L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

170 | 2004

Espèces d'objets

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24838>

DOI : 10.4000/lhomme.24838

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2004

Pagination : 253-327

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 170 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24838> ; DOI : 10.4000/lhomme.24838

HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Bruno Latour & Peter Weibel, eds
Iconoclash : Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art
Cambridge, MA, MIT Press/Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie
2002, 703 p., bibl., index, ill.

QU'Y A-T-IL de commun entre le magasin d'idoles de Terah, une tête de python du Bénin, des images de rois de France mutilées durant les guerres de religion entre catholiques et protestants au XVI^e siècle, le culte du cargo en Mélanésie, les seize rêves du roi Kosala de Birmanie, les Bouddhas de Bamiyan détruits par les *taliban*, le fœtus dans les débats sur l'avortement, le drapeau américain, Dada, Duchamp, Fluxus et le Bauhaus, les sculptures malanggan de la Nouvelle-Irlande, le Suaire de Turin, le doigt de Galilée muséifié à Florence, une explosion dans le métro en construction le 2 juin 1972 à Stuttgart, l'Ad Theophilum byzantin, des destructeurs d'images qui par ailleurs en fabriquent, des fabricants d'images qui par ailleurs en détruisent, la statue de William Farel à Neuchâtel, le douzième imam chiite, les parures de tête des Baga de Guinée, les divinités de *candomblé* qui ne tolèrent pas l'arrêt sur image, un discours du pape Jean Paul II dans la cathédrale de Turin qui prend le Saint-Suaire à parti, un champ de mines, un concert de musique wagnérienne à Jérusalem, John Cage, la Marseillaise de Serge Gainsbourg, le rap, le trip-hop, le trash metal et autres chocs infligés à nos oreilles, *Metropolis* de Fritz

Lang et *Batman* de Tim Burton, *Octobre 1917* d'Eisenstein et *La Vie de Brian* des Monty Python, les installations vidéo de Candice Breitz, des diagrammes de physique quantique, des photographies de l'univers, le kymographe de Carl Ludwig, le mesureur de pression d'Étienne-Jules Marey, la Triennale de Milan de 1968, *TV Buddha* de Nam June Paik, une sculpture de Richard Baqué victime de vandalisme dans une cité de Marseille, la rencontre impossible entre un homme et un cochon au Musée d'art moderne de la Ville de Paris, les salles de projection de Sugimoto, Francis Bacon, Hobbes et Newton, la vierge de Medjugorje, les peintures corporelles des Jivaro, le buste de Franz Joseph Gall, la collection des objets d'art de Freud, le *saligram* du brahmane Jagannath, les mix-medias de Michel Jaffrennou, la guerre de Sklyarov contre Adobe sur le net, le temple de Medinet Habu à Thèbes et la « fin de l'Art » toujours annoncée ?

Iconoclash est plus qu'un livre, c'est un catalogue foisonnant, dans lequel le lecteur est invité à faire son marché conceptuel ou à goûter tout simplement à la prolifération des images que les iconoclasmes anciens et contemporains ont paradoxalement générée. Cet immense projet scénographique,

COMPTES RENDUS

monstrueux par l'ampleur de ses matériaux, a été exposé au Zentrum für Kunst und Mediumtechnologie de Karlsruhe du 4 mai au 4 août 2002 et prétendait ouvrir, selon ses auteurs, un espace de « mise en crise » de toute personne dévouée à la passion de voir. L'objectif des concepteurs de l'exposition était d'offrir au visiteur et au lecteur un « capharnaüm d'objets hétérogènes » pour méditer sur le rapport ambigu que l'Occident entretient avec ses images. En réunissant une masse considérable d'exemples iconographiques et plastiques, il s'agissait d'opérer une confrontation unique entre la religion, la science et l'art contemporain, en croisant les multiples façons dont se rejoue dans chacun de ces domaines, considérés ici dans leurs limites, dans ce qui les distingue et les confond, la tension entre des pulsions iconophiles et iconophobes. En privilégiant l'analyse de cas – les *icono-clash* –, dans lesquels on ne sait plus s'il faut défendre ou condamner, adorer ou détruire, ce projet collectif constitue une source de données unique pour penser l'image comme objet et terrain conflictuel (« *image wars* »).

« *Clash* » et non « *classe* » comme pour bien marquer l'intention commune aux auteurs de prendre les images dans leur épaisseur litigieuse, par le biais des contradictions et des turbulences sous-jacentes au geste iconoclaste. Si l'iconoclasme est une porte d'entrée remarquable dans le monde des images, l'*iconoclash* l'est encore davantage, car derrière lui se profile un appareil extraordinaire, mais foncièrement ambigu, à produire toujours d'autres images. Comme le montre l'article de Dario Gamboni qui traite de l'iconophilie et de l'iconoclasme comme deux aspects étrangement imbriqués dans l'histoire de l'art¹, la destruction d'images déclenche le plus souvent un autre tourbillon d'images. Les destructeurs d'icônes sont d'une certaine manière toujours aussi des fabricants. Détruire des images aboutit à en refabriquer de nouvelles, mais *différemment* : que l'on pense au mur de Berlin détruit pour être revendu sous la forme de « reliques »,

ou aux protestants iconoclastes au XVI^e siècle qui s'entouraient de représentations carnavalesques de leurs ennemis, de l'armada des idoles à combattre punies de manière ostentatoire. Dans l'histoire de l'art aussi les exemples ne manquent pas, au-delà des célèbres *Ready-made* de Duchamp : les multiples assauts contre l'art se sont traduits par de nouvelles formes visuelles de création et d'expérimentation sur d'autres supports de durabilité.

C'est la « redirection » imposée par le geste iconoclaste où le destructeur d'idoles équipé de son marteau devient l'opérateur d'une relance productive vers d'autres idoles, d'autres supports ou d'autres formes, que les auteurs décrivent dans ses multiples configurations religieuses, scientifiques et artistiques. Une image conduit toujours à une autre image ou, comme l'écrit Bruno Latour : « Les images comptent, non pas parce qu'elles seraient les prototypes de quelque chose d'autre, ailleurs, au-dessus ou par-delà elles, mais parce qu'elles permettent de se déplacer vers une autre image, aussi fragile et modeste que la précédente mais différente » (p. 32). Ce constat est au cœur de nombreuses philosophies de l'image, de Bergson à Deleuze, mais l'intérêt d'*Iconoclash* est d'en révéler toute la valeur empirique, car il s'agit de montrer et de comparer comment, dans de multiples configurations historiques et culturelles, l'iconoclasme s'attaque à la force médiatrice des images pour la redéployer ailleurs et autrement.

La pulsion iconoclaste n'est jamais orientée vers une seule direction et elle ne vise pas l'image de manière uniforme, comme l'indique la tentative de typologie des gestes iconoclastes et de leurs « motivations intérieures » proposée par Bruno Latour en introduction : tandis que les ico-

1. Voir aussi Dario Gamboni, *Un Iconoclasme moderne : théorie et pratique contemporaines du vandalisme artistique*, Zurich, Institut suisse pour l'étude de l'art/Lausanne, Les Éditions d'en-bas, 1983 ; *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, Londres, Reaktion Books, 1997.

noclastes de la première catégorie sont contre toutes les images, ceux de la seconde sont en fait moins contre les images que contre « l'arrêt sur image » (voir sur ce point, dans le même volume, l'article de Patricio d'Aquino). Ceux de la troisième ne visent pas les images en elles-mêmes, mais ceux qui les adorent et qui, de ce fait, sont leurs ennemis. Les iconoclastes de la quatrième catégorie détruisent les images accidentellement. Quant à la dernière catégorie, elle se compose des « gens tout simplement » qui moquent à la fois les iconophiles et les iconophobes, aussi méfiants vis-à-vis des destructeurs que des adorateurs d'idoles. « Ils exercent leur ironie dévastatrice – écrit l'auteur (p. 29) – contre tous les médiateurs ; non pas parce qu'ils veulent s'en débarrasser, mais parce qu'ils sont trop conscients de leur fragilité ».

Armé de cette typologie qui est ensuite reprise et discutée par de nombreux auteurs tout au long de l'ouvrage, le lecteur peut avancer dans ce vaste programme de sociologie et d'histoire des images conflictuelles. *Iconoclash* va à rebours des analyses « critiques » bon marché dans lesquelles sont empêtrés les iconoclastes eux-mêmes, mais aussi les adeptes d'un constructivisme étroit qui se bornerait à dire que « toute image est fabriquée » ou d'un postmodernisme primaire selon lequel toute image ne serait qu'« idéologie », « simulacre » ou « illusion ». Bruno Latour faisait autrefois l'éloge des techniques, il fait ici en toute logique l'éloge des images. Et si même les plus iconophobes d'entre nous ne peuvent se passer d'elles, il est grand temps de renouveler nos outils pour appréhender la diversité de ces régimes visuels paradoxaux (ou « cascades d'images »). Ce renouvellement ne pourra avoir lieu qu'une fois intégré comme une donnée première le fait qu'un acte de destruction est toujours une *refabrication*. Il s'agit ensuite de débusquer de nouvelles propriétés des images comme appareils de médiation et de provocation, car c'est au fond plus sur ces propriétés que portent les débats iconoclastes que sur la nécessité ou non des images.

Il est difficile de résumer ici l'ensemble des contributions souvent passionnantes. Outre l'article remarquable de Dario Gamboni (déjà mentionné), celui de Marie-José Mondzain propose, à partir du Saint-Suaire, une déconstruction du processus complexe qui a conduit la théologie chrétienne à l'*acheiropoietisme*, c'est-à-dire à l'idée que « le visible est produit sans technique manuelle ». Dans le domaine des sciences, Peter Galison reconstruit les oscillations de la pratique scientifique, allant des données aux images, et de nouvelles images à de nouvelles données. Dans ce réarrangement perpétuel, où les images se fragmentent dans de nouvelles abstractions, lesquelles donnent lieu à d'autres images, il perçoit le mouvement quotidien de l'astrophysique, de la mécanique quantique, de la thermodynamique et de la médecine. Il s'agit de coller au plus près de ces « circulations productives » et de les comparer à celles plus ou moins bien assumées du religieux et de l'art. Citons par ailleurs l'article de Heather Stoddard qui analyse l'*iconoclash* intérieur à la méditation bouddhiste, pensée ici comme un processus contrôlé de « mise en cascade d'images en série » qui sont conçues comme des supports destructibles et continuellement réabsorbés pour être remplacés. L'image est donc à la fois dépréciée et cultivée comme un appareil à rediriger l'esprit ou comme un lieu de canalisation de l'énergie. La contribution de Simon Schafer est particulièrement intéressante ; il traite du combat de Sir Francis Bacon, de Hobbes et de Newton au XVII^e siècle contre les superstitions et l'idolâtrie d'un côté et, de l'autre, pour l'invention de nouveaux procédés optiques, car tous ont fait avancer considérablement le domaine des illusions optiques, tout en opérant des croisements durant leur carrière politique entre la religion, la science, l'art et même (dans le cas de Newton) avec le commerce de l'or en Guinée. Schafer démontre tout le bénéfice méthodologique que l'on tire à se situer au carrefour des domaines et à suivre des objets ou des projets qui créent eux-mêmes des liens inattendus.

Peu importe que l'expression « iconoclash » ait été déclinée de façon très différente d'un article à l'autre. Des icônes abordées comme des cristallisations conflictuelles par Joseph Koerner, jusqu'aux sites de confrontation acoustiques (les *musico-clashes*) décrits avec humour par Denis Laborde, la notion désigne tantôt un site, une situation, tantôt l'image ou l'objet lui-même, ce qui se passe dans son entourage, ce qu'elle génère et parfois tout cela à la fois. Ces avatars font sans doute la richesse de la proposition de départ. En dehors de quelques références à la Mélanésie, à l'Afrique, à l'Amazonie, à l'Asie, l'entreprise doit être plus vue comme une réflexion sur l'impossibilité de l'Occident à assumer sans contradiction le second commandement de Moïse (« Tu ne fabriqueras point d'idoles... ») que comme une anthropologie des iconoclastes d'ici et d'ailleurs. Mais l'effet d'accumulation est là, et l'un des atouts majeurs de ce catalogue est de rendre accessibles les œuvres qu'il brasse et bien souvent de laisser ouverte leur interprétation.

Iconoclash débouche *in fine* sur une proposition méthodologique forte, un éclectisme contrôlé qui n'a pas peur de la

profusion des cas, bien au contraire. Reste à savoir si, à la fin du parcours, ayant joué le jeu du court-circuit entre la religion, la science et l'art, on a vraiment réussi à aller « au-delà » des guerres de l'image. Les auteurs nous avaient prévenus dès l'introduction : « Maintenant, visiteurs et lecteurs, c'est à vous de choisir entre les icônes que vous protégez et celles que vous détruisez ». Lorsqu'on ne choisit pas, il ne reste plus qu'une alternative et c'est au fond celle privilégiée par les auteurs : contempler la prolifération, débusquer de nouvelles qualités aux images « dissimulées » par les guerres iconoclastes. Au lecteur d'embrasser (ou d'ingurgiter !) celles-ci en cascade dans le temps et dans l'espace, de se servir en somme dans ce grand bazar. C'était le pari gagné et profondément stimulant de la scénographie du Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe : répondre à la diversité et à la complexité du phénomène iconoclaste par un dispositif qui combine le musée, le cabinet de curiosités, l'église et le laboratoire. Le catalogue est une réussite, à la mesure de l'exposition... ou à sa démesure.

Emmanuel Grimaud

Christian Morel

Les Décisions absurdes

Sociologie des erreurs radicales et persistantes

Paris, Gallimard, 2002, 309 p., bibl., fig., tabl.

(« Bibliothèque des sciences humaines »).

VOICI UN OUVRAGE surprenant, intelligent, drôle et souvent cocasse, qui s'annonce comme une sociologie. Y a-t-il lieu d'en rendre compte dans une revue d'anthropologie ? C'est la question que je me pose et que je renvoie finalement au lecteur.

Sociologie des « décisions absurdes » : « celles où leurs auteurs agissent avec constance et de façon intensive contre le but qu'ils se sont fixé » (p. 11). De telles « décisions » font la une de nos journaux :

on peut par exemple penser aux actuels gouvernements américain ou israélien qui, pour protéger leurs citoyens contre le « terrorisme » local ou international ne cessent d'alimenter, par leur conduite, tout ce qui peut nourrir et mobiliser ledit « terrorisme ». Faire une analyse « sociologique » de telles « erreurs radicales et persistantes » est donc parfaitement légitime. Qu'il y ait là un objet d'étude majeur est absolument indéniable. Et qu'une étude

sociologique en soit pour le moins pertinente semble difficilement contestable. Les exemples de « décisions absurdes » qu'analyse l'auteur sont plus modestes. Pourquoi pas ? Je contesterai, en revanche, qu'il en propose une analyse « sociologique ».

Prenons le cas de cet avion dont les pilotes, au moment d'atterrir, ne sont pas sûrs que le train d'atterrissage soit bien sorti comme il convient. Ils vont tourner pendant une heure autour de l'aéroport sans rien décider... et l'avion va finir par s'écraser faute de carburant. La question qui retient l'auteur n'est pas de savoir si le train d'atterrissage était opérationnel ou pas (de fait il l'était) puisque, quel que soit le cas, l'avion n'avait d'autre choix que de se poser. « La seule différence était un atterrissage en douceur si le train était bien déployé, et un atterrissage brutal dans le cas contraire, auquel l'équipage s'était préparé » (p. 113). Autrement dit nous avons deux étapes : 1) sortir le train d'atterrissage ; 2) atterrir. « Dans le rapport d'enquête, la commission souligne que les pilotes perdent inutilement leur temps à chercher de l'information sur le verrouillage du train et à en discuter [...] alors qu'[...] ils n'avaient rien d'autre à faire qu'à poser l'appareil sur la piste » (*ibid.*). L'auteur voit là un exemple de « raisonnement non conséquentialiste ». De quoi s'agit-il ? Des individus ou des groupes, engagés dans une action comportant deux étapes successives, sont certains de ce qu'ils feront à la seconde étape, quels que soient les résultats de la première. Néanmoins, « ils attendent le résultat de la première étape pour passer à la seconde, alors qu'ils savent déjà ce qu'ils feront indépendamment de ce résultat » (p. 112).

Erreur de raisonnement, donc. Fort bien. « Rationalité limitée », peut-être. « Bricolage cognitif », sans doute. Mais en quoi cela renvoie-t-il à une analyse « sociologique » ? Que savons-nous des rapports entre pilote, copilote et mécanicien ? Entre personnel naviguant et passagers ? Entre les mêmes naviguants et la compagnie aérienne qui les emploie ? Entre ladite

compagnie et l'aéroport où devait se poser l'avion ? Entre le pilote, son passé, son curriculum et sa hiérarchie ? Entre la direction de la compagnie et ses actionnaires ? Toutes questions dont je ne sais absolument pas si elles sont pertinentes ou pas, mais dont il est certain qu'elles pourraient, en effet, nourrir une analyse *sociologique*. Et qu'elles soient pertinentes ou pas ne justifiera en aucune manière qu'on nous glisse à la place un argument « cognitiviste », dont je ne me risquerai certainement pas à apprécier la valeur, mais dont j'affirme très clairement que sa « cognitivité » n'est là que pour dénier la pertinence de l'analyse sociologique à laquelle il se substitue alors qu'il aurait pu, éventuellement, la compléter.

Ceux qui se revendiquent de la psychanalyse protestent souvent, à juste titre, contre le fait que ce qui se présente comme « psychologie » ne soit la plupart du temps qu'une dénégaration de leur problématique. Est-on si sûr que ce qui se présente ces temps-ci avec enthousiasme sous le titre d'« anthropologie cognitive » ne soit pas quelque peu, peut-être même essentiellement une *dénégaration* de la dimension *sociale* de l'anthropologie, de *l'anthropologie sociale* ?

À côté de références cognitivistes, Christian Morel en invoque d'autres, qu'il appelle « mécanismes collectifs » : il s'agit en fait de systèmes de rôles (le manager/le candide/l'expert, par exemple) qui relèveraient d'une « théorie des organisations », où le pire des dangers serait un « dysfonctionnement de la définition de l'objectif » ou une « défaillance du contrôle de conformité à l'objectif ». Un monde, en somme, sans conflits ni contradictions. Un monde où le seul négatif serait l'erreur ou le mal-entendu. Un monde de communication, tout au pire échouée... L'analyse est brillante. Mais présenter cela comme une « sociologie » opère encore une fois une dénégaration, non plus simplement du social mais de l'historique, de l'historicité. On ne comprend donc pas très bien la raison du sous-titre de cet ouvrage.

Jean-Louis Siran

Daniel Miller, ed.

Home Possessions : Material Culture Behind Closed Doors

Oxford-New York, Berg, 2001, xi + 234 p., index, ill.

C E LIVRE COLLECTIF étonnant, étrange parfois, se propose de considérer l'appropriation de l'habitat comme un processus réciproque, en jouant sur le mot possession et sa connotation surnaturelle. Daniel Miller, dont le travail a ouvert depuis plusieurs années une voie déterminante pour l'étude des objets par les sciences sociales¹, présente cet ouvrage comme un manifeste, défendant une démarche ethnographique minutieuse, finement descriptive et pratiquée sur le long terme sans a priori sur les éventuelles corrélations entre ce qui se passe dans la maison et l'appartenance « ethnique » ou sociale des propriétaires : c'est l'observation sur le terrain, « behind closed doors », dans l'intimité des gens, qui doit donner accès aux modes de construction des distinctions sociales.

L'attention portée par les ethnologues occidentaux à leur propre société a fait évoluer le regard de la discipline sur la maison. Sur les terrains dits « traditionnels », le foyer était soit un espace public, non privatif, une maison commune, soit présentait une porosité permanente entre privé et public, sans frontière marquée entre les deux. Par conséquent, l'étude de la « maison » pouvait donner accès à la vie sociale dans son ensemble, et n'obligeait pas l'ethnologue à violer l'intimité de ses informateurs. Sur les terrains occidentaux, la donne est changée, et pas seulement au niveau méthodologique. Mais selon Daniel Miller, une anthropologie qui craindrait d'être trop indiscrete, soucieuse de respecter les distances conventionnelles serait une anthropologie morte, en perte d'humanité. Il engage la discipline, plutôt qu'à déplorer le paradis perdu de la vie publique et communautaire et à fustiger le

repli de la vie moderne sur le « chez-soi », à se préoccuper de l'existence ordinaire là où elle se déroule le plus communément, à l'intérieur de la maison ou de l'appartement individuel, occupant un rôle central dans l'Occident contemporain. Pas de fausse pudeur, ni de réticence face à l'intrusion : l'ethnologue est toujours un intrus, et il doit savoir surmonter ce préalable culturel sous peine de se couper de la réalité humaine, de ce qui constitue son objet d'étude. Le livre se veut donc un appel à l'indiscrétion.

La variété des terrains présentés ici (Angleterre, mais aussi Japon, Norvège, Roumanie, Canada, entre autres...) atteste d'une ambition comparatiste résolue. Mais il n'est jamais question de souligner les traits culturels caractéristiques de « la maison japonaise » ou de « l'intérieur ouvrier anglais typique ». Le remarquable travail ethnographique effectué débouche au contraire sur le rejet de tout essentialisme en s'appliquant à montrer ce qui, au cœur des intérieurs domestiques, reflète les choix individuels – et distingue la pratique quotidienne de la vision de l'habitat idéal –, les contradictions et les tensions entre la réalité et le projet des habitants des lieux. Ainsi pour le Japon, Inge Maria Daniels bat-elle en brèche la représentation idéale (occidentale) de la maison propre et ordonnée, au décor sobre et épuré, en nous faisant visiter deux intérieurs domestiques bien éloignés

1. Cette parution nous donne l'occasion de regretter la rareté des traductions disponibles des recherches sur la « material culture », notamment des ouvrages dirigés par Daniel Miller lui-même, dont *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford-New York, Blackwell, 1987 et *Material Cultures : Why Some Things Matter*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

de ce modèle. De même Alison J. Clarke² remet-elle en cause le caractère homogène et normatif du modèle ouvrier d'aménagement domestique en Angleterre, insistant sur l'investissement individuel des locataires des cités ouvrières de Londres, et sur leurs aspirations esthétiques qui montrent une volonté de se projeter vers l'extérieur, en s'éloignant symboliquement de l'environnement immédiat.

Un individu possédant une maison n'est-il pas possédé par elle ? Daniel Miller répond par l'affirmative : « I too would claim to be haunted by my house » (p. 109). Il se livre à un exercice très original ; en s'appuyant sur le modèle de la maison hantée, qu'il propose de considérer comme une forme mythique, il utilise la nouvelle d'Oscar Wilde, *Le Fantôme de Canterville*, pour s'interroger sur la façon dont les individus peuvent être eux-mêmes hantés par leur maison et par son passé. Il veut éviter à l'anthropologie d'adopter le point de vue strictement matérialiste du riche américain Hiram B. Otis, acquéreur du manoir de Canterville, qui prétend pouvoir monnayer le fantôme aussi bien que les meubles anciens de cette demeure, aspirant ainsi à tout réduire à une valeur financière. Une telle approche est vouée à mépriser les charges sociales et symboliques de la maison, dont la longévité surpasse généralement celle des individus qui l'habitent, d'où l'inadéquation entre deux échelles temporelles et l'obligation pour les occupants d'une maison d'assumer l'histoire du lieu. Donnant son propre exemple, Daniel Miller affirme être possédé par sa propre maison, au point de ne pas oser en modifier certains détails décoratifs de peur de troubler l'harmonie esthétique héritée avec ce logis.

Les études rassemblées ici traitent à la fois de l'objet-maison (ou de l'objet-logement), mais également des objets dans la maison, c'est-à-dire de l'équipement et du décor domestiques. Le texte convaincant de Jean-Sébastien Marcoux sur le déménagement à Montréal – où déménager serait un véritable « sport national » – montre

que les objets conservés d'un logement à l'autre ne sont pas seulement les garants d'une continuité, les liens avec un passé, mais aussi les moyens de s'approprier le présent du nouveau lieu de vie. Le moment crucial que constitue le déménagement est l'occasion de remettre de l'ordre à la fois parmi ses objets et dans sa mémoire, comme dans ses relations sociales. Ainsi certains objets sont-ils écartés précisément parce que certains souvenirs sont trop encombrants. L'émouvant article d'Anat Hecht s'appuie sur une étude de cas individuel. À partir de l'exemple d'une sexagénaire d'origine écossaise, collectionneuse, amatrice de passé local, l'auteur montre comment la narration d'une enfance déracinée, bouleversée par la Seconde Guerre mondiale, restitue une mémoire à la fois individuelle et collective. Le récit, fondé sur la description des lieux de vie successifs de l'interlocutrice, est enrichi de cartes, de plans et de croquis fort réalistes (la cuisine de son enfance, le living-room des années 1950...) exécutés de mémoire. Ces souvenirs personnels doivent évidemment beaucoup à la reconstruction a posteriori d'un idéal type nostalgique, mais fournissent à ce titre des clés quant à la représentation de l'idéal de vie d'une génération traumatisée par le conflit mondial, source de chaos familial et national. Malgré une analyse discutable du rôle des objets dans l'inconscient individuel (la collection de morceaux de bois est interprétée comme un attachement aux racines...), ce texte prouve qu'une « autobiographie matérielle », en dressant le portrait d'une génération à travers ses manières d'habiter et son équipement domestique, peut donner accès au social et utiliser efficacement les liens entre histoire, mémoire et émotions.

Au final, ce volume démontre que la maison dans les sociétés occidentales riches n'est pas seulement une toile de fond ou un

2. Dont il faut signaler le remarquable ouvrage : Alison J. Clarke, *Tupperware, the Promise of Plastic in 1950s America*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1999.

réceptacle de la vie sociale, mais qu'elle participe pleinement de la construction de soi et de l'appropriation du monde extérieur. À plusieurs reprises est souligné le fait qu'entrer dans la maison n'est pas franchir une frontière inamovible entre public et privé, entre collectif et individuel, mais qu'à l'inverse une ethnographie scrupu-

leuse des lieux et des actions montre l'artificialité de cette dichotomie, malgré certaines idées reçues selon lesquelles l'habitat moderne générerait repli sur soi, individualisme, égoïsme et fermeture au monde.

Thierry Bonnot

Gaetano Ciarcia

De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon

Paris, Éd. de l'EHESS, 2003, 97 p., bibl. en notes, ill., carte (« Cahiers de L'Homme »).

DANS SON LIVRE, Gaetano Ciarcia revient sur les recherches ethnographiques menées en pays dogon. Certes, il n'est pas le premier anthropologue à s'interroger sur le contexte de production des écrits de Marcel Griaule et de ses collègues, et il analyse lui-même, avec une grande érudition, l'ensemble de la littérature critique portant sur les travaux de cette école. Mais l'originalité de ce livre est ailleurs, et son ambition épistémologique dépasse le cadre des études sur les Dogon. Gaetano Ciarcia ne cherche pas à déconstruire l'œuvre de Griaule à travers une contre-enquête de terrain, ou à travers un examen minutieux des données publiées ou archivées. Son objectif est d'expliquer pourquoi et comment un discours scientifique, contesté tant du côté des chercheurs occidentaux que des élites maliennes, est devenu malgré tout une référence obligée pour les Dogon impliqués aujourd'hui dans le marché du tourisme.

Pour des raisons complexes de valorisation touristique, de revendications identitaires et de familiarité prolongée avec l'ethnologie, ces Dogon ont incorporé à leur héritage patrimonial les travaux vulgarisateurs, synthétiques et « mythopoétiques » de Griaule, afin de renvoyer (et de vendre) aux Autres, et en particulier aux touristes ou aux organismes internationaux, une image du pays dogon conforme

à l'idée que les Occidentaux s'en font. Ce savoir anthropologique et livresque nourrit d'autant plus facilement le discours exégétique des Dogon sur leur propre société qu'il est déjà le produit d'une construction franco-dogon acceptable à la fois par les Européens et par les Maliens. Pour les touristes, ce discours comble leur quête d'étrangeté et d'émerveillement, puisqu'il leur donne à voir une société dogon harmonieuse, poétique et mystérieuse, parfaitement accordée au paysage fascinant qu'ils ont sous les yeux. Quant aux élites dogon, elles peuvent aisément se réapproprier le contenu du best-seller de Marcel Griaule – *Dieu d'eau*¹ – parce que ce travail de vulgarisation, accessible à un large public, est présenté, non comme une analyse extérieure, mais comme le fruit d'une initiation dispensée à un ethnologue européen par le vieux « sage » Ogotemméli, au cours d'un dialogue quotidien.

Avec *Dieu d'eau*, les intellectuels et les guides dogon disposent ainsi de deux « paroles savantes » entremêlées, s'authentifiant mutuellement : celle d'un vieillard dogon aveugle, qui a l'autorité pour parler, et celle d'un chercheur occidental, qui a l'autorité scientifique pour être écouté. En

1. Marcel Griaule, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli...*, Paris, Le Chêne, 1948.

s'appuyant sur ce discours doublement érudit, les Dogon francophones peuvent légitimer l'originalité et l'intérêt exceptionnel de leur culture, tant vis-à-vis des touristes avides d'exotisme que des organismes internationaux susceptibles de décerner des labels culturels à vocation touristique. Gaetano Ciarcia le démontre avec précision, à partir de son propre terrain et en collant à une actualité brûlante : le classement du pays dogon comme Patrimoine mondial de l'humanité, la création d'une Mission culturelle locale et le développement récent d'une politique de « tourisme intégré » déléguant à chaque village la conservation, la promotion et la « mise en scène » de son patrimoine culturel.

L'ouvrage est construit en deux parties. La première, intitulée « Le discours ethnologique », analyse la genèse de la construction du savoir ethnologique sur les Dogon. L'auteur montre que la fascination exotique pour cette société a précédé et nourri les travaux ethnographiques des premières missions Griaule, dans les années 1930. L'image mystérieuse des Dogon et leur folklorisation s'ébauchent d'abord sous la plume d'écrivains-voyageurs et sur la scène de l'exposition coloniale de Paris, juste avant le passage de l'Expédition Dakar-Djibouti dans les falaises de Bandiagara. Au retour de cette mission transafricaine, la « formidable » culture dogon est très vite mise à l'honneur par Griaule et par ses collègues, notamment dans un numéro spécial de la revue *Minotaure*. À l'époque, cette médiatisation soudaine des Dogon visait à populariser l'ethnologie, mais la publication de *Dieu d'eau*, en 1948, assura surtout une célébrité durable et mondiale à la société dogon, tout en confortant son image exotique.

À propos de ce va-et-vient constant entre ethnologie et exotisme, l'auteur pose l'hypothèse suivante, qui justifie cette première partie et annonce la seconde : le discours ethnologique, et en particulier le livre *Dieu d'eau*, a non seulement contribué à la renommée touristique de la société dogon, mais il a également ouvert la voie à

une mise en scène de cette culture par les Dogon eux-mêmes. En effet, les procédés littéraires utilisés dans *Dieu d'eau* ont fait naître la fiction d'un arrière-plan « secret », mythologique et métaphysique, qui serait accessible uniquement par l'initiation, et qui conférerait du sens (ainsi qu'une dimension « sacrée ») au moindre geste ou au moindre objet de la vie quotidienne. Par d'autres procédés, une telle fiction est aujourd'hui entretenue par les Dogon et par les reporters occidentaux, afin d'éblouir les touristes ou les candidats au voyage. Depuis *Dieu d'eau*, le message implicite est toujours le même : derrière une danse des masques, un rituel ou une maison ornée de dessins se cache une trame mythique ou une connaissance ésotérique servant de référence ultime et de système explicatif à tout un peuple.

Gaetano Ciarcia rappelle par ailleurs que *Dieu d'eau* s'inscrit dans un vaste mouvement de revalorisation des sociétés africaines et de leurs traditions orales. Cette réhabilitation s'accompagne d'un réenchâtement de ces sociétés, d'un regain d'intérêt pour la « pensée africaine » et d'une défense de la « tradition ». L'auteur montre aussi – et il est le premier à le faire – la parenté de *Dieu d'eau* avec une tradition littéraire occidentale s'inspirant de l'univers mythique pour créer un « paysage idéal » représentatif d'une « vision pacifiée de l'existence ». Par son contenu et son style, ce livre est une invitation au voyage et à la découverte culturelle d'une « Arcadie noire » fabuleuse et « poétiquement sauvage ». On comprend mieux, dès lors, pourquoi *Dieu d'eau* a pu être récupéré par les élites maliennes pour donner du sens – et de l'autorité – à leur nouvelle politique de préservation culturelle, de promotion touristique et de « sanctuarisation » du pays dogon.

Gaetano Ciarcia consacre également quelques pages au cinéma ethnographique. Dans les années 1930, les ethnologues sont avides d'images et friands de rituels « authentiques », conformes à la tradition. Cette quête d'authenticité les conduit

paradoxalement à faire rejouer certaines cérémonies pour tout saisir, ou pour enregistrer selon eux la version la plus « pure ». Au début des années 1970, Jean Rouch reconstitue à son tour un rituel disparu pour clore le cycle de ses sept films consacrés au *sigi*, puis, assumant cette part de fiction, il « restitue » ces documents aux Dogon à travers plusieurs projections. L'auteur se demande par conséquent si cette reconstruction d'une réalité idéale n'a pas favorisé la mise en scène, par les Dogon eux-mêmes, de leurs propres « traditions », afin d'étancher (et de monnayer) la soif d'authenticité commune aux ethnologues et aux touristes occidentaux. Pour lui, le « théâtre ethnographique », dont les Dogon ont été les complices, a préparé le « théâtre touristique » des dernières décennies. Précisons toutefois que l'auteur, dans son travail, se réfère uniquement aux individus concernés par le marché touristique et ethnologique, et non à la population dogon dans son ensemble.

Sous le titre « Le mythe ethnologique comme bien culturel », la seconde partie du livre montre comment une minorité de Dogon se sont réapproprié les travaux ethnographiques qui les ont rendus célèbres, dans un but de promotion culturelle et touristique. D'après l'auteur, les Dogon commencent à utiliser et à cultiver leur notoriété ethnologique dès la disparition de Griaule, en 1956. Lors de la levée de deuil organisée en l'honneur de ce chercheur, ils invitent officiellement les ethnologues à faire connaître leur culture et à améliorer leur sort, d'un point de vue économique et politique. Ces cérémonies funéraires sont d'ailleurs l'occasion de récupérer l'œuvre mais aussi l'image de Griaule, en déposant son effigie dans une tombe de la falaise. Cette tombe deviendra un lieu de mémoire, ethnologique et touristique ; et dans les récits débités aux touristes, l'histoire fabuleuse de Griaule, initié et enterré par les Dogon, se mêle désormais aux mythes tirés de *Dieu d'eau*. En d'autres termes, les Dogon ont fini par mythifier leur mythologie, pour soigner leur propre renommée.

En 1989, le classement du pays dogon sur la liste du Patrimoine mondial de l'Unesco est le résultat le plus spectaculaire de cette politique de valorisation culturelle mettant en avant les travaux de Griaule pour les utiliser comme caution scientifique, référence canonique ou certificat d'authenticité. Grâce à la consultation de rapports officiels, Gaetano Ciarcia retrace avec une grande précision la genèse de ce projet gouvernemental. Il montre que les autorités maliennes se sont servies de la littérature ethnologique pour appuyer leur demande auprès de l'Unesco, en faisant valoir l'originalité des traditions dogon et la nécessité de les sauvegarder. Le premier expert de l'Unesco est d'ailleurs renvoyé aux travaux et aux collaborateurs de Griaule : dès son arrivée au Mali, il visionne un document sur des funérailles dogon, filmées par Jean Rouch, puis il s'entretient avec Germaine Dieterlen, à son retour du pays dogon. C'est le rapport de cet expert qui entraîne l'inscription du pays dogon au Patrimoine de l'humanité, afin de préserver ses mythes, ses rituels et son patrimoine architectural. Dans la foulée de cette reconnaissance internationale, des intellectuels dogon créent, en 1990, l'Association malienne pour la promotion et la protection du patrimoine dogon, en se présentant d'emblée comme les défenseurs d'une tradition dont *Dieu d'eau* serait le modèle de référence. D'ailleurs, ils se proposent, simultanément, de collaborer avec une future Fondation Marcel Griaule.

En 1993, le gouvernement malien crée la Mission culturelle de Bandiagara, implantée au cœur du pays dogon. Dirigée par un ethnologue, cette agence locale est chargée officiellement d'inventorier, de protéger et de valoriser les ressources culturelles et touristiques de la région, en collaboration avec les villageois dogon. Mais pour l'auteur, qui a suivi les activités de la Mission sur le terrain, l'objectif ultime est uniquement le développement du tourisme : le patrimoine culturel et religieux des Dogon est traité comme une ressource économique qu'il faut sauvegarder et

remettre en valeur, en créant des musées villageois, en réhabilitant certains bâtiments abandonnés et en rétablissant certains rituels. Dans cette perspective, les ouvrages ethnologiques ou les livres sur l'art dogon sont mobilisés pour reconstituer la vitrine du passé, en étant utilisés comme la mémoire écrite ou photographique d'une tradition à restaurer. C'est là une des conclusions les plus saisissantes du livre : le folklore dogon se nourrit aujourd'hui d'une « mémoire ethnographique » qui, elle-même, doit beaucoup à l'exotisme.

Si cette recension peut paraître longue, elle permet de souligner ce qui fait la force et l'originalité de ce livre. *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon* n'est ni un ouvrage sur Griaule, ni un document sur la société dogon, ni même une étude sur le phénomène touristique. Il s'agit d'une analyse très fine des interactions entre exotisme, ethnographie, tourisme et discours indigène, sur une longue période et sur un terrain emblématique de l'ethnologie française. Une telle analyse a le grand mérite d'englober l'ensemble des acteurs de ce jeu complexe : chercheurs, informateurs, interprètes, marchands d'art, organismes internationaux, État colonial, agences gouvernementales, élites nationales, intellectuels locaux, « néo-traditionalistes », guides, touristes et villageois en représentation. Autre atout de cette étude : elle permet de dépasser l'habituel débat autour des travaux de l'école Griaule. Au-delà de la valeur exemplaire du cas dogon et de la relation entre Griaule et Ogotemméli, l'auteur suggère que, dans toute enquête, l'écriture ethnographique et le discours des informateurs se façonnent

mutuellement et modifient ainsi la réalité qu'ils prétendent décrire. Ce processus peut prendre différentes formes et il serait illusoire de croire qu'il est uniquement lié à l'école Griaule ou à un contexte historique précis.

Pour terminer par une note plus personnelle, je dois reconnaître que j'ai une vision plus optimiste de la capacité des Dogon à jouer avec leurs images, sans s'identifier à elles et sans passer nécessairement par l'expérience de la relation ethnographique. Cette conviction est partagée par d'autres anthropologues, mais elle se nourrit parfois d'une nouvelle idéalisation de la société dogon. Dans un article récent², Walter Van Beek affirme en substance que la société dogon gère et digère le tourisme sans trop de conflits en raison de son orientation communautaire et de son exigence de solidarité et d'« harmonie ». Or, Gaetano Ciarcia montre que l'implication des Dogon dans le marché touristique n'est jamais uniforme : elle mêle ou elle oppose, selon les cas, décisions collectives et stratégies individuelles, enjeux de pouvoir et mirages économiques, néo-traditionalisme urbain et revendications régionales, idéal d'unité et rivalités villageoises, politique gouvernementale et aspirations locales... Ce livre arrive donc au bon moment pour apporter un éclairage complexe sur un processus en cours et sur une question controversée.

Éric Jolly

2. Cf. Walter Van Beek : « African Tourist Encounters : Effects of Tourism on Two West African Societies », *Africa*, 2003, 73 (2) : 251-289.

CET OUVRAGE collectif porte sur l'historiographie non académique, à savoir ces *nouveaux écrits* historiques consacrés à une *localité* et produits par des auteurs indigènes qui ne sont pas des *historiens professionnels*. Axel Harneit-Sievers souhaite mettre l'accent sur un matériel qui n'a pas réellement retenu l'attention des chercheurs, particulièrement des africanistes. Dans l'introduction, il justifie l'usage des mots clés historiographie, localité et nouveau – qui circonscriraient ce genre narratif. Produits complexes de sociétés complexes, ces « nouvelles historiographies locales » seraient une adaptation de l'historiographie moderne aux besoins locaux. Elles seraient un moyen de produire du local dans un contexte de tension entre le global et le local. L'éditeur et plusieurs auteurs s'appuient ainsi sur les travaux d'Arjun Appadurai sur ces questions. Historiographie oblige, les contributions portent en majorité sur des narrations *écrites* de formes et de contenus très variés et tentent de cerner un genre dont le caractère hybride rend la catégorisation délicate.

Cet ouvrage collectif ébauche une comparaison bienvenue puisque dix contributions consacrées à l'Afrique sont suivies de trois sur l'Asie du Sud. Celles sur l'Afrique sont regroupées en deux pôles régionaux, le Nigeria et le Cameroun d'une part, qui forment un ensemble très homogène, l'Afrique de l'Est et l'Afrique centrale d'autre part, qui abordent des thèmes beaucoup plus variés, où l'on voit les limites auxquelles se heurte le processus même de l'écriture de l'histoire. On pourrait critiquer le déséquilibre entre l'Asie du Sud et l'Afrique mais la tentative de réunir ces deux continents est méritoire. En fili-

grane cependant, un contraste se dessine entre les auteurs des contributions sur l'Afrique, historiens ou spécialistes de textes en majorité, et ceux sur l'Asie du Sud, anthropologues. L'optique historique qui prévaut s'exprime ainsi dans le primat accordé aux textes, dans le souci de définir un nouveau genre par l'accent mis sur la notion d'historiographie et plus généralement d'histoire, qui pourtant sans cesse échappe, et enfin sur une opposition entre historien académique et historien amateur qui se révèle fragile.

Mettant à jour les structures thématiques communes à plusieurs textes sur les Igbo du Nigeria, Axel Harneit-Sievers note d'emblée les frontières floues de ce genre d'écrits, œuvres d'une élite. Dans le contexte de migration urbaine spécifique aux Igbo, la « production du local » s'appuie sur des textes offrant le visage lisse d'une culture unifiée a-historique qui évacue les conflits et valorise la modernité. Prenant comme référence un ouvrage fondateur écrit en anglais à l'époque coloniale¹, Toyin Falola s'intéresse aux histoires de villes yorouba, un genre bien établi lié à l'émergence d'une communauté d'intellectuels très urbanisés qui a joué un rôle déterminant dans le développement de l'historiographie de l'Afrique dès le XIX^e siècle. Il confronte plusieurs textes en langue indigène récents qui mettent au contraire l'accent sur la spécificité de chaque ville et dont le caractère de manifeste politique est notable. « Un pied chez les Yorouba, un pied à l'ouest », les auteurs

1. Samuel Johnson, *The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, London, Routledge & sons, 1921.

promeuvent eux aussi une idéologie moderniste. L'article de Ute Röschenthaler sur la ville multiethnique de Calabar (Nigeria) insiste en revanche sur la pluralité des histoires locales liée à l'affirmation de chaque ethnicité. Tout en s'accordant sur l'affirmation d'une origine lointaine (l'Égypte), chaque texte affirme l'antériorité d'un groupe sur un autre et ces aspirations à l'hégémonie ont un potentiel conflictuel. L'auteur insiste sur le caractère *hybride* des textes mêlant histoire, ethnographie indigène et affirmation d'ethnicité. Osarhiem B. Osalador propose une historique des écrits des Edo du Bénin (au Nigeria). Partant des histoires et des généalogies royales, il présente des biographies exemplaires qui renversent le point de vue des précédentes, puis des histoires locales qu'il qualifie d'*ethnohistoires* et dont la publication fut l'œuvre de *journaux* qui visaient autant la promotion enthousiaste de l'art ou de la culture. L'article de Brigitte Bühler sur les Wiya du Cameroun offre l'exemple de textes très courts et peu élaborés, qui illustre l'incorporation du concept occidental d'histoire dans le genre local (ici le *nsung*), qu'il transforme tout en maintenant la même représentation du temps. Cependant le statut de l'auditoire change puisque les généalogies orales des chefferies traditionnelles impliquaient un questionnement et un dialogue qui n'ont plus lieu.

La deuxième partie, moins homogène, est consacrée à l'Afrique de l'Est et à l'Afrique centrale méridionale. Robert Papstein pose la question de la *production hybride* de textes au travers d'un projet qui, partant d'une demande locale, vise à soutenir l'organisation de groupes dont les écrits sont révisés et édités par un chercheur occidental afin de rendre accessibles les résultats, aux locaux comme aux chercheurs occidentaux. Les maîtres mots sont ici l'urgence, la préservation et une collaboration considérée comme incontournable. Concernant le Kavango (Namibie), Wilhelm Möhlig se tourne vers des ouvrages scolaires (une chronique devenue

ouvrage scolaire et un texte composé spécifiquement pour un tel manuel). Il applique un schéma de critique historiographique pour interroger la notion de « nouveauté » et mesurer les changements radicaux dans la pratique locale de l'historiographie. Thomas Geider s'intéresse à un genre de littérature swahili, le *habari* (litt. « rapports, nouvelles, faits »), une historiographie à proprement parler qui pourtant se révèle proche du récit de voyage ou de l'ethnographie. Il opte lui aussi pour le terme *ethnohistoire* mais voit l'unité de ces textes dans leurs auteurs, tous des *amateurs* dont le souci est la *préservation*. Reconnaisant un manque de recherches sur les conditions de production et sur les auteurs, il s'attache au « paratexte » pour tenter de pallier ces manques.

Dans un long et dense article sur les Kikuyu du Kenya, John Lonsdale dégage différents modes historiographiques (dynastique, générationnel et nationaliste) en explorant, d'une part, les histoires dynastiques collationnées par les Britanniques et leur impact négatif sur les droits au sol ; d'autre part, l'idéologie générationnelle associée à des fêtes où la notion de révolution permanente est présente ; et enfin, l'histoire locale qui s'est posée en rivale de l'histoire dynastique après la guerre. Ces formes ont dominé jusqu'aux années 1960, moment où la *mémoire* a supplanté l'historiographie et où des mouvements politiquement actifs ont pris le devant. Quand l'histoire s'est déplacée du discours à l'action, la désunion des Kikuyu est devenue manifeste. L'auteur ouvre ainsi le débat sur cette question de la *mémoire sélective* qui évacue les conflits, insistant sur l'existence de pratiques rituelles allant bien au delà des textes. Terence Ranger achève cette revue africaine par une question parallèle, celle de l'impossibilité d'*écrire ou narrer l'histoire*. L'histoire locale ou ce qui s'en approche chez les Nkayi et les Lupane du Zimbabwe s'exprimerait dans « la saga des expulsés » et les biographies de combattants de la guérilla de 1970, des narrations qui entrent en conflit avec d'autres formes

d'expression de la mémoire. Ce sont en effet des rituels qui deviennent le lieu où des *fragments* d'histoire s'expriment : en 1992, un mémorial pour les morts de la guérilla fut orchestré en un site religieux signifiant, réunissant les microhistoires de gens variés, devenant une sorte de récit multiple de toutes les violences et une commémoration, finalement interdite par l'État.

Beaucoup d'encre a coulé sur les rapports de l'Inde avec l'histoire, la plaçant dans un registre différent de l'Afrique. Les trois articles consacrés au sous-continent indien ne prétendent évidemment pas à l'exhaustivité. L'article de Antje Linkenbach pose le cadre dans lequel s'inscrivent les histoires locales du Kumaon et du Garwhal dans l'Himalaya indien. L'histoire « académique » indienne, très solide, se situe entre le pôle de l'histoire nationaliste, écrite dans la mouvance de la lutte pour l'indépendance, et le pôle des « études subalternes » fondé sur une relecture critique de l'histoire coloniale dans les années 1960. Les histoires de régions ou de castes, quant à elles, tissent toujours un lien avec l'Inde dans son ensemble. Les ouvrages publiés sur le Kumaon et le Garwhal valorisent ainsi une relecture nationaliste de l'histoire régionale prenant appui sur des modèles sanscrits et coloniaux. Seul le récit d'une révolte contre la politique forestière du roi dans l'ancien royaume du Tehri Garwhal pourrait, dans sa version écrite récente, constituer à proprement parler une histoire locale (ainsi que l'ouvrage d'un *journaliste politicien* de facture anticoloniale). L'article d'Ursula Rao s'attache à cette autre forme d'histoire locale, les histoires de caste, celle d'une caste intouchable de la ville de Bhopal. Leurs auteurs inscrivent l'histoire de leur famille dans l'histoire des réformes promues par les associations de castes dont ils sont des membres actifs, des gestionnaires et des leaders. Ces textes constituent indéniablement des plates-formes politiques. Nous tournant vers l'Himalaya népalais, où aujourd'hui le mouvement de réécriture de l'histoire bat son plein au sein

des minorités tribales, Martin Gaenszle s'attache au cas des Limbus des marges les plus orientales du Népal. Traitant avec prudence le concept d'historiographie et le style discursif spécifique qu'il implique, il note à son tour le lien étroit entre ethnographie et histoire. Il choisit de s'attacher à l'évolution de la construction spatio-temporelle qu'induisent deux œuvres paradigmatiques, écrites à deux époques différentes, la première, forgée dès 1949 par un auteur né dans la diaspora du Sikkhim et s'affirmant historien, et l'ouvrage récent d'un ethnographe indigène. Cette approche s'ouvre indirectement à une histoire et une sociologie de ceux qui ont produit ces « histoires locales ».

Il semble en effet vital face à ce type de matériaux hybrides de situer « qui parle » et « d'où il parle ». En se tournant vers les auteurs, on voit ainsi émerger de multiples figures – des journalistes, des leaders politiques, des membres de l'académie locale ou internationale, historiens ou non –, en un mot des *intellectuels* indigènes, une catégorie qui questionne la pertinence de l'opposition entre historiens académiques et amateurs que sous-tend l'ouvrage. Cette opposition problématique est d'ailleurs discutée dans la postface d'Adam Jones (qui se cantonne au domaine africain). Faire l'histoire ou la sociologie de ces intellectuels locaux est une étape qui me semble essentielle à l'analyse de leurs textes. À lire en continu ces riches contributions, dont certaines déplorent la méconnaissance des contextes de productions et des auteurs, on est frappé de voir ce genre se délier, la notion d'histoire locale se refuser, car les écrits hybrides touchent aussi bien à l'ethnographie qu'à la culture. Le terme plus spécifique d'historiographie choisi à juste titre par l'éditeur ne lève pas vraiment cette ambiguïté ainsi qu'un certain flottement quant à ce que les auteurs entendent par histoire, histoire locale ou historien. La question fondamentale des catégories de temps et de leurs rapports aurait pu être plus directement abordée. On remarque aussi combien les supports écrits sont multiples, livres, rap-

ports et notons-le, journaux, un média récurrent qui mériterait d'être étudié.

Certains de ces auteurs ou intellectuels préfèrent d'ailleurs le combat et l'engagement politique : dès lors, les textes ou les rituels qui sous-tendent leurs actions diffèrent des écrits prêchant le consensus. Ainsi, la contribution de Ranger aborde des modalités d'évocation de l'histoire qui renoncent finalement au mode narratif, à

l'histoire dite d'une seule voix. La « mise ensemble » des souffrances et des conflits se refuse en quelque sorte à l'écriture de l'histoire, à l'historiographie, même locale. Outre la richesse des matériaux présentés, cet ouvrage a l'immense mérite de poser les limites mêmes des catégories qu'il s'est choisi.

Gisèle Krauskopff

Dorothy M. Figueira
Aryans, Jews, Brahmins : Theorizing Authority through Myths of Identity
 Albany, State University of New York Press, 2002
 VIII + 205 p., bibl., index (« SUNY Series »).

HUIT ANS APRÈS la publication de son brillant essai, *The Exotic : A Decadent Quest*¹, où Dorothy Figueira se livrait à une critique globale des enjeux philosophiques et idéologiques européens qui se développent autour des études sanskritistes pour mettre en relief l'incompréhension de la philosophie et de la religion hindoues qui s'ensuivit, l'auteur nous propose à présent le deuxième volet de sa réflexion : une étude comparée de la constitution du mythe identitaire aryen, entre Europe et Inde. Cette étude s'étend de la période européenne des Lumières jusqu'au XX^e siècle, embrassant donc trois siècles d'histoire, passant au peigne fin écrits littéraires, philosophiques et politiques, et faisant se répondre les auteurs indiens et européens. Dans ce nouvel essai au titre volontairement provocateur, l'érudition déjà démontrée de l'auteur n'a d'égale que sa maîtrise des langues maniées, du sanskrit à l'allemand et au français, et sa connaissance de textes, de sources et d'auteurs toujours cités de première main. L'esprit critique incisif, sans complaisance, le style acéré, humoristique et original, font de la lecture de cet ouvrage un véritable plaisir.

L'argument est centré autour de l'analyse de la constitution d'un mythe indo-aryen de l'Âge d'or. Cet âge mythique, celui

des hommes ariens parlant le sanskrit, l'*Ursprache* par excellence, a signé l'apparition d'un ethnonyme qui allait faire long feu, entre avatars idéologiques raciaux européens et réinvention d'une langue mère unique et singulière, le sanskrit, matrice de toutes les étymologies « indo-européennes ». Ce mythe est venu à l'appui de l'invention par les nations européennes de leurs origines prestigieuses, sous couvert de l'existence de « races » premières dont elles descendraient et qui auraient donné naissance à des rameaux divers, perses, grecs et romains. Ces théories religieuses et raciales, qui ont eu aussi des développements chez nombre d'écrivains et de politiciens nés dans l'Inde coloniale, ont concouru, tout au long du XIX^e siècle et plus tard, à garantir la pérennité de reconstructions sociales à visées identitaires nationales, ainsi qu'une conception monothéiste de la religion hindoue, revue et corrigée *via* les gloses brahmaniques sur les Vedas, et celles des missionnaires sur la Bible.

La méthode de l'auteur est fondée sur la déconstruction philologique des métaphores qui ont donné lieu à ces représentations mythiques, élaborées, nous dit-elle, autour d'un « Texte » largement absent. Au

1. Dorothy M. Figueira, *The Exotic : A Decadent Quest*, Albany, State University of New York Press, 1994.

départ, les connaissances des Vedas ne se sont appuyées que sur des sources de seconde main, imprécises et fantaisistes. On comprend comment, peu à peu, à travers une disjonction du signe et du sens, la reconstruction ethnique et linguistique faite par les mythographes européens allemands a fini par faire du substantif *Aryen* un véritable attribut : « l'aryanité », c'est-à-dire la qualité des peuples originels « bons, blancs et lumineux », venus du Nord ou de l'Ouest. *Arya* a fini par traduire non plus « celui qui observe les règles », en sanskrit, mais « l'homme bon », celui qui incarne les règles, par sa qualité intrinsèque « d'Être aryen ». En s'appuyant sur ses propres traductions du sanskrit, Dorothy Figueira retrace l'accumulation des gloses qui ont élaboré et alimenté le mythe à l'Ouest comme à l'Est : concert de voix entrecroisées, et non pas simplement hiérarchisées, souligne-t-elle, critiquant l'idée d'une domination coloniale britannique unilatérale sur des Indiens subjugués. Les auteurs, brahmanes, mais aussi intouchables, qui résistèrent aux visions des conquérants, commencèrent par les assimiler, même s'ils finirent par répercuter les théories des missionnaires trinitaires et évangélistes, ainsi que des administrateurs coloniaux, sous des formes analogues, subverties ou antagonistes. Ils n'ont jamais été, nous affirme l'auteur, les sujets dociles, passifs et conditionnés qu'une certaine critique américaine « postcoloniale » voudrait le faire croire.

Dorothy Figueira fait donc ici le procès sans complaisance d'une certaine pseudo-herméneutique littéraire académique, qui dissimule des ambitions de pouvoir sous une ignorance réelle, dans le but d'asseoir sa domination en tant que nouvelle élite universitaire « postsubjugée ». Les stratégies des brahmanes hindous, décrits par les auteurs européens et indiens comme des ritualistes aussi peu scrupuleux qu'instruits et qui furent de tout temps les interprètes jaloux et exclusifs des Vedas, ne feraient en cela que servir de modèles aux orientalistes européens, découvrant des textes fondateurs et des ancêtres prestigieux pour servir

leur cause dogmatique. Aux yeux des zélotes postcoloniaux de la critique universitaire contemporaine, la « victimisation » des « minorités » n'est qu'une stratégie utilitaire motivée par de la basse politique. Mythographie romantique, linguistique du XIX^e siècle et racisme « devaient refaire surface dans l'orientalisme académique », ainsi que nous l'explique Dorothy Figueira. L'exercice de littérature comparée proposé ici est donc double : il va de l'histoire de la constitution du mythe aryen autour d'un texte védique absent et reconstruit, à l'Ouest, jusqu'à la découverte de ce qu'elle appelle une « brahmanisation de la théorie », revenue de l'Inde pour se déployer dans le monde de la critique universitaire indologique sous forme de conspiration. Suivons le double fil de cette démonstration.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à la façon dont littérateurs et philosophes, en France et en Allemagne, alimentent un véritable « complot oriental » dès la période des Lumières, avec Voltaire en chef de file. Lorsque ce dernier cherche à déchiffrer les arcanes de la plus ancienne civilisation, à travers « l'Ezour Vedam » ou les « Shasta », il s'agit essentiellement pour lui de fustiger la racaille religieuse qui lui est contemporaine, à travers théologiens, jésuites, juifs et croyants de tout poil. À l'égal d'un Voltaire américain, Dorothy Figueira exerce son art de la cruauté littéraire, mettant dans une perspective exotique délicieusement retournée l'acharnement de l'auteur contre les illusionnistes réificateurs vivant au pays de Candide. Les Grecs et les juifs, selon Voltaire, auraient eu connaissance des « mystères brahman » ; ce furent les juifs qui insérèrent les mythes fondamentaux du Pêché originel et du concept de Diable dans des textes apocryphes, afin de déplacer l'autorité des fondateurs de la vraie foi. Ils conspirèrent ensuite pour faire de leur fraude un secret. Dorothy Figueira met alors en scène ces mythiques Aryens, qui devaient devenir très vite, pour leurs hypothétiques descendants « indo-européens »

(peuples grecs, romains, aussi bien que germaniques), les représentants d'un ordre social naturel investi d'une pristine pureté. À travers la mythographie et les études linguistiques de Max Müller et de Friedrich Schlegel, ils allaient bientôt supplanter en antériorité et supériorité les civilisations hébraïque, égyptienne, grecque et romaine confondues. Dès les recherches des philosophes des Lumières, et à travers la philosophie idéaliste allemande, on n'a donc cessé de se représenter l'ordre social aryen à l'image d'un monde vertical et hiérarchisé, reflété directement dans le sens de la trajectoire aryenne nord-sud et l'assombrissement progressif de la couleur de la peau de ces surhommes, au fur et à mesure des métissages et de la corruption que leur firent subir les peuples dégénérés rencontrés au cours de leurs migrations. Avec une verve intarissable, l'auteur nous décrit l'apparition historique des « Aryens romantiques » dans la *Naturphilosophie* allemande, véritables émanations du divin : les « Aryens surhommes » de la philosophie de Nietzsche, les « Aryens virtuels » des publicistes au service du nazisme naissant comme Houston S. Chamberlain, et les « Aryens arctiques » d'Alfred Rosenberg, leurs modèles nordiques quintessenciés. Dans son essai précédent, elle avait montré comment ces idées s'enracinaient dans une certaine vision romantique européenne de l'Autre, à travers le miroir déformant de la recherche du soi philosophique européen, illusionné et aveuglé par une méconnaissance plus ou moins grande des textes et une volonté nationale productrice de mythes. Les romantiques allemands avaient ainsi projeté sur l'Inde leurs fantasmes d'un monde exotique essentialisé. Pour Johann Gottfried von Herder, l'Inde védique devenait le berceau de l'idée de « l'infinie perfection humaine », de « lumière naturelle » et de « décadence religieuse », alors que pour Nietzsche, Manu et son code de la caste devenaient la base de la théorie du surhomme, tandis que le brahmane et l'Aryen fusionnaient pour incarner la notion de « sang pur ».

Mais, si Dorothy Figueira sait resituer ses auteurs dans un juste champ de critique en combattant les stéréotypes développés à leur égard (Nietzsche n'était pas plus antisémite que Voltaire ne détestait les jésuites), elle ne manque pas cependant de tomber parfois elle-même dans les excès d'un bellicisme un peu trop enthousiaste, qui lui fait mettre sur le même plan, par exemple, autour de la constitution de l'idée de « race », des auteurs dont on peut se demander s'ils peuvent véritablement être comparés, tant dans leurs intentions que dans le contexte politique auquel ils se réfèrent. Les philosophes idéalistes allemands, dans leur quête exotisante, voulaient surtout se démarquer des enjeux universels de l'idée nationale née de la Révolution française : pour eux, l'Inde ne représenta jamais un réel enjeu politique et économique, comme ce fut le cas pour d'autres Européens, en particulier les Anglais et leurs missions évangélistes. Dorothy Figueira a l'air de leur accorder parfois plus d'excuses qu'aux philologues collectivement hallucinés. Il est, par ailleurs, aussi étrange de faire de Hegel un lointain héritier du romantisme, *via* Max Müller, que d'ignorer par trop les véritables antécédents des *Ideen* de Johann Herder, au travers des courants de la mystique allemande d'un Johann Georg Hamann et d'un Maître Eckhardt (pourtant cité en ce qui concerne Rosenberg, p. 88). Enfin, pour rétablir un certain ordre des responsabilités occidentales en ce qui concerne les politiques de domination mondiale, le comte de Gobineau, aristocrate décadent et obsédé par des reconstitutions généalogiques indo-iraniennes, mais interlocuteur éclairé de Tocqueville, serait moins à fustiger comme responsable de la montée du nazisme que les gouvernants américains actuels ne devraient l'être pour envisager froidement la destruction du berceau de la civilisation mésopotamienne.

Malgré donc un certain schématisme et des choix critiques parfois partiels bien que fermement argumentés, l'ouvrage démontre qu'il existe une thématique

commune de l'aryanité partagée entre Européens et Indiens. Les uns et les autres font de la référence à une antériorité indéfinie la source de la supériorité et de l'autorité. Le mythe aryen est au cœur même d'une vaste conspiration historique partagée entre critiques cyniques, philosophes européens à la poursuite d'un *ego* surdéterminé, juifs ritualistes décadents, et politiciens européens et aristocrates revanchards. Tous, à un titre ou à un autre, sont plongés dans l'illusion mythique identitaire née du texte absent. Mais il faut aussi compter avec les brahmanes hindous idolâtres, herméneutes exclusifs et autoritaires des Vedas, eux-mêmes inventeurs d'une théorie de l'Autorité enracinée dans ce vertige textuel, qui ont trouvé leurs herméneutes dans l'Inde colonisée. Si les traductions anglaises et allemandes des textes védiques par William Jones, Colebrooke et Max Müller avaient ouvert la voix à cette refabrication mythique d'un texte référentiel des origines supposé universel et singulier, et si la conspiration orientaliste s'articulait donc paradoxalement autour d'un véritable « trou noir », l'auteur nous affirme maintenant que les « voix subalternes » ne sont pas les sujets dominés et passifs décrits, ou tout simplement « oubliés », par la critique américaine postcoloniale. Les détracteurs des canons religieux de l'Europe trouvent écho et prolongement dans les fabricants d'identité prénationale indienne (Ramohan Roy et Dayananda Saraswati), pour aboutir aux tentatives des réformateurs sociaux du système de la caste et du traitement des femmes et des enfants (*sati*, mariages précoces, statut des intouchables) par les écrivains et politiciens Justice Ranade, Mahatma Phule et Ambedkar (pour ne citer que quelques unes des figures analysées). Tous, à un titre ou à un autre, se sont référés aux textes védiques supposés être les plus anciens, c'est-à-dire les plus originaux, et les ont lus à partir de sources primaires ou secondaires (Vedas, Puranas, code de Manu, Upanishads), dans une même frénésie védantique. Ils sont aussi, à un titre ou à

un autre, les propagateurs d'une certaine lecture mythique, donc illusoire, de la société et de l'histoire, tenants d'une illusion textuelle fondamentale et partagée. Côté indien, c'est la mémoire, la *smṛti*, qui s'est transformée progressivement sous l'effet d'accumulations et d'accrétions : la « complexité du sujet colonial », ainsi que l'établit Dorothy Figueira, est donc partie prenante de ces idées de mélanges raciaux, de déchéance et de dégénérescence provenant de mauvaises interprétations des textes. Toutes opèrent dans un sens de l'histoire qui va du plus simple et du plus pur, au plus complexe et au plus obscur. Pour résumer, l'homme aryen aurait précédé l'homme sémite qui l'aurait imité, en se mélangeant à lui et en le corrompant de l'intérieur, tout en lui volant le monothéisme ; de la même manière que le brahmane aurait précédé le rabbin en duperie, et que l'hindou dépasserait le chrétien en idolâtrie. De telles théories trouvaient évidemment une source directe dans les élucubrations des Européens autour de la notion de *varna* ou « couleur », qui aurait été le reflet exact de la « caste » (mot portugais), suggérant donc une hiérarchie naturelle analogue à la gradation du blanc au noir et à celle du statut du maître brahmane par rapport à celui de l'esclave *shudra*.

Qu'il s'agisse de la déconstruction du mythe du surhomme nietzschéen, de celle de l'idée de complot juif contre le pur christianisme des origines qui n'aurait été qu'un aryanisme peu à peu dégénéré par le ritualisme juif – ou brahmanique – décadent, ou encore de l'idée que l'autorité du texte védantique, entretenue par la perfidie des brahmanes, se trouverait consignée dans une source dont on devrait expurger les gloses accumulées pour retrouver la pure texture (de la même façon qu'on procède aux génocides pour « laver » les nations), l'auteur nous démontre brillamment comment l'herméneutique orientaliste ne se plaide qu'à partir de connivences, de points de vue développés par des élites acquises à des mythes autoritaires largement partagés entre Orient et

Occident. Elle plaide avec succès pour une certaine émancipation de la critique universitaire au nom de perspectives culturelles croisées, c'est-à-dire fondamentalement dénuées d'illusions réificatrices et de perspectives de domination. Les réponses indiennes n'ont pas été nécessairement liées au colonialisme, de même que la dialectique victime/oppresseur ne peut, à elle seule, rendre compte des complexités de « l'admiration pour le colon ». Autant qu'un appel aux responsabilités partagées, cet

ouvrage réhabilite la vraie pensée critique qu'un faux hermétisme orientaliste universitaire, encouragé par des points de vue néo-racistes déguisés sous les oripeaux de la théorie « postcoloniale » nord-américaine, ne cesse de déployer autour de spéculations partiales et politiquement orientées. La domination et la compréhension des cultures les unes par les autres passent, en fin de compte, par les mêmes instruments.

Brigitte Steinmann

MUSIQUE

Alexandre Pierrepont

Le Champ jazzistique

Préface de Roger Renaud

Marseille, Parenthèses, 2002, 184 p., bibl., discogr., fig. (« Eupalinos »).

LA PARUTION d'un ouvrage qui, de manière argumentée, ambitionne de balayer les conceptions dominantes dans un domaine donné constitue toujours un événement réjouissant. Saluons donc *Le Champ jazzistique* d'Alexandre Pierrepont.

L'affirmation fondamentale de l'auteur, ethnologue et critique, est que la musique que nous avons pris l'habitude d'appeler « jazz » porte en elle « le principe d'une autre société » (p. 14) ; il convient de scruter – aujourd'hui, hier – la pratique des musiciens afin d'en saisir les valeurs et le fonctionnement ; un tel examen entraîne une fin de non-recevoir à l'égard de toutes les définitions qui, de l'extérieur le plus souvent, n'ont rien fait d'autre que de fixer le mouvement du jazz, que de lui assigner des limites – que précisément cette pratique toujours déborde. Celle-ci s'enracine dans l'expérience historique des Noirs d'Afrique déportés et contraints à l'esclavage aux États-Unis. La musique est ce qui leur a permis de ne pas être réduits à néant par l'entreprise de déshumanisation mise en œuvre par la société américaine et de se construire en tant que communauté. Aussi, le « champ jazzistique », musique et sociabilité mêlées, apparaît-il à la fois comme une critique permanente de cette société et comme une alternative.

Aujourd'hui, cette musique et la pratique sociale qui l'accompagne se sont internationalisées. Il ne s'agit pas d'une universalisation mais d'une ré-invention, à chaque fois, de la communauté première puisque toute refondation est marquée par le génie du lieu où elle se produit. Cependant, partout, cette construction illustre la possibilité de, selon la formule-slogan du sur-réalisme, « changer la vie ».

En douze chapitres sans titre qui sont donnés comme des « Points » et que l'auteur invite à lire dans n'importe quel ordre, sont discutées certaines des questions traditionnellement abordées dans les ouvrages consacrés au jazz : la pertinence de cette désignation et le refus que lui opposent nombre de musiciens ; le rôle de l'Afrique, de l'esclavage et de la Nouvelle-Orléans dans la genèse de cette musique ; sa relation aux genres frères (blues, gospel et leurs dérivés) ; sa dimension populaire... Sont également présentés et analysés les caractères du « champ jazzistique », sa géographie et sa topographie (sa situation dans le monde et son organisation interne), son économie, ses modes de développement, les valeurs sociales dont il est porteur. Un intermède composé de deux volets qui eux portent un titre s'intercale entre les Points 6 et 7 pour évoquer, dans une rhétorique surréaliste

dont on avait perdu l'habitude, l'un (« Interlude to a Kiss ») la vision qu'a l'auteur de la société occidentale contemporaine, c'est-à-dire du monde dans lequel apparaît le « champ jazzistique », l'autre (« Intents & Purposes ») le cheminement qui l'a amené à sa fréquentation assidue. Une conclusion (« RPDD ») confirme ce qu'avait annoncé l'introduction (« Earthquation »)¹, à savoir que ce livre est à la fois une analyse et un manifeste.

Que gagne-t-on à passer du jazz au « champ jazzistique » ?

Peut-être une profondeur – profondeur de champ, précisément – qu'on aperçoit parfois dans les récits (interviews, souvenirs, autobiographies...) des musiciens, à travers l'évocation d'un pédagogue de province, d'un maître secret dont l'enseignement est resté le domaine, d'un pair admiré que les lumières du show-business ont toujours effrayé, ou ignoré, d'un frère d'armes que la mort a fauché avant toute notoriété... Des aperçus qui révèlent que le spectacle que nous admirons sur le devant de la scène (les concerts, les disques publiés, les articles dans les magazines...) n'est que l'écume de quelque chose de beaucoup plus profond et de beaucoup plus vaste. Alexandre Pierrepont utilise abondamment les déclarations des musiciens et il considérerait certainement comme un compliment le constat que le lecteur ne peut manquer de faire de l'accord entre celles-ci et l'analyse qu'il propose. Max Roach : « Ce que je retiens de la musique que nous avons inventée, [...] c'est qu'elle est la seule démocratie réalisée. » Et Bud Freeman, musicien né en 1906 : « J'ai réalisé que plus qu'une nouvelle forme d'art, c'était une nouvelle façon de vivre qui naissait. »

Une histoire unique et rectiligne, celle du jazz avec sa succession de périodes, de styles et de grands noms, laisse place à un foisonnement de trajectoires, de communautés et d'individualités. Le jazz cesse d'être présenté comme un personnage. Les débats sur la mort du jazz y sont renvoyés à leur inanité : il suffisait de parler de cette

musique sans la personnifier ! Un des avantages du dispositif que décrit Alexandre Pierrepont est d'intégrer pleinement les trente dernières années ; elles apparaissent comme un moment du *continuum* créateur qu'est le « champ jazzistique » et non comme cette addition de ressassements et de dévoiements que de nombreuses voix autorisées nous présentent en se lamentant. On se demande d'ailleurs parfois si ce n'est pas la considération de ces trente dernières années, et plus particulièrement de certaines tendances qui y sont apparues, qui oriente tout le tableau composé dans ce livre.

Les contours du jazz sont redessinés. Mais la volonté d'élargir l'horizon en ne limitant pas son attention à ce qui se passe sur le devant de la scène ne signifie pas la porte ouverte à tous et à tout. L'auteur aime à dresser des listes (noms des musiciens, des « collectifs », des lieux de spectacle, des firmes, etc.²). Rien de plus exclusif qu'une liste, rien qui trace de manière plus nette des limites. Ainsi voit-on que le « champ jazzistique » n'est pas le

1. Tous ces intitulés renvoient, avec ou sans jeu de mots, à des titres de morceaux ou d'albums.

2. Voici la « liste des listes » qu'on trouve dans *Le Champ jazzistique* : liste des ethnies africaines déportées et anéanties en tant que telles (p. 29) ; liste des musiciens avec lesquels le jazz naît, ne cesse de naître (pp. 38-41) ; liste des lieux (clubs, salles de spectacles) où le « champ jazzistique » se déploie et des maisons de disques spécialisées (p. 58) ; liste d'une « nouvelle génération de producteurs » (p. 59) ; liste des musiciens exilés (pp. 62-63) ; liste des villes du « champ jazzistique » et des musiciens qui y sont attachés (pp. 65-68) ; liste des alliances fameuses entre musiciens (p. 71) ; liste des grands « passeurs » (p. 71) ; liste des maîtres restés dans l'ombre (p. 72) ; liste des musiciens qui ont exercé un autre métier (p. 73) ; liste des musiciens qui ont abandonné (p. 74) ; listes des « confréries, associations et collectifs » (p. 107, puis pp. 111-115) incluant la liste des participants à l'AACM (*Association for Advancement of Creative Musicians*) – que vient y faire Caroline Cellier ? – (pp. 108-109) et les listes des compagnies de disques associées, des « associations et compagnies en Europe », des musiciens musicothérapeutes, ethnomusicologues et enseignants, des écoles fondées par des musiciens (p. 115) ; liste des « collectifs à caractère ethnique ou national hors du jazz mais fécondés par le champ jazzistique » (p. 120).

lieu d'accueil de toutes les options du jazz, de toutes ses personnalités. Il y a dans les listes que présente Alexandre Pierrepont beaucoup de noms qui n'apparaissent jamais, ou très rarement, dans la presse – qu'elle soit la grande presse ou la presse spécialisée des magazines – ; il y a aussi des noms qui remplissent les pages de cette presse et qui sont absents des listes de Pierrepont. Le lecteur peut s'amuser à en faire, à son tour, la liste et voir ainsi comment les contours du « champ jazzistique » coïncident ou se distinguent de ceux du jazz des médias (mais ne savions-nous pas déjà qu'avec de l'attention, de la curiosité et de l'indépendance d'esprit, il était possible de découvrir le jazz autrement que le commerce ne nous le propose ?). Il se fera alors une idée plus précise des caractères de la musique de ce « champ ».

C'est bien sur ce point de la musique que l'on attend l'auteur. Reprenons son argumentation : une expérience historique tragique donne naissance à une musique ; celle-ci fonde une pratique sociale qui, en contexte, apparaît comme une alternative critique à la société coupable d'avoir perpétré puis entretenu l'événement tragique. Deux questions s'imposent alors : 1) Comment se fait-il que la musique ait été le vecteur entre cette expérience (une destruction) et cette pratique (une construction) ? 2) Comment se fait-il que cette musique (et la sociabilité qui lui est consubstantielle) constitue une alternative critique à la société dominante ? Pour répondre, il faut avoir défini les caractères de la musique en question. Mais Alexandre Pierrepont n'a-t-il pas trop fustigé les définitions et les définisseurs avec leur application à dresser des barrières, pour en proposer à son tour ? « L'intérêt esthétique se borne à apprécier ce qui se prête à faire œuvre et date, au mépris de ce qui fait la vie et voudrait la changer... » (p. 134). N'a-t-il pas trop insisté sur la dimension de la pratique pour qualifier autrement que par celle-ci le « champ jazzistique » ? Et ce « champ » n'est-il pas trop ouvert, trop divers pour qu'une expression soit caracté-

risable ? Tout de même, trois éléments à la fois pertinents et permanents se dégagent : le rythme, le traitement de la matière sonore, la place faite à l'improvisation, notamment l'improvisation collective. Ces traits sont ceux qui, classiquement, dans les traités consacrés au jazz sont mis en avant pour le définir – le définir notamment par rapport à la tradition occidentale savante. Il est dommage que l'auteur ne relève pas cette convergence avec ceux qu'il critique parfois sévèrement.

Du rythme, peu de choses sont dites sinon que s'y « répercutent et s'y logent les dernières formes musicales africaines » restées en possession des esclaves (p. 34). Le « travail des sons » rapproche les instruments de la voix humaine, et à travers elle des « bruits du monde », et impose la présence du corps des musiciens. Les travaux de Christian Béthune³, cités par Alexandre Pierrepont, ont exploré ces pistes. Enfin l'improvisation collective, « synthèse spontanée et vivante dont les élaborations réfèrent à des existences » (p. 123) fait l'objet de développements plus circonstanciés. Trois « vertus » se conjuguent en elle : l'« expressivité », l'« immédiateté », la « contemporanéité » qui définissent à la fois le rapport de cette musique au temps, et la relation qui en elle s'établit entre collectivité et individualité. « On ne propose pas seulement d'immortaliser l'instant : en le rétrocedant unique – c'est à dire daté, localisé et personnifié, vécu – on le réfère à une identité qui ne tolère que la singularité de chacun, [...] qui n'est en mesure que de raccorder des individualités. Chacun y est seul maître d'une parole collective. » (p. 158). Cette « manière de s'allier, se compléter et s'inclure dans une pratique musicale » (p. 134) apparaît comme la matrice des communautés qui constituent le « champ jazzistique ».

C'est encore une fois la coïncidence du musical et du social qui requiert l'attention de l'auteur. Remarquons aussi que de ces

3. Christian Béthune, « Body and Soul », *Les Cahiers du jazz*, 1994, 2 : 55-66 et 4 : 71-81.

caractères, les deux derniers au moins (le rythme aussi peut-être, mais pour l'affirmer une analyse plus poussée que celle ici proposée serait nécessaire) participent autant de la manière que du contenu (ou, pour reprendre les termes utilisés par Laurent Cugny, du « geste » que de l'« idiome »⁴). Ils mettent manière et contenu à la même hauteur, ils tirent la musique plus vers la variation que vers l'établissement et produisent ainsi un effet immédiat de mise à distance de toute norme. Cette relation entre, d'un côté, le rapport individu-collectivité et, de l'autre, le rapport à un ordre établi, aurait mérité un examen plus approfondi. Les exemples qui pourraient servir à une telle analyse ne manquent pas ; pensons aux évocations de la vie de l'orchestre de Duke Ellington et de bien d'autres petites ou grandes formations.

Porter attention à cette relation apparaît également comme un moyen d'avoir une vue plus exacte de la complexité d'une autre relation, celle des musiciens de jazz (ou des animateurs du « champ jazzistique ») à la société – à toute société mais d'abord à la société américaine, cet « environnement qui ne lui est peut-être pas aussi naturel que l'on a prétendu » (p. 14). Alexandre Pierrepont ne sous-estime-t-il pas le fait que le « champ jazzistique » est toujours inclus dans la société à laquelle il propose une alternative ? Son examen privilégie les musiciens qui ont choisi de ne pas participer au système et il laisse penser que l'édification d'une autre sociabilité par ceux qui habitent le « champ jazzistique » est toujours une réussite. C'est oublier la vie brisée de nombreux hommes et femmes du jazz, vie brisée dont on ne peut s'empêcher de penser (de manière romantique sans doute – mais ce n'est pas forcément un gage d'erreur) qu'elle est un ressort de leur art.

Comment l'héritage de l'expérience fondatrice des Noirs déportés et esclaves s'est-il maintenu dans toutes les occurrences du « champ jazzistique » (puisque c'est là la thèse défendue) ? Et comment cet héritage passe-t-il de cette communauté première – communauté dispersée déjà,

mêlée déjà – à d'autres, en d'autres lieux, d'autres temps ? L'auteur ouvre une piste : « L'invention musicale et culturelle afro-américaine réside dans la conjugaison incessante de ce qui lui serait propre avec ce qui ne le serait pas, [...] dans le cumul de sources et d'origines apportées par chaque époque, chaque lieu » (p. 56). On le voit, la question du développement et de la pérennité du « champ jazzistique » n'est pas différente de celle de la relation à la norme. Il n'y a là, objectera-t-on, qu'une manière différente de poser la sempiternelle question : « Comment fait-on pour jouer du jazz quand on n'est pas un Noir américain ? » Quand bien même il s'agirait de cela, la démarche d'Alexandre Pierrepont resterait féconde du fait qu'elle montre que la seule manière possible de trouver des réponses est non pas de disserter sur les « aptitudes » ou le « génie » des uns ou des autres, pas plus sur l'« essence » de la musique, mais tout simplement d'aller voir comment ça se passe. Le mérite de ce livre est d'imposer une perspective ethnologique.

Les propositions d'Alexandre Pierrepont ne sont peut-être pas aussi neuves que leur mode de présentation invite à le croire – c'est là que la rhétorique surréaliste, parfois emphatique, toujours péremptoire (on ne se place pas sous le patronage d'André Breton sans conséquences), révèle son efficacité. D'autres avant lui ont parlé de « jazz attitude ». Il aime d'ailleurs à citer, parfois longuement, certains auteurs qui l'ont précédé dans la voie qu'il trace, montrant ainsi que le discours savant sur le jazz n'est pas monolithique. Car c'est bien de jazz évidemment, et d'histoire du jazz, qu'il est question dans *Le Champ jazzistique*. Il n'empêche que ces propositions mettent à mal certaines postures des spécialistes et peut-être aussi des amateurs. En attirant l'attention sur d'autres événements, d'autres personnalités, d'autres modes de fonctionnement, elles invitent à un chan-

4. Laurent Cugny, *L'Analyse de l'œuvre de jazz : spécificités théoriques et méthodologiques*. Thèse de doctorat, université Paris IV-Sorbonne, 2001.

gement d'angle, comme on le dit pour une prise de vue. Ne mésestimons pas l'ampleur des effets d'un tel pas de côté. Après tout, la différence entre l'interprétation *straight* d'une ligne mélodique écrite sur une parti-

tion et l'interprétation *jazz* tient tout entière dans la seule distribution des accents. Mais cet écart les rend incommensurables.

Patrick Williams

Emma Lavigne et al., eds
Electric Body, le corps en scène
Exposition, Musée de la musique, du 19 octobre 2002 au 13 juillet 2003
Paris, Cité de la musique – Beaux-Arts magazine, 2002, 145 p., bibl., ill.

L'EXPOSITION *Electric Body* s'inscrit dans le cadre de la création de la nouvelle galerie contemporaine, galerie venue combler une lacune dans les collections du musée qui, jusque-là, ne retraçait l'histoire de la musique que de la Renaissance au début du XX^e siècle avec un « aperçu représentatif du domaine extra-européen ». Elle comprend deux volets, dont *Jimi Hendrix Backstage*, consacré au parcours et au caractère exceptionnels de cet artiste, musicien et compositeur. Mais, c'est à l'autre volet que nous nous intéresserons ici, celui intitulé *Le corps en scène*, et qui souhaite rendre hommage au premier des instruments : le corps.

Le corps en scène se veut en effet une invitation à « découvrir les expériences – hors limites – menées par les artistes de ces dernières décennies pour réaffirmer la présence du corps et du geste en musique » (p. 4). L'objectif est, comme l'indique l'un des panneaux de l'exposition, d'analyser comment, « loin d'avoir été occultée par les révolutions musicales du XX^e siècle, la dimension percussive du corps se manifeste de façon renouvelée dans la musique contemporaine ». En présentant des œuvres d'art, des éléments scéniques, des costumes, des instruments de musique, des « clips » vidéo, cette exposition tente une approche esthétique qui vise à faire voir comment la musique se confronte « aujourd'hui de plus en plus fortement aux expressions plastiques et aux émergences du multimédia »

(*ibid.*). Et les thèmes abordés tels que « Le corps machine », « Le corps spectacle », « Le jazz au corps » pourraient permettre d'aborder la question de la place et de la fonction que remplit le corps dans la musique, de montrer comment celui-ci, ses énergies, sa vie, déterminent la force, la portée, le rythme d'une musique.

On a pourtant l'impression que les clips, les instruments ou les éléments scéniques présentés renvoient plus aux artistes (tels que David Bowie ou Alan Berg!) qu'à l'interaction corps/musique, ou à la manière dont le corps se met en scène dans une performance. Et on est tenté de se demander en quoi ces objets évoquent la place du corps, ou encore comment ils parlent de la prégnance de la physiologie dans le rythme, de l'interaction entre le corps, l'instrument et la musique produite. Car la façon dont la musique apparaît comme prolongement du corps n'est ici perceptible ni dans les œuvres d'art contemporain ni dans les accessoires. Comment le visiteur doit-il en effet s'y prendre pour percevoir dans l'œuvre de Nam June Paik, *TV Cello*¹, dans le costume de Madonna conçu par Gauthier ou dans l'œuvre de Sarkis, *I Love my Lulu*², la manière dont le corps se met, est mis en scène ? De même, en quoi *l'Homme-Tambour* – s'il est la

1. Nam June Paik, *TV Cello*, 1974, Deutsches Bergbau-Museum Bochum, Bochum.

2. Sarkis, *I Love my Lulu*, 1984, Musée national d'art moderne, Paris.

réponse de Mauricio Kagel dans un contexte donné – renvoie-t-il aux origines corporelles de la musique ? En quoi, en fait, l'implication du corps peut-elle se déduire de la transformation d'un instrument en sculpture (*L'Homme-Tambour*) ou de la représentation de tel autre par des téléviseurs (*TV Cello*) ?

Si l'idée est de présenter les expériences des artistes, comment peut-on dire de celles-ci qu'elles « réaffirment la présence du geste et du corps en musique » ? Ce sont plus des conceptions qui sont ici mises en scène. Elles signalent qu'on peut inventer des formes en rapport avec la musique, et qu'on peut en donner diverses matérialités. Et ce qu'on voit exposer c'est d'ailleurs plus la façon dont se matérialise une idée de la musique que celle dont le corps peut s'imposer à la scène par ses propres sonorités, qu'elles proviennent du fait qu'il puisse être libre ou frustré, heureux ou non. La partie consacrée au jazz, qui le présente comme « une musique dont les qualités essentielles sont liées au corps », se limite à la représentation du jazz au cinéma. Là non plus on ne ressent pas les enjeux corporels qui conduisent à la création et à « la présence du geste et du corps en musique ».

Electric Body fait référence à l'expression de Walt Whitman qui posait le corps comme unité première de mesure de l'univers. Mais l'impression donnée est que l'adjectif « électrique » renvoie plus à la musique technologique, voire électronique, qu'à l'« électricité » vitale du corps et à sa fonction créatrice. Elle ne renvoie pas, en fait, à « l'implication essentielle radicale et plurielle du corps dans la musique » que nous annonçait le dépliant de l'exposition. L'exposition veut présenter la question du corps sous un angle pluridisciplinaire (p. 4), mais elle limite la notion de corps électrique à la notion de musique électronique. Avec l'idée d'une lecture « instrumentale » du corps avait-on tort de s'attendre à entrer en contact avec l'aspect « sacré [...], intime [...] ou bouleversant » du corps dans la musique, qu'elle soit ancienne ou très actuelle ? Examiner

cette question du corps-instrument (du corps instrumentalisé ou de l'instrument corporel) sous-entendrait de montrer le va-et-vient, l'échange entre le corps et l'instrument, ce qui n'est pas simple parce que cela nécessite de tenir compte des spécificités, des possibilités et des limites de l'un et de l'autre.

On peut débattre, presque à l'infini, de la difficulté de muséographier la musique, mais cela signifierait que ce sont les médias utilisés qui la rendent difficile à présenter comme objet. Sur ce point, il convient de préciser que ce n'est pas l'approche artistique qui pose problème. Si cela doit passer par l'art contemporain, on peut songer à utiliser ces artefacts pour montrer la façon dont elle est renouvelée dans la musique contemporaine. Pour pouvoir avancer, par exemple, que l'œuvre de Mauricio Kagel traduit « le temps où le corps seul suffisait à faire naître la musique », n'aurait-il pas fallu que l'on fit ressentir ce qui, dans cette œuvre, conduit justement à voir ce « temps » pour ainsi dire originaire ? Pour montrer en quoi les particularités du jazz sont liées au corps, n'aurait-on pas dû envisager de donner à voir la manière dont non seulement cette forme musicale *incorpore* le son mais fait sonner différemment les instruments, ceux-ci étant parfois volontairement détimbrés ou utilisés à contre-emploi ? Et pour cela, n'aurait-il pas été utile de reconsidérer ces façons de voir et de tenir un peu plus compte de la matérialité physique et acoustique des instruments, voire de leurs requisits physiologiques (souffle, lèvres, doigté, frappe, tension), plutôt que de ce qui fait du corps un instrument ? Car ce que l'on découvre en premier lieu dans toute exposition sur la musique, c'est, *de visu*, ce qui est conçu et fabriqué pour la produire, soit les instruments qui permettent de générer, enchaîner et moduler des sons en fonction des matériaux utilisés, des gestes accomplis, des besoins supposés, des symboliques mises en œuvre, et cela devrait trouver sa place dans des expositions de ce type.

Electric Body: le corps en scène est une exposition qui avait des objectifs multiples. Et l'on peut se demander si ce n'est pas cette diversité qui fait que l'on est baladé, non sans tournis, entre l'anthropomorphisme qui « reste sensible dans les traditions musicales extra-européennes et qui traverse toute l'histoire de la facture instrumentale » et les platines de Christian Marclay sous prétexte que « le phonographe est un outil précieux pour la musique ». En effet, cette exposition voulait évoquer à la fois « le réseau que tissent ensemble les nombreux fils de la création contemporaine, du cinéma à l'art vidéo, de la sculpture à la danse, de la performance aux installations, du *happening* au *body*

art » (p. 7) ; elle voulait également rendre un hommage appuyé au corps, montrer sa place, « rendre sensible l'implication essentielle radicale et plurielle du corps dans la musique depuis le milieu du siècle », montrer comment la dimension percussive du corps est renouvelée, ou encore la place de la voix comme expression du corps... Il n'est pas sûr qu'elle y soit parvenue, faute d'avoir pu montrer comment le corps sollicite, organise, ordonne la musique et ses instruments pour permettre des réalisations (musicales ou instrumentales) qui viennent comme des réponses, des suppléments au corps lui-même.

Claudie Annerose

Keila Diehl

Echoes from Dharamsala

Music in the Life of a Tibetan Refugee Community

Berkeley-London, University of California Press, 2002

xxv + 312 p., bibl., index, carte, fig., ill.

KEILA DIEHL a reçu une formation anthropologique à l'université du Texas à Austin, dans le cadre d'un « Folklore and Ethnomusicology Program », devenu ultérieurement « Americo Paredes Center for Cultural Studies » ; parmi les professeurs dont elle reconnaît l'influence figure Steven Feld dont on sait l'engagement auprès des Kaluli de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Au moment de la publication des *Echoes of Dharamsala*, elle était *Fellow in the Humanities* à l'Université de Stanford.

En 1993, lors d'un premier voyage en Inde, elle découvre des cassettes de « musique moderne tibétaine » et est particulièrement frappée par une pièce intitulée *Tashi Delek Blues*, dont le style lui rappelle un environnement musical familier. Elle n'échappe sans doute pas à la fascination du Tibet qu'entretient le roman *Les Horizons perdus* de James Hilton¹ situé dans un mytique Shangri-la ; elle baigne dans une atmosphère où le bouddhisme

tibétain prend une place grandissante et elle ne peut échapper au battage médiatique dont est l'objet la cause tibétaine avec l'année du Tibet en 1991, les prises de position de l'acteur Richard Gere, les films comme *Little Buddha* de Bernardo Bertolucci (1993), etc. Toujours est-il qu'elle décide de faire sa thèse sur la musique pratiquée par la jeunesse tibétaine réfugiée en Inde et, en 1994, quitte les États-Unis pour un terrain d'une année.

Les circonstances politiques l'ayant contrainte à modifier son projet initial, elle se retrouve à Dharamsala, la capitale des Tibétains en exil depuis plus de trente ans. La description de son arrivée dans cette petite ville de montagne où se côtoient Tibétains de toutes générations – il y en a une vingtaine de mille dans la région –, moines bouddhistes, fidèles bouddhistes

1. James Hilton, *Last Horizon*, London, Macmillan, 1933 [éd. franç. : *Les Horizons perdus*, parue dans la collection « Marabout » en 1956].

occidentaux, organisations humanitaires, journalistes et cinéastes, simples curieux... est à la fois réaliste et plaisante. Mais ce qu'elle cherche alors, ce sont des jeunes musiciens qu'elle ne tarde pas à rencontrer et qu'elle ne quittera plus guère.

En tant que joueuse de clavier, elle est bientôt intégrée à un groupe tibétain de rock, le Yak Band, qui s'est formé autour d'un guitariste, et c'est dans cette position d'observatrice-participante qu'elle va progressivement découvrir le paysage musical dans lequel baignent les jeunes Tibétains, dont la plupart sont nés en exil et n'ont par conséquent aucune connaissance directe de leur pays d'origine. Coexistent en effet à Dharamsala à des degrés divers :

- la musique tibétaine traditionnelle, considérée comme authentique, à laquelle se réfèrent les plus âgés ;
- la pop musique indienne, véhiculée par les films et la radio ;
- les genres importés du monde occidental : rock, reggae, blues, véhiculés par des générations de hippies occidentaux et ressentis comme une porte ouverte vers la liberté (ce sont ces genres qui ont eu le plus d'influence sur ce qui est considéré comme la « musique moderne tibétaine ») ;
- les formes en vogue à Lhassa, fortement sinisées après tant d'années d'occupation.

L'ouvrage se présente comme un récit des expériences vécues par l'auteur-musicienne qui fait délibérément le choix de la « musique moderne tibétaine » que le Yak Band s'efforce de promouvoir. Il ne s'agit pas d'une position de tout repos, comme en témoignent les péripéties qui accompagnent l'élaboration de la cassette *Rangzen* (chap. IV). Dans les différents chapitres qui vont se succéder les allusions au contenu de cette cassette sont nombreuses (par le rappel des titres, la traduction des textes de certains chants, l'exposé des difficultés techniques rencontrées et les problèmes financiers du groupe). Mais pour découvrir le contenu intégral de ladite cassette, il faut néanmoins attendre la page 201 de l'ouvrage, avec la reproduction de sa couverture originale. Par chance,

ma collègue Isabelle Henrion-Dourcy a accepté de m'en communiquer un exemplaire et j'ai donc pu non seulement écouter la musique produite, mais aussi, grâce au feuillet en tibétain qui accompagnait la cassette, reconstituer les titres exacts des chants – seulement notés (parfois mais pas toujours) phonétiquement par Keila Diehl – ainsi que leur texte en tibétain puisque l'auteur n'en donne qu'une traduction.

Signalons d'abord que quatre musiciens non professionnels, réunis par une passion commune, ont pris part à l'enregistrement : trois d'entre eux sont à la fois chanteurs et joueurs de guitare électrique, le quatrième fonctionne à la batterie. La cassette, quant à elle, regroupe huit chansons dont les titres correspondent à l'incipit littéraire de chacun des chants, et dont voici le contenu :

- Face A
 1. *Rang btsan* (= *Rangzen* dans le texte), « Indépendance » ; la chanson phare qui a donné son nom à la cassette et pendant laquelle le public est invité à reprendre en chœur « *Rang btsan* ».
 2. *Yid 'phrog gi grogs ma la* (= *yetok gi tromo la*), « Ô toi amie qui as volé mon cœur » ; une chanson d'amour.
 3. *Brtse chen phyag na padma*, « Compassionnant porteur du lotus » ; composée en l'honneur du Dalaï Lama et de son prix Nobel de la paix.
 4. *Mi yul*, « Terre étrangère ».
- Face B
 1. *Gzhis lus re bskul*, « Exhortation [à ceux qui sont restés] au pays natal ».
 2. *Pha yul*, « Terre de nos pères ».
 3. *Khrungs skar rjes dran* (= *Trungkar*), « Souvenir d'un anniversaire » ; celui du 14^e Dalaï Lama
 4. *Mdzes ma*, « Toute belle ».

L'examen des paroles des chants montre la place accordée à l'expression d'un patriotisme tibétain qui s'exprime par la nostalgie d'un pays idéalisé, une revendication à l'indépendance, un attachement à la personne du Dalaï Lama ; il montre aussi qu'une place timide est faite à quelques chants d'amour. Au plan musical, la forme

adoptée – prélude instrumental /couplet chanté /interlude /couplet chanté... – ressemble à celle des chants traditionnels *nang ma* et *stod gzhas* caractéristiques du Tibet central, mais les développements mélodiques s'appuient sur les successions habituelles d'accords pour le blues.

Les membres du Yak Band comptaient sur la grande manifestation organisée en janvier 1995 à Mungod, au sud de l'Inde à l'occasion du prêche du Kalacakra par le Dalaï Lama pour faire la promotion de leur cassette... et pendant les quinze jours de la fête, à grand renfort de sono, ils ont joué chaque soir devant un public de Tibétains, venus de toute l'Inde. Certains auditeurs, parmi lesquels des jeunes moines (auxquels la fréquentation de tels spectacles fut bientôt interdite !) ont été intrigués par la nouveauté de ce genre musical, mais les musiciens furent forcés de constater le plus grand succès remporté par les chansons de films indiennes adjointes à leur programme (chap. V). Une fois rentrés à Dharamsala, outre l'échec financier de leur entreprise, les musiciens eurent à supporter une nouvelle humiliation, celle de ne participer que par raccroc à la célébration du 60^e anniversaire du Dalaï Lama. L'un d'entre eux finit d'ailleurs par bientôt se détacher du groupe... Cela correspond aussi au moment où Keila Diehl s'apprêtait à retourner à ses obligations universitaires.

Après ce survol des *Echoes of Dharamsala*, je me permettrai quelques remarques. Elles concernent en premier lieu le choix de l'auteur concernant le rapport à la langue tibétaine. D'entrée de jeu elle précise sa position éditoriale : « For the convenience, all Tibetan and Hindi words that appear in this book have been transcribed phonetically into English [...] all Tibetan and Hindi words appear in italics. All translations from Tibetan and Hindi are author's » (p. XV). Fort bien, mais cela ne manifeste pas grand respect pour l'éventuel lecteur tibétain anglophone qui aura grand peine à reconnaître les mots de sa propre langue (cf. ci-dessus les titres de la

cassette *Rangzen*). On peut aussi se demander ce que signifie un glossaire (p. 289) qui se limite à dix-neuf entrées, avec des termes tels que « papa », « maman », « bière d'orge », « chanson de film », « Nouvel An tibétain », « cérémonie religieuse » (pour laquelle est donné le mot hindi *pūja*), etc. Et pourtant, Keila Diehl ne manque pas de souligner l'attachement des Tibétains à leur langue et le respect que manifestent pour elle les plus jeunes qui ne se sentent pas capables de composer eux-mêmes les paroles de leurs chants du fait qu'ils ont été éduqués en hindi (chap. VI).

Plus troublant, la substance musicale produite par le Yak Band ne fait l'objet d'aucune analyse ; ni CD joint à la publication ni notations musicales ne permettent au lecteur de s'en faire une idée. Il aurait été aussi appréciable d'avoir davantage d'aperçus sur les autres formes tibétaines de musique, pratiquées à Dharamsala, notamment par les membres du très officiel *Tibetan Institute of Performing Arts (TIPA)*, dont certains ont aussi formé un orchestre « moderne », le Ah-ka-ma Band.

Il me semble que l'auteur s'est tellement investie dans sa « participation » au Yak Band qu'elle n'était plus en état de prendre un recul suffisant par rapport à ce qu'elle observait. Le lecteur peut donc légitimement s'interroger sur la validité scientifique d'une telle démarche d'autant plus que, dès 1996, et donc peu de temps après le passage de Keila Diehl, la plupart des musiciens qui étaient devenus ses amis ont pris la route d'un exil plus lointain aux États-Unis ou au Canada. Est-ce dans ce cadre, économiquement plus favorable, qu'ils pourront poursuivre leur recherche d'une musique tibétaine moderne ? On peut se le demander et le caractère quelque peu anecdotique de ces *Echoes of Dharamsala* n'aura alors constitué qu'un reflet très partiel des goûts et des difficultés d'un groupe éphémère de jeunes Tibétains en quête de modernité.

Mireille Helffer

L'Harmonie perdue. Du madrigal polyphonique italien au mélodrame, et comment penser ensemble musique, société, monde

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, 327 p., ill.

L'HARMONIE perdue dont il est question dans cet ouvrage est celle constituée, au XVI^e siècle, par l'interprétation de madrigaux polyphoniques au sein d'académies aristocratiques et lettrées, dans de nombreuses villes de la péninsule italienne. À Vérone, à Ferrare, à Florence, à Naples, les nobles férus d'art, de philosophie et de plaisir – et la plupart le sont, instruits par les célèbres traités de savoir-vivre – côtoient, en vertu de cette pratique musicale, les artistes roturiers les plus talentueux ; parfois, un esprit éclairé cumule la noblesse de rang et la noblesse du madrigal, tel le « Prince des musiciens », Carlo Gesualdo da Venosa (ca 1560-1613).

Disposés en cercles de quatre à huit personnes des deux sexes, les chanteurs entretiennent des relations de stricte équité, sans le pouvoir autoritaire que suppose la figure surplombante d'un chef. Ils n'ont pas de public, ou plutôt, ils n'ont d'autre public qu'eux-mêmes ; ils ne sont pas dans la logique du spectacle ou de la représentation, mais bien dans celle d'un rituel. Et ce rituel, au sein d'une élite initiée au legs de Pythagore et aux doctrines néoplatoniciennes, sert à instaurer et préserver les liens entre le microcosme et le macrocosme, entre l'art et la société, entre l'Idée et la sensation, entre le Nombre et l'Univers.

À l'opposé du chœur, où la constitution d'un pupitre suppose la dissolution des individualités, chacun de ces chanteurs assume sa voix seul, il est l'unique responsable d'une partie au sein d'un tout qu'il n'a ni la possibilité, ni le désir de dominer. En effet, ce type de polyphonie est, en soi, non hiérarchique et la procédure imitative vient confirmer, par son principe même, ainsi que par l'usage qu'en font les grands maîtres de l'époque (les Arcadelt, Cipriano

da Rore, Luca Marenzio et autre Gesualdo, et même le Monteverdi première manière), le caractère fugace et contingent de toute prise de parole isolée. Les chanteurs de madrigaux disent l'amour et la mort tels que les chantent les plus grands poètes, Pétrarque, Rinuccini, le Tasse ; ou plutôt, l'amour dans la mort, et la mort dans l'amour, car la forme de dissolution de l'être est ici indissociable d'une érotique. Souvent, la musique semble suivre le texte, lui faire honneur, comme un écrin qui serait lui-même un bijou ; témoins les « madrigalismes », ces figures de rhétorique musicale où le son vient éclairer le sens, et lui répondre. Mais, dans cette relation, point de tyrannie, ni de violence ; seulement l'alliance raisonnée entre un verbe qui se sait déjà musical en lui-même, et qui n'est autre que la langue de Dante, et un art de la combinatoire sonore qui se pense avant tout comme un *ethos* de la voix humaine. Même l'harmonie, métaphore cosmique en même temps que technique savante, vit dans un état d'équilibre qui, pour instable, n'en reste pas moins sage et délicieux. Elle n'est plus complètement modale, car trop souvent des gestes cadenciels viennent scander le flux mélodique avec l'urgence nouvelle des accords de dominante. Cependant elle n'est pas encore véritablement tonale, car la logique verticale et l'implacable clôture sur la tonique n'ont pas eu tout à fait raison des ambiguïtés horizontales de ce discours, qui, en outre, n'a pas laissé le carcan d'une métrique écraser sa souplesse rythmique.

Un temps idéal, bien qu'historiquement daté, et une musique idéale, et pourtant encore aujourd'hui présente à qui veut l'entendre et, surtout, l'interpréter : le livre de Patrick Ténoudji est animé avant tout

par une formidable nostalgie, qu'entretient sa propre pratique de musicien. Ce temps et cette musique sont cependant fugaces, comme toutes les réalisations terrestres d'une utopie : avec la fin du siècle et l'avènement du *stile rappresentativo*, avec la *seconda prattica* de Monteverdi et la naissance de l'opéra, ce bel édifice va basculer sans retour dans le monde de la tonalité, qui est, pour l'auteur, comparable au règne de l'absolutisme et de l'individualisme. Le « théâtre imaginaire » d'Orazio Vecchi, les comédies madrigalesques de Banchieri qui vont suivre ne sont que le miroir parodique où l'ancien monde aristocratique sombre sous les coups de la satire, les beautés languissantes du maniérisme étant défigurées en affres d'un vieillard impuissant. Suivra, dans la perspective de Ténoudji, la longue nuit de la modernité, où même l'établissement d'un *la* patron à 440 cycles n'échappe pas à l'accusation d'être un symptôme de totalitarisme.

En tout cas, le propos est séduisant, la passion contagieuse, et l'érudition considérable, pour un ouvrage ambitieux qui, comme le suggère le sous-titre, entend réfléchir à la fois sur le philosophique, le politique, le social, l'artistique et l'esthétique. On regrettera toutefois l'absence d'un ancrage historique plus rigoureux,

notamment pour ce qui est des pratiques musicales, qui sont censées fournir le cœur empirique de l'argumentation. Sur les académies musicales elles-mêmes, le lecteur aura appris, en refermant l'ouvrage, assez peu de chose. Par ailleurs, si les analyses musicales sont en général pertinentes, sans pour autant être centrales pour la démonstration, ce n'est pas non plus la sociologie historique des œuvres ou des musiciens de la Renaissance qui ressort véritablement enrichie de l'aventure. Celle-ci est plutôt animée par une dynamique de la digression permanente, où l'étude iconographique, intéressante au demeurant, côtoie les *excursus* sur Platon, Bodin, Boèce, la terminologie musicale, l'histoire du théâtre, l'histoire de l'idée européenne, ou le silence. Bien sûr, on peut y voir un bel exercice d'esprit « renaissant », mais le livre aurait gagné à être resserré et clarifié dans son propos principal. Un nombre anormal de coquilles et autres défauts d'édition vient par ailleurs ternir ce volume qui, malgré ces réserves, reste un achèvement considérable, ainsi qu'une proposition significative pour quiconque veut « penser ensemble musique, société, monde ».

Esteban Buch

AMÉRIQUES

Laurent Faret

Les Territoires de la mobilité : migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis

Paris, CNRS Éd., 2003, 351 p., bibl., gloss., ill., fig., tabl. (« Espaces et Milieux »).

LE DÉPLACEMENT continu de populations entre le Mexique et les États-Unis fournit à Laurent Faret matière à une réflexion plus générale sur la notion de territoire dans le contexte de mobilité transnationale qui caractérise le monde contemporain. Son approche est géographique, centrée sur la dimension spatiale des systèmes migratoires, et son attention portée à la fois sur les dynamiques à l'œuvre dans les sociétés de départ et d'arrivée, et sur les trajectoires et les « lieux-relais », villes de passage de la frontière ou quartiers d'installation temporaire.

Sur le plan méthodologique, une telle perspective supposait une exploration à différentes échelles. Soucieux de caractériser la dynamique migratoire globale entre les deux pays, l'auteur a observé et cartographié l'ensemble des flux entre le Mexique et les États-Unis depuis les origines du mouvement. L'étude détaillée d'une situation locale, envisagée notamment à travers les rapports sociaux de parenté et de voisinage, complète son analyse. Elle lui permet de mettre en évidence la complexité des logiques collectives de la migration à un niveau microsociologique cette fois.

Passant donc du général au particulier, l'ouvrage s'organise en trois grandes par-

ties. La première établit une géographie complète de la migration mexicaine aux États-Unis. La seconde est consacrée au champ migratoire spécifique qui se constitue entre le municipe d'Ocampo, au nord de Guanajuato, et les États-Unis. Une dernière fait un point récapitulatif théorique sur les notions de communauté transnationale et de territoire migratoire.

Accompagnée de cartes détaillées région par région et de nombreuses données statistiques, la vue d'ensemble de la migration mexicaine aux États-Unis qui nous est proposée fait ressortir des polarités fortes. Ainsi, bien sûr, en est-il du Sud-Ouest, devenu foyer d'attraction prioritaire pour les Mexicains à la suite d'un processus long d'un siècle environ, où comptèrent différents facteurs, économiques et politiques. La construction et l'entretien des voies ferrées reliant les plaines de l'Ouest et la côte Pacifique furent un pôle d'embauche pour les migrants mexicains, qui fit d'El Paso le principal port d'entrée aux États-Unis durant le premier tiers du XX^e siècle. Le développement, à la même époque, de l'agriculture commerciale d'irrigation au Texas et en Californie, et l'essor des industries minières, métallurgiques, agro-alimentaires dans tout le Sud-Ouest drainèrent

également en grand nombre les travailleurs mexicains saisonniers. Enfin, l'arrêt d'importation de main-d'œuvre asiatique *via* les ports de Californie, depuis la promulgation du *Chinese Exclusion Act* à partir de 1882, nécessita la recherche d'une force de travail de substitution dont bénéficièrent les candidats mexicains à l'expatriation.

À partir de ces expériences pionnières se dessinent progressivement des dynamiques de mobilité soutenues par une diffusion de pratiques migratoires transmises de génération en génération. Ces dernières années, la transformation des modèles d'expatriation s'est toutefois accélérée et complexifiée : installation durable, entrée de nouvelles catégories sociales dans le mouvement migratoire, dispersion dans l'espace renouvellent la morphologie des communautés mexicaines aux États-Unis, désormais constituées de « souches migratoires » articulées à un « substrat hispanique », lui-même formé par l'ensemble de la population *latina* des villes nord-américaines (p. 304). Ces pôles, qui prennent le plus souvent la forme de quartiers urbains, fonctionnent comme des bases pour une nouvelle mobilité ou comme relais pour la poursuite d'un parcours, et favorisent l'implantation dans des régions jusqu'alors faiblement investies (villes des États du Sud-Est ou côte Pacifique au nord de la Californie, notamment).

L'étude de cas consacrée à Ocampo montre, de son côté, le caractère décisif des réseaux sociaux, à l'échelle locale, pour la réussite du projet de migration. Stratégies d'entraide entre individus et au sein de groupes de parenté, réduction des coûts, financiers, affectifs, psychologiques, organisation de flux accompagnant le mouvement constituent l'essentiel de la dynamique interne des communautés locales de la société de départ. Les transferts de personnes, mais également d'argent, de biens, matériels et immatériels, se structurent autour de quelques filières géographiques issues de ces réseaux. Ils contribuent au maintien de deux modèles dominants de déplacement, temporaire ou

permanent, et à celui de « champs migratoires » actifs (p. 247).

Entre le Mexique et les États-Unis se déploie de la sorte un chassé-croisé de marchandises, mais aussi d'« échanges informatifs » et de « flux immatériels » (p. 237), qui attestent la construction de communautés transnationales et participent de la globalisation repérée partout. « Dans le domaine économique, écrit l'auteur, la mobilité des personnes et ses fluctuations entre deux marchés de l'emploi aux rythmes différenciés montrent bien l'interdépendance des économies nationales. Sous d'autres rapports, les mouvements sont aussi des vecteurs originaux de transmission de modèles culturels, de télescopage des sociétés latine et anglo-saxonne » (p. 307) : double effet de « norténisation » au Mexique et de « mexicanisation » de la société états-unienne, où se font fortement sentir les prémices d'une « latinisation », avec 9,2 millions de personnes nées au Mexique résidant aux États-Unis en 2000, auxquelles il convient d'ajouter une migration saisonnière de travail de l'ordre de 800 000 passages par an en 1994. Laurent Faret aborde alors le vaste champ des dimensions culturelles du fait migratoire, dont il ne fait qu'esquisser quelques traits saillants pour le cas mexicain, en soulignant l'intérêt qu'il y aurait à s'intéresser aux deux versants de la diffusion des pratiques. Des modes de consommation aux styles architecturaux ou aux manifestations religieuses, les façons de faire changent dans les localités rurales mexicaines, le plus souvent sous l'impulsion des migrants ayant réalisé une importante ascension sociale. Dans le même temps, et bien que l'impact y soit moindre qu'au Mexique, des répercussions sont perceptibles au sein de la société états-unienne, « dans quelques domaines spécifiques », précise l'auteur, les habitudes alimentaires et l'expression musicale, par exemple (p. 246).

L'argumentation débouche ensuite, logiquement, sur la question des identités, que Laurent Faret propose de saisir, et c'est là le point fort de sa démonstration, dans le

mouvement lui-même. Dans la continuité des thèses du transnationalisme de l'anthropologie anglo-saxonne et de celles d'Alain Tarrius sur les « territoires circulatoires », il réfute l'idée d'une atomisation des expériences sociales longtemps associée au fait migratoire, et considère que les inscriptions spatiales fragmentées des migrants sont constitutives d'un seul champ de relations sociales formant de fait un espace original. Cet espace particulier des groupes mobiles, doté de sens et de logiques propres, répond pleinement, souligne l'auteur, à la qualification de territoire : « La discontinuité des lieux n'est pas selon nous un facteur limitant du processus de territorialisation, elle serait plutôt la base d'une forme différente de ce processus » (p. 283). Un territoire affranchi des distances, qui se fonde tout autant sur ce qui relie les lieux que sur ces lieux eux-mêmes.

Dans l'organisation réticulaire de l'espace des migrants se développe dès lors une « culture de la mobilité », fondée sur un capital social du mouvement, un

« savoir-migrer » transmis entre pairs devenus les « vecteurs d'un élargissement des bornes des instances nationales » (p. 315).

Reprenant point par point la terminologie associée aux questions de mobilité pour la redéfinir ou la préciser à la lumière de l'exemple mexicain, l'ouvrage se situe dans le droit fil des théories actuelles sur le dynamisme des territoires, les multi-appartenances et l'ubiquité généralisée. Il rend bien compte de la logique globale de ce mouvement transnational et de l'émergence de cette « modernité liquide » faite de flux incessants. Il n'analyse guère, par contre, mais ce n'était pas son propos, la manière dont se vit, au niveau des individus et des groupes, cette transhumance permanente. C'est là, bien davantage, la tâche de l'ethnologie, le livre de Laurent Faret démontrant ainsi, finalement, la nécessaire complémentarité des disciplines dans l'analyse de ce phénomène.

Catherine Choron-Baix

Anath Ariel de Vidas

Le Tonnerre n'habite plus ici

Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)

Préface de Nathan Wachtel

Paris, Éd. de l'EHESS, 2002, VIII + 476 p., bibl., gloss. index, ill., tabl., cartes (« Civilisations et Sociétés » 111).

COMMENT UNE SOCIÉTÉ pense-t-elle sa différence culturelle face aux autres sur le registre paradoxal de l'autodénigrement et de la survalorisation d'une figure externe, en l'occurrence celle de l'Indien national ? C'est ce puissant énoncé de thèse qui parcourt le livre et, grâce à un plan subtil, parvient à habiller une monographie très complète et au fond plutôt classique. Les Teenek dont il est question sont connus dans la littérature sous le nom de Huastèques (ou encore Huastèques pour l'époque préhispanique). Ce changement sémantique, assumé par l'auteure, n'est pas simplement le reflet d'une ten-

dance récente consistant à utiliser systématiquement les ethnonymes vernaculaires premiers – avec ou sans le consentement des populations concernées –, il signifie aussi un radical changement de point de vue, lorsque le culturalisme muséographique se voit délaissé au profit d'une ethnographie des interactions, sans passer par les poncifs qui pavent souvent les études sur les paysanneries indiennes d'Amérique. Autre nouveauté : les Teenek évoqués ne sont pas ceux de San Luis Potosí, plutôt bien documentés, mais ceux de Veracruz, dont la visibilité ethnique est nettement moins forte que celle de leurs voisins.

Le parcours académique d'Anath Ariel de Vidas présente une singularité remarquable : celle précisément d'avoir toujours accompagné, tout en s'en démarquant, les recherches sur les processus et les mécanismes de construction identitaire qui ont envahi la recherche anthropologique au cours de ces vingt dernières années, jusqu'à saturation. Au Mexique, cet engouement a eu pour conséquence une fragilisation de l'ethnographie et de ses apports (du côté de la spécificité culturelle) au profit d'un sociologisme attrape-tout englobant les visions du monde propres à chaque société dans une dialectique mécanique, répétitive et universalisante, bâtie sur le socle ipsité/altérité. Le résultat a été une littérature pléthorique sur le sujet, dont Anath Ariel de Vidas, qui en a la parfaite maîtrise, a pu saisir les limites. Il fallait donc une vigilance et un courage certains pour ne pas verser dans ce travers et garder vierge une curiosité ouverte aux paradoxes, aux situations complexes. Le sous-titre à double détente de l'ouvrage indique bien cette préoccupation : une culture de la marginalité marquée au sceau de la différence, mais aussi un travail culturel *indigène* sur la marginalité qui devient un véritable « espace de manœuvre », là où « l'histoire de la violence s'inscrit [...] dans l'élaboration symbolique teenek de la différence » (p. 437).

La première partie de l'ouvrage, à l'aide de descriptions imagées, met en place cet espace régional huastèque, « paradis et enfer tropical », en expliquant sa construction coloniale. Clairement brossé, le tableau permet de cerner la situation contemporaine de marginalité, en rappelant l'intrication de la vie économique des Indiens et des métis, en dépit de modes différenciés d'appropriation et d'exploitation de la terre. Il montre aussi comment les frontières ethniques entre Indiens et autres se dessinent sur le socle de cette situation de domination, plus au fond, et en suivant Barth, que sur des contrastes culturels ou supposés tels. Au passage, l'auteur explore la logique des stratégies

matrimoniales et démontre comment « la famille et la communauté ne forment, de ce point de vue, qu'une seule réalité » (p. 124). Le lecteur découvre fort bien de quelle manière le cadre institutionnel villageois permet la gestion des biens communaux par toute une série de rouages qui régulent la violence sociale. Où l'on voit la question agraire jouer un rôle explosif dans des tensions ancrées depuis l'histoire coloniale et qui se cristallisent en affrontements interethniques. Et cela sur fond de surcharge démographique, dans un maquis tant territorial que juridique inextricable. Car c'est bien la question foncière, lancinante, qui entretient le sentiment d'appartenance à une même communauté de destin, dans un rapport de force tendu avec le monde extérieur, pour opposer nous et les autres.

Sans nul doute, cet ouvrage est tout à fait exemplaire sur de nombreux points. Mentionnons-en un des plus troublants à mes yeux, et qui concerne la place singulière occupée par l'observatrice, dont la présence est tellement sensible tout au long du livre, qu'elle en devient même centrale. De fait, cet essai rapporte avec délicatesse et une touche d'humour toute l'aventure dialogique qui s'est instaurée entre l'auteur et les Teenek. Anath Ariel de Vidas fait surgir, en contexte, tous les traits par lesquels s'exprime la différence ethnique et leur donne une lisibilité immédiate, servie par son remarquable talent de conteuse (souligné dans la préface par Nathan Wachtel), mais bien aussi par une discipline de la pensée. Discipline au service d'une inquiétude existentielle abyssale, subtilement évoquée : qui suis-je ? Question récurrente qui assaille tout ethnographe sur le terrain, mais qui se complique ici par le surgissement d'une altérité encore plus problématique : quel statut peuvent bien accorder à l'hébreu les Teenek dans le système de représentation de l'*ejek*, l'étranger ? (p. 332). Or, il y a quelque chose de tout à fait fascinant dans ce livre qui est l'alliage très surprenant entre, d'un côté, cette dimension interac-

tive omniprésente qui constitue l'armature de tous les raisonnements sur l'ontologie teenek au service de l'accouchement des données et, de l'autre, l'extraordinaire pudeur de l'observatrice. J'y reviendrai.

D'entrée de jeu on devine que la discussion tournera constamment autour de cette interrogation sur nous et les autres. Elle est amorcée par une succession de vignettes qui mettent en scène, grâce à une plume alerte, ces petits épisodes de la vie quotidienne, cocasses ou pathétiques. À vrai dire, l'intitulé d'un chapitre, « L'enfer c'est les autres », est à prendre au pied de la lettre (sartrienne), c'est-à-dire nous-mêmes dans notre propre altérité. À commencer par les Teenek potosins auxquels le délit de cannibalisme colle à la peau. Là encore, cette dimension de l'inclusion est ici particulièrement intéressante, car elle bat en brèche les stéréotypes standard sur une supposée conscience ethnique. Sur le terrain, on découvre comment se décline ce spectre : des « plus sauvages que soi » aux « plus cultivés », en passant par chez les Nahua, dont l'image sert de support à la figure acclimatée de l'Indien national, car « l'Indien national doit être Nahua du fait de son image si positive » (p. 323). C'est donc cet autre qui permet une identification valorisante à la figure de l'Indien tournée vers l'extérieur. Et là, il nous faut revenir au jeu des rapports de domination entre Indiens et propriétaires, Indiens et urbains, où l'on voit comment travaillent les catégories héritées de l'époque coloniale, et de quelle façon l'on passe du « *sin razón* » (Teenek), au « *medio razón* » (Teenek hybride) et au « *razón* » tout court (le métis), en suivant le curseur de ce même gradient sociologique. Anath Ariel de Vidas a démontré de manière magistrale comment l'*eidos* teenek est construit sur un socle d'où émergent des images contradictoires de l'Indien autochtone, dévalorisé, et de l'Indien impérial, étranger, mais civilisé, permettant de refouler la part du soi dans les ténèbres d'une vision du monde encore très fortement marquée au sceau de l'histoire préhispanique. Cette attention à la variabilité

contextuelle de la présentation de soi, à la multiplicité des usages instrumentaux de la position identitaire, qui oblige à constamment remettre en cause ses propres présupposés, a une raison profonde : l'ancrage de la démarche dans la pratique de terrain, seule position permettant d'éviter les dogmatismes, tant *emic* qu'*etic*.

La découverte de la deuxième partie (« Messages de l'inframonde ») permet d'entrer de plain-pied dans ce qui pour moi est la grande énigme du livre, qui touche à cette étrange neurasthénie teenek et nous renvoie directement à la question de l'autodénigrement. On pourrait garder en mémoire cette extraordinaire photographie de l'homme crucifié par l'*aguardiente*, étendu sur le sol en terre battue de sa maison, tandis que sa compagne, lui tournant le dos, prépare la pâte de maïs sur la meule dormante. L'auteure a clairement énoncé les conditions de cette marginalité économique, sociale, politique, culturelle, qui fait des Teenek des moins que rien, une sous-humanité aux yeux des « gens de raison », les métis. Vu du côté teenek, le tableau est encore plus sinistre, puisque « Le tonnerre n'habite plus ici ». Le tonnerre, qui est-il ? Il relève du monde céleste, comme une sorte d'avatar de *Dios* ou truchement, pourvoyeur de maïs, tel Quetzalcoatl, encore assimilé au prophète Élie (p. 416). Mais il est aussi porteur de *ley* (l'« éclair » en teenek)... et de la loi (*ley* en espagnol !), qu'il n'hésite pas à brandir pour punir les humains. Comment s'exprime en termes éthiques le malheur teenek ? Par référence aux Baatsik', les « gens d'avant » qui n'ont pas voulu voir la lumière du soleil et sont restés enfouis sous terre (p. 356) : « chez les Baatsik' tout marche à l'envers », comme dans les rêves où ils apparaissent mais en tant qu'entités différentes des âmes des morts. Dans l'inframonde, les Teenek entrent en interaction avec le tonnerre et les Baatsik' qui ne communiquent pas entre eux. Or, ces derniers sont aussi les protagonistes essentiels de ce combat des Teenek avec leur propre histoire, qui règle tout le processus de leur

ontogénèse, comme de leur ethnogénèse. Les Baatsik' sont les ancêtres des seuls Teenek, non confondus avec les Blancs, les Espagnols étant perçus comme des héros civilisateurs, porteurs de la culture. D'où cette fuite des Teenek dans la brousse, le *alte*, lors de la Révolution... rappelant celle des Baatsik' à l'arrivée des Espagnols et de la lumière. Le *alte* étant devenu, de la sorte, un lieu de mémoire. Les Baatsik' n'acceptent pas les changements culturels : de là cette douleur teenek, qui est aussi un malheur corporel (p. 369), comme le démontrent les très belles pages sur l'étiologie locale, le chaud et le froid, l'équilibre perturbé, l'envie, les maladies de l'âme, les praticiens de l'âme. On comprend alors pourquoi le mythe baatsik' est au fondement de la conception de la personne et pourquoi « l'altérité constituante de l'identité teenek s'accorde ainsi avec le repli de ce groupe sur lui-même » (p. 434). La vision du monde teenek permet ainsi de rendre compte de leur position marginalisée face aux métis, et de la relativité de cette échelle de l'altérité et du soi.

De fait, la question des Baatsik' renvoie à celle de savoir comment a été traité, assimilé, le traumatisme de la Conquête. On sait qu'à travers la Mésoamérique, sous le vernis de la colonisation, les scénarios adaptatifs à l'irruption du monde occidental, tels qu'ils ont été retenus par les sociétés indiennes, sont extraordinairement diversifiés. Comparons deux dispositifs en apparence fort distincts : teenek et otomi de la région sud-huastèque. D'un côté, à bas bruit chez les Teenek, de l'autre, violemment chez leurs voisins otomi, par une compartimentalisation de la tradition de souche préhispanique et du patrimoine d'origine européenne (ou imaginé localement comme tel), par la mise en scène d'une dramaturgie du malheur. Les Otomi rendent compte de ce dualisme asymétrique, grâce à une logique symbolique et un appareil cérémoniel fondé sur l'utilisation d'artefacts, les *ídolos*, qui mettent en scène ces populations, dans un double dispositif rituel, catholique et non chrétien,

du « haut » et du « bas ». Or, ce qui est tout à fait ahurissant est cette part teenek revendiquée par les Otomi, à travers une scatologie sauvage et dans les termes d'une vision du monde érotisée au plus haut point. Les Otomi connaissent les Teenek, comme des *mems'ü*, des « gens de la queue » (alors que ces derniers les traitent de « pouilleux »). Gens de la queue, on est là tout à fait en syntonie avec le passé préhispanique huastèque et le priapisme tourmenté du vieillard immortalisé par la statuaire des basses terres, brandissant son sexe comme un sceptre (position étonnamment semblable à celle de l'ancêtre apical otomi, le Maître à Tête de Vieux, le Grand Phallus cosmique, Maître du Carnaval). En outre, les Otomi eux-mêmes continuent à vénérer le personnage de la « Femme folle d'amour » (*hörasu*) à laquelle ils attribuent une origine également huastèque des terres chaudes, province de la luxure et de la confession des péchés. C'est du pays teenek que surgit, selon mes informateurs, cette parole « sale », les mots d'esprit, la « parole otomi ». Or, là bas, il y a cette quasi-homophonie entre le nom du mot d'esprit, *ch'ichiin*, et celui de l'oiseau, *ch'ichin* (p. 166). Pour les Otomi, l'oiseau, *s'ins'ü*, à travers toute la mythologie, est une « petite queue », et le mot d'esprit, *nyás'ü*, un avatar du *logos spermatikos*, la liqueur séminale, qui provient de la moelle des os des ancêtres, y compris les prédiluvien... qui ressemblent à s'y méprendre aux Baatsik'. La spectaculaire Danse de l'épervier (ou Volador), dans la troisième partie (« Entre ciel et terre ») fait écho directement à cette ornithomorphose si particulière, à la fois sous la forme de vieux ou d'éperviers (otomi) ou simplement d'oiseau non spécifié (teenek), une danse qui s'est curieusement conservée à Loma Larga, sur le terrain même de l'observatrice.

Et c'est là, je crois, que devrait s'imposer un questionnement sur l'articulation entre l'endopsychique et l'intersubjectif, de façon à intégrer « les valeurs psychiques et hiérarchisantes » (p. 367) auxquelles Anath Ariel de Vidas fait allusion, ainsi que la

notion de personne et, au-delà, le social, le cosmologique. Il faudrait interroger ce décalage entre l'image fantasmatique des Teenek chez les Otomi – image de toute-puissance libidinale symbolisée par *hörasu*, Tlazolteotl –, et l'image teenek des Teenek. La question est de savoir si les Teenek eux-mêmes la connaissent ? Le substrat teenek, semble-t-il, s'est engouffré chez les Otomi qui l'ont ritualisé et encore plus diabolisé, alors que leurs voisins l'ont placé sous le régime de l'exil, avec cette nostalgie silencieuse des origines, du temps des Baatsik'. Y aurait-il aujourd'hui une carapace janséniste sur le corps huastèque ? Dans le livre, ce corps reste étonnamment muet et ne s'exprime qu'à travers les symptômes de lourdes pathologies, mises en mot dans la nosologie locale. Devrait-on opposer ici, en regard du paradigme de Nietzsche dans *Naissance de la Tragédie*, repris par Ruth Benedict, comportement apollinien et dionysiaque, victorien et hédoniste ? L'affaire est autrement plus complexe, on l'a vu. C'est au prix d'une réflexion en profondeur sur le corps que l'on peut réintégrer les Baatsik' dans le jeu des forces qui gouvernent la vie psychique et, en particulier, repenser deux questions lancinantes qui se recouvrent ici : celle de la naissance et de la mort, dont pourtant on suit les menaces dévastatrices avec ce florilège de croyances sur le cannibalisme et les fantasmes de dévoration, omniprésents, qui rejoignent les fondements de ce que j'appellerai l'« éthique mésoaméricaine ». Une éthique qui tourne, encore et toujours, autour des affaires sacrificielles, et à laquelle ne devrait pas être étrangère la figure tyrannique du Diable, reconnu localement sous le nom de « Teenek sacré ».

La clé de cette affaire est probablement dans cette interrogation sur la temporalité et sur ce que l'auteure considère comme « un vide entre les temps préhumains et ceux de l'actualité » (p. 341). J'exprimerai ici un point de désaccord : ce temps pré-humain de l'archaïque, il demeure tou-

jours présent, mais dans une temporalité propre. Il est en quelque sorte suspendu, potentiellement actif. Il n'a pas disparu, car le formidable traumatisme culturel de la Conquête est bien là, dans cet exil intérieur et dans la fuite de la lumière. Anath Ariel de Vidas nous dit : les Teenek veracruzains sont « un groupe ethnique qui, à part la langue, affiche peu de marqueurs emblématiques de sa différence » (p. 431). Ou bien encore : « Dans ce groupe acculturé et intégré dans la modernité, qui a subi des changements si profonds de sa structure sociale et agraire, les seuls éléments qui subsistent aujourd'hui de la vision cosmologique préhispanique sont ses conceptions de la maladie et de quelques fragments de danses et de mythes » (p. 429). C'est peut-être la raison pour laquelle ces documents (danses et mythes) sont renvoyés *in fine*, comme une sorte d'ornement culturel un peu énigmatique (je pense à la spectaculaire Danse des éperviers). Or, c'est là qu'il convient d'échapper à cette comptabilité muséographique qui ferait des Teenek potosins, du Nord, les conservateurs du patrimoine, *versus* les veracruzains, plus acculturés. C'est vrai que le panthéon potosin révèle une configuration plus « préhispanique », dans une sorte d'arborescence très complexe, avec une multiplicité de divinités secondaires. Mais l'essentiel n'est pas là. Car c'est cette formidable dynamique souterraine entretenue par les Baatsik' qui montre qu'au fond, sous le spectre de l'autodénigrement, il y aurait finalement une arrogante affirmation de soi, que les contraintes de l'histoire ont obligée à se plier à l'idiome des vainqueurs. À toutes ces interrogations, Anath Ariel de Vidas, armée de sa sensibilité, a su donner des réponses subtiles et originales. C'est assurément un grand livre que le lecteur, américaniste ou non, est invité à découvrir avec étonnement et fascination.

Jacques Galinier

SOCIOLOGUE D'ORIGINE jamaïcaine, professeur à la South Bank University de Londres, Harry Goulbourne est l'auteur de nombreuses contributions sur l'étude des relations ethniques dans la société britannique¹, nourries d'une riche connaissance de la situation des migrants d'origine antillaise. C'est d'ailleurs presque exclusivement à ce groupe que se consacre l'ouvrage présenté ici : une analyse des différentes dimensions qui façonnent l'expérience de la transnationalité entre les espaces caribéens et britanniques. Les neuf chapitres qui composent ce livre fonctionnent comme autant de resserrements sur des domaines précis où se donnent à voir les aménagements qu'occasionne la multi-appartenance pour les Antillais des îles anglophones, particulièrement les Jamaïcains installés au Royaume-Uni.

Cependant, au fil des développements, deux types d'approches se superposent. L'une à caractère presque monographique se destine à fournir des repères empiriques sur les pratiques que nécessite la production d'un espace transnational. Elle s'intéresse aux organisations plus ou moins formelles – y compris étatiques – impliquées dans la constitution des liens entre les différentes nations d'appartenance (chap. III), au développement de médias concernés par le maintien d'une conscience « diasporique » au Royaume-Uni (chap. VI), à l'activation des réseaux familiaux d'un côté et de l'autre de l'Atlantique (chap. VII), ou encore au phénomène de retour ou de rémigration dans les sociétés d'origine (chap. VIII).

L'autre démarche tend à être plus interprétative et cherche à comprendre ce qui pourrait cimenter ce vaste ensemble culturel d'où viennent les migrants antillais et dont on mesure très vite que la limitation

n'est guère aisée : un ensemble tantôt identifiable aux Amériques noires, supposant donc des similitudes avec les Noirs des États-Unis, tantôt ramené aux seules sociétés de la Caraïbe, lesquelles exigent d'autres bornages entre les groupes, tout aussi mal affirmés, selon les lignes de partage imposées par l'esclavage. Cette deuxième approche conduit l'auteur à postuler l'existence d'un « héritage transatlantique commun » (chap. II), celui issu de l'histoire de l'institution esclavagiste. Dans cette perspective, les contours attribués à la « diaspora caribéenne » semblent devenir plus clairs. Il ne s'agit plus d'appréhender indistinctement le creuset culturel formé par les peuples d'origine européenne, asiatique ou africaine, mais de réserver le vocable aux descendants des Africains, ceux qui par leur présence démographique prédominante ont formé cette diaspora (p. 24). Si les prolongements de l'esclavage ne doivent pas être surestimés – ce qui conduirait à faire du « déterminisme historique » – ce passé continue néanmoins d'agir comme « une véritable force » (p. 59) pour les descendants d'esclaves qui paraissent avoir été les légataires exclusifs du « fardeau » laissé par l'histoire (p. 43). C'est la délimitation d'un tel héritage commun aux peuples noirs des Amériques qui justifie la parenthèse centrale que constitue le chapitre V, où s'opère comme un élargissement depuis la Caraïbe vers les États-Unis. Destinée à montrer la mobilisation de symboles communs dans des contextes marqués par la prégnance des clivages raciaux, l'interprétation proposée se consacre à montrer comment l'image

1. Harry Goulbourne, *Race Relations in Britain since 1945*, New York, St Martin's Press, 1998.

romanesque de l'oncle Tom (Harriet Beecher-Stowe, *Uncle Tom's Cabin*, 1852) s'est vu appropriée autant par les Noirs américains que par les Antillais en Grande-Bretagne pour servir à construire une éthique communautaire sur la base d'une critique attendue de l'ordre social. Personnage incarnant des valeurs morales de droiture associées à une docilité et au respect des lois prônées par les maîtres blancs, l'oncle Tom s'impose comme l'antithèse de la posture de résistance. Sa figure continue encore aujourd'hui de jouer le rôle d'un repoussoir au profit de comportements dont il est espéré qu'ils ne montrent aucune connivence avec un pouvoir conçu comme dominateur. De façon convaincante, Harry Goulbourne illustre la force de cette catégorie au travers de quelques exemples, notamment celui d'une controverse ayant opposé deux boxers noirs en Angleterre – Franck Bruno et Lennox Lewis – au cours des années 1993-1994, l'un et l'autre se voyant attribuer les qualités positives et négatives scandées par l'usage de la figure de Tom.

La richesse de cet ouvrage provient incontestablement de la somme de données factuelles qu'il apporte. Son fil conducteur reste la volonté de montrer la vitalité des liens instaurés par-delà les phénomènes de distanciation et de séparation qui sont certainement le lot commun des « transnationaux », mais qui acquièrent d'autres résonances pour les Antillais dans la mesure où l'espace transnational actuel reconduit les échos d'un ordre ancien avec cette arrivée sur le sol de la vieille Europe où se forgea l'entreprise esclavagiste. Même s'il ne tient pas à ramener l'esclavage et ses héritages à une série de causalités déterminantes de la situation actuelle, le sociologue n'est pas loin cependant de tracer un trait d'union entre les périodes de l'histoire. « L'intégration différentielle ou segmentaire » (« segmental or differential incorporation ») – entendue comme la conséquence d'un accès inégalitaire aux ressources socio-économiques – est vue comme une spécificité de la présence des

Africains et Antillais dans les sociétés occidentales (p. 20). Elle pourrait bien exprimer comme un prolongement de schèmes anciens qui fait que la « migration n'a pas changé fondamentalement la place des Noirs antillais dans les structures sociales qui existent actuellement dans le monde anglo-caribéen » (p. 21). Cette situation différentielle n'est pas exempte de contradictions visibles notamment dans la grande proximité existant actuellement entre les cultures populaires antillaise et britannique et dont les domaines sportifs et musicaux sont particulièrement aptes à rendre compte (p. 31). Elle forme cependant le soubassement d'une mobilisation collective tendue entre deux nécessités, celle de la solidarité communautaire et celle de la recherche d'une justice sociale passant par diverses formes de participation politique. De ce point de vue, la description d'un groupe politique – le *Black Unity and Freedom Party* – fondé à Londres en 1970 (chap. IV), est l'occasion de pénétrer un univers collectif où la conscience politique apparaît comme toujours en éveil. Nous sommes loin des dispositifs associatifs à caractère quasi patrimonial, destinés à promouvoir les attributs culturels d'un groupe. Ici, la valorisation identitaire est toujours dépendante d'un regard critique fourni par une expérience déjà longue de la discrimination raciale. Autant les formes radicales du militantisme politique que les actions apparemment plus conservatrices développées au sein des « Églises noires » (la plupart pentecôtistes) peuvent s'interpréter comme « des réponses au processus d'exclusion dans la société britannique » (p. 100).

Au sein de ce panorama sur l'expérience transnationale des Antillais britanniques, deux thèmes retiennent l'attention dans la perspective d'une compréhension générale des dynamiques à l'œuvre dans l'univers culturel caribéen. Le premier est fourni par le chapitre introductif qui entend poser les bases théoriques de l'approche proposée. Curieusement, alors que le titre n'y fait aucunement référence, c'est le concept de

diaspora qui est retenu par l'auteur pour définir cette population caribéenne dans les différents espaces qu'elle occupe. On réalise cependant assez vite que la discussion consiste peut-être moins à définir le concept qu'à prendre position au sein du débat actuel qui oppose « les modernes aux postmodernes ». Se réclamant d'une sociologie orthodoxe inspirée par Marx, Weber ou Durkheim (p. 12), Harry Goulbourne entreprend de ne rien céder à la mode des *cultural studies* dont la renommée tient entre autres à certains spécialistes des cultures afro-américaines, eux-mêmes originaires des Amériques noires comme Stuart Hall ou Paul Gilroy². Face au risque de voir le monde antillais devenir emblématique de la rhétorique postmoderne, le sociologue oppose le souci de la collecte empirique – d'où la teneur de l'ouvrage – et brandit le concept de diaspora dans une acception classique, celle par exemple de Robin Cohen³, loin des conceptions de l'hybridité chères aux postmodernes. La discussion, si elle ne convainc pas plus de la validité de l'une ou de l'autre de ces conceptions, a au moins le mérite de montrer combien l'étude de l'univers antillais est aujourd'hui dépendante du partage du champ entre spécialistes aux visions contradictoires. La capacité de l'objet « Antilles » à s'y prêter n'est sans doute pas fortuite.

Cette malléabilité est peut-être liée à ce qui constitue le deuxième point d'intérêt de ce livre, à savoir une idée avancée comme par touches successives sans être pour autant systématisée. Elle suggère l'existence d'une logique d'élaboration sociale particulière, à l'écart des dispositifs contrôlés qui fixent les termes de l'appartenance communautaire. Autant à travers les modes de participation politique (pp. 75 et 92) que dans la constitution des liens familiaux (p. 163), Harry Goulbourne en vient à insister sur les valeurs accordées à la liberté individuelle, impliquant jusqu'au refus de ce qui fait système, comme le système de représentation politique. Cette recherche de liberté individuelle qui va de pair avec « l'absence de traditionalisme ou

d'autochtonie » (p. 163), si elle est à peine abordée, constitue cependant la remarque finale sur laquelle le sociologue clôt sa contribution. « L'esprit de l'individualisme », qui traduit en fait la faculté accordée à chacun « pour exercer son individualité » (p. 210) et qui pourrait même faire penser à un fonctionnement « anarchique » (*ibid.*) pour le regard extérieur, se voit ainsi élever à un niveau de généralité d'où le collectif antillais tire sa singularité. Une singularité toute paradoxale, puisqu'elle contredit le « leitmotiv des autres groupes » (*ibid.*) en évitant la polarisation sur les constituants de l'identité communautaire. Il est possible alors de faire émerger une vision de « l'action sociale des Antillais en Grande-Bretagne » comme destinée, non pas « à établir une différence avec la majorité ethnique indigène ou les autres nouvelles minorités ethniques sur la base de la religion, du langage, des valeurs, etc. », mais à « s'unir à un appel plus général pour un large changement sous la bannière de l'égalité pour tous, et pas exclusivement pour soi-même » (*ibid.*). Nous serions donc en présence d'une socialité particulière supportant de soustraire le lien social aux impératifs d'une désignation collective fermée pour composer avec l'idée même de liberté. Dans la perspective des études sur le fait diasporique où le sociologue a choisi d'inscrire sa contribution, ce désir de liberté mériterait d'être retenu en rapport avec la thématique du maintien de la conscience identitaire depuis le lieu d'origine, habituellement conçue comme caractéristique des diasporas. Sûrement pas étrangère à l'expérience de la contrainte totale qu'a imposée l'escla-

2. Cf. entre autres : Stuart Hall, « Cultural Identity and Diaspora », in Patrick Williams & Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, London, Harvester-Wheatsheaf, 1994 [1990] : 392-403 et Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

3. Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

vage, cette quête particulière pour l'indépendance de soi avec l'autre demande d'envisager d'autres expressions sociales que celles qui prennent le couple « territoire-mémoire » comme moyen quasi inévitable de fabriquer du collectif. Si le livre de Harry Goulbourne ne s'engage pas

résolument dans la voie d'une telle interprétation, il fournit cependant suffisamment d'éléments pour en stimuler une exploration assurée.

Christine Chivallon

Bernard Chérubini

Interculturalité et créolisation en Guyane française

Paris, L'Harmattan / Saint-Denis, Université de la Réunion, 2002, 270 p., bibl., carte.

LES TEXTES que nous propose ici Bernard Chérubini synthétisent sa recherche des modèles de créolisation et de relations interculturelles en Guyane. L'objectif affiché est de cerner la dynamique interne des situations polyethniques. À ce titre, des parallèles nous sont proposés avec les îles de La Réunion, de Maurice et des Antilles françaises qui, selon l'auteur, présentent des modèles de pluralisme qu'il serait possible de rapprocher du cas guyanais. Il s'agit donc d'un recueil d'articles, publiés entre 1986 et 1999 dans diverses revues, et dont le faible tirage ou la disparition de certaines d'entre elles justifient, à ses yeux, cette récente publication. On aurait néanmoins pu s'attendre à ce qu'ils soient revus à la lumière de l'évolution des questions qui sont au cœur de la réflexion de l'auteur, d'autant qu'il qualifie la Guyane de « société d'immigration [dont le] paysage socioculturel est en évolution permanente » (p. 16). Considérant que les tendances et les analyses proposées dans le milieu des années 1980 se sont confirmées, Bernard Chérubini ne procède qu'à des aménagements limités de ces textes.

Partant du constat avéré d'une situation éminemment polyethnique (d'où le choix de ce terrain érigé en modèle), l'auteur entend saisir la dynamique interne de

l'espace guyanais en analysant son processus de formation sociale, économique et politique. À juste titre, le caractère polyethnique de la Guyane est présenté comme un héritage de l'immigration volontaire (les colons européens) et involontaire (les esclaves africains), de la présence de la population amérindienne, puis des mouvements migratoires successifs (Chinois, Antillais français et britanniques, Brésiliens, Haïtiens, Surinamiens, Guyanais du Guyana, Réunionnais, Hmongs, etc., pour les principaux). Après avoir exposé les données historiques qui rendent compte du caractère hétéroclite de ce peuplement, Bernard Chérubini met en avant « l'homogénéité de la dynamique interculturelle ». Cette homogénéité repose, selon lui, aussi bien sur la faiblesse démographique que sur celle du modèle de la plantation, ici supplantée par « l'habitation créole » qui n'a guère survécu à la découverte de l'or, vers 1870 (y compris, par exemple, parmi les migrants acadiens, chap. III et IV). Ces critères – surtout le second – sont du reste communément admis et distinguent la Guyane des Antilles françaises et des Guyanes voisines. En dépit des vagues successives de migrations, cette « dynamique interculturelle » serait assurée grâce à « l'économie et aux rapports de production qui ont structuré (et continuent de struc-

turer) les relations interethniques » (p. 17). Bernard Chérubini avance qu'« une analyse structurelle détaillée du marché du travail montre que l'intégration différentielle des communautés ethnoculturelles passe par la résolution de problèmes spécifiques au marché de l'emploi » (p. 27). Sur ce point, l'auteur n'est guère convaincant : une chose est de dire que les diverses communautés ethnoculturelles sont arrivées sur le sol guyanais pour des raisons économiques précises, une autre est de conclure qu'ils se retrouvent autour de ces activités. En effet, il écrivait, quelques lignes plus haut, qu'« à la lumière de cet éclatement de la main-d'œuvre vers des activités diversifiées [...], le lien social qui unit les divers groupes ethniques dans la société guyanaise passe de façon privilégiée par le mode et les rapports de production » (p. 26). Or, il me semble que si la dynamique interculturelle renvoie à la façon dont les groupes ethniques investissent ou se positionnent au sein de l'espace guyanais, elle n'est pas à confondre avec ce qui est susceptible de donner sens à leurs relations sociales. Au demeurant, cette quête d'un lien social me paraît vaine tant elle ne tient pas compte des contextes des interactions et des intérêts, variables et fluctuants, des acteurs.

La seconde partie de ce recueil d'articles est consacrée à l'illustration de quelques aspects des relations interculturelles. L'essentiel des textes qui la composent a trait aux mécanismes de la créolisation dont on suppose, en l'absence d'une définition claire, qu'elle concerne les processus d'intégration des différents groupes socio-culturels. Ainsi, cette créolisation est successivement envisagée à travers la construction des identités locales, des espaces festifs ou encore de l'ambivalence entre pluralisme ethnique et assimilation. Ces thèmes sont introduits par quelques pages qui résument l'approche méthodologique et théorique de l'interculturalité et des situations de migration. Reprenant, il est vrai, des outils déjà mis en œuvre par certains auteurs qu'il cite, Bernard Chérubini appelle de ses vœux un traite-

ment dynamique de l'ethnicité qui « prendrait appui sur la globalité des relations qui se tissent entre groupes ethniques, au gré des événements et des situations d'interculturalité » (p. 116). Sur ce point, le sixième chapitre est certainement le plus intéressant sur le plan de l'analyse des pratiques et des relations interethniques : des deux chapitres consacrés à l'espace festif en Guyane, c'est en effet celui dans lequel l'auteur reste au plus près de son projet initial. Il parvient à sensibiliser le lecteur quant à la complexité, la multiplicité, l'enchevêtrement et l'instabilité des logiques et positions sociales des acteurs de la scène guyanaise.

L'auteur achève son propos par un article en partie remanié de 1993, dont le questionnement est maintenant bien connu des études créoles : qui peut revendiquer sa créolité dans de telles sociétés, et en quels termes ? Dans un contexte partagé par l'ensemble des départements d'outre-mer, Bernard Chérubini postule que « le modèle socioculturel de créolisation est suffisamment flexible pour permettre un développement simultané des identités locales, ethniques et communautaires, et un renforcement des liens avec la métropole [...]. La stabilité du système polyethnique dans les DOM est obtenue en jugulant ce sentiment d'appartenance ethnique [...], et en contrôlant au mieux le champ des interactions sociales, en jouant sur le double registre de l'assimilation et du pluralisme » (pp. 241-245). On reconnaîtra ici les déterminants du processus de créolisation (l'assimilation et le pluralisme ethnique) tels qu'ils ont également été avancés par les auteurs que cite Bernard Chérubini dans ses notes. Toutefois, pour nous en tenir au cas de la Guyane, l'irruption identitaire de certaines communautés jusqu'alors silencieuses ou dénigrées par les Créoles (les Amérindiens, les Noirs marons, voire les Brésiliens et les Haïtiens – à partir de l'exemple du carnaval –, ou encore les Chinois dont l'« engouement nouveau pour la tradition » est signalé, p. 158), conjuguée à ce que Marie-José

Jolivet, au sujet des Créoles, qualifie de « naissance d'une "ethnie" »¹, interrogent le modèle actuel de la créolisation et la pertinence de l'un de ses déterminants, à savoir l'assimilation.

Jean-Yves Parris

1. Marie-José Jolivet, « La créolisation en Guyane : un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole », *Cahiers d'études africaines*, 1997, 37 (4), 148 : 813-837.

AFRIQUE

Michel Cahen

Les Bandits. Un historien au Mozambique, 1994

Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2002, 351 p., index, cartes.

THIS IS an unusual book, in a category all of its own. To start with, the title is misleading. Firstly, because the intended irony is bound to be missed by potential readers – the author is not writing about « bandits » at all, but about a political party engaged in a process of democratic elections a few years after the end of a civil war. Secondly, because he calls himself a « historian », whilst his book turns out to be a deeply engaged narrative about contemporary political events, however, these two aspects prove to be the book's strong points.

Michel Cahen, a member of the Centre d'études d'Afrique noire of Bordeaux specializing in Mozambique and Lusophone Africa¹, decided to follow closely this country's first democratic elections, that took place under the auspices of the United Nations in September-October 1994, in a country that, in the 1980s, had been ravaged by a civil war. He did this by associating himself to the corps of journalists that accompanied the campaign movements of the opposition's leader, Afonso

Dhlakama. The principal political parties in play in the 1994 elections were Frelimo, the government in power, and Renamo, the opposition.

The book is a campaign diary, but considerable academic and intellectual investment was placed in its writing (especially in the well-informed footnotes and comments and in the attention to human geography and ethnic diversity). In particular, the concern to report biographically on the hundreds of political activists the author encountered all across the country makes it a very valuable document for Mozambique's future history.

In 1974, the Portuguese army carried out a coup that overturned the fascist-colonialist regime that ruled Portugal and its colonies for over four decades. As a result, Mozambique was granted independence and Frelimo, the political party that

1. See Michel Cahen, *Mozambique, analyse politique de conjoncture 1990*, Paris, Indigo Publications, 1990.

led the armed struggle against Portuguese colonialism, received full control of the state. The brutal « socialist » regime that was subsequently implemented, led largely by people from the south, soon managed to exacerbate an already volatile political and ethnic situation, giving rise to a civil war². Although it was initially helped by the South African and Rhodesian racist regimes, Renamo turned out to be far more than an externally imposed « destabilizing » force. In fact, once a peace was negotiated (Rome, 1992), it soon became apparent that its members held the support of large sections of the population with a solid base among the most populous of the country's ethnic groups, the Northern Macua.

Eventually, the elections decided a marginal victory for Frelimo and its presidential candidate, Joaquim Chissano. Renamo, however, assumed its position as a democratic opposition and the country has mostly been at peace since then. Nevertheless, in spite of a massive external support and of the implementation of the (often misguided) policies proposed by the World Bank and other international institutions, the country remains in the grip of utter poverty, and the northern populations continue to be ruled by a largely southern (and repressive) state apparatus. The democratic fairness of the subsequent 1999 elections, where Frelimo was again declared victorious, has been seriously doubted.

Seen in this light, Cahen's book is a poignant document – it is a report about a moment of great hope, when Mozambique promised to become a guiding example for African democracy; a moment when a group previously demonised as « destabilizing bandits » had actually turned out to be cool headed politicians choosing to carry out their political struggle along democratic lines. Furthermore, the book takes the reader through the northern and central regions of the country, following the Renamo campaign, and in that way provides us

with rich information about a fascinating region of Africa that has been most sadly ignored of late and about which so little has recently been written.

The last section of the book corresponds to the immediate aftermath of the elections, before the final results were announced. The author dedicates this interval to a trip to the central coastal region of Mambone, a very well chosen site for political observation. This district is placed just south of the Save river, in an area of political transition between the Northern Ndau people, mostly Renamo sympathisers, and the Southern Tsua people, on the whole adherents of Frelimo. Historically, it has always been an area of transition between the deeply differentiated northern and southern halves of the country: in precolonial days, it corresponded to the northern limits of the Nguni invasion; during the times of the *companhias majestáticas* (up until 1942) it constituted their southern fringe; and during the late colonial period it witnessed considerable political instability.

There are rich pickings to be gathered from following the uphazard diary-type structure of the narrative: a hoard of deeply disturbing observations about the postcolonial state, about the nature of postcolonial civil war in Africa, about the ideological bankruptcy of present-day African elites, about the urgent desire for peace and justice that grips the masses, about the role of kidnapping in military conscription in Africa's civil wars, about the nature of ethnic association in modern Africa, about the continuity and similarity between colonial and postcolonial processes of oppression, about the utter charade that « democratic procedure » can become in a context where it does not really correspond to any serious attempt on the part of the main players (local and international) to « hand over power to the people ».

2. Cf. Christian Geffray, *La Cause des armes au Mozambique*, Anthropologie d'une guerre coloniale. Paris, Karthala, 1990.

Notwithstanding, an aspect that may puzzle the reader is the candid way in which the author transcribes into his diary (and then fails to excise from the published version) pieces of information that often are little more than hearsay and insufficiently substantiated. Admittedly, we are always told where and when it was overheard but this does not make it any the less disturbing. In fact, it has been noted in the past that this attitude has been present in the author's work³.

Yet, for anyone with a special interest in Mozambican society or in the politics of democracy and ethnicity in southern Africa, this book is a valuable reference. The biographical snippets, in particular, are a constant source of enchantment. One learns great lessons about society, oppression and politics from life narratives such as that of Francisco Madeira, a

catholic bank clerk in colonial Beira turned soldier in the Portuguese army, turned nurse, turned policeman, turned activist for Frelimo in the first years after independence, turned guardian and nurse in a particularly brutal re-education camp, turned secret police agent, fired suddenly and unreasonably simply for having been a policeman during the colonial regime, turned activist for Renamo, and finally turned bar keeper, merchant and political organizer (pp. 196 sq).

João de Pina-Cabral

3. For example, observations made in his paper (« L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. II. La portugualisation désespérée [1959-1974] ») in *Cahier d'Études africaines* (2000, 159 : 551-592) have raised similar sorts of doubts.

Les Temps Modernes, août-novembre 2002, 620-621
Hommage à Jean Pouillon, suivi d'Afriques du Monde
 Paris, Gallimard, 2002, 544 p.

DANS CE NUMÉRO spécial dédié à Jean Pouillon (1916-2002) et coordonné par Jean-Loup Amselle, *Les Temps Modernes* mettent en scène les « Afriques du monde », dans leur richesse plurielle et leur contribution multiforme aux échanges inter-continentaux. Pourfendant les travers de l'afroessimisme ambiant nourris par les silences et les clichés des médias occidentaux, la revue ambitionne, comme le précise Michel Kail dans son avant-propos, de « réinscrire [...] l'Afrique dans le champ public intellectuel » en la désenclavant de son lectorat spécialisé¹ pour mieux la situer au cœur des débats actuels sur la mondialisation. L'image guindée d'une Afrique marginalisée, abandonnée à ses vieux démons, est mise à mal de manière percutante et l'importance de l'Afrique dans le destin de

l'Occident réaffirmée avec nuance. Dans son article de présentation brossant deux siècles de regards croisés euro-africains, Jean-Loup Amselle affirme ainsi « l'idée que l'Afrique, ou tout au moins sa représentation, occupe une place majeure dans l'imaginaire occidental ». En phase avec la nouvelle littérature anglo-saxonne sur les dynamiques passées et présentes entre colonisateurs et colonisés², l'ouvrage dénonce l'essentialisation qui a longtemps été faite

1. La recension de ce même numéro parue dans *Le Monde* du 7 décembre 2002, sous la plume de Stephen Smith, atteste d'un succès d'estime de cette démarche.

2. On pense notamment au livre édité par Frederick Cooper & Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

de l'Afrique comme de l'Occident et invite à une lecture attentive de la complexe intimité de leurs rapports, marqués par un processus réciproque d'appropriation et de réappropriation, chacun contribuant à la redéfinition de l'autre et de soi.

Collectivement, les 24 articles qui forment cette somme de plus de 500 pages réussissent leur pari. Sans faire étal de bons sentiments et sans prétention totalisante, ils contribuent superbement à dépeindre « la complexité africaine », du sud comme du nord du Sahara. Y sont abordées la circulation des hommes, des idées et des objets, les constructions identitaires, les modernités vernaculaires, mais aussi des questions souvent tues telles les permanences de siècles d'esclavage intra-africain (Roger Botte). L'un des atouts de l'ouvrage est d'ailleurs son propre éclectisme, que son approche intellectuelle cohérente rend parfaitement légitime. La partie « Afriques du monde » est une entreprise pluridisciplinaire et internationale, faisant dialoguer l'histoire, l'économie ou la linguistique avec la musicologie ou la cinématographie, ainsi que les traditions académiques francophone et anglophone, et ce, même si la belle part revient à l'anthropologie africaniste française au point de faire figure de vitrine des questionnements et recherches en cours dans le domaine. Au discours universitaire occidental sur l'Afrique font aussi écho, pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe, les modes africains d'écriture sur soi³.

La multitude et la variété même des contributions font échec au souci d'en rendre compte exhaustivement. Jean-Pierre Dozon examine les rouages des relations franco-africaines qui, depuis la Première Guerre mondiale et surtout les lendemains de la Libération, ont modelé la France autant que les pays d'Afrique francophone en constituant ce qu'il appelle « l'État franco-africain »⁴. Faussement provocateur, Charles Piot présente les Kabré du Nord-Togo comme « des cosmopolites dans la brousse », dont l'esprit de localité est réinventé au travers de rituels funéraires et initiatiques modernisés, conçus pour

resserrer les liens avec la diaspora kabré du sud et de l'étranger. Dans la même veine, Anne Doquet montre que la dialectique entre ethnotourisme et identités locales au Mali est loin de se résumer à la seule artificialité de la mise en scène de coutumes malinké ou dogon supposées « authentiques » : des manifestations culturelles conçues pour l'économie du tourisme deviennent le lieu où de jeunes africains, jusqu'alors peu connectés aux coutumes villageoises, s'inventent des identités néotraditionnelles. Élie Goldschmidt dresse un portrait minutieux des stratégies migratoires et de parcours individuels de Congolais en partance vers l'Europe via le Maroc. Benoît Hazard envisage le devenir difficile des migrants burkinabés dans les ghettos du Mezzogiorno. Marc Le Pape questionne l'éthique et les pratiques de l'aide humanitaire à destination de l'Afrique. Didier Fassin dénonce l'instrumentalisation politique de la pandémie du sida en Afrique du Sud. Tarik Dahou plaide pour une déculturation de la corruption.

Le volume réunit également diverses figures libres particulièrement intéressantes. Dans « L'étoffe de l'africanité », Nina Sylvanus retrace l'étonnante biographie culturelle du wax, de ses origines euro-javanaises à sa promotion en symbole d'africanité, en passant par son entrée en Afrique par l'intermédiaire des commerçants et missionnaires venus d'Europe – où se concentrent toujours les principaux sites de sa production –, et par sa réappropriation africaine sous l'impulsion des réseaux du commerce féminin bénino-togolais. Autant de voyages, autant de signifiants pour un tissu et des motifs toujours à l'écoute des modes de l'époque. Dans « La mise en jazz de l'Afrique », Éloi Ficquet décline la rencontre entre musiciens noirs américains en quête d'africanité et jazzmen africains inspirés de rythmes américains.

3. Achille Mbembe, « African Modes of Self-Writing », *Public Culture*, 2002, 14 (1) : 239-273.

4. À noter la parution du nouvel ouvrage de Jean-Pierre Dozon, *Frères et sujets : la France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003.

La représentation jazzique de l'Afrique dépasse alors l'exotisme d'une sauvagerie revendiquée comme altérité pour toucher à l'universel. À travers un film de Jean Rouch, Claudine Vidal revisite le quotidien de 1957 du quartier populaire de Treichville à Abidjan. Emmanuel Leclercq déplore la décadence du cinéma militant africain et la complaisance des productions contemporaines.

Cet ouvrage où les africanistes de tous bords trouveront lectures à la mesure de leurs intérêts mériterait de rencontrer un public plus large. Son style académique refusant toute concession à la vulgarisation et sa longueur même risquent cependant d'en limiter l'impact.

Marie Miran

Pierre-Loïc Pacaud

***Un culte d'exhumation des morts à Madagascar
Le Famadihana. Anthropologie psychanalytique***

Préface de Sophie de Mijolla-Mellor, postface de Bernard Juillerat
Paris, L'Harmattan, 2003, 356 p., bibl., gloss. (« Espaces théoriques »).

DE PAR sa disponibilité dans la littérature ethnographique, sa présence dans les civilisations de l'Antiquité et son autonomie comme objet d'étude, le mythe se prête tout particulièrement à l'analyse (ethno)psychanalytique. Le rituel, du fait de sa connexion avec les autres représentations symboliques et avec l'organisation sociale, ainsi que du fait de la difficulté de son observation, constitue déjà un objet moins maniable. Lorsqu'il est suffisamment complexe et qu'on le considère comme un ensemble articulé de rites singuliers, il n'en demeure pas moins une production symbolique collective particulièrement riche : c'est la voie royale de l'inconscient pour l'ethnologue. Parce qu'il renvoie à un acte organisé autour de rôles symboliques assumés par des acteurs, le chercheur est obligé d'exercer son double rôle d'ethnologue et de psychanalyste. Le sens est lui-même multiple. Il est livré avec les commentaires libres ou conventionnels des interlocuteurs locaux, mais il doit aussi être éclairé par l'analyse des motivations inconscientes tant originaires (à l'origine du sens) qu'actuelles. Cependant, l'explication populaire prend le statut d'un discours écran demandant interprétation, et non pas celui d'une réponse globale à la

question du sens. Le travail d'analyse du rite exigera donc une double démarche, portant respectivement sur les processus matériels et sociaux de la mise en acte rituelle et sur la source inconsciente de cette transposition symbolique.

C'est là précisément l'entreprise menée à bien par Pierre Pacaud concernant le rite d'exhumation des morts chez les Merina des hauts plateaux de Madagascar, où les dépouilles des morts anciens sont exhumées de leurs tombes, réenveloppées dans de nouveaux linceuls, manipulées d'une façon particulière, puis inhumées dans un tombeau familial. Par l'importance culturelle que les Merina lui accordent, par sa complexité et sa richesse symbolique, ce rite constitue un passionnant sujet d'étude, à partir du moment où – comme le fait l'auteur – il est resitué dans le contexte socioculturel et interprété du point de vue ethnologique, historique et psychanalytique. Pierre Pacaud interroge les processus psychiques collectifs inconscients à partir du corpus théorico-clinique de la psychanalyse et les met en tension avec le rite. Son travail, précise-t-il, ne saurait être une énième tentative herméneutique, ni une monographie d'ethnologie psychanalytique. L'écoute analytique de la

collectivité merina sur ses morts et ses ancêtres doit avoir lieu dans l'après-coup de l'analyse minutieuse des faits. La déconstruction élément par élément doit être suivie d'une reconstruction du sens latent révélé par l'analyse des affects refoulés. La référence à Freud se fait principalement par le renvoi à *Totem et Tabou* (1912-1913), par le recours aux deux topiques mises en compatibilité (contrairement aux études psychanalytiques faites jusque-là qui se fondent uniquement sur la première topique) et par la prise en compte du travail du rêve pour l'interprétation du rite. L'analyse ne porte donc pas uniquement sur les contenus inconscients, mais aussi sur la dynamique entre les différentes instances psychiques.

Faisant suite à l'introduction, une première partie intitulée « Approche méthodologique » commente trois aspects de la méthode retenue : le contre-transfert, le modèle freudien du rêve, enfin la seconde topique et le transfert. Après avoir vécu enfant en pays merina, l'auteur y a conduit des enquêtes de terrain. Sa formation psychanalytique et sa pratique clinique l'ont incité à prendre en compte comme paramètres de son travail sa propre subjectivité, ses affects refoulés et ses motivations inconscientes à l'enquête. Chez lui, ce « contre-transfert » prend notamment la forme d'un sentiment de transgression face au rite *famadihana* et aux significations que les Merina lui donnent de l'impression d'être un « exhumateur » du latent de l'exhumation des morts » (p. 37). Sa position face à la place du rêve dans le processus rituel est que le rêve effectif peut être utilisé par les morts merina pour se manifester et, parfois, pour demander le transfert de leurs ossements dans le tombeau familial ; mais le rêve nocturne ne saurait être systématiquement le signal ordonnant l'organisation d'un *famadihana*. Enfin, le transfert et la seconde topique freudienne (Ça, Moi, Surmoi) permettent, toujours selon l'auteur, la construction historique du sujet individuel devenu, dans l'effectuation du rite, un « individu collectif », et

permet donc d'élaborer « la "vérité historique" de la formation culturelle collective en analogie avec les formations de l'inconscient tels que le rêve, le symptôme, le fantasme ou le délire » (p. 55).

Dans la deuxième partie, « Le contexte culturel », Pierre Pacaud analyse l'organisation sociale merina et la hiérarchisation des groupes sociaux. Cette société est principalement composée de trois « groupes statutaires » (les nobles, les hommes libres et les descendants d'esclaves) – faussement appelés « castes » ou « pseudo-castes » par certains auteurs à cause de leur endogamie dominante –, divisés à leur tour en groupes de descendance cognatiques. L'auteur inscrit sa définition de ces dernières unités en référence à ce que Claude Lévi-Strauss a dit sur les organisations cognatiques, notamment à propos des Merina¹. Le mariage est analysé également en fonction des groupes statutaires, de la connaissance généalogique, de la crainte de l'inceste, mais aussi d'une tendance à l'endogamie, enfin d'une forme préférentielle de mariage entre cousins croisés. La place des ancêtres est soulignée : ils constituent pour chaque famille étendue une référence permanente, sont dotés d'une « brillance » ou force (*hasindrazana*), évoquant le *mana* océanien, et suscitent chez les vivants une « angoisse de conscience » que connotent les termes de *tsiny* (reproche ou blâme encouru lorsqu'on commet une faute) et de *tody* (sanction matérielle).

La troisième partie est intitulée « Le contexte rituel et ses interprétations ». Pierre Pacaud définit d'abord le cadre culturel dans lequel se situe le rite *famadihana*, puis décrit ce dernier en détails. Différentes situations sont données pouvant déboucher sur l'organisation du rituel, dont les éléments marquants sont le changement de tombeau (ou pas), le réenveloppement dans un nouveau suaire, la manipulation rituelle des dépouilles, le sacrifice d'un bœuf. L'événement se prépare

1. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

un an à l'avance. Le troisième chapitre de cette même partie est consacré au « *Famadihana* dans l'histoire » ; l'auteur arrive à la conclusion que le rite était déjà pratiqué au XVIII^e siècle et sans doute même avant sous une autre appellation. Un bref chapitre décrit le rituel abandonné du bain royal au cours duquel le souverain transmettait à ses sujets son souffle sacré (forme de bénédiction) en les aspergeant d'eau lustrée. Suit un important chapitre où Pierre Pacaud se livre à une analyse critique des interprétations anthropologiques proposées par différents auteurs. Une attention particulière est vouée aux travaux reconnus de Maurice Bloch sur les Merina.

Avec la quatrième partie (« L'approche psychanalytique »), on entre à proprement parler dans l'interprétation de Pierre Pacaud. Se fondant sur Freud, il met en exergue le caractère heuristique de la notion d'ambivalence dans l'interprétation du rite *famadihana*, plus précisément en ce qui concerne les sentiments des vivants à l'égard des morts. Dans la façon à la fois « cajolante » et brutale dont les femmes traitent les dépouilles, Pierre Pacaud voit l'expression d'une ambivalence entre hostilité et vénération : le désir hostile envers le mort actuel se renverse en crainte des morts par le biais de la censure. Il se sert aussi de sa connaissance de la langue malgache pour traquer ce que les mots ont pu garder des pulsions et des affects refoulés.

La menace de parricide, qui face au souverain devient danger de régicide, donnait autrefois lieu à des rites de protection. Fidèle aux idées fondatrices de *Totem et Tabou* et des autres textes freudiens sur le parricide originel suivi de remords et de vénération, Pierre Pacaud fait également intervenir les notions de toute-puissance des pensées caractéristiques de l'animisme. Derrière le père, le souverain ou les ancêtres merina se cacheraient le père archaïque et narcissique de la horde primitive. Tous ces fantasmes propres à la vie individuelle du sujet sont exprimés à un niveau collectif par la culture et le rite. Le chapitre IV de cette troisième partie est consacré à la

notion cruciale de *hasina* (force, puissance magique), « noyau originaire du pouvoir » chez les Merina ; l'auteur l'analyse en le cernant à partir de la riche symbolique qui associe le *hasina* à la couleur rouge, au soleil, au regard pénétrant, au père, à la virilité du taureau, à Dieu... mais, en fin de compte, aussi au père narcissique originaire.

Je passe à quelques commentaires personnels. Ce que je reproche habituellement à *Totem et Tabou*, c'est l'absence de la mère qui est simplement remplacée par « la communauté des femmes ». La théorie freudienne dans son ensemble, on le sait, a un peu omis les liens avec la mère et les modalités de la pulsion régressive incestueuse. La question de la mère dans la culture merina est donc posée par l'omission même de Freud. Inversement, l'auteur critique Maurice Bloch pour une forme de réduction de la problématique œdipienne à une opposition hommes/femmes. Mais ne peut-on estimer qu'il faille malgré tout laisser à ce contraste sociologique et symbolique la place qui lui revient ?

Il faut aussi relever l'hypothèse d'une trace que garderait la langue au sujet de l'ambivalence pulsionnelle face aux morts. La définition polysémique que l'auteur donne du mot *hasina* et le rapprochement qu'il fait avec le narcissisme monopolisateur du père archaïque par une série d'associations internes à la culture merina et à la théorie freudienne retiendront particulièrement l'attention du lecteur. Ce que Pierre Pacaud écrit sur la « culpabilité inassignable » (le désir parricide et incestueux) référent à une représentation psychique et non à un acte effectif, dans le cadre d'une reconstruction ontogénétique du sujet, paraît aller tout à fait dans le sens d'une anthropologie psychanalytique qu'il paraît urgent de constituer en discipline.

Car les motifs inconscients de l'accomplissement du rite demeurent inconnus des acteurs qui se réclament d'une explication rationnelle inscrite dans l'histoire que le groupe entretient avec ses ancêtres. Suivant Freud, Pierre Pacaud insiste à juste titre sur ce point. Au niveau manifeste, les Merina

exhumeraient leurs morts pour les remercier de leur protection ou pour les réunir dans un même tombeau familial. La dette dont ils se sentent redevables envers eux répondrait alors à un service rendu aux vivants et n'équivaudrait nullement à un repentir inextinguible qu'aucun hommage ne pourra jamais racheter. Le déplacement porterait également, selon Pierre Pacaud, sur le parricide imaginaire reporté sur le meurtre collectif que l'histoire légendaire merina situe dans le massacre des autochtones *vazimba* par les immigrants andriana d'origine céleste. Il faut que le sort frappe le sujet dans la réalité pour que le Surmoi demande des comptes au Moi, pour que la conscience morale se réveille et exige l'accomplissement du rite : seront ainsi assurés le renouvellement du *hasina* et la levée temporaire de la culpabilité collective. La loi paternelle est en l'occurrence déplacée sur les ancêtres qui sont localisés dans une sorte d'espace transitionnel entre la vie sociale et l'au-delà divinisé. L'idée de punition prend la forme d'un malheur annoncé ou advenu. L'événement interprété comme châtement active certains processus psychiques qui, sans lui, resteraient dormants. Cette incursion du réel dans l'inconscient est nécessaire pour ranimer le refoulé, quitte à ce que celui-ci soit dénié dans l'après-coup. L'effectuation du rite est en soi un événement déclenchant, puisque

c'est la manipulation des ossements et leur vue qui vont provoquer un violent retour d'affects. Et les périodes interrituelles apparaissent alors comme l'attente inconsciente d'une nouvelle incitation extérieure.

Comme le montre Pierre Pacaud de façon convaincante, la notion de Surmoi (à entendre ici encore aux niveaux collectif et individuel) est étroitement liée à la culpabilité et au repentir, affects regroupés sous la dénomination freudienne d'« angoisse de conscience ». Les ethnologues ont de tout temps sous-estimé cette dimension psychique et ses formations culturelles, comme si la culpabilité ne concernait que le sujet individuel et ne pouvait découler que d'une faute réelle. Or, on a ici affaire à une culpabilité originaire, constitutive du sujet, qui est à la source de l'interprétation du malheur comme châtement mérité ; le même processus est à l'origine de l'accomplissement rituel en tant que propitiation ou réparation.

Psychanalyste et anthropologue, Pierre Pacaud a le grand mérite de n'avoir pas écarté l'approche ethnologique, voire descriptive, au profit d'un discours conceptuel abstrait. L'ethnologue autant que le psychanalyste trouveront donc dans cet ouvrage de quoi alimenter leurs réflexions.

Bernard Juillerat

Danielle Haase-Dubosc et al., eds
Enjeux contemporains du féminisme indien
 Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003, XVIII + 445 p., gloss.

L FAUT se réjouir de la parution en France d'un ouvrage épais, ambitieux et accessible à un large public, consacré au féminisme indien, domaine jusqu'alors confiné au cercle des spécialistes.

Grâce à l'initiative de deux Européennes et de trois Indiennes, et au soutien institutionnel de la Maison des sciences de l'homme de Paris, deux volumes ont vu le jour : celui dont je rends compte ici et son homologue indien en anglais, qui porte sur les « enjeux contemporains du féminisme français ». Des publications en miroir donc, accomplies sous les signes auspiceux de l'échange (entre les éditrices qui ont choisi de conserver les textes proposés) et de la réciprocité entre les deux pays.

Ces deux démocraties de tailles aussi inégales que l'est l'amplitude de leurs divergences culturelles ont beaucoup à apprendre l'une de l'autre sur le plan du combat mené par les femmes pour gagner autonomie et liberté ; en particulier aujourd'hui, face aux transformations brutales liées aux processus de globalisation capitaliste. Les éditrices de ces deux volumes souhaitent du reste que les rapprochements et le dialogue qu'ils susciteront servent à internationaliser le mouvement d'émancipation des femmes,

les rendant capables de résister ensemble aux formes contemporaines, « globalisées », de l'aliénation socio-économique.

L'ouvrage est divisé en sections. La première concerne l'histoire récente ; elle familiarise le lecteur avec des événements phares, comme le rapport *Towards Equality* rédigé par la commission d'enquête mandatée par Indira Gandhi en 1974, véritable texte fondateur du renouveau du mouvement féministe des années 1970, ou comme la naissance à Delhi de l'hebdomadaire militant *Manushi*. La couverture du volume recensé ici (deux femmes brandissant une pancarte sur laquelle on peut lire : « À bas la dot ! ») évoque l'une des luttes les plus farouchement menées par ses rédactrices. La deuxième section complète judicieusement la première en interrogeant les manières dont le genre féminin fut construit, déconstruit et reconstruit au cours du temps. Le védisme, par exemple, période la plus lointaine et la plus apte à fournir des modèles culturels prestigieux, est tout particulièrement l'objet d'élaborations nouvelles du XIX^e siècle à nos jours. Les quatre autres sections correspondent à des domaines d'action et de réflexion nourris

par de vigoureux débats : « Femmes, économie et développement » ; « Santé et contrôle des naissances » ; « Féminisme et politique culturelle » ; et pour conclure, « Les défis du présent ».

Chaque section comprend une série de contributions (avec sa bibliographie propre), précédée d'un avant-propos documenté et efficace, qui met en valeur et indique les articulations de chacune d'entre elles avec les autres. Le lecteur n'est donc pas perdu, tout au contraire, devant ces textes de facture et de style parfois très différents – analytiques (sections 1, 2, 6), militants (sections 3 et 4), littéraires (sections 5 et 6), etc. – et relevant de domaines et de contextes divers, car il en a découvert auparavant une vue d'ensemble cohérente. Avec de surcroît un bon glossaire qui donne les clés des notions sociologiques indispensables pour comprendre la société indienne (castes, brahmanes, tribaux, etc.), ou qui fournit des repères historiques (sur les mouvements ou les partis politiques tels que le BJP, le Parti communiste, le RSS, ou encore sur des lieux tristement célèbres comme Ayodhya), ce lecteur est incontestablement bien armé pour pénétrer des terres qui lui seraient inconnues.

Les articles qui constituent ce volume, une trentaine, ont souvent fait l'objet de publications dans des ouvrages collectifs, dans des revues universitaires (*Feminist Studies*, *Indian Journal of Gender Studies*, *Cultural Critique*, *Cultural Dynamics*), des revues indiennes généralistes prestigieuses (*Economic and political weekly*, *Seminar*) ou dans la presse de haut niveau (*The Hindu*, *Manushi*). Étant donné le foisonnement des publications féministes en Inde, et leur intérêt très inégal, cette compilation offre un panorama large et de qualité, où figurent côte à côte les grands noms du féminisme indien, ceux de chercheuses (universitaires ou non), de membres d'associations (comme Shree Shakti Sanghatana), de militantes et d'artistes. La brève présentation des auteures en fin de volume concourt à goûter encore plus pleinement leurs contributions, en les rendant présentes à travers

leurs parcours, leurs engagements, les positions qu'elles ont occupées et qu'elles occupent au sein de la société.

Chacune des six sections est un monde en soi, et ces mondes ne sont évidemment pas traités de la même manière, selon qu'il s'agit de questions vitales comme la santé et la contraception, de l'évaluation critique du passé ou des questions laissées en friche auxquelles le féminisme indien, massivement investi par des femmes hindoues, urbaines, éduquées, de classes moyennes et supérieures, se heurte aujourd'hui. La sixième partie de l'ouvrage montre que ces questions, maintenant bien repérées, sont porteuses de grandes difficultés dans la situation contemporaine marquée par la violence (cf. la flambée du communautarisme qui oppose les groupes religieux) et l'ambiguïté (à travers l'entrée massive de la question des femmes dans les partis politiques intégristes au pouvoir). Il est urgent, pour la survie du mouvement, et des valeurs qu'il défend, de clarifier sa position sur l'organisation sociale globale et les pouvoirs qui s'y exercent ; il se doit de réfléchir sur la nature du lien entre patriarcat et système des castes, de prendre en compte les problèmes propres aux catégories de femmes les plus défavorisées (de manière symptomatique, les écrits puissants et radicaux de Dadasaheb Ambedkar sur ces questions brûlantes n'ont été ni lus ni étudiés par la première vague féministe), de veiller au devenir du droit privé et de la laïcité, de décider de l'opportunité d'entrer plus radicalement en politique.

Cet ouvrage collectif, édité avec soin, n'est pas fait pour être lu d'une traite. Il s'agit plutôt d'un ouvrage de référence qui révèle la richesse du mouvement féministe indien dans ses expériences régionales spécifiques, comme dans ses avancées et ses exigences théoriques générales, ou encore ses réalisations artistiques. À ce titre, il mérite d'être vivement recommandé. Quant à ceux qui s'intéressent depuis plusieurs années à l'Inde et aux femmes indiennes, ils trouveront là une synthèse fort utile, reconnaissant sans doute des

auteurs et des textes connus, en découvrant peut-être d'autres qui le sont moins. Je pense aux beaux poèmes des femmes du Telugu ; à *Stanyadayani*, une nouvelle écrite par Mahasweta Devi, dont le ton distancié et ironique transforme la très lugubre histoire de Yashoda, dite « Notre-mère-la-vache » – nourrice comblée d'une cinquantaine d'enfants dont vingt sont les siens, Yashoda meurt d'un effroyable cancer à la poitrine, sans qu'aucun de ses « enfants » ne s'en émeuve –, en fable multiséculaire. Je pense enfin à l'extrait de l'autobiographie de Kumud Pawde, femme intouchable aujourd'hui professeure de sanscrit, qui décrit sans apitoiement la cruauté de son enfance d'intouchable en milieu « touchable ». Ces textes qui font comprendre, mieux que tout, pourquoi en Inde les femmes doivent se battre étant donné les iniquités qu'elles subissent, rappellent que depuis toujours elles aussi sont

capables de transformer leur expérience en œuvre artistique.

Sans doute faudrait-il, en conclusion, et pour ne pas céder au pur éloge, relever quelques imperfections : s'étonner de l'absence de telle auteure pourtant très importante et de la place trop restreinte accordée au mouvement féministe d'avant les années 1970 ; protester contre les coquilles ; regretter que ne figure nulle part la composition de la contrepartie jumelle de cet ouvrage, celle publiée en Inde sur le féminisme français à laquelle je faisais allusion plus haut... C'est chose faite, au coût minimum, car ces imperfections pèsent peu en regard de l'intelligence, du courage, de la détermination et du talent des féministes indiennes que cette synthèse, sans précédent sur la scène éditoriale française, invite à découvrir.

Martine Van Woerkens

Stanley A. Freed & Ruth S. Freed
Green Revolution : Agricultural and Social Change in a North Indian Village
 New York, American Museum of Natural History, 2002, 293 p., bibl., index, gloss., ill.
 (« *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* » 85).

LE TITRE est trompeur et, du coup, le livre est décevant. De « transformations agricoles », il est en effet largement question ; de « transformations sociales », en revanche, il n'y est fait que parfois allusion. Ce qui donne un recueil extrêmement précis d'informations factuelles, souvent chiffrées, sur les pratiques agricoles et leur coût dans un village d'Inde du nord, où l'agriculture n'est que rarement replacée dans son contexte social. La faute au fait que dans la même collection dix autres monographies traitant de thèmes plus ethnologiques ou sociologiques ont déjà été publiées sur ce même village ? (On se souvient notamment de la position prise par les auteurs, et rappelée ici p. 237, dans la « controverse de la vache sacrée », qui

accorde une grande place aux facteurs religieux dans l'importance du cheptel – impressionnante histoire de ces troupeaux de vaches ensauvagées ravageant les champs !) Il s'agit donc d'« ethnographie agricole » (les auteurs revendiquent l'expression), avec ses atouts et ses limites.

Sans que soit expliquée la parution tardive des résultats, les travaux de terrain ont été accomplis en 1957-1959 et 1977-1978 : une période-clé, qui correspond à un « avant » et à un « après » la révolution verte. Les auteurs ont donc vu apparaître la mécanisation, les forages pour l'irrigation avec pompes électriques, les semences améliorées de blé. Leur regard est plus original encore quand ils décrivent par le menu les opérations de remembrement,

élément essentiel (pourtant souvent oublié) de l'intensification agricole, étant donné qu'il facilite la tractoisation et l'irrigation. La comparaison avec un village du Vaucluse est pour le moins audacieuse, et pourtant pertinente. Il reste qu'au total la synthèse fait défaut. Chaque culture est vue isolément, sans aborder son insertion dans une rotation ou un assolement. L'approche économique des choix des agriculteurs demeure insuffisante. Et, à l'échelle villageoise, il n'y a guère de vision systémique : à peine est-il noté, page 158, que mécanisation et remembrement ont réduit les bovins et les arbres, entraînant des problèmes de chauffage domestique. Le village a beau se trouver aux marges du Territoire de Delhi, le marché urbain n'est présent qu'en négatif, avec l'apparition

de la culture de tomates aux dépens de la canne à sucre. Et il n'y a que quelques mots sur les importants revenus non agricoles ou les mouvements pendulaires, pourtant essentiels pour comprendre certaines logiques agricoles. On nous dit que des immigrants venus du Bihar sont encore ouvriers agricoles, que les sans-terres ont gagné par la révolution verte un surcroît de travail. Mais qui s'intéressera aux conséquences sociales de la révolution verte n'en saura guère plus. Ce ne sont pas les essais d'actualisation du terrain représentés par l'ajout d'un chapitre final plutôt superflu sur les OGM qui mitigeront cette impression, à la lecture d'un livre très riche et lacunaire tout à la fois.

Frédéric Landy

Bernard Sellato

Innermost Borneo : Studies in Dayak Cultures

Paris, SevenOrients / Singapore, Singapore University Press
2002, 221 p., bibl., ill., fig., tabl., cartes.

LA PREMIÈRE moitié de ce livre traite d'une grande partie des ethnies de l'île de Bornéo. On pourra commencer par le chapitre I qui résume les premières explorations de l'île, en particulier la première traversée passant par les monts Müller, à la fin du XIX^e siècle. Après quoi, nous conseillons au lecteur la première partie du chapitre V où les ethnies sont méticuleusement présentées et classées : chasseurs-cueilleurs, nomades, groupes de fermiers non stratifiés mais engagés dans des compétitions féroces, sociétés d'agriculteurs hiérarchisées, sultanats côtiers, enfin, influencés par l'extérieur et tournés vers le commerce. Les chapitres II et III décrivent plus précisément les populations d'agriculteurs et de nomades de deux régions : l'interland des monts Müller et le haut bassin du fleuve Mahakan. Le chapitre IV aborde les conflits engendrés par l'intervention d'un pouvoir central soucieux de

rationaliser l'exploitation de la forêt et d'améliorer le bien-être des populations qui s'accrochent à leur mode de vie traditionnel.

Revenons au chapitre V, à sa seconde partie qui traite des sociétés à maison¹. L'auteur écrit que des trois critères sélectionnés par Claude Lévi-Strauss pour définir la « maison » – l'existence d'une personne morale, laquelle possède des biens et se perpétue dans le temps – seul le dernier apparaît clairement dans le contexte de Bornéo. Or, d'une part, c'est simplifier la pensée de Claude Lévi-Strauss pour qui une société à maison est une société où l'on fait entrer qui l'on veut, selon les intérêts du moment, en faisant semblant de respecter la règle (par exemple de patrilinéarité)

1. Ce chapitre a déjà été publié en français sous le titre « Note préliminaire sur les sociétés "à maison" à Bornéo », in Charles Macdonald, ed., *De la hutte au palais : sociétés "à maisons" en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, CNRS Éd., 1987 : 15-44.

en utilisant le vocabulaire de parenté ou d'alliance, ou les deux à la fois. D'autre part, même si on ne ramenait la « maison » qu'à ces trois critères, le fait qu'il n'en reste qu'un serait bien la preuve qu'on est pas en présence de sociétés à maisons, contrairement à ce que l'auteur semble dire pour certaines sociétés de Bornéo. Le chapitre VI propose par ailleurs une intéressante hypothèse en matière de terminologie de parenté. Étant donné que la règle, pour toute une série d'ethnies du centre de la grande île, est une règle d'évitement entre une Ego et son beau-frère ou un Ego et sa belle-sœur, il y aurait un terme spécifique pour désigner ce beau-frère ou cette belle-sœur pour marquer le tabou dans le cas où les deux cohabitent, terme qui n'existerait pas lorsqu'ils ne cohabitent pas et qu'il n'y a donc pas de danger. Une piste à suivre. Le chapitre VII ouvre le dossier historique. Les agriculteurs étaient-ils d'anciens chasseurs-cueilleurs ? En rassemblant des données historiques, ethnographiques et linguistiques, Bernard Sellato conclut que le centre de l'île fut bien colonisé dans un premier temps par des chasseurs-cueilleurs et des horticulteurs austronésiens, et que c'est l'introduction du métal qui permit le passage à la culture du riz. Moins original est le chapitre VIII montrant comment le mythe est manipulé par le groupe pour renvoyer de celui-ci l'image souhaitée.

La seconde moitié de l'ouvrage est centrée sur les seuls Aoheng et le chapitre IX raconte leur ethnogenèse. Ce groupe, aujourd'hui très cohérent, n'est en fait que le résultat de la fusion de plusieurs groupes selon un processus très complexe analysé ici en détail. Le chapitre X traite de la division sexuelle des activités dans le rituel. Les hommes repoussent ou propitient des démons hostiles, les femmes attirent les divinités susceptibles d'apporter fertilité et prospérité. Le chapitre XI donne une description détaillée d'un rituel de guérison centré sur le sacrifice d'un porc, et cherche à définir toutes les relations induites par ce sacrifice entre les différentes parties prenantes, divines, humaines, animales ou inanimées. Le pénultième chapitre présente brièvement la littérature orale et le dernier la taxinomie indigène des minéraux (l'auteur est géologue de formation).

Le livre a le défaut de ce type de recueil d'articles : certains chapitres sont très longs, d'autres relèvent plus de la fiche technique que de l'article ; certains posent des problèmes ethnologiques pointus et ardu, d'autres sont purement descriptifs. Il n'empêche que ce livre donne une très bonne vue d'ensemble à celui qui veut s'initier aux populations de Bornéo.

Patrick Kaplanian

Marlène Albert-Llorca & José Antonio González Alcantud, eds
Moros y Cristianos : representaciones del otro
en las fiestas del Mediterráneo occidental
 Granada, Diputación de Granada Centro de Investigaciones Etnológicas
 Ángel Ganivet / Toulouse, Presses universitaires du Mirail
 2003, 194 p., bibl., ill., cartes (« Hespérides »).

LES FÊTES de maures et chrétiens et le théâtre populaire qui les caractérise sont peu connus des anthropologues français non hispanisants. En Espagne, en revanche, ces manifestations festives, intégrées aux fêtes patronales, ont généré – surtout depuis la chute du franquisme qui les avait souvent interdites – d'innombrables publications, thèses et films vidéo et rassemblent en congrès annuels des centaines d'*aficionados* et de spécialistes (historiens, anthropologues, folkloristes).

Le présent ouvrage offre une dizaine de contributions introduites par une présentation commune de Marlène Albert-Llorca et José Antonio González Alcantud. S'il concerne différentes régions de la Méditerranée occidentale (dont la Corse et la Sicile), il consacre l'essentiel de ses chapitres au Levant de la péninsule ibérique (provinces de Valence et d'Alicante) où les fêtes de *Moros y Cristianos* sont les plus nombreuses et les plus complexes, mais aussi à l'Andalousie orientale. Le domaine latino-américain également héritier de cette fonction rituelle n'est pas représenté. De façon transversale, le livre aborde différents thèmes, notamment la dérision et

l'humour, la violence, le rôle de la femme et d'une façon plus générale la représentation de l'Autre.

L'introduction donne d'abord quelques repères historiques. Les combats entre maures et chrétiens apparaissent au XV^e siècle dans les fêtes de cour pour se populariser dès le XVIII^e siècle, alors que le XX^e voit de nombreuses fêtes renaître de l'oubli. Simultanément, sous le double effet de l'héritage d'une tradition lettrée et, surtout, du travail des érudits locaux, les textes furent remaniés et fixés par écrit ; aujourd'hui la plupart sont disponibles, voire publiés.

La dualité est évidemment centrale dans ce thème scénique où les batailles sont précédées d'*embajadas*, c'est-à-dire d'échanges diplomatiques, bien que les pièces ne réactualisent pas, à quelques exceptions près, un événement historique particulier. Les maures sont plutôt l'incarnation d'une altérité assimilée aussi bien aux Indiens dans les versions d'Amérique latine qu'aux Français de la conquête napoléonienne en Espagne, ou même aux républicains de la guerre civile. L'opposition sous-jacente est celle du Bien et du Mal, et la référence absolue reste le catholicisme auquel les *moros* de la scène

populaire, d'abord triomphants puis vaincus, finissent par se convertir sous les auspices du saint patron ou de la Vierge locale. Quoique l'ambivalence de la figure du maure trouve son origine dans le second *romancero*, les représentations de *Moros y Cristianos* relèvent davantage du « bricolage culturel » que d'une tradition ancienne fidèlement transmise.

Dans son chapitre sur « Le triomphe du chrétien dans la comédie » (et suivant en cela la tradition critique concernant ces fêtes), María Soledad Carrasco Urgoiti situe la principale origine théâtrale du schème défi – combat – triomphe, constituant le dénominateur commun des représentations de maures et chrétiens, dans la comédie de Lope de Vega. Entre les formes élémentaires de théâtre et la fête, la frontière reste indécise.

La contribution suivante est consacrée aux « Structures parodiques des fêtes de maures et chrétiens » en Andalousie orientale. Afin de « survivre aux stéréotypes culturels », José Antonio González Alcántud met en lumière une ligne de fracture entre l'héroïsme (tant maure que chrétien) et l'humour. La moquerie est placée dans le rôle du *gracioso*, ici encore comme dans la comédie baroque ; parfois même le bouffon est nommé *el Mahoma* (effigie de Mahomet), personnage construisant son jeu de scène en toute liberté. Cela n'est pas sans suggérer « une altérité négative » donnant lieu à des interprétations divergentes, comme l'auteur l'a observé à la commémoration annuelle de la prise de Grenade de 1492 par les Rois catholiques.

L'organisation des fêtes de *Moros y Cristianos* en pays valencien est fort bien analysée dans la contribution de Jean-Pierre Albert qui porte sur l'histoire et le rôle actuel des *compañías*. Chaque « compagnie » appartient à l'un des deux camps (maure ou chrétien) et possède ses propres costumes, sa propre façon de défilé, ainsi qu'un nom. Il n'y a pas encore de compagnies uniquement féminines, mais les femmes ont acquis au cours de ces dernières décennies une place croissante

parmi les organisateurs et les acteurs des fêtes. Laure Heuzé nous en livre un récit pittoresque avec l'exemple de la fête de Petrel dans la province d'Alicante. Afin de pouvoir défilé, les femmes de ce bourg n'ont-elles pas décidé dans le plus grand secret, en 1962, de se déguiser en Noirs (*vestirse de Negros*) pour figurer en un premier temps les esclaves africains des maures, puis une modalité ensauvagée de ces derniers ? Cette « révolution de la femme » permettait aux filles de Petrel de dissimuler jusqu'à leur identité sexuelle. Ce n'est que plus tard qu'elles osèrent défilé à visage découvert en assumant le rôle intermédiaire de *moros* pour lesquelles les visages brunis (et non plus noircis au charbon de bois) restaient plus facilement reconnaissables. Mais l'accès des femmes à tous les rôles (sauf celui de soldat, mais y compris celui de capitaine de compagnie) ne fut envisageable qu'après l'ère franquiste...

Le thème de la conversion, par laquelle se clôt toute représentation de *Moros y Cristianos*, est finement traité par Deborah Puccio à propos de la fête d'un village d'Aragon, région qui commémore encore aujourd'hui la victoire des chrétiens contre les armées maures au tout début de la Reconquête, en l'an 724. La redécouverte dans les années 1970 du texte de cette pièce dans un coffre soigneusement fermé durant le franquisme, et sa remise en scène par quelques-uns des acteurs qui l'avaient jouée dans les années 1920 et 1930, est déjà toute une aventure. Mais l'auteur analyse surtout le texte même de cette *Morisma* et la mise en scène quasi rituelle de ce « théâtre de la conversion ». Deborah Puccio voit dans le double rôle d'une reine maure et d'une reine chrétienne la transformation d'un même personnage par la conversion, personification qui se débarrasse à chaque fois de la part « maure » qu'elle contient ; cela donne à la fête une dimension initiatique déjà perceptible dans certaines attitudes d'inversion des groupes de jeunes. On suit là encore l'évolution des rôles féminins dans le théâtre populaire.

L'ouvrage contient aussi une intéressante étude, par Dominique Blanc, des programmes des fêtes, des revues locales et des chroniques édités par les érudits locaux et les municipalités pour le Levant. Deux textes, enfin, sont consacrés à des représentations villageoises singulières, à savoir celle de Carchelejo dans la province de Jaén (José Luis Anta Félez), plus particulièrement axée sur l'expression de la violence rituelle, et celle de Válor dans l'Alpujarra andalouse dont les épisodes évoquent la rébellion mauresque de 1568 (Roland Emerich Baumann) ; l'objet de cette dernière étude est principalement l'implication de l'auteur comme acteur et les interactions découlant de la méthode participante de l'ethnologue.

Les deux dernières contributions concernent deux îles non espagnoles de la Méditerranée occidentale, la Corse et la Sicile. Si la présence « sarrasine » fut peu importante dans le premier cas, on connaît son ancrage en Sicile face à la culture normande. L'influence de la *Jérusalem libérée* du Tasse paraît souvent confirmée. Pour la Corse, Marlène Albert-Llorca nous livre une passionnante analyse ne portant pas tant sur une représentation que sur son manuscrit dont deux copies furent prétendument retrouvées au cours du ^{xx}e siècle par un comte corse. S'inspirant de chroniques du ^{xv}e siècle, la pièce met en scène la reconquête légendaire (que les Corses du ^{xviii}e siècle prenaient pour historique) de la bourgade d'Aleria, capitale régionale maure, par une armée chrétienne. Comme dans une nouvelle policière, la fraude de l'aristocrate, qui n'a pas hésité à introduire un ancêtre imaginaire de sa famille dans ce faux fabriqué de toutes pièces, nous est

révélée au long de l'enquête que l'ethnologue a conduite tant sur le terrain que sur documents. Cet exemple met en pleine lumière la fonction politique et idéologique que revêt le thème de la victoire des chrétiens sur les occupants musulmans. Au nom de son héros Pasquale Paoli, le nationalisme corse se servit de l'image des maures pour désigner tant les Gênois du ^{xviii}e siècle que l'État français par la suite. Le théâtre des maures et chrétiens rejoint ainsi l'actualité.

L'approche de Gabriella d'Agostino pour la Sicile est plus classique. Elle voit dans l'affrontement scénique entre musulmans et chrétiens l'expression, parmi d'autres œuvres de la tradition épico-chevaleresque, de la rencontre de l'Orient et de l'Occident. En Sicile, les « Maures » sont des Turcs qui, en 1091, s'inclinèrent sous les coups du comte Rogelio. La pièce jouée encore aujourd'hui dans l'ancienne Raguse sert de référence principale à l'auteur. Celle-ci étudie aussi le théâtre de marionnettes (*opera dei pupi*) qui a perpétué le thème chevaleresque, et s'est livrée à l'analyse des affiches annonçant les représentations et à l'étude des peintures de charrettes siciliennes où figurent des personnages à la peau basanée face à des chrétiens.

Publié en espagnol, ce livre rassemble des auteurs francophones (surtout du Centre d'anthropologie de Toulouse-Le Mirail), espagnols et italiens. Après d'innombrables études sur ce thème, il a certainement réussi le pari de retenir l'attention du lecteur par des motifs transversaux et en évitant la description fastidieuse de fêtes particulières.

Bernard Juillerat

Jewish Russians : Upheavals in a Moscow Synagogue

Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 208 p., bibl., gloss., index.

L'OUVRAGE DE Sascha L. Goluboff nous propose le résultat d'une recherche originale et stimulante. Originale, parce que l'étude anthropologique des cultures juives des espaces post-soviétiques est un domaine à l'histoire si tourmentée et si peu consensuelle, du moins en Russie, qu'il ne peut que retenir l'attention de l'ethnologue. Stimulante, parce que l'étude proposée repose sur l'analyse des catégories indigènes et par-là même ouvre la voie à une réflexion plus large sur les conditions d'intégration et d'ajustement par les différents groupes constituant la « communauté » étudiée des représentations savantes et autorisées produites en Russie sur le judaïsme.

En cinq chapitres, l'ouvrage de Sascha L. Goluboff compose une remarquable ethnographie d'une communauté juive ayant pour lieu d'assemblée la Synagogue chorale de Moscou. Le nombre des fidèles s'élève à une trentaine de personnes dont une bonne part est originaire du Caucase (Azerbaïdjan, Daghestan et Géorgie), d'Asie centrale et de juifs de passage en provenance d'Israël, des USA ou d'Europe. C'est précisément cette diversité qui offre à l'auteur le cadre de son analyse de l'expérience de la différence au sein de la communauté qu'elle étudie.

Réalisée durant l'année 1995-1996, l'enquête de terrain s'appuie également sur le recours aux matériaux d'archives. Elle-même de confession juive, l'auteur n'en a pas moins dû faire accepter sa condition d'observatrice en perturbant certains principes, tel que celui de la séparation des hommes et des femmes durant la prière, pour garantir le succès de son entreprise.

Alors même que la « nouvelle Russie » du milieu des années 1990 tend à s'imposer comme une évidence, Sascha L. Goluboff

se retrouve au cœur de troublantes tentatives de traduction et de résistance à ce processus. À la rupture annoncée, à l'affirmation d'un espace et d'un temps « post » posé, elle préfère défendre l'idée d'un contexte plus fidèle au quotidien, c'est-à-dire vécu dans la coexistence, dans un entre-deux (« in between ») conflictuel (p. 171). Dès lors, il devient possible de prendre conscience que les enjeux symboliques, les recompositions des alliances, les modes de résistance qui font le quotidien de la vie de la synagogue sont liés à la perception de la nouvelle légitimation de l'économie de marché. Plus encore, ce que découvre alors l'auteur, c'est bel et bien le contexte d'évocation de l'ethnicité en tant que réponse aux bouleversements vécus. Dans ce cas, l'ethnicité, et quelles que soient ses traductions dichotomiques de circonstance (eux/nous ; civilisé/sauvage ; jeune/vieux ; capitaliste/communiste), renvoie toujours à un rapport dominant/dominé. C'est précisément de ce thème que traitent les chapitres I (« Fistfights at Morning Services »¹) et IV (« The Savage in the Jew »).

L'objectif du premier chapitre est de mettre en lumière l'opposition de deux types de domination en concurrence : l'économique et le symbolique. Durant la période soviétique, la communauté des fidèles de la Synagogue chorale de Moscou étant tout aussi étroitement surveillée qu'incitée à la dénonciation par les autorités, l'espace rituel avait été en quelque sorte ajusté à ces circonstances. Ainsi, la salle principale de prière avait-elle au fil des années été associée au caractère formel des

1. Ce chapitre a par ailleurs fait l'objet de l'article « Fistfights at the Moscow choral synagogue : ethnicity and ritual in post-soviet Russia », *Anthropological Quarterly*, 2001 : 55-71.

cérémonies officielles sous contrôle du pouvoir, alors que la petite salle avait acquis le statut de sanctuaire en accueillant un cercle restreint de croyants. Sur fond de liquidation de l'URSS, ce petit groupe de juifs russes pratiquants, aussi âgés que démunis, a dû faire face à deux événements et à leur conséquence : l'arrivée de juifs caucasiens très impliqués dans l'économie de marché, celle d'un rabbin français et leur rapprochement. Issu d'une société régie par les lois du marché, c'est tout naturellement que le nouveau rabbin va rechercher le soutien de représentants du milieu juif des affaires, ainsi que celui d'organisations juives internationales. Quant au rapprochement avec les juifs caucasiens, il devient inévitable, puisqu'en charge de l'avenir de sa communauté, il a besoin de l'appui de ses membres les plus nantis. Or, la méfiance s'installe. Et, lorsqu'au discours managérial du rabbin s'ajoute un projet de réorganisation de l'espace de prière en faveur de la grande salle, la suspicion cède le pas à la résistance, mais sur un mode des plus contradictoires. En effet, face à l'intrusion de l'économie de marché tout à la fois justifiée par les uns et vécue par les autres comme un bouleversement de la dimension de subversivité de la spiritualité pratiquée dans la petite salle de la synagogue, le recours à une explication du conflit en terme d'opposition entre capitalisme et communisme étonne d'autant plus qu'il émane précisément de ceux qui s'opposaient, en leur temps, au système soviétique. Mais, en remettant en question la topographie du symbolique, c'est la reproduction spatiale des classifications ethniques qui est en train de se jouer. Car, remettre en question le principe d'organisation de l'office selon lequel les « Russes » sont au centre et les « Autres » en périphérie, c'est en quelque sorte revivre une seconde fois la chute de l'empire soviétique. La cristallisation du conflit autour de la légitimité du principe de lecture séparée de la Torah entraîne les différents acteurs dans un processus de reproduction des stéréotypes particulièrement bien

rendu par l'auteur. Par ailleurs, si pour le groupe des juifs russes, leurs coreligionnaires caucasiens sont « bruyants » et « dérangeants » (p. 51), ces derniers en tirent un atout stratégique fort efficace. En effet, en se comportant volontairement tels qu'on les dépeint, les juifs caucasiens font de leur nombre et de leur vitalité un net avantage dans la guerre d'usure qui les oppose aux « Russes » pour l'administration des offices religieux.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur poursuit la logique de la mise en place du principe de « Grand partage », autrement dit des séries de dichotomies qui viennent étayer les processus d'alliance et d'affrontement à l'œuvre au sein de la communauté. Après la séparation entre le spirituel et l'économique, entre le pur et l'impur, entre le soi et l'autre, ce chapitre est plus particulièrement consacré à l'usage des représentations du civilisé et du sauvage, y compris sous les traits du capitaliste sauvage. Il est vrai que l'implication réussie des juifs caucasiens et plus particulièrement de ceux des montagnes d'Azerbaïdjan dans l'économie de marché n'est perçue par les juifs russes ashkénazes que comme une confirmation de plus de la nature sauvage de ce groupe âpre au gain et prompt à la vengeance.

Ainsi les juifs des montagnes sont-ils qualifiés, et se qualifient-ils eux-mêmes, de « noirs » (*černye*), adjectif substantivé attribué de façon péjorative en Russie à l'ensemble des immigrants caucasiens et, par extension, d'Asie centrale. Cependant, en anthropologue sceptique, l'auteur ne perd jamais de vue que si les « sauvages » se comportent en sauvages, ils le font bien dans un but précis. En l'occurrence, déstabiliser le principe d'organisation de la communauté en place, bousculer l'équilibre des forces en comptant sur un renversement qui leur sera favorable. Et c'est bien là le mérite essentiel de cet ouvrage que d'inciter le lecteur à s'interroger sur les conditions de fabrication de ces catégorisations, et sur le fait que les différences de traitement d'une communauté juive à l'autre puisse avoir des implications dans leur

définition de soi et leur représentation des autres judaïtes.

En effet, on peut dire schématiquement que dans leurs façons d'appréhender le judaïsme, politiques et ethnographes soviétiques ont progressivement et méthodiquement distingué les juifs ashkénazes russes de leurs coreligionnaires orientaux (Géorgie, Daghestan et Asie centrale) ou des cultures juives de l'étranger (essentiellement du Moyen-Orient et d'Europe orientale). Les juifs russes, peut-être en raison de leur proximité tout autant historique que géographique avec le pouvoir central soviétique, sont devenus les objets privilégiés des études historiques et sociologiques athéistes. En revanche, les juifs orientaux sont restés des objets ethnographiques et le plus souvent traités comme des parties ou des survivances d'ensembles plus vastes dans la grande tradition russe de la singularisation ethnique. L'éloignement vis à vis des centres géographiques du pouvoir n'est certes pas un élément à négliger : comme dans bien des cas en URSS, pour ce qui était des pratiques de contestation, aussi bien intellectuelles que religieuses, l'éloignement de Moscou et de Leningrad leur faisait perdre autant d'écho qu'il leur garantissait quelques chances de survie.

Dans l'exemple qui nous occupe, il semble évident que la relative facilité de culte réservée aux juifs orientaux comparée à celle des juifs russes des grands centres urbains n'a certainement pu qu'attiser les rancœurs et les incompréhensions. Quoi qu'il en soit, la différence de traitement réservée aux pratiques religieuses des juifs russes et des juifs orientaux reste intimement liée à la classification des représenta-

tions en concurrence traitées par l'auteur. Cet aspect est d'autant plus remarquable que jusqu'à présent les anthropologues russes n'ont pratiquement pas abordé la question de la réappropriation du discours savant par les populations ethnographiées. La théorie de l'*ethnos*, telle qu'elle a été conçue et telle qu'elle est en train d'être réajustée aujourd'hui, ne semble toujours pas en faire cas, même si elle a par ailleurs accordé une grande importance à des notions telles que l'autodésignation ou la conscience de soi. Il est nécessaire de rappeler qu'en parallèle, à partir des années 1980, un discours de psychologisation des *ethnos*, prompt à toute sorte de dérives et de surinterprétations, a également trouvé à se légitimer. C'est dans ce contexte qu'il convient de replacer les efforts récents du directeur de l'Institut d'anthropologie et d'ethnologie de l'Académie des sciences de Russie, V. A. Tichkov, pour retracer les processus de mise en place des grilles de catégorisation en usage lors du dernier recensement de la population russe en 2002. Cette approche pour l'heure sans équivalent dans les espaces post-soviétiques laisse présager de fructueuses perspectives de recherches dans le domaine de l'étude des usages sociaux de l'anthropologie russe.

Et c'est donc bien en vertu de toutes ces perspectives que l'ouvrage de Sascha L. Goluboff est à considérer comme une base pertinente de réflexion sur le traitement politique et scientifique du judaïsme en URSS et les conséquences actuelles de ce même traitement dans la constitution et le questionnement d'une ethnicité composite.

Frédéric Bertrand

“**L**ES VILLES NOUVELLES sont par définition sans mémoire » (p. 5), écrit Loïc Vadelorge dans son introduction. Ce sont aussi des villes aux contours flous, difficiles à appréhender pour l'étranger. Comment dans ces conditions est-il possible et légitime de parler de mémoire ? Pour répondre à cette question, le numéro propose de confronter les regards d'architectes, d'urbanistes, de sociologues, d'historiens et d'ethnologues pour lire la mémoire à partir de quatre niveaux d'analyses : au niveau symbolique (la somme des discours produits), signalétique (appréhender la ville à la manière d'un touriste), historique (la suite des événements structurants pour la ville), et social (les parcours de vie).

En urbaniste, Jean-Charles Fredenucci revient sur les conditions qui ont présidé à la création des villes nouvelles, ainsi que sur l'état d'esprit des dirigeants et des hommes en charge du dossier dans une France qui se remet difficilement de la Seconde Guerre mondiale. Les villes nouvelles ont vocation à devenir « un laboratoire d'innovations en matière de pratiques professionnelles » (p. 14). De fait, l'intégration d'ingénieurs coloniaux au sein des équipes favorisera la réactualisation de pratiques de colonisateurs, qui influenceront directement les projets développés, de même que les pratiques professionnelles.

Les historiens se sont peu intéressés aux villes nouvelles qui pourtant font l'objet de récits « des origines ». Loïc Vadelorge rappelle l'absence d'archives ou de la possibilité de les consulter lorsqu'elles existent, de même que la difficulté rencontrée à exploiter les données. Toutefois, il insiste sur le fait que l'histoire s'écrit en dépit des historiens. À ce propos, il s'interroge sur les raisons d'un méprisant parti pris affiché par ces derniers et par les géographes, même dans des

ouvrages récents, et sur nombre de clichés. Il défend la possibilité d'étudier les villes nouvelles en historien arguant d'une histoire suffisamment ancienne pour rendre compte de la spécificité de cet objet d'étude.

La ville nouvelle est aussi un lieu d'expérimentation architecturale dont les créations peuvent devenir des référents. Anne-Charlotte de Ruidiaz s'arrête, à partir de l'exemple de 3M France de Cergy-Pontoise, sur les conditions de préservation de ces bâtiments. Catherine Balin revient elle sur l'historique de la conception architecturale de la ville de Val-de-Reuil, de même que sur les décisions qui ont présidé à son émergence et sur les besoins auxquels la ville devait répondre. L'incidence de l'histoire politique des villes nouvelles sur la création d'une mémoire est traitée par Thibault Tellier à travers l'exemple de Villeneuve-d'Ascq. Toutefois cette agglomération est atypique puisqu'elle n'a pas été créée *ex nihilo*. En effet, elle n'est restée que dix ans au sein du schéma d'aménagement des villes nouvelles, stoppant ainsi son essor.

Jean-Dominique Gladieu aborde un autre aspect des villes nouvelles : l'intercommunalité. La création de ces agglomérations repose sur des regroupements de communes imposés par l'État. À partir de l'exemple de Saint-Quentin-en-Yvelines, l'auteur s'interroge sur les conditions d'émergence administrative d'une ville qui arriverait à sublimer les intérêts communaux. Un parti pris difficile si l'on en juge d'après l'exemple traité. Julie Guiyot-Corteville s'intéresse, quant à elle, aux missions de l'écomusée de cette ville qui fut créé dans le but de garder la mémoire d'une histoire locale appelée à disparaître, d'une part, et, d'autre part, d'une expérience d'urbanisme originale, en devenir.

Le projet est en prise directe avec la ville et ses évolutions, comme en témoigne la première exposition qui cherche à relier les différentes populations. Cependant, il se heurte rapidement à diverses difficultés, dont la principale reste le biais imposé entre les intérêts divergeants des communes et des organismes décideurs de la ville nouvelle. Plusieurs fois mis à mal et sur le point de disparaître, l'écomusée devra louvoyer entre « une approche communale et une vision intercommunale du territoire » (p. 74). L'auteur rend ainsi compte de toute la difficulté à utiliser un outil institutionnel pour réaliser des recherches sur un objet en gestation placé sous l'emprise de tensions politiques contradictoires qui s'appliquent à brouiller l'image du territoire étudié.

Caroline de Saint-Pierre revient sur les conditions de création d'une ville nouvelle, mais cette fois du point de vue des « autochtones ». Elle interroge les espaces qui ont permis à Cergy-Pontoise de faire le lien entre son passé et son présent, mais également de faire le lien entre les différents quartiers, les différentes communes. La

démarche de partir des habitants pour comprendre la cohésion de l'ensemble rappelle fort à propos qu'une ville est aussi un lieu où habitent et travaillent des individus et des familles.

La critique principale qui peut être adressée à ce numéro spécial d'*Ethnologie française* est que justement les habitants apparaissent très peu. Malgré l'avertissement de Loïck Vadelorge sur le caractère interdisciplinaire de ce numéro, l'ethnologue reste sur sa faim, car s'il revient de sa lecture fort informé sur les conditions de création des villes nouvelles et sur les machineries politiques et administratives qui ont sous-tendu ces projets, il n'en sait guère plus sur leurs habitants et n'a rien appris sur les personnes qui, quotidiennement, viennent y travailler. La deuxième critique est mineure : dans un numéro largement interdisciplinaire, il est gênant de ne pas connaître la discipline de rattachement des auteurs. En effet, peu prennent la peine de la préciser alors que cela donnerait des indications sur les positions adoptées.

Nathalie Ortar

Liliane Kuczynski

Les Marabouts africains à Paris

Paris, CNRS Éd., 2002, 439 p., bibl., gloss., index, ill., fig.

QUEL PARISIEN n'a pas déjà reçu dans sa boîte aux lettres ou à la sortie d'une bouche de métro le « flyer » d'un marabout ? S'interroge-t-il alors sur le personnage qui se rend ainsi public et sur le service qu'il délivre ? C'est en recueillant systématiquement « ces cartes », en suivant les réseaux de clientèle, en s'insérant progressivement dans ce monde difficile d'accès (privé) et discontinu (dans l'espace urbain) que Liliane Kuczynski est, de 1985 à 1995, parvenue à entretenir des relations suivies avec une soixantaine de marabouts

parisiens, originaires d'Afrique de l'Ouest. Ce long travail de terrain, qui pour la première fois traite systématiquement du maraboutage à Paris, a permis de reconstruire la sociohistoire du marabout (partie I), d'en décrire la pratique (partie II) et les multiples rôles (partie III).

La particularité de cette population, d'origine essentiellement mandingue, soninké et surtout diakhanké, est sa circulation incessante entre attache africaine et française. La fonction et la figure du marabout se sont progressivement définies et

construites en Afrique de l'Ouest entre islamisation et colonisation. Puis, il apparaît aussi multiple que les contextes urbains qu'il investit. C'est le cas des marabouts parisiens, issus de l'immigration de cette région, et implantés sur trois pôles de forte concentration : les Épinettes (partie nord-est du XVII^e arrondissement), la Goutte d'or (partie centre-est du XVIII^e arrondissement), Belleville et Folie-Méricourt (parties nord des XX^e et XI^e arrondissements).

Depuis le début des années 1980, le nombre et la visibilité des marabouts ne cessent de s'accroître. L'entrée dans la carrière se fait de deux façons : certains viennent en France avec le projet de s'établir marabout, d'autres sont encouragés par leur entourage à faire valoir un héritage ou une réputation. Or, leur identification et leur dénombrement sociologiques posent problème. Aussi, Liliane Kuczynski a-t-elle comptabilisé cette population à travers les chiffres fournis par les centres des impôts parisiens, soit 290 marabouts déclarés pour Paris *intra muros* en 1992.

Admis par le fisc et la préfecture de police sans être réglementé, le marabout possède pourtant un statut juridique équivoque – entre « religieux » et « entrepreneur » –, quoique orienté vers une professionnalisation. Il est soumis au même régime fiscal que les voyants et les psychanalystes non-médecins (*i.e.* assujettis aux taxes professionnelles et à la TVA). Le marché de la voyance leur fournit d'ailleurs une première niche. Bien que le monde des marabouts fonctionne en marge de la distribution légitime de services médicaux, la « thérapisation » de leur pratique en « cabinet » en offre une seconde plus respectable, même si cela ne transparaît pas dans le portrait négatif qu'en dresse la presse.

Le maraboutage se fonde sur un savoir et un savoir-faire qu'il faut acquérir : le don, quand il est présent, n'est pas suffisant, il faut encore le cultiver. Cette connaissance est dynamique et pragmatique. Dans sa

pratique, le marabout s'emploie à un « faisceau de tâches »¹ bien précis pour gérer la plainte de son client. La séance de *divination* consiste tout d'abord à *identifier*, au moyen de divers procédés, la cause, hypothétique et bien souvent extérieure, d'une infortune. Une fois le prix de l'intervention négocié, un second rendez-vous sera entériné non sans exiger un don sacrificiel. Le marabout aura au préalable confectionné une amulette ou des lotions (« les médicaments »), qu'il accompagnera d'instructions précises, le « travail » proprement dit, qui consiste en un ensemble de *prescriptions* que le client devra effectuer. L'action vise deux objectifs : la *destruction* de la cause afin de rétablir une situation favorable ; la *protection* durable du client contre tout retour de l'infortune.

Comment se constitue une clientèle souvent totalement étrangère à l'islam ? Comment expliquer le recours au marabout ? Liliane Kuczynski écarte d'emblée l'hypothèse culturaliste car aucune adhésion n'est exigée. Le contexte parisien favorise en effet une clientèle d'origine multiculturelle préoccupée par la résolution concrète de ses problèmes. Ainsi, l'efficacité du maraboutage n'implique pas la croyance aux références mêmes du maraboutage. Le pragmatisme prime d'autant plus que cette action pratique est valorisée au sein des cercles sociaux des consultants dans lesquels circule le *nom* d'un marabout (le « bouche à oreilles » constitue donc un élément du *renom*). Cette même insistance est au centre des stratégies de « présentation de soi » telles qu'on peut les lire sur les cartes de visite et autres publicités. Mais c'est surtout dans l'interaction marabout-client et sa dramaturgie que se construit et s'éprouve la légitimité du marabout.

Samuel Lézé

1. Everett C. Hughes, *Le Regard sociologique : essais choisis*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1996 : 71.

Michael French Smith

Village on the Edge : Changing Times in Papua New Guinea

Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, 214 p., bibl., gloss., index, ill., cartes.

A QUELQUES ENCABLURES de la ville de Wewak, sur la côte nord de la Nouvelle-Guinée, se dessine la masse noire des îles de Muchu et Kairiru. Ignorées des touristes, ces deux îles abritent cependant plusieurs villages qui, avant la colonisation, furent au centre d'un réseau important d'échanges intercôtiers. Dans les années 1930, des missionnaires élurent Kairiru pour y établir une école et un séminaire. Mais, petit à petit, l'île s'endormit et se tint hors des nouveaux réseaux. C'est cette vie à l'écart qui, en 1973 – année où la Papouasie-Nouvelle-Guinée accéda à l'indépendance –, incita Michael French Smith à entreprendre une étude anthropologique dans le village de Kragur. Puis, à l'exception d'une très courte visite de quelques jours, plus de trente ans passèrent sans qu'il puisse retourner à Kairiru. En 1998, l'occasion lui fut enfin offerte d'un troisième et plus long séjour à Kragur.

C'est la relation de ce séjour qui nous est donnée à lire aujourd'hui. Au fil des pages se mêlent récit de vie et étude anthropologique. Le début de l'ouvrage pourra paraître un peu naïf aux tenants de l'anthropologie pure et dure. Mais chapitre après chapitre, l'analyse se construit par cercles concentriques et par petites touches

issues de l'expérience de terrain, s'affine, et garde toujours une agréable et féconde distance critique. L'auteur ne cache pas qu'il laisse des zones d'ombre et de nombreuses questions sans réponse. Cette façon d'élaborer son propos, la relation de son expérience de terrain rendent le texte vivant, proche de la réalité, à l'image de l'engagement de l'auteur, témoin attentif des problèmes de la Papouasie-Nouvelle-Guinée contemporaine (à son retour du terrain, et malgré ses espoirs, l'auteur ne trouvera pas de place dans le système académique. Il devient alors conseiller pour des programmes d'ONG et auprès de la Banque mondiale). Notons encore ceci : ce texte n'obéit pas aux lois du genre. Pas d'appels de notes, peu de références et donc peu de citations, une bibliographie courte. On peut le regretter. Sur ce dernier point, force est cependant de constater, à la décharge de Michael French Smith, que les écrits sur les changements sociaux en Papouasie restent peu nombreux. Notons enfin que l'auteur n'est pas dénué d'humour et que le livre se lit facilement, ce qui n'est pas le moindre de ses mérites.

Le village de Kragur est indiscutablement un laboratoire exemplaire de l'adaptation d'une société néo-guinéenne au monde

moderne. Cette société a déjà subi de nombreuses transformations, comme l'abandon des cultes anciens qui remonte à l'entre-deux-guerres. Dans les années d'indépendance, un nouveau pas est franchi. Si l'économie de Kragur reste largement villageoise (la subsistance repose encore sur la culture des jardins), elle s'adapte petit à petit à l'économie urbaine et subit l'attraction de la ville de Wewak. Cette adaptation est le fait d'une nouvelle génération, jeune, éduquée, et dont les idées, issues pour partie du système occidental, sont souvent en opposition avec celles qui régnaient il n'y a encore pas si longtemps. Michael French Smith analyse les changements en s'appuyant sur les différentes instances qui organisent la vie du village, et ceci à un moment où le pays connaît des perturbations importantes : l'instabilité politique chronique a pour conséquence, entre autres, la banqueroute de l'État en 1995. Le pays doit alors faire appel à la Banque mondiale pour un plan d'urgence.

Quand Michael French Smith retrouve Kragur en 1998, le changement ne se marque pas dans l'aspect extérieur du village, mais dans une conversion lente à l'économie de marché. Par exemple, les noix de bétel : autrefois elles s'échangeaient, aujourd'hui elles se vendent, même entre parents proches. Et les anciens de se plaindre. Avec la disparition de l'échange, des dons et des contre-dons, c'est toute une philosophie qui disparaît, celle que les Papous résument sous le terme de *good way*. L'auteur analyse comment cette notion – centrale mais ambiguë – condense, sous l'image du « bon chemin », les bons usages et les bonnes manières. Elle repose largement sur l'idée de partage, d'échange, de don et de contre-don, pratiques sociales qui favorisent l'harmonie entre les groupes et suscitent la richesse. Il y a trente ans, on ne vendait pas, on donnait ; l'argent n'était rien. Ou plutôt c'était un bien qu'on échangeait au même titre que les autres. Michael French Smith démontre comment l'argent en vient progressivement à être considéré comme un élément incontour-

nable de l'économie. S'il reste aux yeux de beaucoup une substance étrange, des « entrepreneurs » ont tenté d'instaurer une économie de marché, avec laquelle les aventures ne sont plus collectives, la réciprocité n'est plus au centre de la vie. L'accumulation et la propriété individuelle deviennent les maîtres mots. Et avec ces deux derniers s'annonce la mort du *good way* et donc de l'harmonie communautaire.

Pendant longtemps, l'accès à la richesse du monde blanc passa par la scolarisation des enfants à l'école missionnaire. Cette scolarisation s'est développée dans les années 1970, au moment de l'indépendance. Trente ans plus tard, ces anciens étudiants occupent des postes importants dans l'administration ou dans l'éducation. En quelques chapitres, l'auteur analyse comment cette génération, puis les générations plus récentes, en sont venues à dénier aux « anciens » toute autorité. Autrefois les *bigmen* – comme souvent, en Nouvelle-Guinée, l'ordre social reposait sur une gérontocratie – contrôlaient, par la magie, le monde des ancêtres. Pour un Néoguinéen, vivre avec les ancêtres est dangereux, mais de bonnes relations avec eux favorisent l'harmonie dans le village et l'abondance dans les jardins. Par la magie, les *bigmen* se faisaient forts non seulement d'endiguer les maladies et les épidémies, mais aussi, suivant l'expression *pidgin*, ils « strongim ples », ils rendaient le village résistant. Au XX^e siècle, magie et morale catholique se heurtèrent. Suivant un schéma classique, les tenants de la seconde n'obéirent plus aux injonctions des anciens. Ils se targuèrent de nouveaux savoirs appris sur les bancs de l'école. Mais, plus récemment, de nouvelles croyances firent leur apparition, concentrées autour de l'Église et plus particulièrement de mouvements charismatiques catholiques à fort relent pentecôtiste. Les jeunes qui appartiennent à ces mouvements se prétendent en relation directe avec Dieu par la « langue », une langue cryptée. Ils se substituent aux *bigmen* en détournant à leur profit les procédures traditionnelles qui leur permettaient

de « parler » aux ancêtres. Ce mouvement complexe risque de provoquer une scission non seulement au sein de l'Église catholique (qui tente de contrôler ces mouvements), mais aussi entre la génération qui appartient à l'Église traditionnelle et celle, plus jeune, qui habite le village.

Face à cette dynamique sociale complexe se pose donc le problème de la modernité et des changements, notions dont Michael French Smith remarque finement qu'il ne faut pas les confondre avec celle du développement. Cette modernité est affaire d'éducation et de réussite individuelle ; elle s'oppose à l'esprit communautaire du village. Or, dans cette dynamique déjà complexe, les familles qui ont migré vers les villes sont à l'origine d'une autre tension. Elles ne peuvent effectivement envoyer autant de richesses que ne le souhaitent leurs affins restés au village. Vivre dans les villes nécessite une tout autre gestion de l'économie familiale. Les urbains condamnent l'incompréhension des nouveaux systèmes économiques par

leurs parents restés au village. Le fossé entre les deux mondes se creuse.

Que sera le futur ? Il n'est pas du domaine de l'anthropologie de répondre à cette question. Si les gens de Kragur vivent mieux qu'il y a quelques années, la société est traversée de multiples tensions, tensions aiguës par la perspective peut-être vaine de l'implantation d'une mine d'or. La rupture entre la classe urbaine et les villageois semble donc inévitable. Mais Michael French Smith, engagé par sa position de conseil, voit d'autres facteurs de tensions. La Banque mondiale, dont la politique ultra-libérale est en opposition avec le système colonial centralisateur, veut mettre en œuvre un modèle de gestion des terres qui n'a rien à voir avec la réalité du pays. Elle a pour souci de favoriser la constitution d'une bourgeoisie et laisse de côté les campagnes. Kragur risque de plus en plus de devenir un « village on the edge ».

Philippe Peltier

Paul Sillitoe, Pamela J. Stewart & Andrew Strathern
Horticulture in Papua New Guinea

Case Studies from the Southern and Western Highlands

Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2002

xxiii + 338 p., bibl., ill. (« Ethnology Monographs » 18).

CE LIVRE EST une étude comparative des pratiques d'horticulture de quatre sociétés des hautes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée : les Wola étudiés par Paul Sillitoe ; les Duna, les Pangia (ou Wiru), les Hagen (ou Melpa) étudiés par Pamela J. Stewart et Andrew Strathern. La préface collective présente la démarche adoptée. Celle-ci repose sur une première étude, très longue et fouillée (197 pages, 46 photographies, 19 figures, 2 cartes, 51 tableaux) de l'horticulture wola, suivie, pour les autres sociétés, de trois exposés comparatifs, beaucoup plus brefs (de 8 à 10 pages chacun), eux aussi largement illustrés de photographies intéressantes et bien

commentées. Les auteurs insistent sur les ressemblances entre les horticultures des quatre régions, pour ce qui concerne la culture dominante qui est la patate douce, pour les techniques de base et la façon d'organiser les jardins (p. ix). Il s'agit aussi, à partir de données ethnographiques détaillées, de proposer des hypothèses d'interprétation solidement fondées. Les deux principales concernent l'efficacité relative des outils de pierre et des outils de métal (Paul Sillitoe), ainsi que les parts respectives de l'adaptation et du marquage d'identité culturelle dans l'apparition et la diffusion de certaines techniques horticoles (Pamela J. Stewart et Andrew Strathern).

L'étude de Paul Sillitoe se fonde sur l'analyse de l'aménagement et de la mise en culture d'un jardin wola effectués pour partie avec des outils de pierre et pour partie avec des outils métalliques (à la demande de l'anthropologue). Des données quantitatives méticuleusement recueillies, tout comme de nombreuses années d'observations de ces jardins (y compris de celui que cultive l'auteur), enrichissent cette étude qui impressionne par sa précision et son ampleur. La préface présente des résumés des travaux précédents de Paul Sillitoe dans un domaine où il compte aujourd'hui parmi les meilleurs spécialistes. On regrettera cependant que n'y soient pas mieux développées certaines de ses thèses, comme celle concernant la validité même de la notion d'exploitation pour rendre compte des différences entre femmes et hommes dans l'élevage et dans la distribution cérémonielle des porcs, le tout dans le cadre d'une économie non marchande et d'une société acéphale (pp. XIX-XX, 108). Après un examen de la tenure foncière, les différentes sortes de jardins sont présentées. Les étapes, principalement techniques, du défrichage et de l'aménagement d'un jardin sont décrites avec un luxe de détails qui laisse penser que rien n'a échappé à l'auteur – on doit donc supposer que les gestes « rituels » sont ici réduits au minimum, mais il aurait été préférable de le souligner. Les mesures relevées autour de l'utilisation des différents outils montrent à nouveau que la machette est celui qui génère le plus d'augmentation de rendements du travail, mais aussi que l'utilisation d'outils métalliques s'accompagne d'une tendance à mieux soigner le travail¹. Le contexte environnemental et la construction des cinq différentes sortes de palissades destinées à protéger les jardins des incursions dévastatrices des porcs – sauvages ou domestiques – sont également bien exposés, avec des croquis. Quant aux différentes techniques de brûlis et leurs implications pour l'enrichissement (ici différencié dans l'espace) du sol, elles font l'objet de pages passionnantes, tout comme la description

des espèces cultivées et des diverses techniques et localisations qui leur sont associées, en particulier l'élaboration de buttes (*mounds*), un des points de comparaison de l'ouvrage. La diversité des espèces plantées lors de la première mise en culture est bien montrée, tout comme les façons d'amender le sol lors des mises en culture suivantes, moins variées. Paul Sillitoe met en avant le fait que l'on a ici affaire à une méthode qui, dans le cadre de jardins semi-permanents établis pour plusieurs années, combine des caractéristiques de l'horticulture sur brûlis avec des périodes de jachères extrêmement différenciées – de quelques semaines à plus d'une année – selon les sols et les conditions climatiques. Une horticulture dont il montre qu'elle est tout à fait adaptée aux différents environnements des Wola, dont la spécificité sociale est liée à l'aspect individuel des activités de production. Cette spécificité se combine avec de très fortes pressions sociales pour la redistribution des nourritures dans la vie courante et avec une vie cérémonielle elle aussi centrée sur les échanges, eux-mêmes contrôlés par des hommes de renom. Ces derniers, conformément à l'ethos individualiste de production et à la différence de beaucoup d'autres sociétés des hautes terres, ne peuvent recruter d'autres hommes pour la culture des jardins, et donc contribuer à nourrir les porcs qui seront échangés dans les cérémonies. Je voudrais souligner l'intérêt de cette configuration wola, pas seulement en ce qu'elle ajoute encore à notre connaissance de l'extrême diversité de ces sociétés, mais aussi parce que la compréhension de l'articulation de cet individualisme dans la production avec l'obligation d'échanger dans la vie courante et dans les cérémonies met en œuvre des enjeux théoriques fondamentaux pour la description et la comparaison de toutes les sociétés d'Océanie.

Dans les brefs exposés concernant les horticultures duna, wiru et melpa, on

1. On pourra comparer ces résultats avec ceux de Maurice Godelier & José Garanger, « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 1973, XIII (3) : 187-220.

retrouve la plupart des données et des activités principales décrites pour les Wola, parfois seulement dans l'essai photographique qui les accompagne. Mais sur un plan comparatiste général, une grande lacune concerne le manque d'appréciation des différences entre la première mise en culture et les suivantes, qui n'est pourtant pas une question mineure dans ce type d'horticulture. De même, ces textes auraient gagné à être construits comme celui qui les précède, or l'absence d'index, de glossaire, de table des figures (etc.) oblige le lecteur à de longues recherches. Ceci dit, la démarche originale de ces trois exposés concerne l'étude des paysages sociaux, une tendance forte de l'anthropologie anglo-saxonne actuelle. Pamela J. Stewart et Andrew Strathern sont ici implicitement en dialogue avec l'ethnohistoire et l'ethno-archéologie – ainsi Patrick V. Kirch a-t-il évoqué des « paysages portables » comme trait du complexe lapita². Brièvement résumée, la thèse est la suivante : alors que l'horticulture sur buttes s'est d'abord développée dans les altitudes élevées comme protection contre le gel – c'est la thèse d'Eric Waddell³ – l'horticulture en damier (*gridiron*) répond, elle, à des besoins de drainage souvent rencontrés en fond de vallée. Ces deux techniques contrastées ont donc à l'origine une fonction d'adaptation à des environnements différents. Mais elles caractérisent aujourd'hui nombre des horticultures des hautes terres, sans que leur répartition actuelle ne réponde nécessairement à ces considérations d'adaptation. Selon Pamela J. Stewart et Andrew Strathern, ces techniques culturelles se seraient déplacées avec les migrations des populations, dont elles sont des marqueurs esthétiques, historiques et culturels (pp. 204, 289).

Les très nombreuses et généralement excellentes photographies en noir et blanc sont une des originalités de ce livre. On y décèle une attention à l'illustration du texte et, au-delà, à des apports spécifiques des images, que ce soit, chez Paul Sillitoe, dans la façon de fixer les gestes ou, chez

Pamela J. Stewart et Andrew Strathern, comme une manière d'enrichir et de compléter des textes bien brefs. Ainsi, pour les Melpa, les seules informations fournies sur leurs palissades sont photographiques. Malheureusement, la qualité de reproduction de ces photographies laisse à désirer, avec une perte d'informations due au manque de contraste, surtout dans les plans lointains ou généraux. Ceci résulte, d'une part, de la technique d'impression qui limite les contrastes (on pourra comparer la photographie de couverture sur papier glacé avec la reproduction imprimée p. 305), d'autre part, je suppose, du fait que nombre des originaux étaient en couleurs. On se prend à rêver d'une autre édition restituant les qualités de ces images et donc toutes les informations qu'elles contiennent, en particulier les couleurs... mais à quel prix ?

Malgré le déséquilibre entre la première étude et les suivantes – et le fait que toutes les promesses comparatistes ne soient pas tenues⁴ – ce livre n'en demeure pas moins de grande valeur. Les données rassemblées seront d'une grande utilité aussi bien pour une première approche de l'horticulture des hautes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée que pour une connaissance fine, en particulier dans le domaine de ses rendements technologiques et énergétiques (Wola). En outre, c'est un ouvrage important pour toute bibliothèque océaniste, technologique, d'agronomie ou de développement – les pages de Paul Sillitoe concernant ce dernier domaine étant remarquables (pp. 113-117).

Denis Monnerie

2. Patrick Vinton Kirch, *The Lapita Peoples: Ancestors of the Oceanic World*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1997.

3. Eric Waddell, *The Mound Builders: Agricultural Practices, Environment and Society in the Central Highlands of New Guinea*, Seattle, University of Washington Press, 1972.

4. On trouvera une comparaison des horticultures de six tribus anga dans Pierre Lemonnier, « Les Jardins anga (Nouvelle-Guinée) », *JATBA*, 1982, 29 (3-4) : 227-245.

Hara Procopiou & René Treuil, eds

Moudre et Broyer : l'interprétation fonctionnelle de l'outillage de mouture et de broyage dans la Préhistoire et l'Antiquité

Paris, CTHS, 2002, 2 vol. : 237 + 237 p., ill., fig., tabl.

ISSUES D'UNE table ronde qui s'est tenue en 1995, les contributions rassemblées sous le titre *Moudre et Broyer* sont organisées en deux volumes : *I. Méthodes* et *II. Archéologie et histoire*.

Le premier volume regroupe des études réparties selon quatre sections : la pétrographie, la tracéologie (traces d'utilisation et analyses de résidus), l'expérimentation et l'ethnoarchéologie. Ces études traitent successivement des propriétés mécaniques des roches et de leur qualité au regard de la tâche technique, des mécanismes d'usure et de formation des traces, de la fonction et du fonctionnement des outils archéologiques (outils de mouture, de broyage et de gravure) et ethnographiques. L'accent est mis sur la nécessaire complémentarité des études pétrographiques, technologiques, morphologiques et chimiques pour une interprétation fonctionnelle fondée. L'ensemble des études font appel à des référentiels ethnographiques et expérimentaux à partir desquels sont mis en évidence des attributs diagnostiques macro- et microscopiques. En outre, des enquêtes au Népal, en France et en Turquie permettent de découvrir non seulement une gamme variée d'instruments de mouture et de broyage, mais également des chaînes opératoires originales de traitement des céréales. Ce premier volume est ainsi exemplaire d'un point de vue méthodologique, soulignant la nécessité de développer des référentiels actualistes et des outils analytiques performants, d'une part pour identifier les tâches de mouture et broyage

ainsi que les chaînes opératoires associées au traitement des végétaux, des céréales ou encore des minéraux, d'autre part pour analyser ces tâches au regard des contraintes de l'environnement (propriétés des roches disponibles dans le paysage, propriétés des roches sélectionnées, propriétés de la flore ou des minéraux traités) et de l'intention des populations locales en termes de produits alimentaires ou artisanaux. En outre, quelques études archéologiques et ethnologiques posent la question de l'organisation socio-économique dans laquelle prend place l'évolution ou encore le choix du matériel de broyage et de mouture. Ce sont, en fait, à ces questions que s'attaquent plus particulièrement les études du second volume.

Celui-ci est organisé selon un ordre chronoculturel. On y trouve quatre parties : origine et diversité des premières techniques, âge du bronze, âge de la meule dormante, invention et triomphe du moulin rotatif, traitement du minerai au Moyen Âge. La question des premiers gestes de broyage est posée pour le Paléolithique inférieur à partir d'hypothèses sur le concassage des noix par les premiers hominidés, et pour l'ensemble du Paléolithique à partir du matériel archéologique et de ses caractéristiques morphologiques et macroscopiques. Pour le Néolithique, c'est un exemple de mise en forme de perles et d'objets par abrasion qui est donné, soulignant ainsi la plurifonctionnalité potentielle des matériaux dormants, plurifonctionnalité également retrouvée pour

l'âge du bronze à Chypre où des meules dormantes étaient utilisées dans le travail du cuivre. Cette dernière période se caractérise, en outre, par une grande diversité des meules dormantes utilisées pour le travail de mouture ainsi qu'en témoigne le matériel archéologique méditerranéen, de la Corse à la Grèce. Cette diversité pourrait indiquer des modes de production répondant à des objectifs de productivité variables, ce qui annoncerait, d'une certaine manière, la situation que l'on trouve plus tard, à l'âge du fer, avec l'apparition des meules rotatives cylindriques et biconiques qui coexistent avec diverses meules à va-et-vient dans l'ensemble du bassin méditerranéen. Contrairement aux idées reçues, le moulin rotatif s'avère être une innovation de la Méditerranée occidentale, et non orientale, qui s'est actualisée vers le milieu du ^v^e siècle avant J.-C., dans un contexte de production domestique. Dans le monde ibérique, le moulin rotatif se généralise au cours du second âge du fer, et la mouture serait une activité spécialisée, exercée en contexte domestique et/ou communautaire. Parallèlement, la diversité des meules perdure au cours de cette période ainsi qu'en témoigne le matériel du site ibérique d'Alorda Park, lequel comprend, outre les meules rotatives, des meules à va-et-vient destinées au broyage de matières minérales. L'importance historique de la meule rotative comme invention proprement occidentale apparaît aussi dans sa diffusion et son évolution au sein du monde celtique. Au Danemark, on la trouve vers 200 avant J.-C., fabriquée dans des roches locales. Précédant cette innovation, la diversité morphologique des meules témoigne, dans l'espace villageois, d'une distinction entre meules à moudre *stricto sensu*, inégalement distribuées, et meules polyfonctionnelles présentes dans l'ensemble des habitations, ce qui permet d'évoquer des hypothèses sur le contexte socio-économique dans lequel la meule rotative fût inventée. La diversité fonctionnelle est un trait que l'on va également

retrouver beaucoup plus tardivement, à l'époque romaine, où s'opère une différenciation entre meules à grains et meules à olives en Maurétanie Tingitane. De fait, le matériel de broyage se diversifie en même temps que se diversifient les tâches artisanales, en témoigne le matériel de broyage médiéval dévolu au travail de métallurgie et dont la variabilité morphologique est relative aux différentes opérations techniques que sont le concassage et le broyage.

Au terme de ce second volume, il ressort clairement que chaque étude bénéficie ou devrait bénéficier des avancées interprétatives des unes et des autres, que ce soit dans le domaine historique, actualiste, ou encore technique. La complémentarité des deux volumes est de ce point de vue remarquable, et l'on ne peut que féliciter les responsables de leur édition. On espère que dans le futur les recherches menées sur ce matériel s'élargiront à d'autres aires culturelles comme l'Afrique où des exemples ethnographiques devraient enrichir considérablement l'interprétation de certains types de meules, comme les meules creusées en rocher ou encastrées dans des bancs. On espère également que les données à caractère transculturel, comme le chiffrage des productivités en fonction des types de matériel, soient complétées de telle manière à former une véritable base de connaissances à partir de laquelle interpréter le matériel archéologique des diverses aires chronoculturelles. Enfin, ces deux volumes font ressortir, de manière salutaire, que des phénomènes comme l'invention de la meule à va-et-vient ou de la meule rotative sont des phénomènes anthropologiques complexes, qu'il s'agira de comparer, dans le futur, en termes de contextes d'actualisation. Dans ce but, on espère que d'autres tables rondes se réaliseront, poursuivant l'esprit de l'ouvrage, à savoir celui de la mutualisation des référentiels, ceci pour un sujet qui s'y prête particulièrement bien.

Valentine Roux