, elle repousse les origines lointaines du système-monde de quatre millénaires. En effet, celui-ci émergea progressivement, selon Beaujard, à partir du premier millénaire avant J.-C. et ne se forma réellement qu'au début de l'ère chrétienne. Il engloba l'ensemble du continent asiatique, l'Insulinde, le Proche-Orient, l'Afrique et la Méditerranée orientales. Il connut ensuite quatre phases d'expansion et de repli avant d'être supplanté, au XIX^e siècle, par un autre ensemble centré sur l'Atlantique nord. Ses pics de développement se situent aux alentours des années 200, 800, 1300 et 1600 du calendrier grégorien.

La notion de système-monde désigne « un espace hiérarchisé, agencé par des interactions qui structurent des inégalités entre régions et à l'intérieur des sociétés interconnectées, mais aussi des phénomènes de croissance unis à des conditions locales » (p. 549). Cette notion se démarque de l'héritage marxiste des années 1970 en accordant de privilège exclusif ni à la valeur travail ni aux transferts de plus-value. Bien d'autres variables sont prises en compte : les changements climatiques et environnementaux, les fluctuations démographiques, les agrosystèmes, l'histoire culturelle et religieuse, les transports, les technologies militaires au sens large incluant les armes, les modalités du recrutement, de la logistique, du commandement et des stratégies,

les villes, les sciences, les arts et les communications, le commerce, la monnaie, le crédit, le gouvernement des peuples.

Au regard des sources, Philippe Beaujard fait flèche de tout bois. Il mobilise l'archéologie, bien entendu, notamment l'archéologie sous-marine qui s'est beaucoup développée depuis 1970, les archives asiatiques (chinoises, indiennes, javanaises), la génétique des populations, l'épigraphe, la linguistique et, en particulier, les traces lexicales des contacts et des migrations. Quelques chiffres donneront une idée de l'érudition de cet ouvrage : 798 pages, 1900 notes infrapaginales, 154 pages de bibliographie, 50 pages d'index, 24 cartes, 25 figures, 56 planches d'illustrations en couleur. C'est une somme qui n'est pas sans évoquer, par son ampleur, son thème et sa facture, celle qui fut autrefois publiée par Fernand Braudel chez le même éditeur¹. Il ne faut pas s'y tromper : la synthèse proposée par Beaujard dans le cadre de l'histoire globale ambitionne de dépasser et de supplanter celle que proposa Braudel dans le cadre restreint de l'Europe moderne.

L'analyse d'une telle masse de données ne va pas sans poser des problèmes d'interprétation théorique sur lesquels l'auteur ne s'appesantit pas. Il y a à cela, me semble-t-il, deux raisons. La première est qu'il s'en est expliqué dans ses précédentes publications sur l'histoire globale et la notion de système-monde². La seconde est que l'objet de ce volume sur les mondes de l'océan Indien vise essentiellement à établir les faits

1. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1979, 3 vol.

2. Cf., notamment Philippe Beaujard, Laurent Berger & Philippe Norel, eds, *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La Découverte, 2009 (« Recherches »).

historiques afin de les présenter de manière ordonnée et raisonnée. Mais, pour autant, Philippe Beaujard n'élude pas les questions de causalité et de complexité, en particulier dans sa conclusion en forme d'épilogue. Pour ne donner qu'un seul exemple, la célèbre thèse d'Esther Boserup concernant l'intensification des agrosystèmes sous la pression de l'essor démographique fait l'objet d'une discussion (p. 538 et note 1743), tout comme les rapports entre échanges, valeur, métaux précieux et situations de monopole (pp. 550 *sqq.*). La contingence, les coups du sort ne sont jamais exclus de l'analyse. Celle-ci n'est en rien déterministe ; systémique ne veut pas dire systématique. L'historicité des sociétés, dans sa contingence et son inachèvement, est pleinement respectée.

L'ouvrage couvre huit siècles d'histoire globale répartis entre trois livres faisant suite aux deux livres du premier tome : le Livre III traite de l'océan Indien du VII^e au X^e siècle, pris en tension entre la Chine des Tang et la fondation d'un empire musulman consécutif à l'émergence de l'islam. Le Livre IV est consacré à la longue période d'essor (X^e-XIV^e siècle). Celle-ci entame son déclin avant la grande peste qui n'épargne aucune région du système. Le Livre V s'ouvre sur la Chine des Ming et se clôt avec l'arrivée des Portugais dans l'océan Indien.

Le panorama qui se déploie sous le regard du lecteur est en mouvement constant, pour ne pas dire en ébullition. Si le système-monde afro-asiatique est bien fondé sur des interconnexions qui en font un ensemble, il n'est ni statique, ni uniformisé. Il est constitué de plusieurs cœurs qui se font, se déplacent et se défont pour se reformer ailleurs et diversement au fil des siècles. Dans les cœurs et dans les semi-périphéries, l'empire comme formule politique est de règle. L'empire est un ensemble composite et multi-ethnique, susceptible d'inclure des États subordonnés. Il se fonde sur une dynastie (les Ming, par exemple), ou sur un peuple (les Perses), une religion (l'islam), un contrôle maritime (les thalasso-

craties insulindiennes), une armée, ou encore une combinaison de ces différents principes. À l'image de l'empire, l'administration est disparate, souvent confiée à des étrangers adeptes de diverses religions.

Les différentes régions de ce système-monde reçoivent un traitement égal de la part de Philippe Beaujard, sauf, me semble-t-il, Madagascar. Lorsqu'il est question de la grande Île, la focale change. On entre plus avant dans les détails, sans doute parce que l'auteur en est familier par ses enquêtes de terrain. Peut-être aussi parce que l'île est un espace de rencontre emblématique entre l'Asie et l'Afrique dont la côte orientale, de la Corne au Mozambique, est partie prenante de la sphère d'interaction afro-asiatique.

Deux espaces restent notoirement extérieurs à la dynamique de ce système-monde jusqu'au XV^e siècle. Il s'agit de l'Europe et de l'Afrique subsaharienne et tropicale. Dans le premier cas, la cause semble entendue. L'Europe demeura longtemps un cul-de-sac périphérique des zones d'accumulation de richesse, de la culture et du pouvoir. Dans le second, les choses sont moins claires. Certes, le continent africain resta longtemps géographiquement isolé, ce qui est un handicap pour prendre part aux échanges. Mais Philippe Beaujard souligne qu'il fut engagé, au moins pendant les deux derniers millénaires, dans la fourniture d'or, d'ivoire et d'esclaves pour l'Ancien Monde et qu'il fut précocement pénétré par l'islam le long des réseaux marchands. On sait par ailleurs qu'il existait une civilisation urbaine florissante dans la zone forestière de l'Afrique de l'Ouest jusqu'au milieu du XIV^e siècle. Peut-on faire l'hypothèse qu'à l'exception de sa côte orientale l'Afrique semble moins intégrée au reste du monde faute de données historiques et archéologiques en masse suffisante, et du fait que les historiens n'ont pas pu ou pas voulu aborder l'Afrique ancienne en termes d'histoire globale ? Pour Philippe Beaujard, les dynamiques systémiques semblent buter sur la vallée du Nil. Sans doute y a-t-il là matière à débat.

En dépit de sa brillante érudition, le livre reste lisible et même suffisamment imagé aux sens propre et figuré pour plonger le lecteur dans une atmosphère de contes des *Mille et une Nuits* comme dans la pulsation des siècles. Les noms de villes, d'empires, de savants et de prophètes, l'évocation de la route de la soie et des périple maritimes se lisent comme des récits d'aventure.

Le mythe des communautés ethniques vivant en autarcie, qui inspira longtemps

les ethnologues, s'en trouve balayé. Toutes les sociétés de l'Ancien Monde ont été englobées dans des empires successifs et entraînées dans les circuits d'échanges et de circulation des personnes, des mots, des choses ; en somme à une globalisation avant la lettre.

Jean-Pierre Warnier

Pekka Hämäläinen

L'Empire comanche

Préface de Richard White.

Toulouse, Anacharsis, 2012, 603 p., bibl., cartes (« Essais »).

PUISSamment véhiculée par le genre cinématographique du western, l'image des Comanches inspire d'abord l'épouvante devant une férocité inconditionnelle et, pour ainsi dire, « irrémédiable », violence sauvage teintée d'une perversité radicale qui décourage d'avance tout exercice de réhabilitation. Des Anglo-Saxons bienveillants ont plaidé la cause des Apaches, autres figures emblématiques d'une fureur « primitive », mais les Comanches restent cantonnés dans l'ombre, à proximité du démon. Même dans les atlas ethnographiques contemporains de l'Amérique du Nord, ils n'occupent qu'une place marginale. Vestige d'une aversion d'un autre temps qui déguisait volontiers la haine avec du mépris ? Quoi qu'il en soit, un essai consacré à ce peuple est forcément bienvenu. Et on applaudira la volonté de lui restituer *son* histoire, au-delà d'une liste d'affrontements meurtriers enregistrés en face : « Les Comanches des études historiques parues à partir des années 1930 terrorisaient la frontière espagnole et mexicaine par leurs raids incessants mais, en dehors de cela, ils se contentaient d'occuper l'espace. Désordonnés et naturellement belliqueux, ils ne possédaient pas les institutions diplomatiques, économiques,

et culturelles complexes qui rattachent les peuples à leur environnement » (p. 538).

Le titre astucieusement provocateur annonce le terrain sur lequel seront combattus les préjugés : l'« empire » désigné n'implique certes ni l'État ni une capitale, il se rapproche plutôt d'autres vastes sociétés élaborées par des éleveurs nomades en Afrique ou en Asie. Il n'en désigne pas moins une cohérence saisissante, apte à organiser une hétérogénéité sociale sur une grande échelle : « Mêlant des pulsions centralisatrices au pluralisme local, le système politique comanche était à la fois formel et souple. Il permettait les prises de décisions au niveau national sans toutefois compromettre la souplesse sociale et stratégique au niveau local » (p. 544). Et ils « chapeautaient des réseaux d'alliances et commerciaux qui englobaient et intégraient plusieurs sphères écologiques, économiques et politiques et qui réduisirent nombre de sociétés et régions environnantes au rang d'États-clients, de marchés captifs et de domaines de pillage » (p. 545).

Pekka Hämäläinen reconstruit avec un esprit minutieux l'empire *résolument* oublié de la Comancheria : il retrace ses phases d'expansion de déclin et de résurrection, récapitule les alliances, décline les dépen-

dances et redonne sa consistance à un univers, au sens littéral, inouï. L'auteur démonte aussi certaines composantes socio-écologiques : la relation entre l'esclavage et une forme d'élevage (les chevaux) qui réclame beaucoup de main-d'œuvre, la tension entre des chasses aux fonctions multiples et le contrôle des troupeaux de bisons, mais aussi une morphologie sociale saisonnière de populations qui s'immobilisent une moitié de l'année, etc. Parallèlement, il met en relief la combinaison des compétences guerrières et diplomatiques, encore rehaussée par une aptitude à établir, maintenir et accroître des réseaux commerciaux d'une importance vitale. Et il analyse un talent culturel tout à fait essentiel : celui qui permettait à la nation comanche de préserver son unité tout en laissant s'exprimer jusqu'à un certain point les désaccords internes.

On l'aura compris : le résultat est un magnifique livre d'histoire, auquel on peut sans risque promettre, à brève échéance, la réputation méritée d'un « classique ». D'autant que sa lecture est aisée et que la conclusion synthétique en résumé parfaitement les apports marquants. N'attendons donc pas la confirmation de l'enviable statut annoncé, et intentons-lui dès maintenant un procès *en toute mauvaise foi*. La qualité même du travail d'historien qui nous est présenté fait cruellement ressortir une relative faiblesse du côté de l'anthropologie sociale. Pekka Hämäläinen observe finement des traits comportementaux qu'il exploite aussitôt au seul bénéfice de sa vision disciplinaire. Nous lui reprocherons donc sans vergogne de ne pas avoir rempli également la fonction d'ethnologue et ce n'est somme toute qu'une demi-plaisanterie, car l'anthropologue qui parcourra ce beau travail sentira probablement s'insinuer en lui de fugaces moments de frustration. L'explication surgit à la fin, quand l'auteur se demande comment un peuple de chasseurs-cueilleurs qui comptait quelques milliers d'individus au début du XVIII^e siècle a pu connaître ces succès et assurer une telle hégémonie sur un gigantesque territoire, en

repoussant efficacement pendant près d'un siècle les appétits de plusieurs États authentiquement impérialistes. Voici son avis symptomatique : « j'ai souligné différents traits psychologiques et culturels des Comanches (souplesse stratégique, capacité à adopter les idées nouvelles et les innovations technologiques, *mais ce sont là des traits partagés par la plupart des sociétés autochtones d'Amérique*. Alors pour quelles raisons les Comanches constituèrent-ils une exception ? » (p. 540 ; je souligne).

Pekka Hämäläinen rend hommage aux vertus culturelles des Comanches et les replace parmi les Amérindiens honorables, mais l'historien semble renâcler devant l'éventualité d'inscrire ces originalités culturelles parmi les influences historiques : les sciences figurent des systèmes culturels, accessibles à de petits ethnocentrismes. Car enfin, la plupart des « sociétés autochtones » ne partagent justement pas l'éventail complet des qualités signalées et l'hypothèse de prédispositions culturelles interagissant avec l'écologie, les innovations techniques et la diversité ethnique environnante n'est pas à exclure. Les Comanches appartiennent à la famille (ou superfamille) linguistique des Uto-Aztèques qui a livré une kyrielle de cas déconcertants. Et, par moments, la combinaison guerre/commerce/diplomatie/esclavage de ces cavaliers évoque irrésistiblement un mélange analogue chez les Nahuas sédentarisés de Tenochtitlan. Sans tomber dans les abominations de l'histoire conjecturale en imaginant les Comanches comme des Aztèques à cheval, certaines de ces correspondances structurelles entre « empires » surprennent trop pour ne pas rejoindre un réservoir d'énigmes intuitives en attente, auxquelles on se gardera de répondre « au jugé » mais qu'on ne saurait davantage nier par décret. En définitive, le véritable reproche adressé à Pekka Hämäläinen se résume alors au regret que son livre ne dispose pas, en anthropologie sociale, d'un homologue de cette qualité.

Georges Guille-Escuret

Le rouge est le noir. Essais sur le rituel
Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012,
207 p., bibl. (« Les Anthropologues »).

CET OUVRAGE rassemble sept articles de Michael Houseman jusqu'alors inédits en français. Traduits de l'anglais par Guillaume Rozenberg, ces travaux, dont la parution s'échelonne sur une quinzaine d'années – de 1993 à 2007 –, rendent compte du rituel et, en particulier « des principes d'organisation qui le sous-tendent tout comme de l'efficacité qui lui est propre et qui en résulte » (p. 14).

Dans les divers articles, légèrement remaniés, réunis dans cet ouvrage, il ne s'agit en aucun cas d'exhumer de présumées « significations profondes » du rite en décodant des représentations ou des symboles qui lui confèreraient sa texture propre. Il n'est pas non plus question de mettre en exergue ses éventuelles fonctions sociologiques ou psychologiques. En se proposant d'étudier le rituel « en lui-même et pour lui-même » (p. 13), comme le préconisait Claude Lévi-Strauss, l'auteur insiste à maintes reprises sur l'urgence qu'il y a à se détacher des approches symbolistes et fonctionnalistes qui, même combinées, ne constituent pas des modèles d'analyse pertinents lorsqu'il s'agit d'appréhender les propriétés structurelles du rituel et de s'interroger sur les ressorts de son efficacité. De même, Michael Houseman se démarque des perspectives qui s'inspirent de la communication linguistique pour aborder le processus rituel. Celui-ci, en effet, plutôt que d'être appréhendé comme un phénomène discursif, est considéré avant tout comme une modalité d'action. L'auteur s'attache ainsi à rendre compte de l'agencement des interactions entre les divers acteurs humains et non humains – esprits, objets, lieux, paroles, etc. – engagés dans l'exécution d'un rituel, une perspective qui le conduit par ailleurs à se détacher des

approches cognitivistes qui privilégient les processus intra-individuels. La démarche, résolument pragmatique, adoptée ici entend s'inscrire dans le prolongement de celle de Gregory Bateson, à la suite duquel Michael Houseman a analysé, avec Carlo Severi, les relations complexes mises en acte dans le cadre du rite du Naven, célébré par les Iatmul de Papouasie-Nouvelle Guinée¹. Les travaux réunis dans le présent ouvrage explorent divers aspects de cette approche « relationnelle » du rite.

Les matériaux ethnographiques convoqués par l'auteur sont variés. Les deux premiers chapitres concernent les rituels d'initiation masculine célébrés par les Beti du Cameroun, que l'auteur a longuement étudiés, et par les Gbaya de la République centrafricaine. Le chapitre suivant nous conduit du parcours des Rogations effectué autour des paroisses anglaises au XIX^e siècle et à l'époque contemporaine, à un rite initiatique célébré par les Aborigènes d'Australie, en passant par une cérémonie au cours de laquelle les Kaluli de Papouasie-Nouvelle Guinée pleurent leurs défunts. Au cœur de l'ouvrage figure un article initialement intitulé « The Red and the Black » et qui a donné son titre au présent recueil publié dans sa traduction française. Il décrit un rituel d'initiation masculine inventé par l'auteur lui-même et expérimenté par ses propres étudiants lors de son séminaire à l'EPHE. L'analyse porte ensuite sur la pratique, fort répandue et souvent décriée, du bizutage dans des institutions d'enseignement supérieur. Enfin, le dernier chapitre prend pour objet des pratiques

1. Cf. Michael Houseman & Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éd.-Éd. de la MSH, 1994.

rituelles exécutées à l'occasion des ménarques : la gifle menstruelle et les rites New Age célébrés aujourd'hui pour des jeunes filles pubères aux États-Unis. Aussi éclectiques soient-ils, les exemples ethnographiques qui permettent à l'auteur de mettre à l'épreuve son approche « relationnelle » du rituel et d'en exposer différentes facettes sont ainsi centrés sur la thématique de l'initiation, laquelle, rappelle-t-il, constitue depuis longtemps « un contexte de prédilection pour penser le rituel » (p. 13).

Pour Michael Houseman, le rituel est « une affaire sérieuse » (p. 193). Celui-ci est défini comme un processus de recontextualisation des relations – opérant généralement dans des situations impliquant un changement – qui affecte perceptiblement et irréversiblement les agents impliqués dans son effectuation. En cela, il se distingue aussi bien du jeu que du spectacle. L'auteur est toutefois sensible aux possibles recouvrements entre ces trois modalités d'action. Le chapitre consacré au bizutage – dont le titre est un clin d'œil au travail de Bateson² – lui permet ainsi d'analyser un objet qui défie les frontières conceptuelles : s'agit-il d'un jeu, d'un rituel ou d'un acte sadique ? En retraçant son cheminement dans l'étude du rite, Michael Houseman insiste sur l'importance qu'a eue cette étude dans sa manière d'envisager les événements empiriques communément qualifiés de « rituels », lesquels constituent généralement – de même que les jeux ou les actions ordinaires – des phénomènes intrinsèquement composites. Claude Lévi-Strauss³ en fournissait un bel exemple dans le cas des rites d'adoption des Indiens Fox, sorte de jeux truqués à l'avantage des défunts que les vivants s'empressent de congédier.

L'autoréférentialité du rite, aspect évoqué par l'auteur dans son travail avec Carlo Severi, constitue un trait récurrent des actes rituels analysés tout au long de cet ouvrage. Le rite est porteur d'un symbolisme qui lui est propre dans la mesure où il mobilise des éléments empruntés à différents

registres de l'expérience – activités de subsistance, parenté, cycle de vie, etc. –, articulés entre eux et actualisés par des relations dites paradoxales ou « nominalemment antithétiques ». Cette propriété formelle du rite conditionne la manière dont il est vécu et perçu. Il est en effet impossible pour les participants d'expérimenter ce type de situations, d'appréhender les relations qui s'y déploient et de penser les éléments disparates qu'elles intègrent dans les termes prévalant dans les interactions ordinaires. Ce qui se joue dans le rite demeure pour eux en grande partie inintelligible car irréductible aux actions quotidiennes, et acquiert par conséquent une valeur en soi. Il en va ainsi par exemple pour la gifle menstruelle dont la « signification présumée, qui résiste à toute formulation, est considérée comme totalement accessible uniquement à travers sa réalisation » (p. 164). Si la signification des actes rituels demeure difficilement conceptualisable pour ceux qui les exécutent, la façon dont leur opacité intrinsèque est appréhendée est étroitement liée à la position des participants. Dans le cas du rite d'initiation *so* célébré par les Beti du Cameroun, Michael Houseman montre ainsi comment la manière d'expérimenter et de percevoir le rituel varie en fonction du degré d'initiation et du genre. La divergence des points de vue des acteurs constitue pour lui un aspect important du rite dont la théorie élaborée par Arnold Van Gennep⁴ ne permet pas de rendre compte.

Le flou conceptuel dans lequel sont plongés les acteurs, inéluctablement entraînés dans des « pièges à pensée »⁵ au

2. Cf. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, New York, Random House, 1972.

3. Cf. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

4. Cf. *Les Rites de passage...*, Paris, Émile Noury, 1909.

5. Cf. Pierre Smith, « Aspects de l'organisation des rites », in Michel Izard & Pierre Smith, eds, *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979 (« Bibliothèque des sciences humaines ») : 139-170.

cours du processus rituel, est vu comme une condition essentielle de leur adhésion aux changements relationnels provoqués par le rite. Dans le chapitre consacré à une séquence de mise à mort – feinte ! – des novices dans le cadre d'un rituel d'initiation masculine en Afrique centrale, où l'auteur analyse le rapport entre deux formes de réflexivité rituelle impliquées dans le dévoilement d'une connaissance initiatique – la simulation et la dissimulation –, l'importance des divers procédés illusoirs auxquels les initiés sont confrontés est ainsi mise en exergue. Il apparaît en outre que les prétendus « secrets » délivrés dans de tels contextes, loin de constituer des énoncés complexes éminemment signifiants susceptibles d'offrir aux initiés une compréhension renouvelée de leur environnement social et physique, permettent avant tout d'établir ou de perpétuer des différences entre les divers groupes d'acteurs en présence : les novices, les initiateurs et les femmes. C'est ce type de configuration relationnelle que l'auteur a reproduit dans le rituel de son invention, pour lequel il fait un constat similaire à celui concernant le rite initiatique beti : le contenu réel dudit secret « importe beaucoup moins que le schème relationnel établi par sa communication » (p. 122), lequel implique des actes de dissimulation des initiateurs à l'encontre des novices et des seconds vis-à-vis des femmes, exclues de l'initiation.

Pour Michael Houseman, les relations qui se nouent en contexte rituel ne sauraient être comparées aux connexions d'ordre logique ou métaphorique qui prévalent dans les mythes : il s'agit avant tout de relations corporellement ancrées qui donnent lieu à un investissement émotionnel plus ou moins intense. Dans les divers matériaux ethnographiques analysés dans cet ouvrage, les changements relationnels opérés par l'action rituelle sont souvent marqués par des expériences corporelles éprouvantes. C'est ce que montre fort bien l'auteur dans le cas des rites d'initiation masculine – le *so* des Beti et le *labi* des Gbaya Kara – et féminine – cas de la gifle

menstruelle –, mais surtout dans les rituels associés à des espaces particuliers. Au sein de ces derniers, les relations entre les personnes et les lieux – considérés comme des agents particuliers – sont reformulées par le biais d'une expérience au cours de laquelle une douleur – physique et/ou psychologique – est infligée. Sensible à cette dimension sensorielle et émotionnelle du rite, l'auteur a ainsi soumis ses étudiants à des épreuves impliquant un engagement corporel dans le rituel qu'il a inventé. Il apparaît alors que ce qui permet de donner sens au rite, ce n'est pas tant le « secret » – au demeurant relativement trivial et pauvre en inférences – qui est révélé aux novices masculins, mais le fait qu'au sein de la configuration relationnelle établie, s'inscrive une expérience corporelle qui suscite des émotions et donne à penser aux acteurs. Ces derniers doivent réaliser qu'ils ont effectivement « accompli quelque chose qui, tout en demeurant partiellement mystérieux pour eux aussi, est indéniablement éprouvant et (par conséquent) significatif » (p. 121).

Si l'importance des émotions et des intentionnalités induites par le rite est mise en exergue, on notera que Michael Houseman s'intéresse peu à leur contenu. Ce dernier est en effet jugé labile, soumis aux variations individuelles. Or, priorité est donnée à la mise en lumière des traits récurrents du rituel de manière à esquisser une théorie générale. Ce souci constant de dégager des invariants et de conférer une valeur exemplaire à chacun des travaux présentés ici peut parfois laisser le lecteur sur sa faim en ce qui concerne le particulier : l'identité des acteurs en présence – hormis leur sexe et leur degré d'initiation, celle-ci demeure relativement floue –, la nature de leurs relations hors contexte rituel – point qui permettrait peut-être d'affiner l'analyse des changements relationnels opérés par le rite –, ou encore les contingences dans lesquelles les faits sociaux sont nécessairement pris et qui font que, parfois, un rituel ne « prend » pas. Aussi les relations rituelles décrites peuvent-elles paraître

quelque peu désincarnées, en dépit de la volonté de l'auteur de les innover en prenant en compte les aspects émotionnel et intentionnel des interactions rituelles.

Inversement, on peut se demander dans quelle mesure il est possible d'élargir la portée des analyses, élaborées ici à partir de matériaux ethnographiques centrés sur le thème de l'initiation à des actions rituelles qui ne rentrent pas dans la catégorie des rites initiatiques ou même dans celle, plus englobante, des « rites de passage ». Rien que dans le registre des rites d'initiation, on notera d'ailleurs que certains traits structurels – la « condensation rituelle », par exemple – présents dans de nombreux rites font défaut dans d'autres. L'auteur lui-même insiste en outre sur le fait que certains outils analytiques qu'il utilisait

jusqu'alors pour appréhender les rituels – les rites d'initiation d'Afrique centrale, par exemple – ne lui ont pas permis de rendre compte des cérémonies New Age exécutées à l'occasion des premières menstruations. Il émet à ce propos des hypothèses qui mériteraient d'être explorées plus avant concernant les modalités d'apprentissages et la manière de se rapporter à la « tradition », lesquelles varient en fonction du style de rituel considéré.

Ces dernières remarques n'enlèvent rien à la qualité des travaux judicieusement rassemblés dans cet ouvrage stimulant, qui ouvre de nombreuses pistes d'analyse relatives à la spécificité de l'action rituelle et à la façon de concevoir son efficacité.

Cécile Guillaume-Pey

Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy & Denis Monnerie, eds —————
Nomination et organisation sociale
 Paris, Armand Colin, 2012, 381 p., notes bibliogr. (« Recherches »).

VOICI un ouvrage qui se distingue des nombreuses autres études anthropologiques sur les noms personnels, d'abord en ce qu'il cherche à décrire non pas seulement le mode de formation de ceux-ci, mais aussi et surtout, en ce qu'il vise à appréhender le phénomène même de la nomination des personnes et des groupes. Comme l'écrit Cécile Leguy dans sa contribution sur la nomination telle qu'elle a été abordée par la linguistique, il s'agit de « s'intéresser non plus seulement au produit, le nom propre, mais d'abord au processus, la nomination » (p. 66). Ce livre est également original parce qu'il « cherche à comprendre les inter-

actions entre les diverses formes d'organisation, au sens large, des sociétés et la nomination (porter et/ou transmettre et/ou conférer un ou plusieurs noms) des personnes – vivants et ancêtres – et des entités sociales : groupes, lieux, etc. » (Denis Monnerie, p. 35). En effet, à quelques exceptions près, les analyses anthropologiques des phénomènes de nomination ne se sont guère attachées à faire ce lien.

Autrement dit, les noms personnels ne sont pas envisagés ici comme un fait lexical isolé, qui aurait en quelque sorte une existence propre et que l'on pourrait envisager à part d'autres faits sociaux. La nomination

est, au contraire, considérée comme un fait social à part entière qu'il est possible de mettre en regard d'autres faits sociaux qu'elle permet de révéler, renforce ou, dans de rares cas, entre en tension avec. L'autre caractère remarquable de ce livre est la présence, outre de cas ethnographiques détaillés¹, de trois articles faisant le point sur la question des noms personnels, dans une perspective anthropologique (Denis Monnerie), linguistique (Cécile Leguy) et cognitive (Sophie Chave-Dartoen). On y trouve une histoire des concepts utilisés dans ce champ d'étude et une présentation des théories produites qui s'avèrent extrêmement utiles car elles montrent les nombreuses questions d'ordre général que pose l'étude de la nomination.

Après avoir rappelé ce que revêtaient les notions d'organisation, de structure, de morphologie ou encore de physiologie sociales dans les traditions anthropologiques, au Royaume-Uni et en France, Denis Monnerie s'attache à présenter les diverses interrogations que suscite l'étude de la nomination. Ce phénomène a essentiellement été envisagé sous l'angle de la classification des personnes – qu'il opère indéniablement – et rares sont les analyses qui se posent explicitement la question de sa relation avec l'organisation sociale. Or, les analyses de matériaux ethnographiques océaniques et africains présentées dans ce volume font apparaître que les noms propres et le processus de nomination comportent, outre celle de classification, trois autres dimensions : de signification, de valorisation et de performativité.

Prenons le seul exemple du sens dénominatif, qui correspond à la dimension de signification : il se caractérise par la « densité », que décrit longuement Sophie Chave-Dartoen dans sa contribution générale consacrée aux approches cognitives de la nomination. Celle-ci se manifeste dans ses capacités d'indexation (« il fonctionne comme l'« indice » (index) des phénomènes pertinents qui lui sont associés », p. 114), de sédimentation (les associations sémantiques et cognitives

« s'agrègent progressivement au nom propre et sont mémorisées selon des modalités individuelles, mais aussi et surtout sociales », p. 119), de condensation (lorsque « l'énonciation de noms relevant de certains registres [...] renvoient [*sic*] à des récits historiques, des mythes, des généalogies, selon les sociétés et les groupes concernés », p. 120) et de conversion (« toutes les formes de transposition, de réaménagement, de glissement, auxquelles un nom propre sert d'appui », p. 121). La perspective des contributeurs est, on le voit, d'« abandonner l'*a priori* selon lequel les noms propres sont dénués de signification », et pour atteindre celle-ci, « il faut donc aussi étudier attentivement les relations entre les noms et leurs référents, autour des phénomènes d'indexation mais aussi des connotations et échos dans l'organisation sociale » (Denis Monnerie, p. 48).

Dans son chapitre de présentation des études sur la nomination menées en linguistique, Cécile Leguy montre que si le fait de « désigner une personne par un nom est d'abord un phénomène de langage » (p. 51), « il est également porteur de valeurs et potentialités performatives, multiples, en fonction des usages qu'on peut en faire dans la communication » (p. 80). Ainsi, seules des approches combinant linguistique, anthropologie et sciences cognitives sont susceptibles d'appréhender le phénomène de la nomination dans toute sa complexité.

Il est toujours difficile de rendre compte exhaustivement d'un ouvrage collectif et dans le cas présent l'exercice relève de la

1. Dans cet ouvrage, les auteurs des contributions à caractère ethnographique, appelées ici « études de cas », sont tous des anthropologues, avec pour C. Leguy une spécialisation en anthropologie linguistique. Quatre sont océanistes : D. Bretteville et D. Monnerie travaillant en Nouvelle-Calédonie, S. Chave-Dartoen à Wallis et V. Lanouguère-Bruneau au Vanuatu. Deux étudient des sociétés parlant des langues austronésiennes : N.-J. Gueunier à Madagascar et J.-M. de Grave à Java. Enfin, l'article de C. Leguy est consacré à une société africaine du Burkina Faso et celui de A. Clerc-Renault et S. Laligant à une région située au nord-est du Brésil.

gageure tant les situations ethnographiques décrites sont variées et les matériaux analysés divers. Car, si la plupart des auteurs traitent des noms propres en général (de personnes, de groupes, de lieux), certains, tel Dominik Bretteville, ne concentrent leur attention que sur la nomination des groupes sociaux.

La majorité des contributions montre que, contrairement à ce qui se passe en Occident, les individus ont plusieurs noms personnels qui, soit sont utilisés successivement au cours de la vie, soit existent concomitamment mais dont l'usage est lié à des contextes particuliers. Dans l'État de Ceará du Brésil sur lequel porte la contribution d'Agnès Clerc-Renaud et Sophie Lalignant, deux formes de nomination sont en vigueur : l'un satisfait aux conditions d'une individualisation dépourvue d'ambiguïté requise par l'État brésilien, l'autre correspond aux noms d'usage au sein du village, qui sont multiples et peuvent varier au cours de la vie (p. 293). Chez les Bwa du Burkina Faso, Cécile Leguy décrit une situation proche, avec un nom qui « inscrit l'enfant dans l'ensemble de la communauté en le reliant au monde des ancêtres, mais reste du domaine du secret², par mesure de protection » (p. 326), et d'autres, qui peuvent être nombreux et changer au fur et à mesure que la personne vieillit. Ces noms d'usage sont souvent porteurs de messages adressés au monde invisible ou à des personnes vivantes. Ainsi, dans ce dernier cas, « par la nomination des enfants, chacun peut trouver une zone de liberté d'expression d'avis ou de critiques qui ne sauraient s'exprimer autrement sans entraîner de conflits » (Cécile Leguy, p. 344). La nomination prend alors valeur performative : « sous la forme d'un message allusif [...], s'exprime une volonté de dire (une déception, un ressentiment, un conseil...) mais aussi d'agir ou de faire agir » (p. 346).

À Madagascar, un nom personnel est attribué pendant l'enfance mais peut être changé lorsque l'individu avance en âge (Noël-Jacques Gueunier, p. 105). Dans les îles Banks du Vanuatu, le nom de grade, qui

marquait traditionnellement le statut social, changeait en fonction de la progression sociale d'un homme (Virginie Lanouguère-Bruneau, p. 213). À Java, il existe des noms d'enfants et des noms d'adultes, qui sont les uns et les autres construits selon des principes différents. « Le nom d'adulte est donné à un moment charnière de l'existence », qu'il s'agisse de la circoncision, du mariage, du moment où l'on accède à son premier emploi ou à une position importante (Jean-Marc de Grave, p. 258). L'auteur montre dans sa contribution que le « processus de nomination est une suite progressive » (p. 278) qui prend place aux différents moments rituels de la vie des individus. Ainsi, les rituels organisés autour de la naissance, qui comportent trois phases entre le septième mois de grossesse et le 35^e jour après la naissance, sont « une préparation au choix du nom d'adulte » (p. 282). Ce nom est choisi en fonction de « l'activité qu'exercera le jeune homme³ : gagner sa vie lui-même, s'engager dans la vie religieuse, ou encore entreprendre des études » (p. 283).

Parmi les autres constantes, ou du moins les tendances lourdes, des systèmes de nomination analysés dans l'ouvrage, on trouve l'importance de l'antériorité et de la primogéniture. Ainsi, à Arama, dans le nord de la Nouvelle-Calédonie, le premier-né reçoit un nom ancestral, qui lui confère « des rôles sociaux, des droits fonciers et, pour les plus valorisés, des statuts » (Denis Monnerie, p. 162). À Wallis, le nom d'un premier enfant est donné par ses parents paternels, qui le choisissent parmi ceux issus de leur groupe (Sophie Chave-Dartoen, p. 229). L'auteure parle de l'« autorité du nom » pour désigner le phénomène qui fait que « la personne subjective, désignée pour porter le nom et exercer des responsabilités, est ici subordonnée à l'institution que

2. Ce nom ne sera prononcé qu'au moment de la mort de l'individu auquel il a été attribué à sa naissance (Leguy, p. 326).

3. Jean-Marc de Grave ne parle pas, dans ce cas précis, des femmes.

constitue ce nom et à l'autorité qu'il lui confère, c'est-à-dire à des considérations proprement sociologiques qui échappent pour bonne part à l'emprise de sa volonté : les hommes circulent dans les noms et les noms-titres⁴ » (p. 248). Comme Sophie Chave-Dartoen l'écrit aussi, « les hommes qui portent un même nom ancestral déploient dans le temps de la succession des mandats et des générations une personne collective constituée par un nom et ses attributs (dont statut, position, rôle, terres de référence participent) » (p. 242). De tels noms ne sont pas des facteurs d'individualisation mais des supports de sens et de valeurs éminemment sociales. Les noms donnés aux enfants nés plus tard dans la fratrie sont, à Wallis comme dans la région d'Arama, choisis bien plus librement, ce qui fait dire à Denis Monnerie, qu'« ici, choix, liberté, créativité, autonomie s'expriment fortement » (p. 163). Son article est d'ailleurs présenté comme une tentative de comprendre ce mélange d'aspects systématiques, de flexibilité et de créativité dans les faits sociaux (p. 131).

La richesse de cet ouvrage ne permet pas d'en faire un compte rendu qui témoignerait de tous les aspects de la nomination qui y sont développés. J'espère néanmoins que les quelques exemples d'analyses proposés ici convaincront chacun du fait que nommer les personnes, les lieux et les groupes doit être considéré comme une

dimension importante de l'organisation sociale à laquelle elle doit être rapportée. Dans cette volonté d'inscrire l'étude du processus de nomination dans celle des formes d'organisation sociale, le livre est indubitablement pionnier. La complétude de la bibliographie qui l'accompagne ainsi que les trois chapitres de synthèse qui l'ouvrent devraient faire de lui un ouvrage de référence. Les renvois des chapitres les uns aux autres reflètent un vrai travail collectif, souvent rare dans les ouvrages constitués de multiples contributions. L'unique regret que le lecteur pourrait avoir est de ne pas lire en fin d'ouvrage de conclusion générale qui aurait permis de rappeler les principaux résultats de cette belle entreprise. La courte introduction, qui remplit certes en partie ce rôle, n'est en effet pas suffisante pour éliminer l'impression que le livre se termine brutalement, sur un exemple ethnographique parmi d'autres et non sur des considérations synthétiques.

Pascale Bonnemère

4. Les noms-titres « circulent au sein de la descendance des porteurs originels. Ils assurent la prééminence de leur porteur, le désignant comme un aîné, comme un "ancien" doté d'autorité en vertu de la relation qui l'unit, par homonymie, à l'ensemble des "anciens" qui ont porté le nom avant lui » (Chave-Dartoen, p. 238).

The Accompaniment. Assembling the Contemporary

Chicago-London, University of Chicago Press, 2011, 238 p., bibl., index.

DANS CET OUVRAGE, Paul Rabinow poursuit le travail à la fois critique et exploratoire qu'il conduit de longue date dans l'espoir de jeter les bases d'une « anthropologie du contemporain », dépassant les limites inhérentes à l'ancrage historique de la discipline dans la modernité. L'auteur reprend ici, en un nouvel assemblage, les données d'expérience, les arguments et les références philosophiques qu'il avait mobilisés auparavant¹, en faveur d'une transformation de l'anthropologie en un *logos-ethos* susceptible d'agir efficacement sur les affaires courantes du monde, par l'engagement citoyen de ses professionnels et étudiants. Afin de préciser la contribution originale qui pourrait être celle de la discipline en ce sens, afin aussi de dégager les outils conceptuels et les procédures pratiques les mieux adaptés à son projet de *logos-ethos*, il déploie dans de nouvelles directions les mises en perspectives qu'il avait tentées dans ses derniers ouvrages avec l'art contemporain et avec la biologie.

La nouvelle étape de la réflexion qui donne matière au présent ouvrage s'articule autour de deux notions : celle d'« inactuel » (*untimely*) et celle d'« accompagnement » (*accompaniment*). Le sens que Paul Rabinow donne à « inactuel » est emprunté à Friedrich Nietzsche et à son essai *Considérations inactuelles*². Nietzsche utilise ce qualificatif pour désigner une posture intellectuelle qui, non seulement cultive une sorte de déphasage temporel productif afin de décrypter l'esprit du temps présent (*Zeitgeist*) et diagnostiquer ses causes profondes – dont participe une conception fétichisée de l'histoire –, mais qui cherche aussi, de manière plus engagée, à remédier à la suffisance et au manque de moralité de l'époque. Pour le philosophe allemand, être

contemporain, c'est être inactuel au sens où l'on se place dans une temporalité volontairement ambiguë qui déconstruit les illusions d'aujourd'hui à partir de la vérité universelle que portent en elles les leçons d'un passé ayant pour fonction de servir la vie. Au-delà de l'emprunt d'une notion, Paul Rabinow reprend à son compte la posture philosophique de Nietzsche et sa démarche. Comme lui, il dénonce la connaissance comme une fin en soi, qui ne déboucherait pas sur des propositions à caractère éthique. Comme lui, il s'attaque à l'humanisme classique et au positivisme doublé d'objectivisme qui sous-tend certains savoirs scientifiques. Comme lui, il multiplie les parallèles entre science et art. Comme Nietzsche enfin, il batit l'essentiel de son raisonnement sur l'examen critique du parcours personnel et intellectuel de personnalités de son époque.

On touche ici à la notion d'accompagnement. Non seulement Paul Rabinow reproduit le genre de la biographie critique, que Nietzsche avait initié dans ses *Considérations inactuelles*, avec pour cibles des figures telles que David Strauss, Arthur Schopenhauer ou Richard Wagner, mais il justifie également ce choix par renvoi à la manière dont est construit le terme « *Zeitgenossen* », qui exprime l'idée de « contemporains » en allemand. Le sens

1. Cf. : Paul Rabinow, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton, Princeton University Press, 2003 ; *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Princeton University Press, 2009 ; ou encore, Paul Rabinow & George E. Marcus, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham-London, Duke University Press, 2008 (et le compte rendu que j'en ai fait dans *L'Homme*, 2010, 194 : 181-183).

2. *Considérations inactuelles*, 1. I-II et 2. III-IV, Paris, Gallimard, 1992 (« Folio. Essais »).

littéral de ce terme est en effet « ceux qui nous accompagnent dans le temps ». Les personnalités qui font partie du compagnonnage intellectuel de Rabinow, qu'il a côtoyées de près et dont il décide de mettre en exergue le parcours dans la première partie du livre, sont Clifford Geertz et Michel Foucault.

Dans *Anthropos Today*, l'auteur avait déjà consacré des développements très critiques à l'endroit de Clifford Geertz, qui fut son *doctoral advisor* à l'Université de Chicago et dont il fustigeait le culturalisme. Dans *The Accompaniment*, il enrichit ses attaques de considérations plus personnelles, ayant trait à l'itinéraire professionnel de Geertz et à sa manière de concevoir l'enquête ethnographique. De plus, il retrace la filiation intellectuelle du célèbre chercheur américain en élargissant la perspective à l'anthropologie culturelle boasienne. Rabinow reconnaît à Boas le mérite d'avoir combattu la pensée raciale et le racisme de son époque. Cependant, l'argument culturaliste que lui et ses élèves utilisèrent en contrepoint relèverait d'un humanisme nihiliste qui n'expliquait rien à force de tout relativiser, l'unité de l'homme étant alors réduite au constat sans portée théorique de l'unicité de ses cultures. Pour sa part, Geertz est plus directement l'héritier d'une seconde phase du culturalisme américain qui prend corps dans la sociologie de Talcott Parsons. Selon Rabinow, on franchit alors un palier supplémentaire dans le nihilisme car, dans l'approche interprétative que préconise Geertz, la rigueur scientifique est mise entre parenthèses au profit de l'écriture de fictions construites selon une structure interprétative propre à l'ethnologue, sans que celui-ci ne l'explique jamais. Concernant l'homme, Rabinow reproche à Geertz son apolitisme qui l'a amené à se désengager totalement du milieu universitaire lorsque la contestation contre la guerre du Vietnam faisait rage sur les campus américains. De plus, bien qu'il ait été un écrivain fascinant, Geertz apparaît comme un piètre ethnographe, qui maîtrisait mal les langues et qui était plus habitué à la spéculation qu'au questionnement direct.

Geertz sert à l'auteur d'exemple caricatural pour mieux faire valoir une double conviction. Tout d'abord, l'importance du terrain qui est l'atout principal de la discipline. Il l'écrit très justement : « One of the defining quality of fieldwork is its existential and experiential character. One encounters directly, and frequently not at the time and place of one's choosing, a range of problems that a text-based discipline might miss » (p. 179). Il y a certes des manques dans les textes et dans l'enquête ethnographique, mais l'avantage relatif que présenterait l'anthropologie serait de pouvoir trouver des solutions à ces manques grâce au terrain. En définitive, explique-t-il, l'équilibre entre observation et participation fournit une multi-dimensionnalité critique. L'autre conviction de Rabinow est que l'anthropologie doit rompre avec l'individualisme qu'ont longtemps cultivé ses praticiens avec, pour effet préjudiciable, l'image d'un champ du savoir bricolé et subjectif, conglomérat de peintres en miniatures. Elle doit au contraire inventer des formes de collaboration, éventuellement transdisciplinaires, qui seules lui permettront de renouveler de manière rigoureuse ses concepts, méthodes et modalités de transmission des connaissances tout en faisant mieux admettre son apport original à la compréhension des affaires du monde.

Pour Paul Rabinow, cette invention de nouveaux concepts et moyens d'action se doit d'être expérimentale. C'est l'un des deux principaux enseignements qu'il a tirés de la fréquentation assidue de Michel Foucault, l'autre étant le mode de penser « inactuel » du philosophe français, qui agissait en généalogiste des idées pour produire une histoire critique de la conceptualisation du temps présent. Michel Foucault, explique Rabinow, multipliait les foyers d'expériences dans ses séminaires au Collège de France, à propos de thèmes tels que la sexualité, la folie, la punition ou la spiritualité. Même si ses expériences passaient par des trames de réflexion successives qui étaient parfois contradictoires,

et même si son effort était hanté par le doute concernant la possibilité de changer vraiment l'ordre des choses, il cherchait à reproblématiser les pratiques de réflexion et de connaissance afin d'aboutir à une plus grande clarté conceptuelle et analytique, qui soit susceptible de retombées positives dans la société. La finalité ultime de Foucault était de contribuer à la moralité de la philosophie et de la transformer en pratique de vie, en *bios philosophicus*. Or, c'est précisément dans cette optique que se place Rabinow. Son objectif, tel qu'il le précise en substance à la page 102, est d'identifier et de repenser les éléments de cette tradition philosophique multiséculaire, mais aujourd'hui marginalisée pour l'instiller dans l'anthropologie contemporaine sous la forme d'une *bios technika*. Son compagnonnage en la matière comprend Foucault, mais aussi le philosophe pragmatiste John Dewey (1859-1952)³, qui est l'une de ses références les plus récurrentes tout au long de l'ouvrage. Avec lui, il partage un idéal démocratique visant à dissocier le champ de la connaissance des intérêts de la classe dominante, et à fournir aux étudiants les outils critiques et la motivation pour s'impliquer activement dans la vie publique.

Dans la deuxième partie du livre, Rabinow expose les expériences qu'il a tentées en ce sens ces dernières années avec George Marcus et leurs doctorants de Berkeley. Elles prirent trois formes. Tout d'abord, il s'agissait de la mise en place de nouvelles collaborations et *remédiations* (au sens de remédier à un problème, mais aussi d'orienter vers de nouveaux médias de communication), dans le cadre de leur séminaire doctoral, rebaptisé *labinar* (contraction de *laboratory-seminar*). Ensuite, la construction d'un site web nommé *ARC (Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory)*⁴ avait pour vocation de créer des « assemblages » de compagnons d'horizons divers, mais qui tous partageaient le désir d'une science plus éthique et qui tous souhaitaient réfléchir sur de nouveaux assemblages de concepts, de

problèmes et de pratiques afin de casser les normes convenues de construction du savoir. Enfin, la troisième expérience tenait à la collaboration que Rabinow a tentée avec des chercheurs du Synthetic Biology Engineering Research Center et qui lui a permis de tester de nouvelles formes d'observation participante.

De l'aveu de l'auteur, ces expériences ont donné des résultats mitigés. Concernant le *labinar*, l'idée était de s'inspirer des réunions de laboratoire en biosciences, des modes de présentation propres au monde de l'art et de l'architecture, et même des techniques de *global business network*, tout en minimisant l'accent d'ordinaire mis sur les performances individuelles et l'autorité professorale. Toutefois, les tentatives pédagogiques en ce sens échouèrent tant l'intériorisation des hiérarchies était ancrée chez les étudiants. De plus, l'expérience n'eut aucun écho dans les autres séminaires du département d'anthropologie de Californie. L'initiative du site web s'est elle aussi heurtée à l'individualisme ambiant. De plus, les contributions au blog mis en place étaient trop sporadiques pour soutenir l'intérêt durable des collègues et étudiants. Enfin, la collaboration avec les biologistes eut pour obstacle l'indifférence polie de ces derniers et une certaine opacité dans les prises de décision de l'institution qui employait l'auteur. Plus fondamentalement, Rabinow reproche aux biologistes leur modernisme, au sens où ils corrélaient étroitement nouveauté et progrès, établissent une ligne infranchissable entre passé et présent, et ne conçoivent aucune discordance ou indétermination dans leur pratique scientifique.

Enfin, finalement que retenir de ce livre ? Il y est moins question des expériences de terrain de l'auteur et de leurs résultats

3. Cf. : Larry A. Hickman & Thomas M. Alexander, eds, *The Essential Dewey*, Bloomington, Indiana University Press, 1998 ; et John Dewey, *Essays in Experimental Logic*, Mineola, Dover Publ., 2004.

4. Dont l'adresse est : www.anthropos-lab.net.

scientifiques que d'une praxéologie anti-moderne de la recherche et de la pédagogie posée dans des termes très généraux. En ayant principalement recours aux travaux de philosophes pour étayer ses propos, Paul Rabinow fait comme si la philosophie était le logiciel nécessaire et exclusif de l'anthropologie. Ce parti pris réducteur aurait mérité d'être discuté et les limites de l'entreprise circonscrites. Par ailleurs, les paramètres qu'il isole pour penser ses assemblages expérimentaux, à savoir la *reconfiguration*, la *remédiation* et la *reconstruction* ne tiennent aucun compte de l'évolution contemporaine des objets d'étude au sein de la discipline. Il n'envisage ces paramètres que comme des objets de pratique et de recherche en soi. Ce faisant, on a le sentiment qu'il fait comme si l'évolution de l'anthropologie devait suivre la voie qu'il décrit à propos de l'art contemporain, à savoir la dé-esthétisation de l'objet d'art (n'importe quoi peut accéder

à ce statut dès lors qu'il participe d'assemblages générateurs d'émotions), et le recours à des moyens de plus en plus techniques et variés pour produire de l'expérience esthétique. Selon l'analyse du critique parisien Yves Michaud que cite l'auteur, l'art perd de la sorte sa position de haut lieu de définition des canons esthétiques, pour devenir un nuage impalpable de gaz producteur d'euphorie. L'évolution de l'anthropologie envisagée de la sorte est plus susceptible de produire de la moquerie que de l'euphorie (ce qui est déjà le cas). Une chose est sûre, c'est qu'à force de vouloir solubiliser les objets et méthodes de l'anthropologie dans d'autres champs du savoir et différents domaines de l'art, on est voie de passer sans compromis d'une science trop réificatrice à un éther impalpable.

Bernard Formoso

Suzanne Lallemand
Routards en Asie. Ethnologie d'un tourisme voyageur
 Paris, L'Harmattan, 2010, 295 p., bibl., fig.

SUZANNE Lallemand, après avoir consacré de nombreuses années à l'étude de la parenté en Afrique, nous propose ici une analyse approfondie sur des acteurs relativement atypiques : les routards qui parcourent l'Asie, sac au dos, avec un budget modeste. L'anthropologue, habituée aux terrains plus « traditionnels », fait un travail remarquable dans le champ de l'anthropologie du tourisme. Elle a débuté cette enquête dans les années 1990 et, pendant vingt ans, elle a observé avec attention, parfois d'un œil amusé, ces jeunes voyageurs au long cours qui parcourent l'Asie pendant plusieurs mois, voire des années. Suzanne Lallemand nous fait entrer dans cet univers particulier et passionnant du voyage itinérant, nous en montre les méandres, les spécificités, les difficultés et aussi toutes les contradictions, avec l'humour qui la caractérise.

L'auteure nous invite ainsi à déconstruire l'image que les routards ont d'eux-mêmes et qu'ils donnent à imaginer : des voyageurs solitaires, libres de toute influence, qui se tiendraient hors de la sphère marchande, hors de la société de consommation et qui chercheraient à connaître la réalité, le quotidien des habitants des pays qu'ils parcourent. Ils tenteraient de vivre et de communiquer avec eux. Toutes ces idées préconçues sont mises à l'épreuve par l'ethnographie par une observation minutieuse de leurs pratiques depuis vingt ans.

Âgée d'une cinquantaine d'années au début de son enquête, elle note qu'elle a plutôt l'âge des parents de ces jeunes routards ; des parents contre lesquels s'élabore souvent ce type de déplacement. L'approche n'est donc pas toujours aisée mais à force de fréquenter les mêmes lieux, les mêmes hôtels où ne s'aventurent que les étrangers désargentés, Suzanne Lallemand a réussi à accumuler beaucoup de données et à nouer des liens qui lui ont permis de comprendre le parcours de ces « jeunes gens », comme elle les appelle. Sur ses carnets de terrain, leurs biographies ont donc remplacé les notes relatives au système de parenté et aux formes traditionnelles d'alliance qu'elle avait l'habitude d'analyser.

L'ethnologue présente de nombreuses trajectoires afin de montrer la diversité sociale, professionnelle, géographique des jeunes gens qui décident un jour de partir pour une longue route avec un sac à dos et un budget réduit. Comment ont-ils trouvé des ressources pour réaliser leur voyage ? Combien de temps partent-ils ? Que mettent-ils dans leur sac ? Quel est leur budget ? Que mangent-ils ? Comment choisissent-ils leurs destinations ? Comment trouvent-ils leurs hébergements ? Tous ces aspects pratiques, essentiels à la compréhension du quotidien de ces voyageurs, sont finement décrits dans les premiers chapitres de l'ouvrage qui en compte dix-sept. Dans

le chapitre IV, « Maman, papa et la nostalgie », ce sont les liens intergénérationnels qui sont abordés. Quelles significations peuvent prendre ces voyages dans le cadre familial ? On comprend alors que, pour beaucoup, ces expériences de départs lointains aventureux ont une dimension initiatique et émancipatrice déterminante dans leur passage au statut d'adulte indépendant. Suzanne Lallemand pose également la question de la place de ces voyages dans leur trajectoire professionnelle. Ils peuvent être considérés comme défavorables bien qu'ils offrent aussi l'opportunité d'augmenter leur capital symbolique et social, car ces expériences sont en effet source de prestige et l'occasion de créer des liens internationaux qui pourront s'avérer utiles par la suite.

L'ethnologue souligne aussi la dimension sacrée que peuvent revêtir ces voyages et leur rôle de « rites de passage » (chapitre V : « Le sacré et le routard »). Selon elle, le déplacement dans l'espace est le seul rituel dans les sociétés occidentales qui, par sa longueur et par ses aspects durs et exaltants, pourrait s'apparenter aux initiations des peuples sans écriture. Elle montre cependant tout au long de son ouvrage que la solitude du voyageur est peu à peu tempérée par la rencontre avec les habitants des pays hôtes et, surtout ensuite, par la rencontre de pairs au cours de l'itinérance.

Les différentes sociabilités des routards sont analysées dans le chapitre VII : « Individualisme ou grégarité ? ». L'ethnologue montre que les routards constituent une « communauté mobile » à travers toute l'Asie. C'est en effet par dizaines de milliers qu'ils se déploient en Indonésie et par centaines de milliers dans le reste de l'Asie du Sud-Est. Qu'ils le veuillent ou non, ils se retrouvent donc dans les mêmes restaurants, les *coffee shops* à cuisine mixte et dans les hôtels à très bas prix. En fréquentant les mêmes lieux (souvent conseillés par le guide du routard international, le *Lonely Planet*), ils s'échangent des informations et, selon les affinités, font équipe quelques jours ou quelques semaines. Ils ne se

séparent que pour se retrouver dans une autre ville, volontairement ou non. La façon dont ils s'abordent, dont ils se parlent, leurs relations de séduction sont autant d'aspects que l'ethnologue traite dans le chapitre IX (« Les routards entre eux, les contours d'une sociabilité originale »). Les contacts avec les locaux, souvent souhaités par les routards, sont aussi explorés dans le chapitre VIII. On s'aperçoit que la communication entre eux est réduite à cause des barrières linguistiques et culturelles, et du peu de temps que les routards restent à chaque étape de leur parcours. Les relations réellement développées le sont avec ceux que l'ethnologue nomme les « intermédiaires de culture ». Ils appartiennent souvent à la même génération, parlent une langue commune comme l'anglais et sont, pour la plupart, investis dans les activités économiques touristiques. Ils servent de guides et des relations de différents types peuvent alors se nouer.

Dans le chapitre XI, c'est le rapport au temps de ces voyageurs itinérants qui est analysé. Au temps cyclique de l'écolier ou du travailleur, les routards essaient de substituer un temps plus linéaire mais moins monotone, au contenu toujours nouveau. Suzanne Lallemand décrit cependant leur crainte du « temps mort ». Elle évoque un « contrat moral » chez ces jeunes voyageurs qui doivent rendre compte aux autres et à eux-mêmes du bon usage du temps exceptionnel qui leur est alloué. Cela peut se traduire par une frénésie de changement de lieux. On comprend progressivement que l'itinérance n'est pas censée être un pur plaisir, mais aussi un effort et une conquête : « Le routard n'est pas là pour se distraire » (p. 205) ! C'est d'ailleurs ce qui pourrait le distinguer de son aîné, routard hippie des années 1970. L'ethnologue établit une comparaison entre eux dans le chapitre XVI : « Des générations spécifiques ? ». Si les hippies des années 1970 étaient avides de découvrir un monde non européen, beaucoup d'entre eux cherchaient l'Éden, le paradis où séjourner

longuement, voire pour s'y fixer définitivement. Or, depuis plus d'une vingtaine d'années, le programme du routard n'est nullement une sédentarisation exotique mais un parcours en boucle, avec la visite du plus grand nombre de pays possible.

Grâce à cette étude, nous pénétrons progressivement dans l'univers particulier d'un tourisme aventureux aux règles pourtant relativement élaborées. Elle nous permet ainsi d'explorer, de manière exemplaire, l'usage du temps et de l'espace de ces voyageurs, leurs exigences d'authenticité et leur forme particulière de liberté. L'ethnologue nous invite à vivre cette odyssee en compagnie de ces jeunes gens

et nous montre, non sans ironie, comment la découverte du monde conduit essentiellement à une connaissance de soi et de son voisin européen ou issu d'une société occidentale. Comme le souligne Suzanne Lallemand dans le dernier chapitre de son ouvrage (« Identité, mondialisation, européanité »), c'est paradoxalement en Asie que prend forme la mixité souhaitée par les tenants d'une Europe politique et économique, entre jeunes Occidentaux de nationalités différentes et engagés dans un périple qui, initialement, n'avait pourtant pas ce but.

Maïté Boullosa-Joly

Dana Rappoport

Chants de la terre aux trois sangs.

Musiques rituelles des Toraja de l'île de Sulawesi (Indonésie)

Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme-Épistèmes, 2011, coffret de 2 vol. : 211 + 181 p. + DVD-Rom, bibl., discogr., index, lexique, ill.

L'ENSEMBLE que présente ici Dana Rappoport, chargée de recherches au Centre Asie du Sud-Est (CNRS-EHESS), est exceptionnel, tant sur le fond que dans la forme. Plus qu'un simple « récit ethnographique », il comprend une étude approfondie des rituels de mort et de vie toraja, incluant une analyse fine des musiques qui en sont indissociables. Cette étude s'accompagne d'une anthologie (« spicilège ») offrant un accès commenté, dans la langue originale et en traduction française, à quelques-uns des textes les plus importants utilisés lors de ces rituels, ainsi que d'un DVD-Rom qui fournit une foultitude de documents sonores et audiovisuels, présentés de manière à rendre clairement perceptibles les structures organisationnelles des rituels étudiés et leurs significations sociales. Aboutissement de dix années d'enquêtes sur un terrain difficile, cet

« objet polymorphe et expérimental » vise à « dévoiler l'imbrication du savoir musical et du savoir rituel » (p. 29), à faire comprendre « ce que révèlent les formes musicales, la manière dont elles sont tissées avec d'autres formes symboliques » (p. 36) et à conserver les traces les plus nombreuses possibles de pratiques culturelles qui, sous l'effet de la christianisation et de politiques gouvernementales, tendent à disparaître ou à changer de fonctions et de significations.

Les Toraja, qui se comptent environ 500000, répartis en cinq groupes linguistiques, habitent une partie occidentale de l'île de Sulawesi (Indonésie). Le travail de Dana Rappoport porte sur une série de cérémonies qui accompagnent le passage de la vie à la mort puis à la régénération de la vie pour assurer la continuité de la communauté et la persistance de ses structures sociales. Dans la mesure où les

musiques sont traitées comme un moyen d'appréhender la complexité des rapports humains, l'auteure ouvre son étude par leur présentation. Elle prend en considération deux ensembles de rituels relatifs, d'une part, aux funérailles, de l'autre, à la fécondité de la terre, des animaux et des humains. Ce couple de contraires complémentaires est divisé selon une répartition symbolique de l'espace : au Couchant (qui est aussi à gauche et à l'aval du cours d'eau), se trouve le monde des ancêtres et des défunts, de la mort ; au Levant (qui est à droite et en amont), celui des divinités et de la vie. L'ensemble de ces rituels doit permettre, en un premier temps (rites du Couchant), la transformation d'un « esprit de vie » en « ombre noire » et en ancêtre, puis (rites du Levant), la transmutation de l'« ombre du défunt » en énergie vitale ou divinité. La qualité de la performance lors de l'exécution de tous ces rites est capitale, car, si le défunt ne devient pas ancêtre voire, éventuellement, divinité, son âme « rôdera autour du village en empêchant les humains de vivre » (p. 53). Il est prohibé de mêler ce qui est relatif au Couchant à ce qui est rattaché au Levant. Les répertoires musicaux sont donc partagés entre ces deux pôles, même s'ils restent liés par la continuité de l'esthétique musicale (p. 153). La musique est un « processus qui permet la conversion des êtres vers un nouveau statut » (p. 123) et la parole qu'elle porte favorise le passage d'un monde à l'autre (p. 56).

Si ces cérémonies sont marquées au sceau de la démesure et de l'outrance¹, c'est que le cycle cérémoniel combine une esthétique du chant – dont l'analyse musicale explique clairement les principes² –, un désir de défiance, de conquête, un besoin d'affirmer ou de modifier son statut social avec le plaisir de manger et de s'enivrer. La profusion, d'invités (parfois des milliers), d'actes rituels, de sacrifices animaux, le foisonnement, des objets symboliques et, surtout, des musiques, qui se traduit fréquemment par des situations de « polymusiques » où des groupes distincts de participants interprètent des danses et des

chants différents dans un même espace³, sont nécessaires pour garantir les passages d'esprit de vie à ombre, puis d'ombre à ancestralité divine. L'exécution de ces rites permet aussi de mesurer la façon dont se montrent et s'ajustent les hiérarchies des vivants. C'est ce que décrit la seconde partie de l'ouvrage, qui met en évidence l'articulation subtile des distinctions et des sentiments d'appartenance collective aboutissant à leur renforcement mutuel. Les groupes locaux de diverses provenances participant aux cérémonies sont unis parce qu'ils doivent agir de manière complémentaire alors même qu'ils demeurent identifiables par leur vêture, leurs chants, leurs danses ou par la quantité de leurs dons sacrificiels qui ouvrent des espaces de compétition. Cette situation complexe est ainsi résumée par Dana Rappoport : « Le rituel toraja réunit en son sein un double aspect : un monde différencié et un monde indifférencié. Cela se traduit sur le plan acoustique par la juxtaposition de différents répertoires et différents groupes, et, par ailleurs, par une synthèse sonore de tous les répertoires et de tous les chanteurs permettant de percevoir, au niveau à la fois sensoriel et intellectuel, soit les différences (plusieurs ensembles de chanteurs sur un même espace), soit l'union et la réalisation d'une macro-unité que traduit l'agitation festive » (p. 139). Dans les chants, en particulier, le traitement des mélodies et des paroles – dissolution, dispersion, recomposition – fournit une clé pour comprendre

1. Ce que les documents audiovisuels permettent de saisir pleinement quand les mots, même rigoureux et forts, peinent à en donner l'idée.

2. Et que le DVD, parce qu'il permet d'entendre les chants en regardant les transcriptions et les sonagrammes correspondant, rend accessibles même pour qui n'est pas familier de l'analyse musicale.

3. Ici encore le DVD fait prendre la mesure de ce « paysage sonore » multiforme, où se mêlent diverses musiques, les cris des porcs attendant d'être égorgés, les appels des coqs, les bruissements du vent dans les arbres, les consignes du maître de cérémonie données par l'entremise d'un mégaphone éraillé...

la fonction première du cycle rituel, à savoir réunifier ce qui est ou peut être décomposé : la mort en vie, d'abord ; les groupes (de localité ou de statut) en communauté, ensuite.

La recherche de Dana Rappoport est un exemple éclatant d'enquête sur un terrain étroitement circonscrit transmettant des enseignements généraux féconds. Elle confirme que la musique ne peut pas être considérée comme un simple accompagnement sonore, mais qu'elle participe activement à la vie et à l'organisation sociales, au même titre que d'autres composantes culturelles, qu'elle occupe une place insigne et spécifique dans les symboliques avec lesquelles jouent les êtres humains pour s'unir, se différencier, se classer et affronter l'inéluctable disparition des corps. Le chant énonce des valeurs sociales en même temps qu'il ouvre sur des visions du monde. Plus largement encore, la musique est un instrument privilégié de mise en relation : des vivants avec ceux de l'au-delà, car elle assure le cycle des transformations de l'être, garant de la prospérité et de la fécondité de l'ensemble des vivants ; des vivants entre eux, car elle affirme, transcende et offre la possibilité d'ajuster les différences, assurant de ce fait aux communautés humaines une permanence dynamique.

Ces Chants de la terre aux trois sangs sont exemplaires de ce que doit apporter

la recherche ethnomusicologique : à la fois une mémoire⁴ qui demeurera accessible aux générations futures, toraja bien sûr, mais aux autres également (l'analyse et les matériaux documentaires sont disponibles en indonésien et en anglais), et une introduction à des phénomènes humains où se saisit l'infini des particularités dans l'incommensurable des partages. Cette exemplarité doit énormément à la présentation de ce travail, associant textes originaux aux écrits descriptifs et analytiques, ainsi qu'à celle des documents sonores et audiovisuels, organisés (et cela est capital)⁵ de manière à faire ressentir concrètement ce que les textes aident à comprendre. Le mérite de cette œuvre expérimentale et remarquable revient donc non seulement à l'auteure, mais aussi à son éditeur, à leur collaboration qui a produit un modèle dont d'autres pourront maintenant s'inspirer.

Denis-Constant Martin

4. Environ 2000 photographies, quarante heures de son, deux heures de vidéo.

5. C'est précisément cette organisation du matériel et les possibilités de circulation entre les documents qu'elle permet qui créent une différence qualitative considérable entre ce type de DVD-Rom et les enregistrements ou films d'illustration accompagnant habituellement les travaux écrits.

Boris Pétric & Elena Filippova, eds
Panorama de l'anthropologie russe contemporaine
 Paris, L'Harmattan, 2011, 248 p., bibl. (« Anthropologie du monde occidental »).

VINGT-ANS APRÈS le double volume que consacraient les *Cahiers du Monde russe et soviétique*¹ à un état des lieux critique de l'anthropologie soviétique, et quinze ans après la livraison de la revue *Ethnologie française*² qui donnait de façon conséquente la parole aux ethnologues russes, l'ouvrage dirigé par Boris Petric et Elena Filippova se propose de restituer à nouveau un panorama du champ de l'anthropologie dans la Russie, désormais post-soviétique. Le volume s'ouvre ainsi sur une introduction qui retrace à grands traits les contours et les grandes étapes de la vie de la discipline, tout autant que les principaux ressorts de sa survie en ce début de XXI^e siècle.

Viennent ensuite dix contributions, distribuées en deux parties. La première est consacrée à un ensemble d'aperçus historiques et de débats théoriques. Elle réunit les textes de : Valery Tishkov à propos des constructions politiques de l'autochtonie pendant la période soviétique ; Igor Kouznetsov sur l'expédition entreprise par Franz Boas et Julia Averkieva chez les Kwakiutl en 1930, et à son (non-)impact sur l'anthropologie soviétique ; Sergeï Sokolovskii (rédacteur en chef de la principale revue d'anthropologie, *Etnograficesko Obozreni*) sur les spécificités de l'anthropologie soviétique et post-soviétique ; Svetlana

Ryjakova, qui aborde le vécu de l'expérience ethnographique ; et Tatiana Chtchépanskaïa, qui interroge d'un point de vue russe la pratique de la réflexivité en anthropologie.

La seconde partie porte sur les nouveaux objets et les nouveaux terrains de l'anthropologie russe contemporaine. Elle rassemble les textes de : Viktor Schnirelman sur les ressorts du discours xénophobe en Russie ; Ekaterina Demintseva, consacré aux représentations du racisme chez les jeunes issus de l'immigration maghrébine en France ; Sergeï Abachin sur les enjeux d'un conflit communautaire local au Tadjikistan ; Ksenia Pimenova au sujet des transformations du chamanisme au Touva postsoviétique ; et Elena Filippova sur la genèse du discours nationaliste bouriate.

De cet ouvrage riche et dense, émergent quelques contributions qui mettent singulièrement en lumière les tensions traversant désormais l'anthropologie russe, au point de faire d'elle, si ce n'est un véritable champ de bataille, du moins un champ disciplinaire en pleine mutation. À lire Valery Tishkov, Sergeï Sokolovskii ou Elena

1. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 1990, 31 (2-3) : *Regards sur l'anthropologie soviétique*.

2. *Ethnologie française*, 1996, 26 (4) : *Russiel/Rossija: paroles russes*.

Filippova, le lecteur comprend en effet combien pèse encore – sous des avatars désormais géopolitiques – la lourde postérité du dogme goulmilévien dans l'approche des faits sociaux par les anthropologues, comme dans la manière dont diverses communautés construisent la perception qu'elles ont d'elles-mêmes. Cependant que la contribution de Viktor Schnirelman met parfaitement en évidence l'influence qu'a exercée une anthropologie de type essentialiste et racialisé sur la construction de représentations xénophobes au sein de l'ex-URSS.

Cet ouvrage s'impose par son sérieux et son intégrité tant il s'attache à établir, sans complaisance ni faux-semblant, l'état des lieux d'une discipline brutalement marquée par l'obsolescence de ses paradigmes et la décrépitude de ses institutions. Car ce n'est pas le moindre des mérites de ce *Panorama de l'anthropologie russe contemporaine* que de nous permettre d'acquiescer, en quelque 250 pages, une vision documentée et lucide des transformations à l'œuvre dans ces espaces académiques post-soviétiques, qui ont eu à résoudre la terrible équation de leur survie intellectuelle, matérielle et politique.

Sa seule limite est de n'avoir donné à entendre que des voix (très) établies, quasi exclusivement issues de l'Académie des sciences et, qui plus est, moscovites. Car, si

elles sont institutionnellement dominantes, ces voix n'épuisent pas la vaste palette de la production ethnologique et anthropologique en Russie, loin de là. Pour être complet, ce panorama aurait ainsi gagné à se faire l'écho d'espaces alternatifs où se fabrique, de façon discrète et opiniâtre, une autre anthropologie russe contemporaine. Il en va ainsi des universités de province, certes souvent réfugiées dans des approches microlocales ou muséales, mais où s'élaborent des recherches fines et sensibles sur les transformations sociales en cours en Russie dans le domaine des représentations et des pratiques religieuses, thérapeutiques ou encore alimentaires. Il en va également de la recherche russe menée hors des frontières, avec les figures phares de Sergei Oushakine, d'Alexei Yurchak, de Galina Linquist ou d'Alena Ledeneva, dont les voix portent aussi bien dans les pays occidentaux qu'en Russie. Et il aurait été particulièrement opportun de souligner, pour finir, la place essentielle que sont venus occuper, dans la (sur)vie académique russe, des espaces de publications en ligne telles que les revues *Laboratorium* ou *Ab Imperio*, qui donnent encore – malgré la tonalité parfois inquiétante de ce panorama – des raisons d'espérer en la vitalité de l'anthropologie à l'Est.

Élisabeth Anstett

LES LIENS DE L'EAU, titre du dernier ouvrage de Geneviève Bédoucha, pourrait aussi bien, pour filer la métaphore, évoquer le parcours de recherche de l'auteure, qui n'a eu de cesse, au fil de l'eau et de son existence, de sonder les liens étroits observables entre les organisations sociales et les systèmes hydrauliques. L'eau, en fonction de ses modes de répartition, peut en effet renseigner sur la teneur et la nature des rapports sociaux, que l'on soit dans une oasis tunisienne ou dans une région d'étangs française. Avec le même souci d'explorer tout en nuances les complexités techniques et sociales de la gestion de l'eau, elle livre ici une contribution importante pour la connaissance d'une zone humide française, à la fois renommée et néanmoins relativement délaissée par les chercheurs en sciences sociales, la Brenne.

Plusieurs livres de tradition empirique et monographique, devenus des classiques de l'ethnologie européenne, ont rendu les chercheurs attentifs à l'enquête sur une échelle microscopique et au recours à l'histoire. Cet ouvrage se situe dans cette lignée, en rendant compte au plus près d'une société locale qui se présente de manière singulière dans l'espace et dans le temps. La société brennoise nous apparaît ainsi, au fil du temps et dans ses moindres détails, car Geneviève Bédoucha a fait le choix d'une approche particulière, narrante sur un mode chronologique comment s'est forgée la spécificité brennoise, tout entière organisée autour de la question des étangs et de celle de la gestion piscicole, cynégétique et naturaliste du milieu.

L'écriture, élégante et ciselée, exige du lecteur une immersion dans la masse des descriptions ethnographiques, car les analyses sont subtilement articulées aux faits : rien n'est donné d'emblée dans ce livre, il faut chercher les données dans

l'entrelacs de ces descriptions et lire le texte comme un récit pour ne pas en perdre le fil.

Dans la première moitié de l'ouvrage, Geneviève Bédoucha scrute le passé en dépouillant minutieusement une somme d'archives couvrant plusieurs siècles. Le travail est considérable et permet de reconstituer pas à pas l'évolution des débats pré- et postévolutionnaires sur l'insalubrité des étangs, assortis d'échanges tumultueux entre les grands propriétaires fonciers exploitants d'étangs et les ingénieurs des ponts et chaussées à propos des travaux d'assainissement de la région. L'ethnologue, tout en se défendant de faire œuvre d'historienne, a néanmoins accordé une place remarquable aux écrits administratifs, érudits et épistolaires. Avec rigueur, elle analyse et commente ces textes, s'interdisant toute surinterprétation, mais ayant, estime-t-elle, un avantage par rapport à l'historien : la connaissance du présent lui permet d'éclairer le passé, matériaux historiques et ethnographiques se répondant en écho. Que Geneviève Bédoucha n'ait pas tenté de créer des passerelles plus nettes entre le passé et le présent s'explique par son choix d'une écriture chronologique toujours contextualisée. De fait, cet ouvrage n'est ni une histoire à rebours ni un essai d'anthropologie historique. Aussi, le lecteur désireux d'être guidé dans les matériaux d'archives regrettera-t-il parfois l'absence d'une trame argumentaire bien identifiée, qui permettrait de se représenter la société brennoise de jadis, son organisation et ses modes de fonctionnement, ou bien encore, concepts et comparaisons à l'appui, les logiques historiques et culturelles qui présidaient à l'interprétation des maux de l'insalubrité et à la préconisation de remèdes appropriés.

L'ethnologue, en revanche, exerce tout son talent lorsqu'elle aborde le présent ! Dans la partie II, une cartographie soignée

des étangs piscicoles montre un système hydraulique d'ensemble, avec des lignes d'eau reliant les étangs pour leur alimentation, et révélant une véritable matrice territoriale, pour laquelle l'eau et les nécessités du partage imposent une gestion collective de la ressource, des formes de solidarité, des principes de régulations juridiques, des savoirs et savoir-faire partagés. Les propriétaires exploitants piscicoles, liés les uns avec les autres à l'instar de leurs étangs, ont appris ensemble à parler le « langage de l'eau », selon l'heureuse formule de l'auteure. Ce langage, précisément décrypté, dévoile un monde où prévalent la légitimité de l'ancienneté, le respect des usages coutumiers, les échanges courtois ou, à l'inverse, les ruses, les rapports de force, les propos véhéments, voire les conflits parfois. On ne badine pas avec ce qui concerne l'eau, en Brenne comme en Dombes, et le sérieux avec lequel les exploitants considèrent la ressource a directement à voir avec l'ancrage local des grandes familles qui, par l'intermédiaire de l'étang, véritable capital symbolique, s'inscrivent dans l'espace et dans l'histoire du pays. Dans un savoureux passage sur l'anthropomorphisme, Geneviève Bédoucha nous décrit comment ces exploitants font corps avec leurs étangs, comment ils s'assimilent à eux.

La dernière partie du livre est dédiée aux différentes formes de sociabilité qui se développent autour des étangs, tout particulièrement à l'occasion des pêches. Autour des étangs, en effet, la société se resserre, nous dit l'auteure : les catégories sociales contrastées que forment la bourgeoisie terrienne et les agriculteurs locataires de ces terres s'y côtoient selon des modalités précisément codifiées. Ce système relationnel asymétrique se manifeste à partir d'un ensemble d'obligations réciproques, qui relèvent à la fois d'un code de bonne conduite et de savoir-être intériorisés, de normes et d'usages, d'échanges entre familles, qui se transmettent au fil des générations. Le système est décrit comme relativement harmonieux, car la dépendance

est mutuelle et chacun trouve intérêt à la pérenniser.

La différence avec la Dombes¹ est à cet égard frappante, car l'osmose entre les deux mondes, les attachements mutuels, les liens relativement solides et forts sont plus marqués dans la Brenne, voire revendiqués, en dépit des tensions qui s'expriment ça et là. L'invitation à la chasse comme récompense de la participation des agriculteurs à la pêche est significative, comme le note l'auteure, d'une « illusion gardée que l'ordre ancien perdure, et [que] tout le monde accepte volontiers d'y croire » (p. 521).

La prégnance ancienne du métayage plutôt que du fermage est une caractéristique essentielle de la société brennoise. Ce système de faire-valoir indirect aurait mérité de ce point de vue une plus grande attention. Or, le choix de faire de l'étang le prisme de la recherche ne permet pas de rendre visible ce qui se joue ailleurs, dans les terres et au sein du monde agricole lui-même, là où, peut-être, la critique sociale se manifeste plus librement. Geneviève Bédoucha, habile négociatrice de sa présence sur le terrain, fait preuve de neutralité jusque dans l'écriture, soucieuse de rendre compte sans forcer le trait des tensions qui s'expriment localement. Dans le dernier chapitre, où il est justement question des conflits qui opposent les propriétaires fonciers aux environnementalistes et promoteurs du Parc naturel régional, elle s'évertue avec tact à restituer les points de vue de l'ensemble de ses interlocuteurs, qu'ils soient grands propriétaires, ancien métayer ou naturalistes. Mais, le véritable avantage de cette posture se situe encore ailleurs, il vaut ici presque pour méthode, en permettant à l'auteure de décrire les rapports sociaux en situation, en train de se faire et parfois de se défaire, et de se situer ainsi au plus près du réel de ceux qui en font l'expérience.

Vanessa Manceron

1. Cf. Vanessa Manceron, *Une Terre en partage. Liens et rivalités dans une société rurale*, Paris, Éd. de la MSH, 2005 (« Ethnologie de la France » 26).