L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

173 | 2005

Varia

Comptes rendus

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25056>

DOI : 10.4000/lhomme.25056

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 199-283

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25056> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.25056>

HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Andreas Motsch

Lafitau et l'émergence du discours ethnographique

Québec, Éditions du Septentrion – Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, 295 p., bibl.

L'ŒUVRE DU JÉSULTE français Joseph-François Lafitau intitulée *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, parue en 1724 à Paris, constitue l'un des textes fondateurs de l'ethnographie. Elle n'en reste pas moins difficilement accessible aux lecteurs de langue française, puisque la seule édition récente (incomplète et d'ailleurs épuisée) a été donnée en 1983 dans la collection « La Découverte » chez Maspero. L'édition de référence est toujours encore la traduction anglaise qu'ont procurée William Fenton et Elizabeth Moore en 1974-1977¹. L'ouvrage d'Andreas Motsch propose donc une synthèse bienvenue sur une entreprise connue des chercheurs français trop souvent partiellement et indirectement.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que Lafitau, formé dans les séminaires jésuites et donc bénéficiant d'une culture complète, antique, scientifique et théologique, a effectué entre 1712 et 1718 un séjour en Nouvelle-France à la mission du Sault-Saint-Louis (actuellement Caughnawaga). Il a connu là des populations majoritairement iroquoiennes, survivantes des bouleversements qui ont affecté les indigènes du Nord-Est du continent nord-américain au cours des cent cinquante années qui ont suivi le contact avec les Européens. Il a pu obtenir

une information sur ces peuples, non seulement par son travail missionnaire, mais aussi parce qu'il a bénéficié des connaissances accumulées durant soixante ans par son collègue, le Père Garnier. À ce savoir d'observation et de collecte orale s'est ajoutée la lecture du corpus américain, déjà vaste, constitué par les écrits de missionnaires et les compilations portant sur l'« histoire des Indes occidentales ». S'agissant du territoire compris entre le bassin du Saint-Laurent et les Grands Lacs, les sources essentielles étaient constituées par les *Relations de la Nouvelle France*, publiées chaque année par la Compagnie de Jésus entre 1632 et 1673. D'autres sources, contre lesquelles Lafitau polémique parfois, ont pu lui venir des mémoires des quelques explorateurs ou aventuriers, dont le principal est le baron de Lahontan. En établissant des parallèles systématiques entre les Indiens du Nouveau Monde et les peuples de

1. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, 2 vol. Toronto, The Champlain Society, 1974. L'introduction et les notes sont indispensables pour l'étude de Lafitau. La collection « Bibliothèque du Nouveau Monde », aux Presses de l'Université de Montréal, annonce une édition critique, à la suite de celles qui ont été consacrées à Sagard, à Lahontan, à Charlevoix...

l'Antiquité européenne (grecs, latins et hébreux essentiellement), Lafitau s'est donné pour tâche de prouver l'unité du genre humain au travers de la diversité de ses formes observables.

L'essai d'Andreas Motsch apparaît désormais non seulement comme l'ouvrage essentiel sur Lafitau, mais aussi comme l'un des rares essais en langue française portant sur l'histoire de l'ethnologie, qui tienne compte des apports des études postcoloniales américaines en les intégrant à une analyse du discours ethnographique et à une histoire des idées. L'ouvrage se compose de trois grands chapitres, consacrés, pour le premier, à définir le projet de Lafitau du point de vue de la politique de la Compagnie de Jésus et du point de vue épistémologique. Le second porte sur les grandes catégories de la cognition, le temps, l'espace et les dispositifs culturels. Le troisième traite des échanges sociaux : le don comme forme économique, le statut des femmes, la monnaie et la valeur symbolique, enfin l'écriture. Reprenons ces parties l'une après l'autre pour les développer quelque peu.

Andreas Motsch voit dans le projet de Lafitau une tentative de promouvoir une connaissance rationnelle à l'intérieur d'une apologétique chrétienne, et plus précisément contre-réformatrice. Constatant les apories de l'enquête historique (d'où viennent les Amérindiens ?), Lafitau déplace la recherche vers la comparaison (à qui, à quoi ressemblent-ils ?). Cette comparaison va s'appuyer sur deux notions : celle de *mœurs*, si floue qu'elle soit au début du XVIII^e siècle, et celle des *premiers temps* ; ces notions, montre Andreas Motsch, fonctionnent comme un pur dispositif discursif. Le résultat des comparaisons développées par Lafitau entre les Amérindiens et les peuples de l'Antiquité est d'abord d'intégrer les indigènes américains dans le modèle de l'histoire européenne, mais surtout de dégager, par une démarche pseudo-empirique, un universel anthropologique : le consentement de tous les hommes à l'existence d'un Dieu et à la survie des

âmes après la mort. C'est ainsi que Lafitau serait « un philosophe déiste au service de la Contre-Réforme » (p. 79).

À cette première partie centrée sur l'analyse discursive et sur l'histoire des idées, succèdent des analyses serrées sur les catégories du temps et de l'espace, telles qu'elles sont présentes dans la culture de l'ethnologue jésuite, mais aussi, en filigrane et par reconstruction, telles qu'elles apparaissent chez les Iroquois. S'appuyant sur deux concepts du temps – l'un, mathématique et linéaire, le temps du progrès, l'autre chrétien, le temps du salut – Lafitau fait des Amérindiens des hommes qui ne seraient pas contemporains de leur propre présent. Il ne parvient jamais à comprendre la dimension existentielle propre aux Iroquois, au sens d'une vision du monde inscrite dans des pratiques temporelles et répondant à un ordre ontologique. Analysant *pourquoi* le missionnaire jésuite ne comprend pas, Andreas Motsch fait apparaître et éclairer avec acuité ce que celui-ci laisse échapper par son mode d'enquête même : la coprésence des ancêtres et des vivants, par exemple, ou encore le rôle des mythes d'origine dans la gestion des événements. Il en va de même en ce qui concerne l'espace. Lafitau part du modèle cognitif d'un espace physique fini, « servant de contenant à la création divine » qui lui serait extérieure, et dans lequel l'homme occupe un territoire en expansion par rapport au lieu originel de la création. Lafitau construit l'espace de manière objective, dans une démarche qui ne peut pas rencontrer les conceptions « animistes », spiritualisées et intersubjectives (les choses sont des sujets autant que les hommes et les animaux) propres aux Amérindiens. Il observe et décrit les coutumes de pêche et de chasse, la culture des champs, mais il ne peut en comprendre les significations vécues, pas plus séparables des modes concrets de l'organisation collective que des « génies » qui habitent la terre et les bois. La partie la plus développée de ce long chapitre porte sur ce que Andreas Motsch appelle « l'agencement du

monde amérindien »², et analyse principalement les dispositifs de la vie collective et les qualités prêtées au monde naturel, tels que Lafitau les décrit. Quelles sont les *valeurs* qui dirigent les Sauvages ? Quelles sont leurs *croyances*, à savoir leurs représentations du surnaturel ? Lafitau répond à ces questions dans les termes de sa rationalité (l'honneur, le respect mutuel, ou la superstition, voire l'action du diable...), mais reste incapable d'accéder aux dimensions symboliques propres aux Amérindiens. Analysant les descriptions du rêve, des visions, des transes, de la divination, etc., toutes conduites qui tiennent une place centrale chez les peuples iroquoiens, Andreas Motsch montre les ambiguïtés de la démarche de Lafitau. À partir du matériau ethnologique observé et de la comparaison, celui-ci veut à la fois produire une connaissance fondée, établir un niveau généralisable des conduites humaines, et mener une polémique avec les penseurs rationalistes (Fontenelle, Bayle) au sujet de ce qu'on appelait alors « fables » et « oracles ». Là encore, la force de l'étude d'Andréas Motsch ne réside pas simplement dans sa lecture fine et convaincante de l'auteur jésuite, mais dans l'éclairage neuf qu'il donne aussi à la compréhension intrinsèque du monde iroquoien, dont il dégage en somme la philosophie existentielle en s'appuyant sur les mécompréhensions développées par Lafitau autant que sur une connaissance ethnohistorique.

Ces qualités se retrouvent dans le troisième chapitre du livre, qui porte sur les échanges et le symbolique (« L'économie générale et la production de la valeur ») à travers les descriptions de Lafitau. La discussion des théories anthropologiques, ou de la « théorie » tout court, prend dans ce chapitre une place importante : à propos du fonctionnalisme, de l'économie du don, de l'échange des femmes et du partage des tâches, de la monnaie et de la question de l'échange, enfin de l'écriture et de la mémoire³. Andréas Motsch est à l'aise dans toutes les nuances des discussions récentes sur ces thèmes, et apporte sur la

plupart une contribution originale, apte à éclairer la compréhension des développements de Lafitau. Tous ces points, en effet, restent dans l'orbe des descriptions du jésuite et des remarques qu'il formule à propos des conduites « primitives », que ce soit sur le problème des « dépenses excessives » consenties pour les morts, de la « gynécocratie » iroquoise, des porcelaines servant aussi bien aux échanges de marchandises qu'aux traités diplomatiques ou aux commémorations. Ce dernier objet, caractéristique des cultures iroquoiennes, est nommé *wampum*, du nom par lequel les Amérindiens du Nord-Est désignent les grains de porcelaine ou les coquillages dont ils se servent pour fabriquer les colliers usités comme monnaie autant que comme objet mémoratif. La littérature ethnologique est abondante sur cette question. Andreas Motsch n'en ignore rien, et prolonge sa réflexion en l'ouvrant sur le mode de fonctionnement du symbolique dans les cultures amérindiennes. D'une manière matérielle et concrète, dont Lafitau rend compte sans en comprendre les significations, le *wampum* « tient lieu d'inscription de la valeur » et joue le rôle de « paroles, d'écritures et de contrats » (p. 239). Les propositions portant sur l'absence d'écriture (pas du tout totale d'ailleurs dans les sociétés iroquoiennes) et la conservation

2. Que signifie ici *agencement* ? À la fois, semble-t-il, « organisation », « disposition », au sens qu'a le mot en français (cf. « l'agencement du collectif ») ; mais aussi « action », « capacité d'agir », au sens du concept d'*agency* chez les sociologues anglo-saxons (cf. « L'individu comme agent de l'histoire »). On pourrait préférer l'usage de termes reçus en français et non équivoques, ici comme quelquefois ailleurs : ainsi *prédicament* mis à la fois pour « embarras » et « catégorie » ? *Commodification* pour « esprit marchand » et « usage de produits manufacturés » ?

3. La bibliographie est riche et utile. On pourrait signaler aussi les importantes études d'ethnohistoire de Roland Vau (*Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, Montréal, 1997 notamment), et de Richard White (*The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, 1991), qui apportent au livre d'Andreas Motsch le contexte historique et ethnologique américain dans lequel Lafitau a vécu.

du passé, sur le fonctionnement d'une transmission sociale hors des schèmes et des supports de la représentation, sont passionnantes et viennent éclairer aussi bien les apories du discours ethnographique tel que Lafitau le construit *in nuce*, que les aspects les plus énigmatiques de ces sociétés qu'on désignait naguère comme « sans écriture » ou « sans histoire ».

Pour conclure sans parvenir à résumer complètement ce livre dense et riche, on dira qu'Andréas Motsch, s'il montre bien les insuffisances du jésuite missionnaire et les présupposés qui informent son discours, fait aussi ressortir la valeur des *Mœurs...* pour l'histoire de l'ethnologie, fondée sur la pertinence et la justesse des observations de terrain autant que sur la qualité intellectuelle de la compréhension mise en œuvre par Lafitau. En revanche, on est peut-être moins convaincu par la face « histoire des idées ». Que la Contre-Réforme soit invoquée pour expliquer des positions prises en

1724 peut paraître anachronique ; l'argument serait valable pour les *Relations*, un siècle auparavant. Que le mouvement scientifique qui marque l'Europe en ce début du XVIII^e siècle (Lafitau est le contemporain du dernier Newton) soit peu évoqué paraît étonnant. C'est avec la science de son temps, attentive à la *preuve* et recherchant les *principes* et les *règles* que Lafitau dialogue, plus qu'avec l'hérésie déjà pâlie des réformateurs. Mais l'intérêt de l'ouvrage n'est pas entaché par ces questions, car il réside dans le souci constant de double analyse, on pourrait dire de *double ethnologie*, qui le caractérise, rendant compte de la fondation d'une science de l'altérité à travers une « ethnographie de la modernité », et ouvrant à une compréhension renouvelée de la différence culturelle par des perspectives qui appartiennent à une anthropologie philosophique.

Claude Reichler

Franz Boas

L'Art primitif

Présentation de Marie Mauzé. Traduit de l'anglais par C. Fraixe et M. Benguigui
Paris, Adam Biro, 2003, 416 p., bibl., index, ill.
(« Anthropologie, Arts et Esthétiques »).

VOICI FINALEMENT livré aux lecteurs français, soixante-seize ans après sa parution, l'ouvrage, devenu un classique, de Franz Boas portant sur l'art primitif¹. Si l'intérêt récent en France pour les « arts premiers » n'a peut-être pas été sans peser dans la traduction de ce livre, il n'en reste pas moins qu'il faut saluer cette publication qui vient combler une lacune dans le domaine de l'anthropologie de l'art.

Dès la première phrase de la préface, Franz Boas annonce que le dessein de son livre est « de donner une description analytique des traits fondamentaux de l'art primitif » (p. 31). À partir de ce point de départ, le projet de l'anthropologue nord-

américain, aussi érudit qu'ambitieux, est de procéder à une analyse extrêmement détaillée, non pas du développement des styles artistiques particuliers, mais plutôt « de l'ensemble dynamique des conditions qui permettent à ces styles de se constituer » (p. 37).

L'Art primitif s'ouvre par des considérations d'ordre théorique et méthodologique, suivies de six chapitres consacrés respectivement aux éléments formels dans les arts graphiques et les arts plastiques, à la représentation, au symbolisme, au style,

1. Franz Boas, *Primitive Art*, Oslo, H. Aschehoug & Co, 1927.

à l'art de la côte du Pacifique Nord de l'Amérique et le dernier à la littérature, musique et danse. Ces chapitres ont été à l'origine des conférences données par Franz Boas à l'Institut de recherche comparative des cultures humaines d'Oslo, ville dans laquelle sera publiée la première édition de ce livre, suivie d'une édition américaine chez Harvard University Press en 1928. L'étendue considérable de cet ouvrage, couvrant aussi bien la diversité des productions artistiques dans un grand nombre de sociétés des Amériques, de l'Afrique et de l'Océanie que le champ de toutes les productions artistiques matérielles et immatérielles, ne gagne de sens que par rapport aux deux principes qui le sous-tendent ; « le premier est que les processus mentaux sont fondamentalement les mêmes chez tous les hommes d'aujourd'hui, quelle que soit leur race, et quelles que soient les formes culturelles considérées ; le second, qu'il nous faut voir dans tout phénomène culturel le produit de circonstances historiques » (p. 31). C'est à la lumière de ces deux prémisses que cet anthropologue fonde son approche de l'art primitif, tout en se démarquant des conceptions théoriques des ethnologues et des historiens de l'art de son époque.

Dans son introduction, Franz Boas s'attache à une critique des travaux d'auteurs aussi divers que Henry Balfour, Ernst Grosse, Alfred C. Haddon, Yrjö Hirn, Alois Riegl, Gottfried Semper, Richard Thurnwald et Wilhelm Wundt² pour mieux souligner la portée radicalement novatrice de son analyse de l'art primitif. Il s'élève contre la thèse, très répandue à la fin du XIX^e siècle par des auteurs au rang desquels Semper, selon laquelle l'origine de l'art aurait été la répétition d'un motif géométrique décoratif ; la représentation stylisée ou géométrique aurait ainsi précédé la représentation réaliste. De même, il se dresse contre les partisans, parmi lesquels Haddon, d'une évolution dans l'art procédant de la figuration à l'abstraction. Le caractère original de la démarche de Franz Boas réside dans le rejet catégorique des

conceptions évolutionnistes centrées sur une séquence des formes artistiques. En mettant l'accent d'une part sur la façon dont la représentation réaliste et la géométrisation peuvent coexister au sein d'un même groupe ethnique, d'autre part sur les contraintes techniques qui sous-tendent au choix des styles artistiques, l'anthropologue nord-américain a fortement contribué à déplacer le débat focalisé autour des origines de l'art vers l'analyse des styles artistiques et de leurs « conditions historiques et psychologiques » sous-jacentes (p.174). Comme le note Marie Mauzé dans sa présentation, à la fois concise et solidement documentée, de *L'Art primitif*, Franz Boas « défend l'idée selon laquelle le style est déterminé par des processus mentaux qui font qu'une réalité donnée est représentée selon des modalités partagées de manière inconsciente par les membres d'une même société » (p. 16).

Si on ne trouve guère, tout au long des quatre cents pages de ce livre, une définition de l'art et encore moins de l'art primitif, c'est parce que son auteur s'applique à déceler les deux sources dont émane l'art, à savoir la recherche de la maîtrise technique et l'expression des émotions et de la pensée. « Aussi divers que soient les idéaux du beau, écrit Franz Boas, le plaisir que procure la beauté est dans l'ensemble partout du même ordre » (p. 31). Cependant, loin d'être désincarné, le plaisir esthétique trouve ses fondements dans la dimension physiologique ; ce plaisir « naît de nos sensations musculaires, visuelles et auditives, et ces sensations sont le matériau de l'art » (p. 40). Il convient de souligner que, pour cet anthropologue, toutes les facultés sensorielles peuvent être à l'origine du plaisir esthétique ; ainsi il n'hésite pas à écrire, avec un brin de provocation, « Pour peu

2. Pour un examen détaillé des théories de l'art du tournant du XIX^e siècle et sur la genèse des réflexions boasiennes sur l'art, voir la très utile introduction d'Aldona Jonaitis au livre *A Wealth of Thought. Franz Boas on Native American Art*, Seattle and London, University of Washington Press, 1995 : 3-37.

qu'ils provoquent des sensations agréables, un bouquet d'odeurs ou un repas gastronomique mériteront le nom d'œuvres d'art » (p. 40). Toutefois, pour qu'une valeur esthétique puisse être conférée à une sensation, il faut l'intervention des procédés techniques : « Lorsque des opérations techniques atteignent un certain niveau d'excellence, que la maîtrise des processus mis en œuvre est telle qu'elle aboutit à la production de formes types, on appelle art cet ensemble d'opérations » (p. 40). Les deux sources dont provient l'art étant communes à l'humanité, il s'ensuit que « le désir d'expression artistique est universel » (p. 386). On peut dès lors comprendre les raisons pour lesquelles Franz Boas s'attelle patiemment à repérer un certain nombre de traits universels caractéristiques de l'activité artistique, à savoir la symétrie, le rythme et l'accentuation des formes.

En dépit de son titre, *L'Art primitif* est parsemé de nombreuses références à l'art européen et en particulier à l'art moderne. Au sujet de la représentation d'un objet par des moyens graphiques, Franz Boas souligne la façon dont l'art primitif a recours à deux solutions possibles, « montrer tous les traits caractéristiques, ou tenter de le dessiner tel qu'il apparaît à un moment donné » (p. 102) ; dans ce dernier cas, ce qui compte c'est « l'image visuelle qui nous parvient à un moment donné et dont nous souhaitons retenir les traits saillants » (p. 102). La question du réalisme visuel et du réalisme intellectuel permet à cet anthropologue d'effectuer des rapprochements judicieux entre l'art primitif et l'art moderne (p. 104). C'est dire l'ampleur du projet boasien de jeter les fondements d'une réflexion anthropologique sur l'art, aspect qui a été pertinemment relevé par Alfred L. Kroeber dans son compte rendu de ce livre. Selon Kroeber, Franz Boas « has provided the soundest, most penetrating, and probably most comprehensive work existing on primitive art – and by implication perhaps on civilized »³.

Il ne peut, bien entendu, être question de retracer ici, fût-ce sommairement, la

totalité des domaines couverts par les divers chapitres de *L'Art primitif*. La distinction entre qualité formelle et signification symbolique, le refus de considérer l'art primitif comme un art rudimentaire, la prise en considération du rôle de l'artiste, de ses compétences techniques et des processus mentaux inconscients impliqués dans la création artistique (p. 185) – même si, comme le reconnaît Franz Boas, « les contraintes stylistiques limitent l'invention des artistes les plus féconds » (p. 186) – constituent quelques-uns des éléments de la démarche novatrice de l'anthropologue nord-américain. Dans son long chapitre portant sur le style de l'art décoratif des Indiens de la côte du Pacifique Nord de l'Amérique, chapitre qui se veut une sorte d'illustration des principes méthodologiques énoncés dans le livre, Franz Boas insiste sur la diversité des styles au sein d'un même groupe, et notamment sur les distinctions stylistiques en fonction des sexes. Si le style des hommes est symbolique et « s'exprime dans l'art de la sculpture sur bois, de la peinture et d'autres arts qui en sont dérivés », celui des femmes est formel et se manifeste dans le tissage, la vannerie et la broderie (p. 213) ; en d'autres termes, les particularités de chaque style artistique sont le résultat d'un processus culturel extrêmement complexe.

Sans jamais se départir d'une perspective comparative, Franz Boas cherche néanmoins à rendre intelligible ce qui différencie les productions artistiques des sociétés européennes de celles des sociétés non-européennes. C'est ici que la culture, conçue comme « le résultat d'un processus historique, déterminé dans chaque cas par le contexte social et géographique dans lequel se trouve un peuple » (p. 34), joue un rôle central contre toute forme de déterminisme racial. Comme écrit Franz Boas dans la dernière phrase de son livre, « c'est la nature de l'expérience, et pas une différence de structure mentale, qui détermine

3. Alfred L. Kroeber, "Primitive Art", *American Anthropologist*, n.s., 1929, 31 : 139.

la différence entre la production et l'appréciation artistiques des modernes et celles des primitifs » (p. 386).

Ce qui fait de *L'Art primitif* une grande œuvre toujours actuelle c'est, bien entendu, sa contribution à ce que deviendra le champ de l'anthropologie de l'art. C'est aussi, par la mise en relief de l'universalité

de l'expérience esthétique, un manifeste en faveur de l'égale dignité des cultures de la part d'un anthropologue qui a su reconnaître, avec humilité, à quel point « notre prétention à une conception rationnelle du monde est fragile » (p. 32).

Nélia Dias

Monique Jeudy-Ballini & Bernard Juillerat, eds
People and Things. Social Mediations in Oceania
 Durham, North Carolina, Carolina Academic Press, 2002.

CET OUVRAGE RASSEMBLE onze articles récemment parus en français – dont trois dans *L'Homme* – d'éminents anthropologues océanistes. La traduction en anglais de ces textes, dont plusieurs font déjà date en France, vise à faire sortir ces travaux de la marginalisation (voire de l'ignorance pure et simple) des productions francophones au-delà de nos frontières, dans le débat anthropologique mondial, en leur procurant de nouveaux lecteurs. On ne peut que se réjouir du fait que les éditeurs scientifiques soient parvenus à mener à bien ce projet, dont le succès se mesurera à l'aune de sa réception dans les milieux universitaires nord-américains, britanniques et océaniques. Bien que les perspectives théoriques soient ici diverses et ne constituent nullement une « école » océaniste homogène, les auteurs partagent une approche non textualiste des réalités sociales, profondément enracinée dans l'enquête ethnographique. La thématique de l'objet, mise en exergue dans l'introduction écrite pour l'occasion par M. Jeudy-Ballini et B. Juillerat, donne également une certaine cohérence à ce volume. Centrée sur la fonction de médiation des objets (entre individus, entre groupes, entre humains et esprits non humains), celle-ci aborde les thèmes centraux de la signification des objets et des déplacements coloniaux et postcolo-

niaux de leurs contextes significants, du prestige qu'ils permettent parfois d'acquiescer ou de manifester, du lien entre inaliénabilité et hiérarchie, du don, ou encore du rapport entre personne et chose.

Les usages, fonctions, significations et droits intimement liés à l'objet lui-même sont au centre des articles de M. Moisseeff sur les *tjurunga* aborigènes et de B. Derlon sur les *malanggan* de Nouvelle-Irlande. M. Moisseeff montre ainsi que les *tjurunga* sont porteurs de sens, mais précisément seulement en tant qu'ils sont auto-référentiels ; et B. Derlon que les motifs et les formes des objets éphémères que sont les *malanggan* sont soumis à un copyright, dont les règles de transmission sont similaires à celles du contrôle sur la terre qui se manifeste par les défrichages et l'ouverture de nouveaux essarts.

M. Jeudy-Ballini aborde la thématique du don par la description des formes de la coopération rituelle en Nouvelle-Bretagne, qui n'apparaît pas tant comme une obligation que comme le résultat d'un désir. M. Godelier analyse tout à la fois les enjeux de la circulation des objets précieux (notamment l'acquisition de prestige), que de leur immobilisation lorsqu'ils ont une fonction d'identification individuelle ou collective. La conservation d'un bien précieux signale alors sa proximité sup-

posée avec l'origine. Dans la même optique, S. Tcherkézoff présente le don comme source de pouvoir et de prestige (lié à l'ancienneté) à travers l'examen de la circulation des nattes ouvragées de Samoa. M. Godelier s'interroge également sur les conditions sociales d'émergence du *potlatch* comme forme agonistique d'échange. Cette analyse reprise et développée dans *L'Énigme du don*¹ se présente comme une histoire conjoncturelle, menée à partir de l'analyse de transformations structurales diverses mais convergentes (à l'image des reconstructions hypothétiques de la linguistique historique). Dans le prolongement de cette analyse, P. Lemonnier s'interroge sur la place de l'échange des sœurs dans les univers sociaux mélanésien, en montrant qu'il n'est pas nécessaire au fonctionnement des systèmes connaissant les *great men*. La contribution de B. Juillerat propose, dans une perspective d'anthropologie psychanalytique, de soustraire l'analyse du don au seul registre de l'échange et de la réciprocité, et de remettre en cause au profit de l'oblation le lien établi par Mauss entre le don et la notion d'obligation. Ses analyses du rite du Yangis, d'un culte du cargo yafar et des représentations du contrat cynégétique entre les Yafars et les esprits de la forêt lui permettent ainsi de montrer la part du choix, du refus, de la négativité, du manque et de l'échec dans les pratiques et représentations yafar du don. F. Douaire-Marsaudon s'interroge pour sa part sur les conditions symboliques de la formation de la masculinité, à partir de la description du rituel du kava comme lieu de transmission d'une forme idéalisée de masculinité, d'exhibition de virilité et d'apprentissage des comportements des hommes vis-à-vis des femmes.

La question de l'identité est abordée à travers le thème de l'équivalence potentielle entre choses et personnes. Ainsi, analysant les monnaies de coquillage des

Wodani, S. Breton théorise la place du sujet dans sa relation à l'objet, en prolongeant la notion de personne « dividualle » développée par M. Strathern : si l'identité d'une personne est faite de ses relations sociales, celles-ci peuvent à l'occasion être réifiées. À une autre échelle, S. Tcherkézoff se demande par quels processus pratiques et symboliques les nattes contribuent à définir l'identité du groupe social aux Samoa.

Enfin, le devenir postcolonial des objets dans les musées et centres culturels est analysé par A. Bensa à partir de l'exemple du centre culturel Tjibaou à Nouméa, alors que B. Glowczewski soulève la question de la contestation par les Aborigènes de l'appropriation par les anthropologues, les musées, les collectionneurs, les journalistes, de corps de savoir ou d'objets indigènes jugés inaliénables.

La valeur propre de chaque article fait de ce volume un très bon panorama, vivant et diversifié, de la productivité des océanistes travaillant en France, en rassemblant des textes importants. On ne peut qu'espérer que ce genre d'initiatives continue à trouver les soutiens institutionnels qu'il exige. Toutefois, l'introduction accorde probablement plus de cohérence au volume qu'il n'en détient réellement : on ne trouvera pas de véritable problématique commune autour de l'objet, pas plus que de débat entre les diverses perspectives rassemblées ici (comme c'était le cas récemment, par exemple, dans le *Journal of Ritual Studies* 18 (1), 2004), où A. Bensa, F. Douaire-Marsaudon et P. Lemonnier – entre autres – discutent l'ouvrage de B. Juillerat, *Penser l'imaginaire*.

Michel Naepels

1. Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Flammarion, 1996.

Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie

Berlin, Parerga, 2003, 419 p., bibl., index.

LES MALENTENDUS dans la confrontation des traditions académiques française et germanique sont un des traits récurrents de l'histoire des idées philosophiques : on les trouve consignés dans un certain nombre d'ouvrages qui font date¹. S'il est clair que les crises des épistémologies facilitent la migration des concepts d'un côté et de l'autre du Rhin, tout en obscurcissant leur sens, cet état de fait est redevable aussi de raisons plus triviales, mais non disjointes des précédentes : elles tiennent aux lacunes parfois invraisemblables dans le travail éditorial et de traduction des textes. L'exemple à mon avis le plus spectaculaire concerne l'œuvre de Nicolai Hartmann. Dans le premier tiers du XX^e siècle, celui-ci a exercé un magistère respecté dans l'Université allemande. Plus encore, à son corps défendant, il a joué un rôle non négligeable dans la *Selbstbehauptung* et l'irrésistible ascension, à Marburg même, de son rival immédiat, Martin Heidegger². Las, on attend toujours une lecture française de Hartmann, voire même de Gehlen, dont l'œuvre semblerait moins éprouvée de ce côté-ci du Rhin par cet ostracisme somnolent.

Les yeux rivés sur son terrain, l'ethnologue rétorquera, non sans raison, que ces disputes n'ont que de très lointains rapports avec la discipline. Il en va tout autrement concernant Plessner, dont l'œuvre est à elle seule une anthropologie philosophique sur fond de biologisme physikaliste. Précisons d'emblée que Heike Kämpf, dont les recherches portent presque exclusivement sur ce dernier, est devenue une des spécialistes reconnues de l'auteur de « Le rire et le pleurer ». En ouvrant *Die Exzentrizität des Verstehens*, le lecteur se sent d'emblée dérouté par le

déploiement d'un discours qui n'entre en phase avec celui de l'ethnologie que par le truchement de sa seule variante postmoderne. Variante considérée, il n'y a pas si longtemps encore, des campus de la *Ivy League* aux collines verdoyantes de Berkeley, comme le souffle haut de gamme de la pensée. Bien sûr, il est question de quelques pères fondateurs, de Sahagún à Boas, mais qui ne sont pas les vrais interlocuteurs de Heike Kämpf. Dans ces conditions, comment une philosophe de formation en vient-elle à « dialoguer » avec les anthropologues ? Très vite, on sent venir, chez quelqu'un qui ne fait référence à aucune pratique de terrain – et donc à l'écoute de ce même *Fremde* dont il est question tout au long de l'ouvrage – l'idée d'un accommodement de tous ces concepts qui permettraient de naviguer habilement d'une discipline à l'autre. Un discours dans

1. Jacques Leenhardt & Robert Picht, eds, *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, Munich, Piper, 1989 ; et le livre de Michel Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, dont la thèse centrale est que « la France et l'Allemagne représentent chacune un moment dans la construction de l'identité culturelle de l'autre ».

2. Cette guerre des idées n'est pas dépourvue d'épisodes cocasses, soulignés par Safranski, notamment à travers la manipulation des horaires de cours. On voit par exemple comment le jeune Gadamer, écartelé entre Hartmann, l'homme de la nuit, et Heidegger, le lève-tôt, finit par abandonner le clerc de la « nouvelle ontologie », lequel se repliera discrètement sur une chaire offerte par l'université de Cologne (Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1997 : 152-153). Une stratégie puérile, mais efficace en termes de rapports de force, qui n'est pas sans rappeler la dispute berlinoise entre Hegel et Schopenhauer, laquelle s'était achevée par la déroute académique de ce dernier.

lequel on pourrait installer l'altérité, l'exotique, le non-occidental, l'oralité, en vérité tout ce qui révèle de la *Xenologie*, terme totalement inusité en France, mais qui connaît un solide succès outre-Rhin. On en voudra pour preuve un tout récent *Festschrift*, offert au bouillant Justin Stagl, dont le fil conducteur est précisément la référence partagée à cette même *Xenologie*³. Dans ce cas de figure, le postmodernisme, brandi comme la vérité révélée de l'anthropologie, dévoile à quel point cette idéologie, de par sa porosité à toutes les influences et modes littéraires, reste le ventre mou sur lequel viennent s'asseoir en toute impunité des méthodologies aussi difficiles à acclimater que le « structuralisme » plessnerien. Pour dire les choses de manière plus triviale, l'ethnographie courtisée par Heike Kämpf a cette propriété singulière d'être déjà textualisée, labellisée, aseptisée, et donc disponible pour n'importe quel traitement théorique sans jamais se voir confrontée à nouveau à l'épreuve de vérité, qui est celle du terrain.

Tentons de résumer l'argument de cet ouvrage difficile, avec ses raisonnements en boucle, qui replie hypothèses et conclusions sur cette position d'*Exzentrizität*. L'auteur se propose de repenser le concept de compréhension herméneutique chez Plessner tout en engageant le fer dans des discussions actuelles autour de l'étranger, et donc de reformuler le concept de compréhension (p. 9). Un étranger auquel on peut assigner une nouvelle tâche, à partir de cette évidence, ce *Selbstverständliche*, qui prend racine dans la vie quotidienne. Et c'est là qu'entre dans la discussion l'ethnographie, en tant que science du terrain. On sait que cette dernière entretient de longue date une relation étroite avec l'herméneutique par le moyen des rapports d'enquête, mais aussi grâce à tous les documents qu'elle offre à la réflexion philosophique. Or, l'ethnographie, selon Heike Kämpf, n'utilise que très insuffisamment son potentiel critico-herméneutique. Et c'est en les retravaillant que l'on peut approfondir toute la puissance du concept de compréhension sous sa forme réflexive, pour permettre à

l'ethnographie d'entrer de plain-pied dans un « devenir philosophique ». Et ce par delà l'« expérience textuelle » dont Clifford a tracé les formes, démarche que Heike Kämpf juge insuffisante à reconnaître la dimension critique de cette autoreférentialité (p. 15). L'ethnographie, tout comme l'herméneutique, a pour caractéristique majeure une sorte de déstabilisation de la compréhension, conjoncture qui va permettre de resituer la capture du sens dans une « structure de la position excentrique », ce qui nous renvoie alors directement à la démarche méthodologique de Plessner. Heike Kämpf voudrait montrer toute l'actualité de la pensée de son maître, en rattachant la question de la distance à celle du procès de compréhension, qui fait « décoller » du même coup celui de réflexivité. On pourrait résumer la thèse de Heike Kämpf en reprenant ses termes, lorsqu'elle articule « admiration », au sens cartésien, et « compréhension », à travers ce contexte de nomadisme, cette situation d'« exil » (*Heimatlosigkeit*) d'un être en position excentrée, ne permettant aucun retour en arrière, ouvrant de la sorte la voie à la compréhension (p. 23). Le concept d'étranger prend alors une dimension éthique, impliquant le bon usage de la raison pratique ; et finalement une « justice de la com-

3. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, ed., *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 2002. Tant en Allemagne qu'en Autriche, les thèses de Munasu Duala M'bedy rencontrent un écho manifeste, notamment cette idée que la *Xenologie* se réfère à une forme symbolique dont la genèse, comme catégorie centrale de la *Selbstverständnis* occidentale, permet l'auto-interprétation d'une communauté qui se pense à travers son rapport à ce pôle opposé mis sous tension, le *Fremde*, l'étranger (Munasu Duala-M'bedy, *Xenologie. Die Wissenschaft von Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg, Alber, 1977 : 27). Dans le même *Festschrift*, Jürgen Furtwängler, au nom de la simultanéité de processus complexes, esprit et matière, sentiment et entendement, être et néant, bien et mal, plaide pour une épistémologie psychiatrique qui prendrait les formes d'une *Psychoxenologie*, (cf. *Das Fremde als zwischen. Psychoxenologie : Eine psychiatrische Epistemologie*, Furtwängler, 2002 : 197-211).

préhension » cette *Verstehensgerechtigkeit*, si importante chez le citoyen Plessner, clé de voûte de la vie partagée dans les sociétés modernes.

Le premier chapitre s'attache à replacer l'herméneutique philosophique et l'ethnologie dans une perspective historique, allant de Sahagún à Ricoeur et Gadamer, en examinant les tentatives de ces derniers pour « dépsychologiser » le *Verstehen*, l'attente du sens en quelque sorte. La grande figure du tournant du ^{xx}e siècle est incontestablement Dilthey, qui tente d'établir une tête de pont entre Bastian, l'empirisme anglais et les théories des sciences de la nature, avant de se détourner radicalement du premier. Dilthey retrouvera à travers la figure de l'étranger le vrai visage de l'herméneutique comme l'avait fait avant lui Schleiermacher. Heike Kämpf fait ressortir le fait que Graebner et Boas, élèves de Bastian, finissent par se séparer de l'ethnologie historique pour atteindre l'histoire spécifique d'une société donnée. Ces pages – à mon sens les plus convaincantes du livre – mettent en scène cette lignée, qui comptera dans ses rangs certains tenants de l'École de Bade (Rickert) et rejoint outre-Atlantique Kroeber, Benedict et Mead, à travers l'expérience de terrain. Ensuite, dans le chapitre sur « l'observation de l'observateur », Heike Kämpf s'attache à mettre en évidence le « tournant réflexif » de la discussion ethnologique des années 1960 sur les notions de *Werturteil*, de jugement de valeur, de relativisme culturel et de traduction, qui conduit à l'expérience de la mésinterprétation (*Missverstehen*), où l'on retrouve Devereux, Herdt et Stoller. Mais ce sont les figures de Gadamer et Ricoeur qui dominent encore la scène, en proposant l'idée d'un « comprendre comme traduction », d'un *verstehen als übersetzen*, à laquelle s'opposera l'*Ideologiekritik* d'un Habermas. Le deuxième chapitre examine la transformation du comprendre, l'enquête de terrain comme praxis herméneutique, telle que la définissent Geertz et Rabinow, ou même comme « empathie négative » (*negative Einfühlung*) chez Lipps

(p. 269). Finalement, la question de la position d'*Exzentrizität* du *Verstehen* se trouve repensée par rapport au caractère insondable de l'étranger, chez cette figure que Plessner nomme *homo absconditus*, celui dont la réflexivité du *Verstehen* fonde son anthropologie, et la structure excentrique de l'étonnement. Et là, on ne peut que recommander au lecteur de retourner à la thèse de Plessner, pour comprendre à quel point Heike Kämpf y reste fidèle.

Malgré les efforts de l'auteur pour réactiver le potentiel herméneutique de l'ethnographie, cet ouvrage – même si c'est au nom d'une démarche phénoménologique d'empathie – soulève des obstacles épistémologiques infranchissables. Rappelons-le, toute la démarche de notre discipline aujourd'hui consiste précisément à ne plus accepter cette réification de l'étranger, au nom de conceptions plus ramifiées, plus attentives aux nuances régionales. À cet objet sociologique mal identifié qu'est le *Fremde*, les faits de terrain opposent l'étourdissante diversité de son traitement. À titre d'exemple, le paysage sociologique amazonien aurait été à lui tout seul une inépuisable mine de réflexion. Si elle avait connu ces recherches, Heike Kämpf n'aurait certainement pas pu s'enfermer dans cet essentialisme dépassé, et aurait médité plutôt sur les voies de l'« altérité constituante », de la « consanguinisation des affins », du « cannibalisme onomastique », que le perspectivisme fait entrer aujourd'hui dans un carrousel de représentations, où le point de vue des animaux sur les humains se renverse dans un effet de miroir. Il est dommage que l'auteur n'ait pas fréquenté ces « nouveaux classiques » de la discipline, ni réussi, par voie de conséquence, à en tirer tout le parti que l'on pouvait en attendre. Le traitement différencié des *alterii*, comme le pratiquent nos interlocuteurs indigènes, met en évidence des logiques culturelles qui renvoient loin en arrière ces modes d'affirmation de l'identité centrés sur un pur solipsisme, ou à travers l'expression d'une tension sur les frontières des entités ethniques,

comme chez Barth. Certes, l'auteur tente bien d'acclimater l'étranger comme concept, dans ce débat entre herméneutique et ethnologie, mais on est loin du compte. À tout prendre, il me semble que c'est faire violence à l'*Exzentrizität* plessnerienne au-delà de ce qu'elle peut fournir. Une concession toutefois : il convient de garder en tête le fait que la philosophie allemande de l'après-guerre est littéralement hantée par la question de l'altérité, au point d'avoir hissé cette *Xenologie* au rang de sous-discipline de l'anthropologie. Il était tentant de franchir le pas et de récupérer une tradition de l'herméneutique qui part de Schleiermacher, en passant par Nietzsche, Dilthey, pour arriver à Gadamer, afin de l'articuler à un organicisme à la Plessner ou à la Gehlen. Peut-être la problématique des *genders*, abordée récemment par l'auteur, serait-elle plus à même de coller à cette démarche⁴. Pour ce qui est de l'ethnographie en terrain exotique, sûrement pas, ce d'autant plus qu'aucune étude de cas n'est signalée, pas un seul nom de population mentionné !

En réalité, la confrontation interdisciplinaire vaguement esquissée en frontispice reste sans effet. Le rouleau compresseur plessnerien poursuit sa route en toute séré-

nité. C'est dire à quel point ce livre nous plonge, en tant que lecteur moyen, dans des abîmes de perplexité. Ce travail disqualifie-t-il sans appel les échanges entre philosophes et chercheurs de terrain ? Sûrement pas. Le problème majeur est qu'en fait Plessner n'a jamais trouvé en France sa place dans l'histoire de l'anthropologie. Faute d'une sorte de vulgate critique, des travaux aussi peu en phase avec la pensée des ethnologues que l'ouvrage de Heike Kämpf ont du mal à emporter la conviction, sauf à considérer que la philosophie universitaire peut encore se passer des points de vue des sociétés autres, dont la restitution, aussi fine que possible, reste encore l'horizon indépassable d'une ethnographie de notre temps.

Jacques Galinier

4. « Die kritische Relevanz der ethnologischen Frauenforschung für eine philosophische Anthropologie », in B. Christensen, A. Baum, S. Blättler, A. Kusser, I.M. Marti, B. Weisshaupt, eds, *Wissen macht geschlecht. Philosophie und die Zukunft der « condition féminine »*, IX, *Symposium der Internationalen Assoziation von Philosophinnen*, Zürich, Chronos Verlag, 2002 : 602-610.

José Carlos Gomes da Silva

O discurso contra si propio

Lisboa, Assirio & Alvim, 2003, 269 p., bibl., ill., tabl., fig.

ÉTRANGE OUVRAGE, que ce « discours contre lui-même » et, à coup sûr, un courageux essai. De fait, il soulève des questions majeures concernant l'épistémologie de notre discipline, en s'attaquant à l'une des vaches sacrées de la sociologie indianiste, le problème de la hiérarchie. Tentons de déployer les différentes figures d'un raisonnement en ellipse, dont le point de départ est la théorie des fonctions récursives, développée par Hofstadter dans son ouvrage emblématique : *Gödel, Escher,*

Bach : An Eternal Golden Braid (1979), en filant la métaphore visuelle à partir des lithographies d'Escher. Cela pour illustrer une proposition concernant les objets dont la propriété est de se rapporter à eux-mêmes, le *strange loop* de Hofstadter.

La première partie, « Syntaxes paradoxales », s'attaque aux « objets qui s'auto-réfléchissent ». Cette question de l'auto-référence, Russel et Whitehead avaient tenté en vain de l'intégrer à la logique et à la théorie des ensembles, rappelle l'auteur.

Or, ce qui l'intéresse, c'est le régime de l'autoréférence comme manifestation d'une circularité « explicite », consciente d'elle-même (de type Escher). Pour Gomes da Silva, il existe des modes de connaissance qui s'autolégitiment dans leurs propres termes, et c'est le cas précisément en anthropologie. Pour sa démonstration, l'auteur s'appuie sur des exemples saussuriens, baudelairiens, mais aussi sur saint Augustin et Lafitau. Et plus encore sur le cas symptomatique du Chateaubriand des *Natchez*, qui présente un point de vue simultanément favorable et dépréciatif des qualités de ce groupe amérindien. Suivant Lukes, lecteur de Durkheim, Gomes da Silva démontre comment, dans ses textes, le « saint patron » de la sociologie se révèle coutumier de cette alternance empathie/critique, en particulier en qualifiant le jeu des ressemblances et des dissonances entre les individus (*De la Division du travail social*). Par ailleurs, l'analyse du « processus de transformation historique » des sociétés, telle qu'elle est conçue par Durkheim, met en place une série d'énoncés, suivis immédiatement de négations de ces mêmes propositions, contradiction sensible lorsqu'on décrypte l'exemple de l'organisation des clans. Opaque à elle-même, la pensée de Durkheim se mue en une « non-réflexion » (p. 40). De là, cette circularité du raisonnement dans la comparaison entre la société primitive et les sociétés occidentales (à travers *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*), en particulier au sujet de la distinction sacré/profane qui tourne à la tautologie. Comme le résume Mary Douglas, Dieu est la société, la société est Dieu. D'où le caractère définitivement « stupide », pas moins, du raisonnement durkheimien, du type *chicken and egg*... Evans-Pritchard, sévère d'un côté mais indulgent de l'autre vis-à-vis de Lévy-Bruhl, se piège lui-même dans des jugements irréconciliables concernant cet auteur (p. 53), ce qui prouve bien – Gomes da Silva *dixit* – que « la mentalité prélogique provoque des difficultés de nature logique ». L'auteur entreprend ensuite, se

référant à Wittgenstein, Malinowski, et Pouillon, de réfléchir sur cette définition équivoque de l'anthropologie : considérer non pas l'étude de nous-mêmes à partir de l'Autre (à la Durkheim), mais celle de l'Autre à partir de nous-mêmes. Une porte de sortie : changer de peau, en partant de nos propres conceptions, une solution de type Dumont. Ainsi, du point de vue d'un observateur hindou, la réalité d'un Grec et la réalité d'un Aztèque ne seraient pas nécessairement incommunicables.

Mais poursuivons le raisonnement. Dans notre tradition académique occidentale, les textes mettant en scène des « parcours capricieusement circulaires » sont légion, sans que nous en ayons conscience. Ils sont le produit d'une fiction que nous engendrons et par laquelle nous sommes engendrés, dans ces trajectoires invraisemblables, au « jeu de Dieu et du diable ». À cet instant, Gomes da Silva n'hésite pas à porter le fer au cœur d'une dispute qui refait pudiquement surface dans le camp des historiens des grandes découvertes et de l'exploration de la planète. Elle porte un nom : plagiat. C'est un point aveugle, énigmatique, pour tous les anthropologues ayant à travailler sur de telles sources. Pourquoi cette pratique est-elle érigée en système ? D'autant plus qu'elle est appuyée par la dénégation, affirmation de « vérité » ou d'avoir « vu » les choses décrites : mais un proverbe russe ne dit-il pas « menteur comme un témoin oculaire » ? Sur deux colonnes, l'auteur dévoile l'amplitude de cette méthode, et comment le plagiat s'inscrit dans une démarche systématique, chez le Père Manuel Godinho par rapport au Frère Gaspar de Sao Bernardino... sans compter les emprunts de Godinho au père Joao de Lucena sur la conception hindoue de la transmigration des âmes. En prime, Godinho utilise les textes de Lucena sur le Japon pour expliquer la réalité indienne. Plagiat ou mimétisme ? Preuves à l'appui, Gomes da Silva met en évidence le procès d'auto-dissimulation de l'auteur à lui-même qui rend son œuvre inaccessible à tout jugement littéraire.

La deuxième partie, « Hiérarchies », revient, dans un premier temps, sur une aporie majeure : l'impossibilité de hiérarchiser. Après avoir fait le tour des classiques, Durkheim, Mauss, Bouglé, Gomes da Silva rappelle pour les non-initiés qu'il s'agit d'« une construction anthropologique et non d'un discours indigène ». L'essence de la hiérarchie, suivant en cela Srinivas, c'est l'absence d'égalité entre des unités qui composent un tout (p. 115). Pour Srinivas, à Rampura, la hiérarchie des castes est de l'ordre de l'indiscutable (« *beyond doubt!* ») mais de l'inexpliqué. Chez Dube, dans le système de Shamirpet (Andhra Pradesh) les données ethnographiques recueillies par l'observateur vont à l'encontre même de la logique hiérarchique..., ce qui n'empêche pas ce dernier d'évacuer le problème. Difficulté encore plus tenace chez Mayer à Ramkheri (Inde centrale) qui tente de monter une construction hiérarchique dépourvue d'ambiguïté, même si l'auteur lui-même reconnaît qu'il en existe une. Pour Gomes da Silva, l'ambiguïté dans ce contexte est un « sous-produit de la hiérarchie : elle a son origine dans l'attente de l'observateur et se trouve engendrée par ses questions ». Conclusion : ce que Mayer qualifie de « hiérarchie » et à quoi il reconnaît une certaine fluidité et instabilité est un « produit largement arbitraire » (p. 130).

Passons aux hiérarchies subjectives et aux méthodes objectives pour hiérarchiser. Gomes da Silva vient convoquer ici les travaux de Paulina Kolenda à Khalapur (Uttar Pradesh), à propos du concept de pollution, qui permet de fixer la « distance rituelle » entre les acteurs. Or, là encore, la hiérarchie dégagée par l'auteur ne coïncide pas avec le point de vue des acteurs pris individuellement. Une méthode à laquelle Freed voudrait opposer un modèle objectif, lequel n'aboutit qu'à une irrémédiable discordance de perspective. L'objectivité se fonde en fait sur la pure subjectivité des réponses recueillies, un problème également rencontré par Mac Kim Marriott à Aligahr (Uttar Pradesh). Suit alors un mor-

ceau de bravoure, dans lequel Gomes da Silva met en cause le modèle dumontien, fondé sur la disjonction radicale entre hiérarchie et pouvoir, pour démontrer comment à propos du *Mahabrahmana* de Benarès, Dumont n'hésite pas, pour maintenir la corrélation entre « pureté » et « prééminence » de statut, à réécrire l'histoire. Gomes da Silva se propose de trouver un moyen terme entre des interprétations contradictoires et de parvenir à une harmonisation des critères. Thèse qui s'accorde avec celle de Burghart, qui démontre comment dans la société hindoue traditionnelle différents modèles hiérarchiques interfèrent. Au passage, Gomes da Silva tente de remettre de l'ordre dans la hiérarchie entre « consensus » et « discorde », récusant le dogme dumontien selon lequel « le Brahmane est avant tout la pureté », proposition qui se heurte une nouvelle fois aux données ethnographiques. Parler de hiérarchies ambiguës ou instables est une formulation paradoxale, ce qui, en reprenant l'Abbé Dubois, revient à dire qu'il ne s'agit pas d'une véritable hiérarchie (p. 180). Et c'est à ce point du raisonnement que l'auteur retourne à Hofstadter et au concept de « hiérarchie enchevêtrée » (*tangled hierarchy*) – utilisé déjà par certains indianistes tels que Handelman et Shulman – par référence aux éléments composant une structure régie par une « tendance » qui se manifeste dans une *hierarchy-violating way* (que Gomes da Silva lui-même différencie de la « hiérarchie rotatoire » chez Malamoud). La section « Hiérarchie et Intouchabilité : la construction de l'inintelligibilité » reprend la critique des hiérarchies instables ou ambiguës, proposition contradictoire dans les termes, qui reviendrait à postuler l'existence de carrés dont les côtés ne seraient pas égaux. Et Gomes da Silva d'enfoncer encore davantage le coin dans la sociologie indianiste, en particulier sur l'« invention » d'une supposée « irrationalité » des Intouchables, montrant à quel point l'ethnographie s'imprègne elle-même des contenus qu'elle a inventés.

Mettons un terme à ce voyage dans le sous-continent, et quittons ce champ de ruines pour retrouver dans « les autres paysages » le village de Raghurājpur, dans l'Orissa. Les textes classiques de l'hindouisme y sont copiés à longueur de génération sur des feuilles de palmier. Le vocabulaire sanscrit permet d'exprimer une idée et son contraire, les textes laissant des « espaces ouverts à des interprétations qui ne s'excluent pas » ; sous la plume du calame, se dégage une « complicité subtile entre le texte et la texture de la page », le fond et la forme, soulignant l'opposition entre le niveau souterrain du texte et celui, de superficie, de l'image. Ce qui permet à l'auteur de conclure en saluant un « démiurge en quête de sa propre image », suivant en cela la métaphore de la naissance de Brahmā, avant de retourner à l'idée de départ. Il n'est pas invraisemblable d'envisager, dans un monde qui n'a pas de véritable commencement, « qu'une chose puisse être dite... avant que la première parole soit prononcée ».

De toute évidence, cette critique féroce de la raison anthropologique appelle des commentaires argumentés de la part des spécialistes de l'Inde ancienne et actuelle. Ces derniers ne manqueront pas de réagir, espérons le, par rapport à ce qui constitue le noyau dur de la thèse, l'auto-référence, mais aussi sur cette relecture impitoyable de gloses devenues canoniques. Or, il serait tout à fait dommageable que ce livre n'ait que ce seul destin. À mon sens, il s'inscrit dans la lignée de quelques grands textes qui ont remis en cause l'« autorité monologique » de l'observateur au cours des dernières décennies, de Clifford et Sperber, entre autres. Il constitue par ailleurs une stimulante introduction à la critique de la pensée sociologique, qui devrait figurer au programme des travaux pratiques d'épistémologie des étudiants avancés, mais aussi des historiens de la colonisa-

tion. À vrai dire, le lecteur restera sur sa faim pour ce qui est du parcours théorique de Gomes da Silva, avare de toute clé permettant de comprendre par quel cheminement il en est arrivé à cette forme extrême de désenchantement méthodologique. L'absence de sous-titre à l'ouvrage rend encore plus énigmatique la démarche, qui se veut assurément un exercice de style philosophique. On serait tenté d'évoquer les aphorismes de Pessoa, tels que « le paradoxe est la formule typique de la Nature », ou qu'en fin de compte tout énoncé doit se présenter sous une forme paradoxale¹. Si Pessoa avait trouvé dans la fiction des hétéronymes un dispositif ingénieux permettant de retourner des propositions contre elles-mêmes, l'ethnographe sur son terrain, lui, est désespérément seul, et reste prisonnier de cette logique du discours dont l'auteur démontre les effets dévastateurs. Gomes da Silva concentre son tir sur une question, la hiérarchie, dont on comprend qu'elle est à la fois le *shiboleth* et le cauchemar des indianistes. Mais il n'envisage pas de rechercher d'autres solutions techniques du côté d'une théorie des paradoxes sémantiques (ou même logiques) adaptée à notre discipline. Peut-être signifie-t-il simplement que la pensée occidentale, à l'instar de celle des sociétés exotiques, s'appuie aussi à son insu sur une logique symbolique, admettant des jugements de vérité contradictoires, non sous le seul régime de la coprésence, mais aussi par la répétition à l'infini de cette autodestruction assertorique, du « discours contre lui-même » : *before I begin speaking, there is something I would like to say...*

Jacques Galinier

1. Fernando Pessoa, *Obras em Prosa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1986 : 37-38.

LA QUESTION de l'influence des sciences de la vie sur la constitution des sciences sociales en France n'est pas encore clairement résolue ; et c'est à ce vaste projet que s'est attelé Dominique Guillo, en alliant une réflexion épistémologique aux outils de la sociologie des sciences dite « cognitive ». L'idée centrale de son livre peut se résumer ainsi : les théories du vivant développées au XIX^e siècle par l'anatomie comparée auraient joué, dans une telle question, un rôle décisif, bien plus que les théories biologiques de l'évolution qui leurs furent contemporaines ou encore les théories taxonomiques des naturalistes du XVIII^e siècle. Selon Dominique Guillo, il y aurait eu en effet une véritable révolution dans les sciences de la vie, à partir des travaux de Georges Cuvier et Geoffroy-St-Hilaire, parce que ces auteurs auraient centré leur interprétation du vivant sur le principe de l'« organisation ». Or, celui-ci, par son aspect flou, par sa polysémie, aurait permis plus facilement les emprunts des sciences sociales à la biologie. Plus précisément, l'ambivalence du mot « organisation » – à la fois état et processus, action et produit – expliquerait son succès, au point qu'il aurait formé un « principe consensuel » sans que personne n'en donne une définition précise (pp. 244-249). Par ailleurs, l'utilisation d'une telle notion aurait orienté les sciences de la vie vers l'analogie (pp. 252-257), laquelle aurait permis des raisonnements « hautement spéculatifs » fondés sur un « modèle très général » et de ce fait éloigné des « faits biologiques » (p. 257). Selon Dominique Guillo en effet, Georges Cuvier, en privilégiant dans son anatomie comparée la fonction des différents

organes plutôt que leur forme, accordait dès lors plus d'importance à l'analogie (p. 252). De même Geoffroy-St-Hilaire, en insistant sur l'organisation (ou encore la structure) des êtres vivants comme principe de classification plutôt que sur la ressemblance (comme c'était le cas auparavant, notamment chez le botaniste Jussieu), aurait lui aussi imposé le raisonnement analogique. Mais, explique Dominique Guillo, ce type de raisonnement, même s'il constitue un principe explicatif très fécond puisqu'il permet de voir au-delà des simples ressemblances, du « visible », du « type », facilite par ailleurs les généralisations abstraites et invite à concevoir une « cosmologie générale » (p. 243 notamment : mais ce terme n'est pas défini ; on peut supposer qu'il signifie pour l'auteur une « vision du monde », ou encore un principe explicatif tout-puissant), dans laquelle apparaissent légitimes les transferts conceptuels des sciences de la vie vers les sciences de l'homme et de la société. La dernière partie du livre montre les emprunts effectifs faits par la sociologie (chez Durkheim, Spencer, Comte notamment) et l'anthropologie naissante à l'anatomie comparée. En ce qui concerne l'anthropologie, Dominique Guillo cite Lacépède, qui refuse de s'arrêter au critère de la couleur de la peau pour classer les races humaines, car il voit dans les variations d'organes à l'intérieur du corps les traits caractéristiques de chaque race (pp. 270-271). Les emprunts à Georges Cuvier se font aussi sentir chez Gall, l'inventeur de la phrénologie, pour qui chaque partie du cerveau devait être mise en relation avec une « fonction » particulière. Dominique Guillo affirme qu'il en fut de

même chez Paul Broca, le fondateur institutionnel de l'anthropologie en tant que science autonome, mais il reste très succinct sur ce sujet.

Une telle thèse mérite d'être discutée. Tout d'abord, on regrettera que l'objectif « cognitiviste » de cette étude en sociologie des sciences ne soit pas complètement réalisé : en effet, il s'agirait, dans la logique de R. Boudon et en reprenant les mots de l'auteur, de « reconstituer les raisons de l'adhésion des individus à leurs croyances » (p. 16). Or, on ne voit pas bien pour quelles raisons économiques, sociologiques ou politiques, les savants auraient massivement adhéré à la notion d'organisation (si ce n'est par la force explicative de l'analogie, laquelle n'est en rien contingente à l'esprit du XIX^e siècle). Par ailleurs, si le poids de l'anatomie comparée est fort bien analysé par Dominique Guillo dans la constitution des sciences humaines, il n'explique pas non plus en quoi ce « paradigme » scientifique (au sens de Thomas Kuhn) aurait détrôné ceux dus aux acquis des sciences naturelles ainsi qu'aux découvertes contemporaines des sciences de l'évolution. L'auteur souligne certes qu'il n'y a guère de difficultés à admettre à la fois l'existence d'une « succession de paradigmes » et celle d'une « continuité de processus cognitifs » chez les savants (pp. 135 et 408). Or, l'analyse des travaux des premiers anthropologues français laisse penser qu'il n'y a pas eu succession de paradigmes (c'est-à-dire que l'organisation n'aurait pas remplacé la classification d'après des types visibles), mais plutôt une sédimentation et une interpénétration de plusieurs traditions issues des sciences de la vie. Prenons par exemple le premier tome des *Bulletins de la Société anthropologique de Paris*, paru en 1860, un an après la création de la Société. On s'aperçoit que, selon le savant et selon le type d'étude que celui-ci propose, l'ac-

cent est mis sur l'une ou l'autre des sciences de la vie sus-citées. Dans ses « Recherches sur l'ethnologie de la France », Broca s'inscrit complètement dans la lignée des naturalistes du XVIII^e siècle, puisqu'il distingue les races humaines uniquement sur des critères morphologiques. Selon celui-ci, ce qui distingue les races pures, c'est « l'uniformité des caractères ethnologiques, tels que la forme de la tête, les principaux traits du visage, la couleur de la peau, des yeux, des cheveux, les dimensions générales du corps, etc. »¹ Dans cette allocution, Broca ne fait aucune allusion aux fonctions du corps ; par contre, il fait état de « races croisées » et de « races pures », ce qui revient à dire qu'il fait référence aux théories de l'évolution, sans plus les détailler. Une autre allocution de Broca, concernant l'étude du cerveau d'un « nègre », met par contre en rapport la masse du cerveau d'un individu avec son intelligence, et, dans ce cas, l'influence de l'anatomie comparée est évidente². Ainsi, la difficulté à comprendre l'émergence des sciences de l'homme vient peut-être du fait qu'anthropologues et sociologues puisaient de manière variée et désordonnée dans le répertoire conceptuel des sciences de la vie. En conclusion, même s'il ne convainc pas toujours dans les détails, le mérite de ce livre est certainement de porter l'accent sur la notion d'organisation, laquelle fut bien à la fois centrale et souterraine dans les sciences de la vie comme dans celles de la société au XIX^e siècle.

Régis Meyran

1. Paul Broca, « Recherches sur l'ethnologie de la France », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, t. I, 1860 : 8.

2. Paul Broca, « Études sur le cerveau d'un nègre », *Bulletins...*, *op. cit.* : 30-31.

“**C**ECI N'EST PAS une autobiographie », affirme l'auteur d'*Esquisse pour une auto-analyse* en exergue de ce livre posthume – exergue choisie par les éditeurs du texte à partir d'une version antérieure, comme nous l'apprend une note introductive. Et il insiste, en quatrième de couverture : « Je n'ai pas l'intention de sacrifier au genre, dont j'ai assez dit combien il était à la fois convenu et illusoire, de l'autobiographie ». À la lecture, il s'agit pourtant bien d'un récit, à la première personne, de la vie de son auteur, ce qui répond donc à la définition minimale du genre autobiographique. Certes, il s'y inscrit avec un projet particulier : celui – explicité également en quatrième de couverture – de « retenir tous les traits qui sont pertinents du point de vue de la sociologie, c'est-à-dire nécessaires à l'explication et à la compréhension sociologiques, et ceux-là seulement ». Considérons donc que l'avertissement liminaire ne vaut – à l'image du « Ceci n'est pas une pipe » de Magritte – que comme mise en garde contre une lecture trop naïve de cette autobiographie paradoxale ; et tâchons de comprendre les raisons de la dénégation par laquelle elle s'ouvre, ainsi que les effets qu'elle produit sur le texte, en prenant au mot l'invitation, qui clôt la quatrième de couverture, « à la confrontation critique, comme s'il s'agissait de n'importe quel objet ».

Une autobiographie négative. « Ceci n'est pas une autobiographie. Le genre ne m'est pas interdit seulement parce que j'ai (d)énoncé l'illusion biographique ; il m'est profondément antipathique et l'aversion mêlée de crainte qui m'a conduit à décourager plusieurs “biographes” s'inspire de raisons que je crois légitimes » (p. 9). Commençons par cette « aversion mêlée de crainte », qui ressemble fort à de la fascina-

tion : ne s'agit-il pas de cette « fascination non dénuée d'ambivalence » que Bourdieu évoque un peu plus loin à propos du « personnage de Sartre », « l'auteur de *L'Être et le Néant* » (p. 21) ? Ou plutôt, aurait-il pu préciser ici, l'auteur des *Mots*, tant la célèbre autobiographie sartrienne constitue en filigrane le modèle et l'anti-modèle à la fois de cette « esquisse », objectivement inscrite dans la continuité de prestigieux antécédents tout en refusant la « domination ».

Qu'en est-il à présent de l'« illusion biographique », pour reprendre le titre d'un célèbre article publié dans sa revue en 1986, par lequel Bourdieu s'inscrivait en faux contre un genre alors en plein essor, celui des « histoires de vie »¹. Il met en garde contre la naïveté d'une lecture excessivement rationalisée des moments d'une vie :

« Tous les moments de mon histoire, et en particulier les différents partis que j'ai pu prendre en matière de recherche, peuvent apparaître comme rendus à leur nécessité sociologique, c'est-à-dire, sous ce rapport, justifiés, et, en tout cas, comme beaucoup plus rationnels ou même raisonnés et raisonnables qu'ils ne l'ont été en réalité, un peu comme s'ils étaient sortis d'un projet conscient de soi dès l'origine. Or je sais, et je ne ferai rien pour le cacher, qu'en vérité je n'ai découvert que peu à peu, même sur le terrain de la recherche, les principes qui guidaient ma pratique » (p. 12).

Or cette mise en garde paraît elle-même quelque peu naïve, dans la mesure où elle sous-entend que l'existence de structures profondes déterminant une existence relèverait forcément d'une conscience ou, pire, d'une intentionnalité de l'acteur ; bref, c'est confondre déterminations et intentions, autrement dit céder à « une difficulté, très commune, de l'analyse sociologique, le danger que les “intentions objectives”, que dégage l'analyse, n'apparaissent comme des

intentions expresses, des stratégies intentionnelles, des projets explicites » (p. 90). Comme souvent, Bourdieu commet ici le sophisme qu'il dénonce ailleurs, armant sa critique du genre biographique par le refus d'un psychologisme (la focalisation sur les intentions) qui n'est pas dans son objet (l'histoire d'une vie) mais dans l'œil de son sujet, c'est-à-dire lui-même. Mettre au jour des structures ou des déterminations cachées n'implique pas qu'on les suppose intentionnelles chez les acteurs – ou alors, il faudrait parler aussi d'« illusion structuraliste » ! Bref, le plus naïf n'est pas celui qu'on croit.

Ajoutons que cette insistance en forme de défiance sur le niveau conscient des déterminations trahit une faible sensibilité au niveau préconscient ou inconscient – comme si le biographe ou l'autobiographe était condamné soit à tomber dans l'« illusion » du tout-conscient, soit à se taire sur les déterminations non conscientes. C'est dire à quel point l'allusion à la psychanalyse contenue dans le titre (« auto-analyse ») demeure, dans tout le texte, à l'état allusif.

Une « illusion biographique ». C'est donc, pour ainsi dire, à reculons que Bourdieu entre dans cette entreprise autobiographique, pourtant banale et attendue chez tout auteur ayant atteint une certaine notoriété. Et c'est aussi, probablement, cette fonction de signalement d'un privilège réputationnel qui pousse Bourdieu – fidèle à sa posture d'allié des « dominés » contre les « dominants » – à prendre immédiatement ses distances avec le genre même de l'autobiographie, dont on sait que, sous sa forme publiée, il tend à être réservé aux grands hommes. Si donc la dénégation en mots d'une entreprise autobiographique en actes procède en partie de la mauvaise foi, c'est aussi, probablement, un effet de la mauvaise conscience, propre à la difficile position où la réussite place celui qui a construit son identité dans le refus de l'élitisme.

Voyons à présent ce que cette disposition fortement contrite et contrainte produit sur le texte même. On ne s'étonnera pas dans ces conditions de le voir organisé

selon une structure doublement inversée, allant du plus général au plus personnel, et du présent au passé. On commence en effet, après la courte introduction qui vient d'être évoquée, par un état du champ (pp. 15 à 36), suivi par un début d'autobiographie intellectuelle, sur une quinzaine de pages à partir de la p. 37, où apparaissent et se multiplient les énonciations en première personne (« je », « pour moi », « je me rappelle ») ; vient ensuite un long développement (nous y reviendrons) sur l'expérience algérienne (pp. 53 à 77) ; puis un credo sociologique, où l'auteur expose son épistémologie personnelle (pp. 79 à 108) ; et le texte se termine par la seule partie répondant spécifiquement aux canons de l'autobiographie, avec une évocation de son enfance, de la vie familiale à l'internat.

Chaque lecteur peut trouver, dans l'une ou l'autre de ces cinq parties, plus ou moins matière à découvertes (pour ceux qui, n'ayant pas connu personnellement l'auteur, ne l'ont pas entendu raconter telle ou telle anecdote), à informations (précieuses quant à l'histoire de la sociologie française de l'après-guerre, laquelle demeure opaque à ceux qui ne l'ont pas vécue), ou à réflexions sur son évolution (souvent très riches, comme on peut s'y attendre chez un auteur de cette trempe). Mais on a parfois le sentiment d'en apprendre moins par ce que le texte explicite que par ce qui passe entre les lignes. Exemple à cet égard est la partie centrale, sur l'Algérie, dont Bourdieu avoue lui-même (p. 57) qu'elle a pour objet de « conjurer la mauvaise conscience de témoin impuissant d'une guerre atroce ».

Elle apparaît en effet comme une longue – et, parfois, désespérée – tentative d'auto-justification face à son absence d'engagement : absence problématique, en effet, dans une génération où les « porteurs de valise » bénéficient dans le milieu intellectuel d'un avantage analogue à celui des résistants dans la génération précédente. En cela, la référence ambivalente à Sartre est sans doute encore plus déterminante que

ne le dit ou ne le sait Bourdieu, qui a pu trouver dans son prédécesseur l'exemple, à ne pas suivre, de celui qui rate le coche de l'insoumission pour tenter de le rattraper trente ans plus tard, une fois la notoriété venue, perché qui sur un tonneau, qui sur un wagon, avec le trop de zèle de ceux qui prennent la danse à contre temps.

Comment en effet lire sans amusement, voire sans compassion, cet étrange auto-portrait en résistant que nous livre l'auteur, insistant sur ses « discussions violentes avec des officiers de haut rang » (p. 55), sur le fait qu'il fut un jour « suivi par une voiture de police » et « convoqué par le jeune officier SAS » (p. 69), ou encore sur ses nombreuses « amitiés algériennes » (p. 77) ? Lorsqu'il parle de « l'excès même de [s]on engagement » (p. 58), il ne s'agit que d'écrire un « Que sais-je ? » sur l'Algérie ; lorsqu'il affirme : « je n'ai pas cessé d'être, si je puis dire, sur le terrain », il faut savoir qu'il s'agit bien d'un terrain ethnologique et non pas politique ; lorsqu'il se targue d'« engagement total et oublié du danger », c'est encore en tant que jeune chercheur, mais pas comme soutien à la résistance ; quant à l'allusion à Maurice Audin à travers la mention de l'amitié avec Gérard Lebrun (« lui aussi sur la liste des gens qu'il faut neutraliser, peut-être à la manière d'Audin »), elle est carrément pathétique.

Il ne s'agit pas, en soulignant ces forfanteries, de reprocher à Bourdieu de n'avoir pas été un porteur de valises (reproche que seraient seuls en droit de faire ceux qui ont été placés dans les mêmes circonstances que lui, et ont choisi d'agir autrement), mais d'explicitier l'une des fonctions remplies par cette autobiographie « malgré lui » : une fonction de construction et de rectification de son image pour la postérité. C'est une rectification qu'a rendue nécessaire, notamment, l'autobiographie de Raymond Aron, où figure un portrait fort déplaisant de Bourdieu en autocrate arriviste : portrait qu'il prend soin de récuser, en insistant sur l'estime qu'Aron lui manifestait (p. 48). Il n'y a d'ailleurs là, somme toute, rien que de très banal, tant les « mémoires » des grands

hommes ont rarement pour but l'auto-fustigation. Mais cette fonction implicite, qui transparaît entre les lignes, est trop contradictoire avec le projet affiché de lucidité objective pour n'être pas relevée.

De l'allusion à la dénonciation. Une autre fonction implicite transparaît, elle, dans les parenthèses, qui constituent sans doute la plus visible originalité de ce livre, tant elles sont à la fois nombreuses et démesurément longues (trois pages, par exemple, sur Aron, autant sur Foucault), avec parfois d'autres parenthèses enchâssées. Il y a là, à l'évidence, un symptôme.

Dans ses notes préparatoires, citées par l'éditeur (p. 7), Bourdieu évoquait une « analyse sociologique excluant la psychologie, sauf quelques mouvements d'humeur » ; or comme souvent chez lui, c'est dans la mineure qu'il faut chercher la vérité – à savoir ces « mouvements d'humeur » en forme de règlement de compte, qui alimentent ces innombrables parenthèses, presque toutes assassines – lesquelles jouent de ce fait le rôle dévolu à certaines notes de bas de page dans ses textes sociologiques. Heidegger, Deleuze, Foucault, Derrida, Althusser, Sartre, Aron, Lévi-Strauss, Ricœur, Ferry et Renaut, Nora, Gauchet, Furet – sans compter tous ceux qui, n'ayant pas même le privilège d'être nommés, auront tout loisir de se reconnaître – passent ainsi à la moulinette parenthésique. Cela donne au texte une allure un peu tordue, comme si les choses ne pouvaient pas s'y dire directement ; ou comme si la mélodie de la main droite – le récit – était en permanence recouverte par les accords de la main gauche – les règlements de compte avec les pairs.

S'agissait-il pour lui de mettre ses rivaux, d'une certaine façon, « entre parenthèses » ? Toujours est-il qu'il s'en dégage une tonalité violemment en même temps qu'indirectement agonistique, encore accentuée par quelques notations qui ne seraient pas déplacées dans une nosographie psychiatrique : telles les « agressions symboliques à travers des ragots et des rumeurs plus ou moins

orchestrés par des rivaux puissants » (p. 35), la « collusion semi-mafieuse capable d'assurer une raison sociale de complaisance à leurs usurpations d'identité, leurs détournements de fonds culturels et leurs faux en écriture littéraire ou philosophique » (p. 32), ou encore les « mauvais coups de prétendants pressés », soutenus « par toute la cohorte des suiveurs médiatiques » (p. 27, avec les noms propres). Nous voilà assez loin de la « socio-analyse » portée par un projet de « compréhension sociologique » annoncée en couverture. Ce que nous y comprenons surtout, c'est l'intime proximité entre la méchanceté et le malheur, tant le portrait qui se dégage ainsi, à travers parenthèses, non-dits et trop-dits, est celui d'un homme aussi profondément malheureux que superbement intelligent.

Esquisses émotionnelles. Le livre recèle pourtant des moments d'émotion qui ne relèvent pas que de la compassion face à la solitude d'un génie habile à sécréter sa carapace de souffrances : tel le récit impietoyable de ses années de collège (objet, peu après sa mort, d'une pré-publication illégale sanctionnée par la justice) ; telle sa pudeur lorsqu'il évoque à mots couverts « un malheur très cruel », « la désolation intime du deuil solitaire » (p. 79) ; telle sa lucidité à propos de son passage initial par

la sociologie rurale, incarnant « le rêve confus d'une réintégration dans le monde natal » (p. 79), ou de son entrée au Collège de France, lorsqu'il s'est agi : « d'entrer dans un rôle que j'avais peine à englober dans l'idée que je me faisais de moi » (p. 137) ; tel encore le récit exalté de sa découverte, en Algérie, du travail de terrain, qui collera à tous les chercheurs la nostalgie de ces moments où ils ont su qu'ils faisaient le plus beau métier du monde, et donnera à tous les autres l'envie de l'exercer.

Mais ce ne sont là que des pépites. Comme chacun voit midi à sa porte, gageons que ceux qui ont au cœur le grand Bourdieu y gagneront des raisons supplémentaires d'admirer sa lucidité, sa vigilance, son charisme, tandis que ceux qui ont en tête le Bourdieu destructeur y trouveront de quoi stigmatiser sa mauvaise foi, ses stratégies tordues, ses obsessions paranoïaques. Le pire est que les uns comme les autres auront, probablement, raison.

Nathalie Heinich

1. Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986.

Markos Zafiroopoulos
Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951 – 1957
Paris, PUF, 2003, 256 p.

AU COURS DE la décennie 1970, la psychanalyse devient en France un fait social. Jacques Lacan en est le catalyseur. Le nombre d'analysants comme d'analystes ne cesse de croître et le discours psychanalytique se diffuse par de multiples médias (édition, presse, radio) au point de supplanter la légitimité médicale. Comment rendre compte des conditions objectives de ce succès ? Trois hypothèses sont à considérer : 1) Lacan fait de nombreux emprunts aux sciences

humaines (philosophie, linguistique, anthropologie). 2) Le « retour à Freud » impose l'exégète. Il devient un maître. 3) La création d'une École de psychanalyse, d'un appareil éditorial, la tenue d'un séminaire (itinérant, mais situé dans de grandes institutions), forment un réseau social. Le public s'élargit.

En inscrivant la psychanalyse dans un système de références et d'auteurs nouveaux, Lacan en offre une redéfinition : désormais, elle appartient aux sciences humaines. Ainsi

seraient garantis l'autonomie du champ analytique et le « tranchant » de la découverte freudienne. Dans le même temps, Daniel Lagache et Sacha Nacht s'efforce chacun de subordonner la psychanalyse à une formulation psychologique ou médicale. Cette lutte de définition se prolonge encore aujourd'hui¹. Ces hypothèses, qu'il faudrait évaluer plus rigoureusement, sont-elles la preuve d'un « aveuglement « sociologiste » » (p. 19) ? Cela ne fait aucun doute pour Markos Zafiroopoulos. En poursuivant son « archéologie critique » (p. 16) portant sur l'œuvre de Lacan et son rapport aux sciences sociales², son intention est d'aller au-delà du simple enjeu institutionnel. La thèse est claire : le célèbre « retour » de Lacan à Freud ne s'entend pas réellement si l'on invoque seulement le recours de Lacan à la linguistique et à la philosophie. Il faut encore révéler l'existence d'un « Lacan lévi-straussien ».

Une très large place est par conséquent consacrée à l'exégèse des *Séminaires* (1951-1957)³. Le genre est très couru dans le milieu analytique, c'est à celui ou à celle qui, par un surcroît de conscience, révélera ce qui avait été jusqu'alors inaperçu... Les références lévi-straussiennes sont semées, çà et là, comme des arguments d'autorité. Elles prodiguent à la psychanalyse une autre anthropologie. Cette anthropologie est d'ailleurs aujourd'hui invoquée dans le débat sur le PACS par les psychanalystes qui défendent l'existence d'un ordre symbolique (un ordre familial traditionnel) universellement fondé sur la différence des sexes, le passage de la nature à la culture, etc. Le cœur même du conformisme psychanalytique⁴ prend naissance dans ce type d'emprunt. Néanmoins, l'usage du concept de « fonction symbolique » (par opposition à « l'imaginaire ») est très précisément détaillé au cours de trois longues parties. Cette étude permet de retracer la genèse de la théorie du *nom du père* (la loi), fonction symbolique autonome, indépendante des membres de la famille.

Bien que l'ouvrage ne manque pas d'intérêt pour l'histoire des idées, il est problématique d'en déterminer la pertinence au

regard de l'anthropologie. Pour l'essentiel, l'auteur s'adresse aux psychanalystes. Et l'on ne comprend le véritable dessein de l'auteur – le sens de son « retour à Lacan » – que très tardivement dans le texte : « Au-delà de l'histoire de la pensée de Lacan qui demande selon nous à être écrite sans le refoulement des correspondances existant entre les sciences sociales et le texte lacanien, et ce, pour entendre ce texte même, il est évident que ce retranchement entrave l'élaboration d'une véritable *anthropologie psychanalytique* dont l'enjeu est de jeter autant de lumière sur la clinique du cas que sur celle de la production des sociétés et de leurs malheurs » (p. 234, je souligne). Il n'y a là rien de très convaincant. De quelle anthropologie s'agit-il ? De celle des anthropologues (qui ne se résume pas à celle de Claude Lévi-Strauss) ou d'une conception générale de l'homme ? Dans ce cas, peut-être est-il préférable de parler de *psychanalyse anthropologique*, car le terme recouvre déjà le projet d'appliquer une théorie psychanalytique (en l'occurrence freudienne) à certains domaines et matériaux ethnographiques⁵ ? Quel que soit le terme adopté, l'entreprise exige un sérieux examen.

Samuel Lézé

1. Je renvoie à Samuel Lézé, « Le travail des psychanalystes », *Face à face, regards sur la santé*, 6, 2004 : 38-47.

2. Dans un corpus de textes allant de 1938 à 1953, l'auteur avait identifié, en exhumant la chaîne des emprunts successifs, un surprenant « Lacan durkheimien » attentif aux « conditions sociales de l'œdipisme ». L'« anthropologie » de Lacan était en cela bien différente de celle de Freud. Je renvoie à mon compte rendu de Markos Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales (le déclin du père : 1938-1953)*, Paris, PUF, 2001, in *L'Homme* 163, 2002 : 250-251.

3. Cf. Maia Fansten, « La transcription du séminaire de Lacan : oralité et textualité », in Jean-Michel Berthelot, ed., *Figures du texte scientifique*, Paris, PUF, 2003 : 163-92.

4. Cf. Dominique Mehl, *La Bonne Parole. Quand les pys plaident dans les médias*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003, 398 p.

5. Cf. la présentation de Patrice Bidou, Bernard Juillerat & Jacques Galinier, *L'Homme* 149 : *L'Anthropologie Psychanalytique*, 1999 : 7-24.

Joe Ben Wheat. Ed. by Ann Lane Hedlund
Blanket Weaving in the Southwest

Tucson, The University of Arizona Press, 2003, xxvi + 442 p., ill., fig., tabl., cartes.

AVANT LA GUERRE, Joe Ben Wheat (1916-1997) étudia l'anthropologie à Berkeley avec Alfred Kroeber. Il participa à des fouilles archéologiques dans les plaines du Colorado, l'ouest du Texas, ainsi qu'au Soudan et en Tunisie. Il termina ses études en 1953 par un doctorat en anthropologie à l'université de l'Arizona. La même année, il fut nommé conservateur au musée de l'université du Colorado, à Boulder, poste qu'il occupa jusqu'à sa retraite en 1986. Attiré par les textiles du Sud-Ouest des États-Unis – notamment ceux d'Arizona et du Nouveau-Mexique –, il les étudia attentivement. Il s'agissait de couvertures pueblo et navajo, et aussi de textiles hispano-américains, tous fabriqués dans cette région. Pendant près de vingt ans, il accumula les données concernant leurs styles, les caractères techniques du tissage et les changements historiques intervenus à l'époque de leur fabrication, les plus anciennes couvertures remontant à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il établit une fiche pour chaque pièce sur laquelle il notait les caractères physiques, la technique de tissage, le style du décor et son mode d'acquisition. La tradition orale attribuait souvent une provenance et une date qu'il s'efforça de vérifier. Il s'adressa à un ami, David A. Wenger, professeur de pédiatrie et de biochimie à l'École de

médecine de l'université du Colorado, pour analyser les colorants des fils : ce savant utilisait la spectrophotométrie qui requérait un minimum de fil à sacrifier. Joe Ben Wheat entreprit également des recherches dans les fonds d'archives de la région. Il détermina les apports successifs des Espagnols, puis des Américains aux Indiens, ainsi que les échanges commerciaux entre ces derniers et leurs voisins.

En 1972, il prit une année sabbatique pour recenser et photographier les textiles pueblo, navajo et hispano-américains conservés dans les autres collections publiques des États-Unis et de quelques pays européens. Il en rapporta des milliers de fiches, dont les paramètres inscrits sur des tableaux lui permirent de définir des groupes et, par conséquent, une classification qui révèle la provenance et la date de fabrication.

Il s'inspira, bien évidemment, des travaux de ses prédécesseurs, mais aucun, semble-t-il, n'avait poussé aussi loin le souci de rigueur scientifique. Ce livre est le résultat d'un travail monumental, rédigé avant sa mort, et dont son élève, Ann Lane Hedlund, a dirigé la publication. Pour l'illustrer, Joe Ben Wheat avait choisi 182 textiles : 24 pueblo, 140 navajo et 18 hispano-américains. Il s'agit de couvertures que les indigènes

portaient en vêtement tenu par une ceinture : des châles, ponchos, mantas, sarapes, etc.

Les Indiens Pueblo vivaient dans le Sud-Ouest depuis plus de mille ans à l'arrivée des Espagnols en 1540. Agriculteurs, ils faisaient de la poterie, de la vannerie et ils tissaient ; ils utilisèrent d'abord la fibre de yucca puis le coton. Ils occupaient une région qui s'étend des mesas hopi en Arizona jusqu'à la vallée du Rio Grande au Nouveau-Mexique, et étaient entourés de tribus semi-nomades navajo et apache avec lesquelles ils s'entendaient plus ou moins bien. Les Espagnols bouleversèrent cette culture en mosaïque et l'économie indigène. Ils introduisirent du bétail européen, notamment des moutons, dont la laine allait remplacer le coton et transformer radicalement la production textile. En outre, les Espagnols apportèrent leurs métiers à tisser. Après la guerre entre le Mexique et les États-Unis, en 1848, le Nouveau-Mexique et le reste du Sud-Ouest furent annexés par les États-Unis.

Le but principal de Joe Ben Wheat était de définir les traits qui distinguent les textiles traditionnels pueblo, navajo et hispano-américains, et de les dater. Les couvertures (mantas, ponchos, sarapes) pueblo et navajo sont tissées sur des métiers verticaux – elles ont donc quatre lisières –, tandis que les textiles hispano-américains sont tissés en longs métrages sur des métiers horizontaux à pédales. Les couvertures navajo forment le plus grand nombre des pièces conservées dans les collections publiques.

Chez les Pueblo, les mantas de coton étaient bien plus qu'un vêtement. Un homme désirant se marier devait filer lui-même le coton et tisser une couverture qu'il plaçait devant la femme qu'il avait choisie ; celle-ci s'en couvrait et devenait son épouse. Ces mantas étaient également une monnaie d'échange pour obtenir des ornements en cuivre, des oiseaux tropicaux, de la nourriture ou des robes en cuir de bison. D'abord les Indiens en firent don aux Espagnols, puis ceux-ci les prélevèrent

sous forme de tributs. Par ailleurs, les prêtres des missions enseignèrent aux Pueblo comment élever les moutons, les tondre, carder et filer leur laine. Peu à peu, la laine remplaça donc le coton, sauf pour les vêtements cérémoniaux.

Au XVII^e siècle, les Pueblo, exploités par les Espagnols, allèrent se réfugier chez les Navajo qui les absorbèrent en adoptant certains éléments de leur culture, dont le tissage. Un siècle plus tard, les tisseurs navajo pouvaient rivaliser avec les Pueblo.

Les moutons, introduits par les colons dans le Sud-Ouest, provenaient de l'Espagne du Sud – moutons ordinaires, ils étaient dénommés *churros* –, ce qui explique que les Pueblo furent capables de traiter leur laine, car, dans le Sud-Ouest nord-américain, région aride, ils disposaient de peu d'eau et la laine des *churros* n'était pas grasse : elle convenait parfaitement pour une production manuelle, nécessitait peu de nettoyage ; il suffisait de la peigner longuement pour pouvoir la filer. Ses couleurs naturelles variaient du blanc crème au brun sombre en passant par le brun doré. La laine grossière de ces moutons était de qualité inférieure pour la production commerciale, mais inégalable en ce qui concernait le tissage artisanal des Espagnols, des Navajo et des Pueblo.

Cela changea à partir de 1859. Des moutons mérinos en provenance du Kentucky furent introduits au Nouveau-Mexique où on les croisa avec des *churros* natifs pour « améliorer » la laine. Au fur et à mesure que croissait le taux de mérinos dans le sang des moutons, leur laine devenait de plus en plus difficile à traiter : elle était à la fois trop fine et trop grasse. Aujourd'hui, dans le Sud-Ouest, on élève des moutons qui produisent une bonne laine. La meilleure provient probablement des descendants des *churros* qui subsistent dans les régions reculées du pays navajo. Ainsi l'examen de la laine filée à la main qui servit à tisser une couverture peut-elle révéler la date de sa fabrication : la laine prélevée sur des moutons *churros* ne prévalut que jusqu'en 1870 ; ensuite, on

trouve des fils plus gras et noueux et, surtout, on voit apparaître des fils produits industriellement.

Autre indice de datation : la couleur rouge. Pour obtenir des fils rouges, les Indiens cardaient des lambeaux de flanelles européennes qu'ils filaient ensuite. Cette flanelle rouge (« bayette » en français, *bayeta* en espagnol, *baize* en anglais) était importée d'Europe où, jusque vers 1860-1870, on teignait les fils et les tissus en rouge avec du laque ou de la cochenille. Après quoi apparurent les colorants de synthèse.

Les milliers de fiches établies par Joe Ben Wheat présentent les résultats des analyses de colorants et de fibres, la torsion et le diamètre des fils, leur assemblage et leur densité par *inch*, ainsi que les différentes armures (croisement des fils de chaîne et

de trame au cours du tissage). À ce sujet, il faut saluer le talent de Kathleen Koopman, dont les dessins de métiers à tisser et de détails techniques aident à mieux comprendre le texte.

Les décors de ces textiles, produits par des trames de couleurs, sont pour la plupart géométriques. Groupés par catégories et reproduits dans ce livre, ils donnent une idée de l'inventivité et du sens esthétique des tisseurs du Sud-Ouest des États-Unis.

Contribution magistrale à nos connaissances, cet ouvrage est sans conteste le manuel de référence dont aucune collection publique ou privée de tissages pueblo, navajo et hispano-américains ne pourra désormais se passer.

Monique Lévi-Strauss

Circe Sturm
Blood Politics, Race, Culture and Identity in the
Cherokee Nation of Oklahoma

Berkeley, University of California Press, 2002, 249 p., index, bibl. cartes.

DANS CET OUVRAGE ORIGINAL et très dense, l'auteure, anthropologue, qui a fait une recherche sur ses origines cherokee tout en menant son travail de terrain, entraîne le lecteur dans une analyse très fouillée et bien menée des paradoxes et des mutations de l'identité cherokee. Le regard extérieur du chercheur et l'exploration intérieure d'une personne en quête de sa propre identité se complètent, encore enrichis par la volonté affirmée de l'auteure de faire œuvre de « conteuse », dans la tradition sudiste, l'art du récit à haute voix lui ayant été inculqué au cours de son enfance par son père lors des veillées. Grâce à cet « outil stylistique », elle complète son analyse par de courts récits inspirés de la tradition orale.

La complexité de l'architecture du livre ne nuit pas au sérieux et à la rigueur du propos. L'ouvrage est divisé en huit chapitres, qui examinent l'évolution du senti-

ment identitaire parmi les Cherokee depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la période contemporaine. Les différents éléments pris en compte pour définir l'identité : sang, race, culture, langue, religion, sont soumis à une analyse critique qui scrute l'évolution de chacun d'eux au cours de l'histoire et les paradoxes qui s'attachent à l'importance qui leur est toujours accordée dans le cadre de la politique fédérale et tribale.

Il s'agit donc d'une étude ethnohistorique très riche, qui passe en revue les mutations profondes des perceptions identitaires au cours des siècles, en partant de la notion tribale originelle de parenté, de filiation matrilineaire, d'exogamie et de « loi du sang ». L'auteure revient sur les fondements de la société cherokee avant les premiers contacts. Les quelque 20 000 Cherokee qui vivaient alors dans le Sud étaient répartis en clans matrilineaires. Quand se pro-

duisirent les premiers métissages, les enfants qui naquirent d'une union entre des femmes cherokee et des non-Indiens furent considérés comme pleinement cherokee et non comme des sang-mêlé (contrairement aux enfants nés d'un père cherokee et d'une femme blanche).

Si le membre d'un clan était coupable d'un meurtre sur une personne d'un autre clan, la loi du sang exigeait la revanche (*law of blood revenge*) pour rétablir l'harmonie entre les clans. Les liens de sang étaient renforcés par la théorie cherokee de la procréation, selon laquelle « la femme fournit le sang et la chair au fœtus tandis que le père, par le sperme, constitue son squelette » (p. 33).

La vie des clans s'organisait autour de villes souveraines, au sein desquelles vivaient quelque 300 personnes reliées aux autres par les liens de parenté et une culture commune. Le pouvoir des chefs spirituels (*les cheveux gris*) était exercé sur la base du consensus et était fortement influencé par l'opinion des femmes de la parenté.

L'un des principaux intérêts du livre consiste à démontrer comment, sous la pression des conquérants européens, les Cherokee s'orientèrent vers une centralisation politique progressive, tout en conservant beaucoup de leurs anciennes coutumes. Au début du XVIII^e siècle, la confédération cherokee regroupa une coalition d'entités politiques distinctes, et ce jusqu'à la création d'un « État » au début du XIX^e siècle. Progressivement, les Cherokee apprirent à se définir par opposition aux autres, Européens et Africains, et la notion de hiérarchie des races et des cultures commença à influencer les perceptions qu'ils se faisaient d'eux-mêmes et des autres. Ainsi les préjugés raciaux de la culture sudiste envers les Noirs poussèrent les Cherokee à interdire les mariages avec eux dans une loi de 1824. L'acculturation des Cherokee était alors considérée comme un modèle : en 1828 ils adoptaient une Constitution écrite et les missionnaires s'émerveillaient de voir « des fermes et des vergers [...] ainsi que des plantations bien tenues » (p. 61).

Les Cherokee pratiquèrent l'esclavage sous différentes formes. Cette question est finement traitée par l'auteure, sans adoucir le trait. Elle écrit notamment : « Certains auteurs font valoir que les maîtres cherokee étaient moins durs avec leurs esclaves noirs que les Sudistes blancs [...] en effet il n'y a aucune trace de lynchages collectifs au sein de la nation cherokee [...] toutefois les généralisations sont souvent contredites par les cas individuels » (p. 68). Elle évoque l'esclavage traditionnel pratiqué par les Cherokee asservissant les captifs indiens, les raids qu'ils lançaient contre les esclaves noirs fugitifs et l'esclavage pratiqué par les planteurs.

Circe Sturm souligne que le rôle des femmes a été infléchi en fonction de l'acculturation et met l'accent sur la perte de statut qui a correspondu au passage d'une société matriarcale et matrilocale vers une nation fondée sur des valeurs patriarcales : « Au milieu des années 1820, alors que le Conseil cherokee attribuait la citoyenneté aux enfants des hommes cherokee et des femmes blanches, les femmes cherokee se voyaient refuser le droit de vote » (p. 55).

La question de la déportation en Oklahoma (Piste des larmes) est analysée sous l'angle de l'une de ses conséquences les plus pernicieuses : la naissance de factions qui vinrent briser l'homogénéité relative de la nouvelle nation cherokee. La signature du traité de New Echota par une minorité prête à céder ses droits et à partir à l'Ouest marqua en effet une grave crise au sein de la nation. Les résistants, réunis autour du Chef John Ross, furent déportés pendant l'hiver 1838. Durant des années, l'opposition entre factions rivales entraîna des règlements de compte en Oklahoma, où la loi du sang continuait à être honorée par de nombreuses familles.

L'auteure examine certains des paradoxes et des particularismes du sentiment identitaire et de la terminologie actuelle. Les individus qui ont un rôle actif dans la vie communautaire sont rarement considérés comme des sang-mêlé, quel que soit leur pourcentage de sang cherokee. On constate donc qu'un déficit de sang indien peut être

compensé par un capital culturel : « utiliser la notion de sang comme une métaphore de la notion de culture et la culture comme une métaphore de la notion de sang constitue une façon de construire les identités cherokee » (p. 141).

C'est seulement en conclusion que l'auteur fait apparaître en pleine lumière certains des risques qui s'attachent à des définitions identitaires aussi floues. Aujourd'hui en effet, la plupart des Cherokee ne répondent pas aux critères de ce qu'ils définissent eux-mêmes comme l'indianité : sur les quelque 200 000 individus figurant sur les registres tribaux, 10 000 seulement parlent le cherokee. Plus de la moitié d'entre eux n'ont qu'un seizième de sang cherokee et ce pourcentage diminue très rapidement. Pour être membre de la communauté, il faut être descendant d'un clan, mais aucun pourcentage minimum de sang cherokee n'est requis.

D'après l'auteur, qui demeure juge et partie dans cet ouvrage minutieux et remarquable, qui constitue aussi pour elle une quête personnelle, l'identité cherokee pourra continuer d'évoluer sur la base de pratiques culturelles fortes et d'un discours politique souverainiste.

Mais la rigueur scientifique la pousse à laisser entrevoir en filigrane les inquiétudes que peuvent susciter le métissage croissant et les mutations profondes de la notion de « sang » indien et d'identité tribale. Car les Cherokee ont une épée de Damoclès suspendue au dessus de leur tête, comme les autres tribus indiennes, du fait que le pouvoir fédéral « peut à tout moment décider de fixer des normes nouvelles d'identité raciale... » (p. 208).

Joëlle Rostkowski

Peter Nabokov

A Forest of Time. American Indian Ways of History

Cambridge, Cambridge University Press, 2002, x + 246 p., index.

EN DÉVELOPPANT, à l'échelle d'un livre, les thèmes et les idées qu'il a déjà présentés dans le premier chapitre de la *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas : North America* (1996)¹, Peter Nabokov entend offrir une synthèse accessible sur les recherches consacrées à la vision historique des Indiens d'Amérique du Nord, ou, comme veut l'illustrer le titre de l'ouvrage, aux différentes historicités ou temporalités amérindiennes, aussi nombreuses que les arbres d'une forêt ou que les branches d'un arbre. Ce qu'on qualifie parfois de *folk history*, de *native historiography*, ou encore d'*ethnohistory*, mérite, selon Peter Nabokov, une attention plus soutenue de la part du monde universitaire. Les termes « mythologie », « légende » ou « folklore », en outre, ne rendraient pas justice selon lui du profond sens de l'histoire

manifesté depuis toujours par les autochtones. Le livre, découpé en neuf chapitres, ne se présente pas comme un manifeste, mais il s'agit pourtant bien pour l'auteur de revaloriser la tradition orale indienne – que cette tradition réfère à des événements postérieurs au contact avec les Européens ou à des temps plus anciens –, et, plus encore, de lui trouver une légitimité académique. En s'intéressant, pour commencer, à la figure de l'« historien indien », à ces « aînés qui récitent la tradition » (p. 50), Peter Nabokov met en évidence les contingences et les tabous qui pèsent sur la mise en œuvre du discours. Dans les trois chapitres

1. Peter Nabokov, « Native Views of History », in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas : North America*, vol. I, in B. G. Trigger & W. E. Washburn, eds, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 : 1-60.

suivants, il se penche sur les différentes catégories du récit « historique » indien. Bien qu'elle ne lui paraisse pas satisfaisante, il reprend par commodité la typologie élaborée par le *folklorist* W. Bascom, en distinguant d'abord les « récits légendaires », qui mettent en scène des personnages humains et qui sont souvent considérés comme « historiques » – évocation du passé du groupe : migrations, guerres, etc. (chapitre II) ; en présentant ensuite les « mythes », soit les récits « sacrés » considérés comme réels par les Indiens, et dans lesquels évoluent des personnages non humains (chapitre III) ; enfin, en analysant les *folktales*, c'est-à-dire les histoires qui, bien que regardées comme fictives – qu'il s'agisse d'aventures humaines ou des tribulations du *Trickster* –, sont investies d'une grande valeur « éducative » (chapitre IV). Nabokov approfondit par la suite son étude de l'historicité indienne en s'intéressant à la topographie sacrée (chapitre V), à la culture matérielle (chapitre VI), aux rituels (chapitre VII) et aux appropriations autochtones de l'écriture, de l'alphabet de Sequoyah aux exercices actuels d'autohistoire (chapitre VIII). Le dernier chapitre traite du lien entre histoire et prophétie : Nabokov, qui avait déjà noté que les récits oraux sont souvent des adaptations et des « reformulations » (p. 97), y souligne l'importance des prophéties rétrospectives et des manipulations indiennes du passé.

Ailleurs, pourtant, il dénigre ceux qui affirment que les Indiens « réinventent » leur histoire (pp. 59, 146). Épinglant à la fois des historiens – de W. H. Prescott à J. Axtell en passant par F. Parkman et W. E. Washburn – et des anthropologues – comme R. Lowie ou A. Kroeber –, il affirme que la tradition savante a trop facilement rejeté ou disqualifié les récits indiens. À l'inverse d'un ethnohistorien comme H. Hickerson, pour qui l'information délivrée par les autochtones (en l'occurrence ojibwas) ne devient plus crédible au-delà de deux ou trois générations, soit soixante-dix à cent ans, ou de l'anthropologue A. I. Hallowell qui, à propos du

même groupe, parle d'un maximum de cent cinquante ans (pp. 67-70), Peter Nabokov estime que les références historiques des autochtones plongent dans un passé très lointain. Pour nous en convaincre, il cite des chercheurs indiens qui mettent en rapport la mégafaune décrite par les paléontologistes avec les créatures géantes rencontrées dans les récits oraux, récits qui contiendraient en outre des allusions à des cataclysmes (éruptions volcaniques, séismes, etc.) s'étant produits il y a des milliers d'années (pp. 73-75).

À l'instar de certains musées nord-américains, Peter Nabokov renvoie constamment dos à dos les traditions cosmogoniques – ainsi le mythe d'émergence des Navajos –, perçues comme réelles par les Indiens, et le discours scientifique des historiens « non indiens » (pp. 167, 180). De façon générale, il occulte ou sous-évalue les différences entre sociétés autochtones et sociétés occidentales, travers qui constitue l'un des traits saillants de l'actuelle bienséance politique – au fond : les Indiens ne sont pas des « sauvages » puisqu'ils nous ressemblent. La référence lancinante aux historiens des *Annales*, et en particulier à F. Braudel, nous paraît à cet égard plutôt curieuse – sinon fumeuse. L'auteur fait en effet un parallèle entre la théorie braudelienne de la tripartition du temps historique – l'événementiel, le temps social, la longue durée – et la conception qu'auraient certains Indiens de la dimension temporelle (pp. 45-46, 98, 156-157). Il estime aussi que les Iroquois ont une « théorie cumulative de l'histoire » (p. 103), et suggère que les corps qui se surimposent les uns aux autres dans les tumuli du Sud-Est dénoteraient une volonté de construire une « archive matérielle » (p. 154). De la même façon, il assimile implicitement certains objets – ceintures de wampum, bâtons rituels à valeur « calendaire », rouleaux d'écorce du Midewiwin évoquant les migrations passées, etc. – à des annales historiques comparables à celles produites en Occident (pp. 157-161). Cette interprétation ne nous éloigne-t-elle pas parfois de la réalité ethnographique ? Ne nous entraîne-t-elle pas sur

des fausses pistes? Si la conception du temps des autochtones n'est pas complètement imperméable à l'histoire, ne faudrait-il pas s'interroger pour savoir en quoi le contact et l'interrelation avec les Européens ont joué un rôle à cet égard, et en particulier dans la production amérindienne de chroniques mais aussi d'objets à dimension biographique ou calendaire?

Les dichotomies « sociétés froides / sociétés chaudes », « pensée conceptuelle / pensée sauvage », « écriture / oralité », « temps linéaire / temps cyclique ou périodique », etc., ne seraient pas pertinentes puisqu'elles ont été produites de l'extérieur – c'est-à-dire par des chercheurs non indiens. Le rationalisme de Peter Nabokov a partie liée avec le discours identitaire amérindien, tel qu'il apparaît par exemple dans les écrits de V. Deloria Jr, et qui s'épanouit dans le registre de l'autohistoire : il faut écrire l'histoire des autochtones en conformité avec les valeurs

autochtones. En vue d'étayer son propos, l'auteur, à quelques reprises, se plaît à citer Claude Lévi-Strauss, mais il n'est pas sûr que l'anthropologue français lui soit d'un grand secours. Pour ce dernier en effet, les sociétés « primitives » sont des « sociétés du refus de l'histoire » : elles « sont dans la temporalité comme toutes les autres, et au même titre qu'elles, mais à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser dans leur sein tout ce qui pourrait constituer l'ébauche d'un devenir historique »². Il aurait sans doute fallu commencer le livre par là.

Gilles Havard

2. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973 : 375-376.

H. C. Wolfart, ed.
Papers of the Thirty-Third Algonquian Conference
Winnipeg, University of Manitoba, 2002, 432 p.

CE TRENTE-TROISIÈME volume des *Actes des Congrès des Algonquinistes* est publié en hommage à William Cowan, décédé en 2001, qui fut pendant vingt ans l'éditeur de cette série précieuse pour les chercheurs nord-amérindianistes. Fidèle à son objectif pluridisciplinaire, ce volume collige seize articles : neuf traitant de linguistique, un d'ethnohistoire, quatre d'ethnologie juridique, un de musicologie, enfin un, plus inclassable, rédigé par Regna Darnell, qui compare le discours public des Québécois avec celui des Premières Nations de cette même province du Canada et démontre la similarité des deux rhétoriques.

En linguistique, trois textes portent sur la langue innue (ou langue montagnaise, parlée au Québec et au Labrador). Fait notable, ils ont été écrits majoritairement

par des auteurs innus. On remarque en effet depuis une dizaine d'années un accroissement de la production scientifique linguistique en provenance de locuteurs natifs. Cette production s'intéresse à des questions de recherche fondamentale mais aussi de recherche appliquée, comme l'analyse des changements morphologiques et syntaxiques afin de prendre des décisions pratiques concernant l'enseignement, dans les écoles innues, de la langue vernaculaire. Notons aussi, dans ce domaine thématique, la présence d'un article d'Ives Goddard qui cherche à faire le point sur la signification des genres animé et inanimé dans les langues algonquiennes.

En ethnohistoire, Charles A. Bishop présente un imposant article de 96 pages, « Northern Ojibwa Emergence : The Migration », dans lequel il réfute les théo-

ries de Adolph Greenberg et James Morrison selon lesquels les Ojibwas n'ont pas connu de migrations historiques importantes. Pour démontrer le contraire, Bishop avance d'abord qu'il est d'autant plus probable que les groupes autochtones du Subarctique aient vécu de grands mouvements de population avant le contact, que ce type de faits est largement attesté après le contact. Puis, en pistant les ethnonymes, en retraçant les changements démographiques, culturels, en testant des preuves anthropologiques, historiques, linguistiques et écologiques, Bishop veut documenter l'apparition, la « reformulation » ethnique d'un peuple. L'enjeu de ce travail est de taille dans le Canada actuel, car il dépasse largement les limites du milieu académique. En effet, démontrer qu'un groupe n'est pas descendant d'un premier groupe historiquement établi sur un territoire est un critère discriminatoire suffisant pour dénier à celui-ci le droit de déposer une revendication territoriale. L'idée peut aussi remettre en cause le concept même de « Première Nation » sur lequel les Amérindiens fondent leur discours social et politique. Ce type de recherche oppose régulièrement historiens et ethnologues sur la scène médiatique du pays, qui se renvoient mutuellement des arguments tenant autant des disputes disciplinaires que de controverses à envergure nationale.

En ethnologie juridique, deux articles d'Allan K. McDougall et Lisa Philips Valentine se penchent sur la définition juridique d'une réserve, à travers un cas d'expropriation d'une part, à travers la création de réserves pour des bandes distinctes mais relevant d'un même traité d'autre part. La question des traités est également soulevée

par un texte de Harald E. L. Prins sur le traité Dummer, en particulier l'enchâssement, dans une longue histoire de relations coloniales, des conflits contemporains autour des droits ancestraux. Il pose le problème fondamental de la preuve historique en cour de justice, qu'elle soit fondée sur des documents écrits, donc provenant des colonisateurs, ou des connaissances orales reflétant une diplomatie autochtone. Dans le même ordre d'idées, l'article de Joan Lovisek sur l'après-Delgamuukw relate comment l'histoire orale a dû être définie juridiquement au Canada pour pouvoir être agréée comme preuve dans les procès. L'utilisation de concepts ethnologiques dans le domaine du droit rappelle une fois de plus que la recherche a des applications « impliquées » dans un débat sans fin, mais sans cesse renouvelé, sur le problème de l'expertise.

Enfin, en musicologie, Thomas Vennum analyse le retour des « sons extra-musicaux » (cris humains et animaux, interjections) dans le répertoire ojibwe contemporain comme une résistance accrue des Amérindiens à la culture dominante et à la volonté de retrouver des sources traditionnelles de pouvoir.

Pour conclure, la 33^e édition des *Actes des Congrès des Algonquinistes* offre comme toujours un tableau des tendances de la recherche en la matière, avec des études qui se présentent pour les unes comme préliminaires, pour d'autres comme de nouvelles pierres dans des édifices thématiques, pour d'autres encore comme de futurs sujets de débats.

Marie-Pierre Bousquet

C LE LIVRE VIVANT et bien documenté est paru peu avant le décès soudain de Philippe Jacquin, l'un de nos historiens des États-Unis les plus aventureux et les plus prolifiques. Semblable aux coureurs des bois auxquels il avait consacré l'un de ses meilleurs ouvrages (*Les Indiens blancs*, Payot, 1992) Philippe Jacquin était toujours en mouvement, en quête de nouvelles pistes ; le travail de terrain était pour lui aussi indispensable que l'étude des archives. *Go West* est le fruit de sa collaboration avec Daniel Royot, avec lequel il s'était déjà associé pour deux publications (*La Destinée manifeste des États-Unis au dix-neuvième siècle*, Ophrys, 1999, et *Le Peuple américain, origines, immigration, ethnicité et identité*, Le Seuil, 2000).

Pour *Go West*, résultat d'un « travail de réflexion et d'élaboration commun », les deux auteurs ont rédigé leurs contributions séparément. Philippe Jacquin a écrit les sept premiers chapitres, intitulés respectivement « L'Ouest terre indienne », « Conquistadores et colons », « La destinée manifeste », « *Go West* », « Les cow-boys », ainsi que le douzième, « Le retour de l'Indien », reprenant ici certains de ses thèmes de prédilection. Daniel Royot, outre l'introduction et la conclusion, a consacré un chapitre aux architectes du mythe de l'Ouest et a traité les années postérieures à la fermeture de la frontière.

Go West doit son titre au défi lancé en 1853 par le journaliste du *New York Tribune* Horace Greeley, aux chômeurs et aux pauvres travailleurs de l'Est : « *Go West, young man and grow up with the country* ». C'est un moment historique où, selon Philippe Jacquin : « Les États-Unis offrent à leurs citoyens la possibilité de s'épanouir dans des espaces libres qui ne demandent qu'à être mis en valeur », mais

où l'Ouest va s'avérer être aussi « un révélateur des contradictions de l'utopie agrarienne : tout en suscitant des espoirs de propriété individuelle il est le lieu d'un conflit permanent entre intérêt privé et intérêt général » (p. 115).

Mettant en parallèle avec cohérence tant la force du mythe de l'Ouest que les dures réalités quotidiennes et la violence des affrontements qui s'y déroulent, le livre se lit aisément, sans que la quantité des données fournies pèse sur l'analyse historique. Il est jalonné par de fréquents intertitres qui aident à fixer l'essentiel des grands thèmes traités (« Georgia O'Keefe : la transfiguration du désert », « *Blacks Go West* », « Grandeur et servitude de l'expansion »). De ce point de vue, l'ouvrage s'inscrit délibérément et avec succès dans une démarche qui consiste à mettre l'histoire américaine à la portée d'un large public. Mais sans doute pour cette raison même est-il dépourvu de notes et sa bibliographie apparaît-elle trop sommaire sur certains points. C'est toutefois un ouvrage ambitieux, qui couvre un large champ, et complète l'analyse des grands événements sociopolitiques et économiques par de longs développements sur le cinéma, ainsi que sur l'ensemble de l'évolution de la culture américaine, thème auquel Daniel Royot avait déjà consacré un ouvrage aux Presses universitaires de France en 1993.

Foisonnant de chiffres et d'anecdotes, l'ouvrage est rendu vivant et concret par une excellente connaissance de l'histoire locale et de la culture matérielle. Les points forts en sont les sujets pointus auxquels les auteurs avaient déjà consacré d'autres recherches : pour Philippe Jacquin, l'histoire des coureurs des bois et des cow-boys mais aussi l'histoire indienne. Daniel

Royot, quant à lui, consacre un excellent chapitre VIII à la fin du XIX^e et au tournant du XX^e siècle. Tout au long de l'ouvrage, il analyse avec précision et minutie les mutations de la mosaïque ethnique américaine, ainsi que les enjeux de l'environnement.

Des encadrés ponctuent le déroulement des chapitres et apportent un éclairage particulier sur des questions aussi diverses que l'homme de Kennewick, les Saints du dernier jour, la diligence, les artistes ethnographes tels que George Catlin et Karl Bodmer, ou encore les vignobles de Californie...

La répartition du travail entre les deux auteurs, même si elle s'appuie sur une réflexion commune, a entraîné des clivages qui ne sont pas sans inconvénients. Philippe Jacquin aborde l'histoire indienne comme un préalable au déroulement de la Conquête et consacre le chapitre XII au « retour de l'Indien », qui condense en quelques pages la résistance et les velléités de renaissance de cette communauté en mutation. Traitée par Daniel Royot, la deuxième partie ne

revient que très peu sur la question indienne (même à propos de l'annonce de la fermeture de la frontière, en 1890, qui survient pourtant en même temps que l'écrasement de la résistance des Sioux à *Wounded Knee*).

On peut aussi regretter que, dans cet ouvrage foisonnant d'informations utiles, précises, voire insolites, traitées avec maîtrise, l'abondance des faits l'emporte parfois sur le questionnement. Mais il est remarquable que ce travail, qui témoigne d'un grand savoir et d'un excellent sens pédagogique, atteigne son objectif essentiel : faire comprendre à de nombreux lecteurs les temps forts et l'élan irréprensible de la Conquête de l'Ouest et s'interroger, en conclusion, sur la persistance du rêve d'une nouvelle frontière, qui se dessine sur les rives du Pacifique au sein d'une société en expérimentation constante, sorte de laboratoire du futur. Selon les auteurs, l'idée même de l'Ouest aurait donc encore « un avenir au sein de la nation ».

Joëlle Rostkowski

Paul Stoller

Money Has no Smell. The Africanization of New York City

Chicago, The University of Chicago Press, 2002, xi + 222 p., bibl., index, ill.

ALORS QU'UNE PARTIE de la migration ouest-africaine se déplace depuis plus de deux décennies vers les États-Unis – qu'il s'agisse de projets imaginés ou effectivement réalisés –, elle apparaît de façon plus visible, depuis les années 1990, dans les annales de la recherche en sciences sociales¹. Paul Stoller, professeur d'anthropologie à la West Chester University of Pennsylvania et spécialiste du Niger, nous livre ici une étude ethnographique de longue durée sur les commerçants originaires d'Afrique de l'Ouest à New York. Celle-ci s'inscrit dans une série d'articles et ouvrages consacrés antérieurement à la présence de migrants africains aux États-Unis².

L'expérience du terrain de recherche au Niger permet à Paul Stoller de trouver une entrée dans le cercle des commerçants nigériens new-yorkais et de gagner finalement leur confiance. Il entreprend ainsi un travail laborieux et de longue haleine dans le contexte général d'une volonté politique de réduire l'immigration non contrôlée. Ce contexte politique fait croître la méfiance de certains migrants vis-à-vis de la population blanche, assimilée à première vue à des représentants des forces de l'ordre ou des journalistes qui, dans le passé, ont endommagé l'image des nouveaux arrivants. Le résultat de l'effort obstiné de la part du chercheur pour gagner la confiance de cette population est d'autant plus riche et devient une belle preuve de l'efficacité de l'enquête ethnographique, un des rares outils aptes à produire des connaissances fiables sur cet objet de recherche délicat et difficile d'accès. Cette étude peut également servir d'exemple dans le débat sur l'engagement de l'anthropologue sur le terrain³, puisque l'auteur ne peut s'empêcher d'exprimer son

admiration pour la créativité et la ténacité de ses sujets d'enquête, finissant par une déclaration politique en faveur d'une amélioration de leurs conditions de séjour. Cette admiration n'empêche pas pour autant l'auteur d'évoquer par endroits les stratégies des migrants qui consistent à gérer leur situation administrative notamment par l'intervention de personnes intermédiaires qui paient des fonctionnaires corrompus, et de mettre en question des dichotomies trop faciles entre exploitants et victimes, puisque ce type de rapports est aussi de rigueur à l'intérieur de la « communauté » en ce qui concerne les vols de marchandises et les luttes d'intérêts autour des emplacements et n'a donc pas

1. Citons parmi les études parues à cette époque : Victoria Ebin, « Les commerçants mourides à Marseille et à New York. Regards sur les stratégies d'implantation », in Emmanuel Grégoire & Pascal Labazée, eds, *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-Orstom, 1993 : 101-123 ; Victoria Ebin & Rose Lake, « Camelots à New York : les pionniers de la migration sénégalaise », *Hommes et Migrations*, 1992, 1160 : 32-37 ; et Donna Perry, « Rural Ideologies and Urban Imaginings : Wolof Immigrants in New York City », *Africa Today*, 1997, 44 (2) : 229-260.

2. Citons à titre d'exemple l'article de Paul Stoller, « Spaces, Places and Fields. The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy », *American Anthropologist*, 1996, 98 (4) : 776-788 ; et Paul Stoller, *Jaguar. A Story of Africans in America*, Chicago, Chicago University Press, 1999.

3. Cf. à ce sujet les comptes rendus du livre de Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, par David Lepoutre, *L'Homme* (2003, 166 : 241-242) ; et du livre de Philippe Bourgois, (version originale anglaise parue en 1995), *En quête de respect : le crack à New York*, Paris, Le Seuil, 2001, par Benoît Hazard, *L'Homme* (2003, 167-168 : 285-295).

de couleur. En revanche, Paul Stoller a tendance à reproduire le discours des commerçants nigériens musulmans, selon lesquels les problèmes de confiance, voire les incidences graves n'arrivent qu'avec des personnes extérieures à la communauté ethnique ou au réseau de parenté. Comme sa recherche se concentre sur les Nigériens, chez lesquels il démontre une interdépendance forte entre les relations de parenté et le réseau économique, l'auteur n'aborde les autres nationalités qu'en passant. Or, comme Paul Stoller le remarque lui-même, les autres réseaux de commerçants ne sont pas nécessairement fondés sur la parenté et/ou l'auto-désignation ethnique. L'exemple des Sénégalais, qui nous est familier du fait de nos propres recherches, témoigne ici de la reproduction de l'image trop homogène des mourides, même si l'appartenance à cette branche confrérique est la marque identifiable la plus facilement identifiable à Harlem.

Les rapports de force sont de toute évidence dynamiques et variables sur ce terrain new-yorkais de Harlem : des individus se considérant aujourd'hui comme afro-américains peuvent s'allier avec des migrants récents, « frères et sœurs blacks », et les dénoncer demain comme traîtres dans une autre arène micropolitique. La complexité de ces rapports est la mieux visible sur le terrain du commerce ethnique. Se fondant sur les écrits de Jean Baudrillard sur l'hyperréel, Paul Stoller nous donne de beaux exemples de simulations à l'infini de l'africanité : les objets vendus par les migrants nigériens portent des signes de référence à l'afrocentrisme et articulent un idéal d'Afrique. C'est ainsi qu'un képi de baseball avec un « X » (pour le leader Malcolm X) ou des vêtements « Kente » véhiculent la nostalgie de « l'Afrique » et un sentiment de fierté pour les acheteurs afro-américains. L'origine réelle des produits n'a qu'une importance secondaire. De même que pour les marques de vêtements de sport, certains vendeurs de rue ont pris l'habi-

tude de vendre des originaux (avec des certificats d'authenticité) et des contrefaçons. Alors que le label indiquant une entreprise afro-américaine ou le certificat d'une grande marque de chaussures de tennis fait recette chez certains clients, d'autres privilégient le prix plus abordable des contrefaçons, ayant conscience qu'il n'est pas possible d'acquérir un « original » pour ces bas prix. Mais où est donc l'original ? Concernant les vêtements « africains », certains sont commercialisés par des grossistes coréens à Manhattan Sud. L'authenticité (qui n'existe en fait jamais, puisque même les références utilisées par les producteurs d'origine africaine sont de pures constructions) est alors véhiculée par le sentiment d'identification avec le symbole que porte le produit. De plus, les symboles transmettent des messages différents selon les porteurs des vêtements. Tandis que le « X » fait allusion au commerce des esclaves premiers arrivants aux États-Unis pour les uns, il signifie un simple courant de mode vestimentaire pour les autres. La référence aux « Kente » dans la présentation des vêtements ne véhicule qu'une image floue d'africanité chez la plupart des acheteurs afro-américains, ignorant l'existence de la noblesse asante à l'origine du « label ». La simulation d'africanité fait alors tourner la machine de l'économie informelle et le courant philosophique afrocentriste est producteur d'un simulacre d'Afrique aux États-Unis.

Lorsqu'il s'agit de lutter pour une ressource comme le partage de l'espace public ou de négocier le rapport à la mémoire de l'esclavage, la construction du phénotype commun peut s'écrouler au profit d'un conflit entre nouveaux et anciens arrivants d'Afrique. Paul Stoller donne l'exemple de quelques accusations mutuelles : certains Afro-Américains reprochaient aux migrants africains d'avoir vendu leurs ancêtres comme esclaves, alors que les nouveaux arrivants rétorquent que les premiers ne voulaient pas travailler. Il est difficile de cerner à quel point ces conflits sont présents,

puisque Paul Stoller se reprend aussitôt pour citer des habitants afro-américains ayant des jugements très positifs sur « leurs voisins africains ». Une grande partie de l'enquête ethnographique se réfère aux partages de l'espace public entre différents groupes d'intérêt : les vendeurs de rue (dont « les Sénégalais »), les commerçants (« asiatiques » et « afro-américains ») occupant les boutiques devant lesquelles les premiers circulent, les habitants, les associations comme Nation of Islam et le Masjid Malcolm Shabbaz, le maire (Koch, Dinkins et Giuliani), etc. Le protocole des interventions politiques des uns et des autres pour ou contre un déplacement des vendeurs de la 125^e rue vers le marché (payant) Malcolm Shabbaz, à l'angle de la 116^e rue montre les aléas des différentes alliances et les revirements inattendus de certains acteurs. Tandis que les commerçants revendiquaient le « nettoyage » des rues auprès de la ville, considérant l'espace public comme une voie d'accès à leur boutique, ils furent les premiers à regretter le désert humain qui s'en est suivi, puisque les vendeurs informels avaient finalement attiré un nombre important de clients

pour le secteur formel avoisinant. Même la ville de New York a fini par réaliser le bénéfice de la présence des vendeurs africains qui ont drainé des touristes vers le quartier de Harlem, jadis évité par cette clientèle à cause de la réputation d'insécurité.

La dernière partie de l'ouvrage traite des tentatives de régulation de la vie urbaine et des conséquences sur les pratiques migratoires. Tandis qu'une relative tendance circulatoire était en vigueur au début des années 1990 – certains commerçants voyageaient toutes les six semaines –, les moyens d'obtenir facilement un visa par l'entremise de connaissances à l'ambassade ont tari. S'y ajoute un renforcement des contrôles de la part des forces de l'ordre sur le territoire américain, en particulier dans les grandes villes. Une des conséquences de cette évolution est la création d'une communauté translocale itinérante qui suit les festivals afro-américains ou les festivals de musique du « Tiers-Monde » à travers le pays afin d'y écouler le stock des marchandises.

Monika Salzbrunn

A Sealed and Secret Kinship. The Culture of Policies and Practices in American Adoption

New York, Berghahn Books, 2002, 220 p., bibl., index.

(« Public Issues in Anthropological Perspectives » 3).

A *SEALED AND SECRET KINSHIP* est le second ouvrage que Judith Modell consacre à l'adoption dans la société américaine. Après *Kinship with strangers*¹ dans lequel l'anthropologue retrace notamment les formes d'intégrations d'un enfant à sa famille adoptive, l'auteure attire ici notre attention sur les silences et les bruits que provoque ce mode particulier d'affiliation.

Sa réflexion naît d'un paradoxe saisissant (chapitre I). La recrudescence, depuis une trentaine d'années, d'émissions télévisées consacrées à l'adoption, ainsi que la publication de récits de vie élaborés par des adoptés, tendent à inscrire l'adoption parmi les sujets de débat public contemporains. Initiée dès 1976 par des associations d'adoptés, puis relayée par des regroupements de parents naturels, cette médiatisation rend par conséquent visible une pratique que l'on a depuis longtemps visé à cacher dans la sphère privée, par des stratégies comme celle qui consiste à choisir un enfant ressemblant à ses parents adoptifs². Comment interpréter cette contradiction public/privé? Témoigne-t-elle d'une nouvelle façon de se représenter l'adoption, ou bien ne relève-t-elle que du jeu d'oppositions auquel prennent part les différents acteurs concernés par cette pratique? Judith Modell tente d'apporter à cela quelques éléments de réponse en examinant le discours que produisent sur ces points précis les adoptés, les adoptants, les travailleurs sociaux, les parents naturels et les politiciens.

L'anthropologue commence par énoncer, dès le chapitre II, les exigences que formulent depuis près de trente ans les adoptés et ceux qui les ont abandonnés. Les premiers agissent collectivement pour faire reconnaître leur malaise identitaire³ et

manifestent en faveur d'un accès plus facile aux registres de naissances⁴. Les seconds, qui restent partagés sur la question du maintien du lien avec leur progéniture⁵, se rassemblent pour voir disparaître l'image négative – celle de « mauvais parents » – qui leur est traditionnellement associée. La manière dont les uns et les autres se regroupent pour unir leurs voix, obtenir des réformes législatives et susciter un changement des mentalités, transforme ces négociateurs d'identité en médiateurs. Judith Modell propose d'ailleurs d'explorer, dans son troisième chapitre, quelles ont été les

1. *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretation of Kinship in American Culture*, Berkeley, University of California Press, 1994.

2. « Throughout the twentieth century, the practice of matching dominated placement decisions: the baby to be placed in an adoptive home should 'match' the parents in that home. Match in race and in religion, of course, but also in physique, intelligence and temperament » (p. 7).

3. Celui-ci étant généré non seulement par le traumatisme de la révélation mais aussi par le fait d'avoir deux mères et deux pères dans une société où les faits de parenté reposent sur un système de filiation unique.

4. Cette demande a bénéficié de la médiatisation de la démarche généalogique entreprise par l'Afro-Américain Alex Haley puis des progrès de la génétique. Elle utilise également la déclaration des droits de l'homme. Les adoptés postulent en effet que le droit de connaître leurs origines doit être commun à tous et que l'ère du secret doit être révolu; un argument repris haut et fort par des parents adoptifs qui s'affirment soucieux du bien-être de leur enfant.

5. Celles qui, parmi les génitrices, optent en faveur du maintien des liens avec l'enfant qu'elles ont abandonné évoquent l'émotivité et la sensibilité maternelle pour justifier leurs positions. Selon elles, la maternité est constitutive d'une affectivité inaliénable et toute tentative visant à la briser est perçue comme un acte discriminatoire.

répercussions de ces prises de paroles dans le champ politique. Les récentes lois proposées en matière d'adoption tiennent compte des suggestions faites par ces différents groupements associatifs ? L'acte signé par Bill Clinton⁶ en 1997 s'avère, sur ce point, riche en enseignements et contradictions. Il encourage l'adoption d'enfants au profit de leurs placements et semble de ce fait ignorer les plaintes formulées par les adoptés quant à leur tiraillement identitaire. Érigeant l'adoption en une pratique bénéfique, cette politique est motivée par l'idée selon laquelle la création de liens familiaux durables est préférable au maintien des liens dans la séparation⁷ et à la précarité des relations établies dans des familles d'accueil. Mais les travailleurs sociaux n'ont cessé d'indiquer que les violences subies par certains enfants peuvent rendre leur adoption difficile à vivre pour leur nouvel entourage familial⁸. « The Adoption and Safe Family Act » crée une distinction et relègue l'éducation des enfants dits « à risque » aux familles d'accueil en réservant aux adoptants le droit et l'aptitude à prodiguer de l'amour aux enfants « bien portants »⁹. Cette loi institue une sorte de dichotomie entre ce qui serait une parenté supplétive – le placement – et une parenté substitutive – l'adoption. Mais elle établit aussi une double hiérarchie puisqu'elle sépare, d'une part, les « bons » parents des « mauvais » et, d'autre part, les enfants que l'on juge comme des « cas difficiles » des autres

(chapitre IV). Pour Judith Modell, chacune de ces oppositions vient s'ajouter à la différenciation des parentés biologiques et des parentés sociales – ou culturelles – dont relève l'adoption. Ces oppositions découlent des différentes manières que l'on a d'appréhender la parentalité suivant le côté où l'on se place.

Caroline Legrand

6. *The Adoption and Safe Families Act* (Public Law 105-89).

7. De ce point de vue, l'Acte de 1997 s'inscrit en opposition au *Child Welfare Reform and Adoption Assistance Act* de 1980 dans lequel le principe d'une remise de l'enfant à ses parents « biologiques » doit guider chaque travailleur social dans ses prises de décisions. Il contredit aussi les attentes des parents naturels qui, souhaitant rétablir un lien avec leur progéniture, ont obtenu la mise en place d'une « *open-adoption* » ; une pratique qui permet à un enfant adopté en bas-âge de connaître sa mère de naissance et de conserver avec elle des relations.

8. L'adoption apparaît comme une forme de parenté doublement élective puisque non seulement les parents choisissent l'enfant qu'ils souhaitent adopter mais celui-ci aussi choisit ou non de s'y affilier.

9. D'ailleurs Judith Modell constate que cette politique a des répercussions sur la sélection des candidats à l'adoption puisque les couples mariés dont seul le mari travaille semblent être préférés aux autres postulants. Il en résulte aussi que ceux qui ne rentrent pas dans ces critères, n'ont d'autre solution pour adopter que de se tourner vers des agences privées ou étrangères (chap. IV).

Les Singularités de la France équinoxiale**Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)**

Paris, Honoré Champion, préf. de Roger Chartier, 2002, 346 p., bibl., index, ill.

LES ÉDITIONS Honoré Champion accueillent depuis plusieurs années des travaux consacrés à la littérature de voyage et plus particulièrement aux fondements épistémologiques, historiques et culturels qui lui sont propres. En lieu et place d'une vision unilatérale qui viserait à ne retenir que la violence symbolique inhérente à l'ethnocentrisme européen, ces travaux privilégient généralement une approche plurielle, mêlant histoire et anthropologie, histoire des représentations et procédés rhétoriques. Car, on le sait, l'expérience de l'ailleurs ne se fait jamais sur une table rase : l'existence des peuples et des continents lointains est inscrite dans des savoirs (scientifiques, théologiques), des postures d'énonciation, des indications de lecture, évoluant au gré des visées éditoriales ou apologétiques. Interrogés autant sur le plan de leur apport pré-ethnographique que des stratégies textuelles qu'ils mettent en place, les récits de voyage et plus particulièrement les textes missionnaires, quelque orientés qu'ils soient, révèlent ainsi leur remarquable capacité d'absorption et de réfraction.

L'ouvrage d'Andrea Daher, *Les Singularités de la France équinoxiale : histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, s'inscrit pleinement dans une perspective interdisciplinaire. Se plaçant sur le plan d'une « histoire culturelle », l'auteur se propose d'« analyser les spécificités de l'œuvre missionnaire française au Brésil dans ses stratégies et procédés visant la christianisation et l'occidentalisation des Sauvages ainsi que les perméabilités entre la culture évangélisatrice et celle des évangélisés » (p. 29). Les textes écrits par les missionnaires capucins, envoyés en 1612 dans l'île de Maragnan (nord du Brésil

actuel) afin de convertir des peuples « en ceste si longue captivité du Paganisme », forment le corpus de base. Ces textes sont de diverse nature : on compte plusieurs missives envoyées en France par les missionnaires capucins (ils sont au total une dizaine) ; mais il y a aussi et surtout deux textes majeurs publiés peu de temps après le retour des capucins en France : l'*Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitez admirables & des mœurs merveilleuses des Indiens habitants de ce pays* (1614) due à Claude d'Abbeville ; l'ouvrage d'Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan, ès années 1613 & 1614*, publié en 1615. Deux livres qui connaîtront une destinée exactement contraire...

En effet, lorsqu'elle paraît en 1614, l'*Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan* participe du projet de colonisation que la France entend mener dans le Nouveau Monde, après l'échec du premier « Brésil français », la France antarctique de Villegagnon. L'ouvrage est destiné à obtenir un soutien plus grand de la monarchie et attirer ainsi donateurs et mécènes, afin de favoriser l'entreprise d'évangélisation et de colonisation. Il connaît alors une large diffusion et est réédité la même année. Or, un an plus tard, en 1615, lorsque Yves d'Évreux fait publier son récit de voyage, le projet d'une colonie au Brésil a été abandonné après l'alliance que la monarchie française venait de conclure avec l'Espagne et le Portugal. Le texte d'Yves d'Évreux, souvent hostile aux Portugais, devient inopportun dans ce nouveau contexte ; il est interdit, les exemplaires sont détruits (trois d'entre eux ont été conservés pour

être réédités seulement au XIX^e siècle). Retraces avec patience et pertinence, les circonstances historiques et politiques dans lesquelles prend place la publication du corpus capucin forment la première partie de l'ouvrage d'Andrea Daher.

Au-delà de leur insertion dans la politique de leur temps, les textes de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux n'en demeurent pas moins des rapports de terrain, relatant l'évangélisation des peuples tupinamba. La deuxième partie du travail d'Andrea Daher s'attache à examiner le motif de la conversion et les procédés d'écriture qui lui appartiennent. Est mise en lumière la spécificité de l'activité apostolique telle que les capucins la concevaient : austérités, mortifications, désir d'endurer le martyre. Une démarche du don de soi (les références au corps souffrant du missionnaire sont omniprésentes) qui doit éveiller en l'homme sauvage la volonté de se convertir par la vertu de l'exemple et de l'imitation. Cette optique apostolique permet également à Andrea Daher de rendre compte de la divergence de points de vue entre capucins et jésuites, à travers le célèbre *Diálogo sobre a conversão do Gentio* du Père jésuite Manuel da Nóbrega, écrit en 1556-1557, véritable « manuel de conversion » destiné aux futurs missionnaires de la Compagnie de Jésus au Brésil. Pour Nóbrega, la sédentarisation des Indiens, l'éradication de leur mode de vie traditionnel, considéré comme bestial, puis leur conversion (par la force s'il le faut) sont indissociables. La missiologie des capucins se veut au contraire plus « respectueuse » du mode de vie indigène, sans que la nécessité de la conversion ne soit aucunement atténuée. Les textes capucins font en effet état d'une véritable « participation observante » dont les modalités, non les finalités, ne sont pas éloignées de l'anthropologie de terrain. Une démarche apostolique qui obéit à la conviction selon laquelle l'homme sauvage

contient en lui une orientation vers le bien qu'il s'agit de susciter par la prédication. L'invocation du dieu *Tupan*, la croyance en l'immortalité de l'âme et en certains « esprits » sont autant de phénomènes que les missionnaires capucins pourront investir d'une signification chrétienne.

Dans la troisième partie de son ouvrage, Andrea Daher examine un événement en apparence mineur mais dont le retentissement fut, semble-t-il, considérable : le retour en France des moines capucins accompagnés de six Tupinambas destinés à recevoir le baptême en présence de Louis XIII, « Roy et Souverain monarque de leur pays ». Le baptême de ces hommes sauvages, auparavant cannibales, magnifie l'entreprise d'évangélisation et de colonisation menée dans la *France équinoxiale*. Par un procédé de « décontextualisation » (p. 281), ces conversions « par-delà » et « par-deçà » doivent également amener les hommes, spectateurs ou lecteurs d'un tel événement, à se redresser vers Dieu dans un mouvement de dévotion collective. Plus largement encore, la venue des Tupinambas en France est inscrite dans le rêve messianique qu'amorce la monarchie française au difficile sortir des guerres de Religion. Les planches et les estampes qui accompagnent le livre de Claude d'Abbeville redoublent la vision d'une Église catholique, apostolique et romaine, seule à même de fondre les hommes dans un corps commun et indivisible, sous l'égide du roi.

Riche en analyses fines et pertinentes, fort bien argumenté et documenté, l'ouvrage d'Andrea Daher est une importante contribution à l'étude du corpus missionnaire capucin du XVII^e siècle, dont jadis, et chacun à leur manière, Alfred Métraux, Claude Lévi-Strauss ou encore Michel de Certeau, avaient perçu la valeur.

Adrien Paschoud

Luisa Elvira Belaunde
Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre
los Airo-Pai de la Amazonía peruana

Préface de F. Santos-Granero

Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-Banco central de Reserva del Perú, 2001, 254 p., bibl., ill.

CET OUVRAGE ATTACHANT constitue la version espagnole, revue et corrigée, de la thèse doctorale¹ que l'auteure consacre au début des années 1990 aux Airo-Pai d'Amazonie péruvienne. Plus généralement désigné par l'exonyme Secoya, ce groupe de faible démographie appartenant à la famille linguistique tukano occidentale occupe, à la limite de la Colombie, la zone comprise entre les rios Napo et Putumayo, de part et d'autre de la frontière péruano-équatorienne. Outre cette situation géographique, les Airo-Pai présentent aussi la particularité d'avoir été assez tôt en contact avec la société coloniale et d'être entourés de nombreux Quichua tout en ayant conservé une vie socioculturelle originale, comme le démontre la foisonnante ethno-graphie présentée ici.

En collant délibérément de très près à ses données ethnographiques, Elvira Belaunde se propose dans ce livre, dont le style se rapproche quelque peu de la chronique, d'explorer ce en quoi consiste le « bien vivre » airo-pai. Elle entend plus précisément démontrer que les diverses conduites indigènes (quotidiennes ou non) se conforment (ou tout au moins doivent se conformer) à des valeurs culturelles exprimant un idéal social et moral clairement énoncé. Pour ce faire, elle expose au fur et à mesure des neuf chapitres de l'ouvrage (introduction et conclusion exceptées) les différents domaines de la vie sociale et religieuse au sein desquels se donne à voir l'omniprésence de ces principes moraux devant guider les actions. Si l'attention est particulièrement portée à la construction des genres, aux relations hommes-femmes et à la fertilité, à la manière d'élever les

enfants, aux conceptions liées à la nourriture et à sa production, aux émotions ainsi qu'à la cosmologie, l'auteure fait également la part belle à l'examen du chamanisme, de la notion de personne et des relations interethniques. Par les thèmes d'étude retenus (les genres, la moralité, la consanguinité, la consubstantialisation), ce travail s'inscrit très clairement au sein de l'école amazoniste « britannique » de Joanna Overing². Ainsi que le souligne la préface de Fernando Santos-Granero, adepte du même courant, il participe plus largement du récent et passionnant débat amazoniste sur la nature de la sociabilité amazonienne, débat qui oppose pour reprendre les expressions d'Eduardo Viveiros de Castro les partisans de l'« économie morale de l'intimité » aux tenants de l'« économie symbolique de l'altérité ».

Le « bien vivre » ou le savoir-vivre airo-pai, dont la teneur est fréquemment exposée par les aînés tout au long de conseils, consiste à respecter des valeurs fondamentales comme la communication, la générosité et surtout le contrôle de soi. Les Airo-Pai semblent en effet faire montre d'une véritable obsession pour les risques que la *rabia* [la rage], « marque culturelle d'un manque de communication [et de contrôle de soi] » (pp. 166-167), fait peser sur l'harmonie sociale. C'est donc à l'aune

1. Luisa Elvira Belaunde, *Gender, Commensuality and Community amongst the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western Tukano-Speaking)*, Doctoral thesis, University of London, 1992.

2. Pour un bilan récent des travaux de cette école, cf. Joanna Overing & Alan Passes, eds, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Amazonia*, London, Routledge, 2000.

de cette préoccupation que sont étudiés de nombreux phénomènes culturels dans lesquels elle s'exprime. La construction corporelle des genres (chap. II), avec son ballet de rituels et d'interdictions, répond par exemple à un idéal esthétique mais elle a aussi une fonction morale : éviter la paresse et la rage en fortifiant les corps. C'est parce que le caractère et le corps des humains sont plus sensibles à certains moments que d'autres (puberté, menstruations...) qu'il convient de mettre particulièrement l'accent sur ces moments afin de les moduler au mieux par l'action rituelle (cf. les très didactiques rituels d'initiation et le rituel du mariage), les tabous mais aussi les conseils répétés des anciens (chap. II, IV et V). À cette sensibilité variable du corps et du caractère, on ne s'étonnera pas de voir associée l'idée d'une possible contamination de la *rabia* par le partage de substances et de nourriture entre proches ou autrement dit on ne sera pas surpris de l'existence de la consubstantialisation parmi les Airo-Pai. Le rejet de la rage est également central dans le modèle des Airo-Pai pour élever les enfants : ils considèrent que faute de promulguer des conseils parentaux et des soins suffisants, les enfants développent inévitablement un caractère violent d'où la nécessité d'une attention de tous les instants et d'un contrôle de la fertilité, l'idéal étant de conserver un écart de quatre ans minimum entre chaque naissance (chap. VI). Créée par le Demiurge pour punir les humains de leurs (ex)actions, la rage est le propre des humains et elle est inconnue des « gens du ciel » ; c'est la raison pour laquelle les humains perçoivent ces êtres divins comme un modèle de sociabilité qu'il convient de s'efforcer d'imiter, faute de pouvoir l'incarner. Parmi les humains, c'est plus particulièrement le chamane qui doit se conformer à ce modèle car s'il est *rabioso*, son esprit auxiliaire s'empressera de le dominer et de se livrer à la sorcellerie, contre les intérêts humains. Au cours de sa présentation de la notion de personne et d'une anthropologie des émotions, l'au-

teure ajoute que la force de son cœur, siège des émotions et centre de la pensée, constitue pour le chamane une garantie contre cette domination. Peut-être aurait-il été ici intéressant pour Elvira Belaunde de se livrer davantage à la comparaison, les conceptions airo-pai sur les liens entre notion de personne et étude des émotions étant partagées par d'autres groupes amazoniens voisins³. Le thème du contrôle de soi est aussi exploré dans les relations de genre, même si cet examen ne s'y restreint pas. À l'inverse de la plupart des anthropologues amazonistes, l'auteure se refuse à conclure à une domination masculine. Elle justifie cette conclusion par de nombreux matériaux ethnographiques attestant que la relation entre les genres au sein du couple est une relation d'exigence de la part des deux époux, de complémentarité et de réciprocité (dans le procès de travail, dans la reproduction et dans le contrôle de la fertilité par exemple). Il suffit pour se convaincre de l'importance du rejet de la *rabia* par les Airo-Pai, de regarder les risques auxquels les *rabiosos* s'exposent dans les cas ultimes : le suicide (forme extrême de rage contre soi), l'ostracisme (rupture totale des liens de parenté avec leurs proches et transformation en ennemis), voire leur assassinat, synonyme de destin *post-mortem* différent, leurs familiers laissant leurs corps en forêt au bon soin des vers et refusant d'accomplir les rituels de résurrection indispensables pour retrouver les êtres célestes divins en leur lieu de félicité.

Si la communication, moyen de régler les conflits et d'éviter la rage, est donc essentielle entre les Airo-Pai en général et au sein du couple en particulier, elle l'est également avec les groupes voisins, les plantes et les animaux. Avec les premiers, elle permet la bonne entente, l'incapacité

3. Cf. Alexandre Surrallès i Calonge, *Au cœur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*, Thèse de troisième cycle, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1999.

linguistique à communiquer étant à l'origine des conflits, et avec les plantes et les animaux, elle garantit à travers les chants chamaniques la bonne marche des activités horticoles, cynégétiques et halieutiques (chap. VIII). Notons au passage que les Airo-Pai constituent un exemple supplémentaire du perspectivisme amazonien, les différences entre humains, animaux et plantes ne reflétant d'après eux que des points de vue différents.

L'auteure se soustrait généralement aux critiques communément adressées aux travaux appartenant à l'École de l'« économie morale de l'intimité » par les partisans de l'« économie symbolique de l'altérité », à savoir la confusion entre règles sociales et pratiques réelles (confusion confinant parfois à la naïveté) et la focalisation sur le niveau local et la consanguinité au détriment d'une approche régionale pourtant éclairante sur le rôle de l'hostilité et de l'affinité dans les relations sociales. Elle prend soin en effet de répéter et d'illustrer que l'existence de règles sociales constitutives d'une morale indigène n'implique en rien leur respect absolu et qu'apparaissent bien au contraire, hors contexte rituel, de nombreuses transgressions, toutefois fortement condamnées. Sans doute la question de la violence rituelle et ritualisée aurait-elle néanmoins mérité un peu plus d'attention, Elvira Belaunde se contentant de mentionner qu'elle se manifeste dans les fameuses fêtes de boisson (p. 210). Quant à la critique d'une réduction de la sociabilité au plan local, elle est évitée par l'étude des relations inter-ethniques avec les Quichua voisins et par la nature même de la sorcellerie des Airo-pai. Le triste dilemme face auquel se trouvent ces derniers est bien restitué : d'un côté, leurs conceptions culturelles liées au contrôle de la fertilité les empêchent d'assurer une croissance démographique forte, pourtant nécessaire à leur perpétuation dans un contexte de présence très minoritaire et de l'autre, bien que séduisante en regard de l'intégration à la société nationale, l'adoption du modèle socioculturel quichua

signifie l'abandon de ces mêmes conceptions et de valeurs propres jugées comme étant à la base de l'être social. À la différence de la plupart des groupes de la région, les Airo-Pai considèrent leur sorcellerie comme étant plus puissante que celle de leurs voisins, la sorcellerie exogène étant considérée comme largement moins fréquente et meurtrière que la sorcellerie endogène. On aurait néanmoins souhaité en savoir davantage sur les liens et les logiques articulant les formes endogène et exogène de la sorcellerie et à propos de la « magie noire apprise des métis colombiens » (p. 222), sur laquelle l'auteure ne nous dit rien.

Un autre piège qui aurait pu sérieusement menacer l'exposé est également évité : la cristallisation des comportements sociaux et religieux étudiés. L'auteure démontre en effet que pour être profondément ancrés, ces comportements n'en sont pas moins soumis à des changements, lesquels sont du reste intelligibles dans les termes des logiques culturelles sous-tendant ces premiers. Ainsi analyse-t-elle le rejet partiel du chamanisme et l'importante conversion à l'évangélisme (chap. IX et X), thèmes que l'américanisme tropical a appris à traiter beaucoup plus finement depuis quelques années⁴. D'après l'auteure, ils répondent tous deux à la persistante volonté des Airo-pai de conserver (ou de recouvrer) les valeurs traditionnelles morales du « bien vivre » et de rejoindre à jamais les êtres divins célestes sans passer par la mort. Il se serait donc agi d'une « rencontre entre sociologies » (Aparecida Vilaça), puisque la conversion

4. Parmi les contributions récentes les plus stimulantes, cf. Gilio Brunelli, « Do xamanismo aos xamãs. Estratégias tupi-mondé face à sociedade envolvente », in J. Langdon, ed., *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, UFSC, 1996; Aparecida Vilaça, « Christians without Faith: Some Aspects of the Conversion of the Wari », *Ethnos*, 62 (1-2), 1997 : 91-115; Robin Wright, ed., *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da Conversão entre os Grupos indígenas no Brasil*, Campinas, Ed. Da Unicamp, 1999.

à l'évangélisme, entendue principalement comme l'adoption de son ascétisme et de sa morale, aurait fonctionné pour les Airo-Pai comme le moyen de se (re)conformer à l'idéal indigène d'harmonie sociale, fortement mis à mal par des facteurs internes (le chamanisme dans sa version sorcellaire) et externes (la violence agitant la région). La mort (attribuée aux chamanes-sorciers) étant avec les rituels de résurrection le moyen de retrouver les êtres divins célestes, et l'évangélisme étant interprété comme une façon d'éliminer simultanément la sorcellerie et la mort, les Airo-Pai auraient également vu la conversion comme la voie permettant de satisfaire un désir autrement impossible : la réunion terrestre et non plus céleste, de son vivant et non plus après la mort, avec ces êtres divins. La conversion à l'évangélisme procède donc à une rupture (tendance au remplacement des chants chamaniques par les prières, relocalisation du lieu d'union avec les êtres divins) tout en prenant place dans une certaine continuité culturelle (similitudes du contenu des chants chamaniques et des prières évangélistes, conservation ou récupération des valeurs morales menacées ou perdues, désir d'union avec les êtres divins et expérimentation du désir ancien de s'unir à eux sur terre et de son vivant). Ajoutons enfin que l'analyse d'Elvira Belaunde permet de dépasser l'opposition habituelle entre les explications économique et religieuse de la conversion évangéliste. Elle démontre effectivement qu'outre les raisons ci-dessus évoquées, les Airo-Pai se sont aussi convertis dans le but de s'assurer des profits économiques, l'évangélisme permettant une meilleure intégration au marché régional *cocalero*. Ethnographiquement bien illustrée et bien argumentée, cette interprétation dynamique d'une conversion évangéliste aux accents de quête milénariste type « terre sans Mal » emporte l'adhésion. On regrettera néanmoins que l'auteure n'intègre pas davantage de données comparatives relatives aux diverses stratégies amazoniennes de conversion et

qu'elle n'évoque pas une question qui brûle les lèvres : pourquoi les Airo-Pai n'ont-ils pas opéré un travail synchrétique entre la résurrection du Christ et l'indispensable résurrection indigène pour retrouver *Nañë* et les autres ? En d'autres termes, pourquoi la confrontation de l'évangélisme et du chamanisme airo-pai a-t-elle constitué une « rencontre entre sociologies » mais aussi une « rencontre [manquée] entre cosmologies » (Eduardo Viveiros de Castro) ? Sans doute, implicite dans la démonstration, la réponse se trouve-t-elle dans l'obsession airo-pai d'en finir avec la sorcellerie et avec la mort mais la question aurait néanmoins méritée d'être posée. S'étant convertis spontanément et apparemment sans l'intermédiaire de missionnaires, les Airo-Pai péruviens ont eu tout le loisir d'opérer la sélection qu'ils souhaitaient au sein de l'évangélisme mais on pourrait se demander s'il en fut également ainsi du côté équatorien et si les missionnaires n'y ont pas tenté le travail synchrétique évoqué.

Agréable, l'écriture de ce livre est incontestablement influencée par le postmodernisme mais l'auteure se garde bien de tomber dans ses excès les plus stériles. Cette influence est particulièrement visible dans les efforts déployés par Elvira Belaunde pour ne pas réifier la culture airo-pai et pour ne pas occulter sa présence sur le terrain, ou encore dans la présentation systématique de matériaux ethnographiques (discours d'informateurs, remarques plus informelles, mythes, chants...) permettant au lecteur de faire à sa guise le va-et-vient entre les données recueillies et leur analyse.

L'objectif annoncé de rendre compte au lecteur du bien vivre airo-pai nous semble ici largement atteint. Contrairement à ce que conclue modestement l'auteure, cet ouvrage constitue bien une introduction (de choix) au monde airo-pai et même davantage. Certes, plusieurs domaines classiques de l'anthropologie comme la parenté et l'organisation sociale ont été à peine effleurés et l'analyse de plusieurs questions aurait sans doute pu être poussée

plus avant grâce à un recours plus fréquent à la comparaison, mais les thèmes traités (et souvent remarquablement) – on pense entre autres à la moralité, au perspectivisme, à la conversion à l'évangélisme, à la construction symbolique des mondes animal et horticole ou à l'anthropologie des odeurs – s'inscrivent pour la grande majorité de plain-pied dans l'actualité des

recherches amazonistes et plus largement américanistes. On aurait donc tort de vouloir cantonner ce livre au rôle de contribution à la seule connaissance des Airo-Pai ou même à l'étude de l'ensemble tukano occidental.

Mickaël Brohan

AFRIQUE

Jean-Pierre Dozon

Frères et sujets, la France et l'Afrique en perspective

Paris, Flammarion, 2003, 350 p.¹

AFRICAINS ET FRANÇAIS : frères ou sujets les premiers des seconds, ou un peu des deux ? Telles sont les questions qui sous-tendent la réévaluation de l'histoire coloniale de la France que propose Jean-Pierre Dozon. La thèse principale en est que la France a, depuis longtemps – le XVIII^e siècle au moins –, éprouvé un besoin d'Afrique, qui ne fut pas seulement économique et politique, mais aussi intellectuel et, dans certains cas, affectif. Ce besoin d'Afrique a éveillé, comme en écho, de la part des Africains dont il a justifié la colonisation, et de leurs descendants, un désir de France. De ce fait, les relations tissées entre la France et les territoires africains qu'elle a dominés et auxquels elle a « octroyé » l'indépendance ne peuvent être perçues sous l'angle unique d'une domination, dont le but exclusif aurait été la recherche d'un profit économique, ni même d'une sujétion politique, mais doivent être comprises comme ambiguës, animées d'ambitions contraires partagées par beaucoup de ses acteurs, au nord comme au sud de la Méditerranée ; faisceau indémêlable, dont la « France-Afrique » constitue un aboutissement logique, même si la fange ignominieuse dans laquelle elle se meut n'est pas le seul terrain sur lequel Africains et Français se sont rencontrés.

Cette histoire se noue d'emblée dans la complexité au Sénégal, avec la création d'une société créole à Saint-Louis et Gorée. Dès lors, les Français vont toujours balancer dans leurs manières de penser l'Afrique et ses habitants. Si l'humanité est une, les Africains en font totalement partie et ne sauraient être traités comme des êtres différents. Il n'y a donc pas de faille entre Français et Africains, et ils peuvent s'entre-féconder légitimement, d'autant plus que de ces épousailles pourrait bien sortir une régénération de la France. Mais, dans cette idée de régénération, que l'on retrouvera en permanence, s'insinue paradoxalement la notion d'une différence qui peut être érigée en frontière infranchissable justifiant la mise à part dans des domaines juridiques particuliers et nourrissant le racisme. La satisfaction du besoin d'Afrique dont la France ne peut se déprendre évolue ainsi entre deux pôles : assimilation au nom de l'universel ; association « préservant » les différences entre Français et Africains, c'est-à-dire pour l'essentiel permettant la domination et l'exploitation des autres par les uns. La colonisation put ainsi s'effectuer au nom d'idéaux républicains dans lesquels la reconstruction de la nation

1. Il est regrettable qu'un ouvrage de ce type ne comporte ni index, ni bibliographie.

française s'allia à l'ambition d'une rédemption des populations africaines meurtries par l'esclavage. La « libération » des Africains ne fit donc jamais l'économie de la répression de ceux qui contestaient les modalités de cette « émancipation ». Faïdherbe, incarnation de l'« impérialisme républicain », prototype de l'administrateur-ethnographe, jeta les fondations de cet univers franco-africain. Le Code de l'indigénat, qui cristallisa l'opposition « citoyens »/« indigènes », fournit le point d'appui qu'utilisèrent les contestataires de l'ordre colonial qui, Blaise Diagne (élu en 1914 au parlement français) le premier, crurent pouvoir « [...] s'en remettre aux lois de la République pour dénoncer tout ce qui [leur] apparaissait leur être contraire. » (p. 150).

Au fil du ^{xx}^e siècle, le besoin d'Afrique de la France croît sans arrêt. Pendant la Première Guerre mondiale, les tirailleurs sénégalais font entrer l'empire dans la conscience nationale ; Vichy et la Résistance s'affrontent pour le contrôle des colonies, et c'est bien d'elles que viendra une large part de ceux qui mettront fin à l'Occupation. Pourtant, de Gaulle réaffirme à Brazzaville l'autorité de la France sur le destin des territoires qu'elle contrôle et tous les mouvements qui remettent en cause son bien-fondé et ses formes sont réprimés dans le sang. L'impérialisme républicain repart sans que ses orientations aient beaucoup changé depuis Albert Sarraut. Toutefois, la constitution d'un « Bloc africain » au parlement français, puis la création du Rassemblement démocratique africain (1946) aboutissent non seulement à l'abolition du travail forcé, mais placent les parlementaires africains en position d'acteurs à part entière de la politique française. La loi Defferre (1956) institue le suffrage universel et le collège unique, moins pour préparer la voie vers les indépendances que pour renforcer les liens entre les colonies et la métropole, liens que la Communauté franco-africaine instituée avec la V^e République voudrait rendre indéfectibles. En ce temps-là, l'Afrique est

en effet devenue une condition nécessaire pour que la France demeure une « grande puissance ». Les indépendances, peu et mal prévues, pas toujours désirées par les politiques africains qui doivent prendre les rênes des pays émancipés, ne changent finalement rien à l'affaire ; ou, plutôt, rendent la symbiose France-Afrique plus étroite que jamais et mettent en place un véritable État franco-africain qui perdurera de de Gaulle à Chirac en passant par Mitterrand pour vaciller, après les funérailles d'Houphouët-Boigny, avec le délitement de la Côte-d'Ivoire.

Cette réécriture toute en finesse de l'histoire coloniale de la France en Afrique en rend clairement visibles les contradictions, sans en cacher les aspects les plus exécrables. Elle montre les ambiguïtés des idéaux universalistes affichés ; elle permet de mieux comprendre comment, à la fois, ils ont fourni des guides aux hommes de bonne volonté et ont été détournés pour légitimer l'exploitation éhontée et des violences abominables. Elle incite, surtout, à entendre les discours contemporains sur l'immigration avec une oreille historique qui, loin de dédouaner leurs auteurs, indique qu'ils sont toujours prisonniers de schémas coloniaux fort anciens. De ce point de vue, le paragraphe suivant (pp. 277-278), particulièrement éclairant, vaut d'être cité longuement :

« [...] après avoir mis en place un système politico-économique dans lequel ses multiples besoins d'Afrique prirent notamment la forme d'un impératif besoin de main-d'œuvre, tout en en intégrant, pendant un temps, une bonne partie, advint le moment où elle se ravisa, moins parce que cette main-d'œuvre ne lui paraissait plus opportune, que parce qu'il semblait y avoir en celle-ci la silhouette familière d'un monde indigène, difficilement intégrable, avec lequel la nation devait marquer quelque distance. Aussi anecdotiques pussent-ils paraître, les mots de Mitterrand sur le « seuil de tolérance » de l'immigration et de Chirac sur les « bruits et les odeurs » provenant des logements africains étaient symptomatiques de cette hau-

taine mise à distance, de cette posture réaffirmée d'un maître toujours prêt à juger et à contenir un monde que, sans discontinuer, il s'était employé à garder sous sa coupe [...] Un peu de fraternité républicaine pour beaucoup de sujétion coloniale, tel avait été le singulier cocktail qui avait durablement fait fonctionner l'empire et les relations franco-africaines, mais que l'État français semble vouloir resservir en limitant au cas par cas le nombre d'Africains pouvant séjourner légalement sur son sol ou pouvant accéder à sa citoyenneté. »

Que le « besoin d'Afrique » éprouvé par la France ait suscité un « désir de France » chez ceux qu'elle colonisa, nul n'en disconvient². Que les francs-maçons, les communistes, les expériences vécues de la métropole par des Africains en aient constitué les médiations par le biais desquelles, en dépit des positions anti-gouvernementales adoptées par beaucoup de ceux qui en étaient porteurs, l'État français, par delà l'assujettissement qu'il pratiqua, instilla aussi « des doses de fraternité » (p. 341) dans l'univers franco-africain, sans doute. Que cette expérience soit exceptionnelle, différente de celle des autres colonisations, cela paraît moins sûr. Il y a eu, indéniablement, un discours français sur la colonisation, s'appuyant sur des piliers philosophiques propres auxquels ont souvent adhéré les imprécateurs anticoloniaux (c'est un des mérites du travail de Jean-Pierre Dozon que de le faire mieux comprendre). Il y a donc eu des formes propres d'expression des relations franco-africaines. Mais la nature de ces relations n'était pas fondamentalement différente dans les colonies britanniques. Les mêmes médiations (ou presque, si l'on remplace le Parti communiste par les Fabiens à l'aile gauche du *Labour*) y ont fonctionné ; la foi en la Couronne était équivalente à la foi en les lois de la République ; la fascination pour la pensée britannique et les appareils d'une démo-

cratie royale ont été aussi prégnants que l'enchantement parlementaire exercé par les républiques successives ; la fraternité fut introduite par les syndicalistes, les Fabiens, et les ONG. Et il y aurait sans doute bien des parallèles intéressants à établir avec les colonies portugaises. Là où se manifeste probablement une des différences les plus importantes, c'est dans le développement de la recherche sur l'Afrique qui accompagna la conquête et la gestion coloniale. Jean-Pierre Dozon le souligne : l'africanisme français prit son essor plus tard que l'anglais, et il fallut attendre Georges Balandier pour que, au vu des mutations à l'œuvre dans la « situation coloniale », il affirmât une profonde originalité. C'est avec la consolidation du capitalisme d'État franco-africain qu'il s'épanouit, à une exception près que ne signale pas Jean-Pierre Dozon, celui des études sur le politique où, là encore, il faudra attendre une, voire deux décennies, pour que les africanistes français puissent sérieusement dialoguer avec leurs collègues de langue anglaise³... À partir de là, ce livre devrait susciter une réflexion, qu'il n'entame pas, sur ce que pourraient devenir ces relations ambiguës après les drames du Rwanda, des Congos, de la Côte-d'Ivoire, sur la manière dont elles pourraient être reconstruites pour qu'enfin une fraternité de pairs prenne le pas sur une complicité d'inégaux.

Denis-Constant Martin

2. Encore que l'on peut s'interroger pour savoir si la symétrie besoin/désir n'aurait pas été mieux exprimée en la disant tout simplement besoin/besoin, ou même, si l'on prend en compte l'exotisme, dont l'auteur ne parle guère, en posant un double couple besoin-désir.

3. Je peux témoigner que tenter de faire une enquête de sociologie politique sur les étudiants camerounais en 1969 ne suscitait que méfiance et hostilité de la part des autorités françaises.

COMME L'INDIQUE CLAIEMENT le sous-titre, l'objet de ce livre n'est pas une ethnologie des populations indigènes qui vivaient dans les territoires de la pointe sud de l'Afrique, autour du cap de Bonne-Espérance, avant et pendant la colonisation. Pourtant, la question ethnologique y est sans cesse présente à travers l'histoire de la constitution d'un savoir sur l'autre, que retrace l'ouvrage. On devrait dire : à travers les errances et les errements de ce savoir, restitués par la description et l'analyse de ses mises en place successives et des configurations que produisent, d'époque en époque, l'ensemble des relations sociales, culturelles, économiques dans lesquelles les connaissances s'élaborent. Les hésitations sur le nom même donné aux populations de l'Afrique australe témoignent de la déshérence qui les frappe depuis la rencontre avec les explorateurs et marchands européens de la fin du XV^e siècle : *Khoisan*, nom générique fréquemment adopté par l'ethnologie contemporaine ; *Khoikhoi*, pour désigner la société autochtone qui a vécu au contact des voyageurs et des colonisateurs¹ ; *Bushman* (parfois *Bochiman*) pour indiquer des populations de l'intérieur vivant principalement de la chasse ; *Hottentots* enfin, nom forgé par les voyageurs à partir du XVII^e siècle, et qui s'est peu à peu imposé dans l'usage colonial et parmi les historiens. L'objet de l'ouvrage de François-Xavier Fauvelle-Aymar, ce sont les Hottentots, objet humain et social « inventé », diffusé, modifié dans l'histoire de la culture européenne au gré de ses inflexions, et dont les liens avec les Khoikhoi du Cap sont minces.

Les navigateurs portugais qui ont exploré les côtes de l'Afrique à la fin du XV^e siècle et au XVI^e siècle ne se souciaient que

de frayer une route maritime vers l'Orient, vers les épices et la soie. Après l'établissement des comptoirs commerciaux sur les rives de l'océan Indien, la pointe de l'Afrique n'a pas présenté pour les voyageurs un intérêt spécifique : il s'agissait seulement de trouver des mouillages favorables pour se ravitailler en eau potable et en nourriture, éventuellement pour réparer une avarie ou soigner des malades. La baie de la Table, où sera fondée plus tard (1652) la ville du Cap, a constitué l'emplacement le plus adéquat. Les navires marchands, de plus en plus nombreux, parfois accompagnés de bâtiments militaires, s'y arrêtaient pour plusieurs jours, voire plusieurs semaines. Les marins ne recherchaient le contact avec les populations locales que pour leurs besoins précis, en particulier pour acheter des bœufs et des moutons. Les Khoikhoi installés dans la région de la baie formaient en effet une population d'éleveurs, vivant en étroite proximité avec les troupeaux qu'ils accompagnaient dans leur recherche d'herbage. Ils acceptaient de vendre leurs bêtes pour des prix qui paraissaient dérisoires aux marins (un couteau ébréché, un bout de fer). Quelquefois, l'échange tournait mal ; il y eut quelques marins massacrés.

Les Anglais, et surtout les Hollandais qui développèrent la navigation commerciale vers l'océan Indien et le sud de l'Asie au cours des XVI^e et XVII^e siècles, entrèrent

1. L'auteur indique sa dette envers les monographies récentes sur ces sociétés : Richard Elphick, *Kraal and Castle. Khoikhoi and the Founding of White South Africa*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1977 ; Alan Barnard, *Hunters and Herders of Southern Africa. A Comparative Ethnography of the Khoisan People*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

en contact constant avec les éleveurs Khoikhoi. Les Provinces-Unies fondèrent un établissement au Cap en 1652, en partie pour contrôler directement la production alimentaire nécessaire aux navires. Les ponctions opérées sur les cheptels indigènes étaient en effet devenues telles que ceux-ci ne se renouelaient plus, et que les Khoikhoi devaient aller toujours plus loin à l'intérieur des terres pour trouver des pâtures, et acheter des bêtes pour leur propre usage. Les colons hollandais établirent des fermes, assurèrent eux-mêmes la production vivrière, et cela en s'établissant de plus en plus loin dans les terres, et en introduisant massivement la main d'œuvre bon marché qu'assurait l'esclavage. Les sociétés africaines autochtones firent les frais de ce développement. Privés de leurs ressources, déstructurés par le contrôle territorial et commercial exercé par les colons, engagés à vil prix dans les exploitations et souvent confondus avec les esclaves, errant sur la plage du Cap autour des navires à la recherche de nourriture ou se prostituant aux marins, les Khoikhoi perdirent peu à peu leur identité. Au début du XVIII^e siècle, une épidémie de variole les anéantit ; ils cessèrent d'exister comme société, seuls quelques individus dispersés réussirent à s'intégrer dans d'autres groupes.

Mais les Hottentots (l'appellation est adoptée dans la deuxième moitié du XVII^e siècle) ne cessèrent pas d'exister comme *représentations*, bien au contraire. En effet, dès la rencontre avec les navigateurs portugais, les populations du sud de l'Afrique entrèrent dans l'histoire européenne plus comme image que comme réalité humaine identifiable par l'observation. Et cette vie de représentations se poursuivit longtemps après que les « objets » qui l'avaient engendrée aient disparus de la liste des peuples de la Terre. Le livre de François-Xavier Fauvelle-Aymar suit minutieusement l'histoire complexe et ramifiée des images liées aux Hottentots. Des premiers navigateurs portugais jusqu'aux expéditions de Vasco de Gama, ces images encore pleine de réminiscences médiévales ne doivent que très

peu à l'observation. À partir du milieu du XVI^e siècle, des marins de toute l'Europe naviguent sur les vaisseaux qui doublent le Cap de Bonne Espérance. Lors des escales, les équipages descendent sur la plage et côtoient quelques Khoikhoi ; certains hommes s'aventurent à l'intérieur du pays. On voit des corps presque nus enduits de graisse animale, des manières de se nourrir de chair à peine cuite, on observe des comportements inhabituels, notamment sur le plan sexuel, on entend un langage étrange. Le corps des hommes et des femmes focalise une curiosité soutenue. Des récits sont répandus, qui portent sur la conformation des organes génitaux, sur les cheveux, sur le visage. La parole des Khoikhoi sidère : on la déclare incompréhensible, ressemblant aux gloussements des volatiles plus qu'aux sons d'une langue humaine². Des stéréotypes se propagent, qui décrivent les Khoikhoi comme un peuple sale, ne possédant ni lois ni religion, communiquant à la manière des animaux, bref, comme une sous-humanité, miroir inversé de la civilisation.

Le siècle des Lumières va s'emparer de ces représentations, pour les confirmer ou les combattre. Les Hottentots sont désormais construits selon les enjeux de la philosophie éclairée : bons sauvages ou marge de l'humain, identifiés à l'homme de la nature ou déclarés proche de l'orang-outan. À la fin du siècle, l'histoire naturelle et son geste classificatoire entreprend la description physique des Hottentots et tente de leur donner une place dans le tableau des êtres. Elle ouvre la voie à l'anthropologie physique du XIX^e siècle, à la dissection anatomique, à la description physiologique (retour de la curiosité sexuelle) et à l'interprétation raciale des traits déclarés constitutifs. On pourrait croire qu'on a gagné en positivité en respectant le primat de l'observation ; au contraire, l'imaginaire n'a jamais

2. Les langues khoisan possèdent des « clicks », soit des consonnes implosives produites par aspiration. Ces sons se combinent avec d'autres consonnes et sont parfois suivis d'un stop glottal (cf. p. 94, avec une bibliographie sur les langues khoisan).

été si présent. La science fait ménage commun avec le théâtre et la foire. Tout au long du siècle, des entrepreneurs de spectacles exhibent de prétendus Hottentots, dont les corps, une fois qu'ils sont morts, sont traités en laboratoire. Tous les délires de l'anthropologie physique ont sévi à propos des Hottentots, de la célèbre « Vénus stéatopyge » présentée sous la Restauration et décrite par Cuvier, à l'exposition du Jardin d'acclimatation, en 1888-1889, où treize « spécimens » de Hottentots ont été montrés au public, exhibition relayée par des articles et des photographies dans deux numéros de la *Revue d'anthropologie*³.

Ce parcours historique est extraordinairement varié et intéressant. Il présente au lecteur toute l'histoire culturelle de l'Europe moderne jusqu'au XIX^e siècle, dont les moments sont faufiletés dans une histoire plus large, celle de la colonisation et de l'« économie-monde » qu'établissent les marchands amstelodamois. Les Hottentots apparaissent d'abord comme un pli malheureux de cette économie, hélas vite effacé. Ce qui compte, on l'a dit, n'est pas leur rôle dans les échanges objectifs, mais leur destin dans le monde des représentations. L'ouvrage de François-Xavier Fauvelle-Aymar offre dans cette perspective des réflexions essentielles et repose sur une méthode historique exemplaire. Dans sa première partie, l'analyse porte sur la transmission orale des savoirs, sur leur élaboration et leur transformation, effectuées dans les échanges sociaux concrets des escales, des ports, des contacts maritimes. Dans la partie centrale (XVII^e-XVIII^e siècles), l'interrogation des archives est complétée par une attention précise portée aux documents littéraires et iconiques, récits de voyage et gravures qui les accompagnent. Des analyses fines restituent les conditions de production et de réception des documents, ouvrant à une histoire matérielle de la littérature de voyage. Dans la dernière partie, c'est une histoire sociale des sciences qui préside à la compréhension de cette anthro-

pologie d'une fiction qui rend compte des avatars représentationnels des Hottentots.

Une fiction, une spirale de fables, où l'anthropologie physique est venu ajouter un tour supplémentaire : serait-ce le dernier mot de cette histoire d'une rencontre manquée ? L'histoire anthropologique du colonialisme ne laisse-t-elle sur nos lèvres que le goût amer du scepticisme ? Notre savoir sur ces autres ne peut-il aboutir qu'à un constat de relativisme radical, cette défaite de la connaissance ? L'auteur ne conclut pas dans ce sens, et je crois qu'on aurait tort de le faire. Le travail précis de « pistage » des représentations, la reconstitution des ramifications, des nuances, des persistance (mais répondant chaque fois à une pertinence différente), auxquels se consacre l'ouvrage, aboutissent plutôt à la conscience de la complexité et de la nécessité des différenciations. L'histoire coloniale ne peut être écrite qu'à partir de l'accumulation d'histoires locales imbriquées dans un monde en état d'insertion instable. Au long de ces segments d'histoire, à côté des complaisances, des erreurs, de la violence, il y a aussi des témoins privilégiés, des regards décillés ; des zones d'échanges sont parfois établies, des territoires partagés apparaissent. Sur l'autre face de l'histoire des errements, il y aurait une histoire des réussites de la connaissance, jamais assurée, et qu'il faudrait reprendre fil à fil. « Cette étude est un outil critique qui permet d'envisager un autre travail, plus positif celui-là, consistant à redonner corps et vie à la voix qui s'écriait, en ouverture : « Nous ne sommes pas tels qu'on nous représente ! »⁴ ».

Claude Reichler

3. Le chapitre VII (« Le corps des Khoisan sous le regard des naturalistes et des anthropologues ») est particulièrement intéressant pour l'histoire de la discipline.

4. Cf. p. 361, dans la conclusion de l'ouvrage.

Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso
Münster, LIT Verlag, 2003, 483 p., bibl., ill., tabl., cartes.

CONSTATANT des « changements fréquents d'une communauté religieuse à une autre accompagnés des conversions réversibles » (p. 19) au Burkina Faso, Katrín Langewiesche se penche sur le sens à attribuer à ce fait et à la cohabitation entre les religions, en situant plus spécifiquement sa problématique dans le Yatenga, au nord-ouest du pays. Les statistiques nationales indiquent que, dans cette région, 85,3 % de la population est islamisée, le Burkina Faso étant plus généralement considéré comme « pluraliste avec une majorité musulmane » (p. 33). Mais l'auteure nous dévoile une réalité autrement plus complexe, que ni cette affirmation ni les chiffres ne laissent transparaître, en s'appuyant sur l'étude de cheminements individuels ou de situations mettant au premier plan cette pluralité religieuse.

Avant d'entamer son analyse, elle détaille les conditions dans lesquelles s'est déroulée son enquête et l'évolution de ses orientations méthodologiques, tout en replaçant cette démarche dans le cadre théorique du débat entourant la notion de conversion depuis les théories de R. Horton¹. Elle se positionne : « une problématique actuelle de la conversion et du changement religieux doit insister sur les ambiguïtés, les oscillations et la nature expérimentale des processus de conversion qui est toujours basée sur une interaction entre deux parties » (p. 68). Elle met ensuite en relief cette variabilité de l'expérience, en associant l'idée de conversion à celle de « mobilité religieuse » qui « pose au premier plan l'aspect réversible et temporaire des identités religieuses » (p. 69). Cette possibilité de passer d'une religion à l'autre ou de revenir éventuellement sur son choix, si elle ne concerne pas tous les individus, constitue néanmoins un trait spécifique de la situation religieuse au Yatenga, et plus généralement au Burkina Faso.

Dans la première partie de l'ouvrage qui constitue l'édition de sa thèse de doctorat, l'auteure expose le contexte historique de son étude, en consacrant chacun des trois chapitres à l'une des religions rencontrées sur le terrain : religion traditionnelle, islam et christianisme, celui-ci étant essentiellement représenté par les catholiques et les protestants des Assemblées de Dieu. Katrín Langewiesche met ensuite en exergue, dans la seconde partie, la diversité des cas et des choix religieux, à partir d'exemples relevés sur le terrain. Elle compare ainsi le maniement des identités religieuses lors de la célébration de funérailles traditionnelles (chap. IV), puis au quotidien, en décrivant différents parcours individuels illustrant l'évolution de trois communautés villageoises du Yatenga – respectivement catholique, musulmane et protestante – (chap. V), tout en replongeant le lecteur dans la perspective historique décrite auparavant.

Au final, la différence entre « ce qui se dit » et « ce qui se fait » ressort bien de la description de faits émancipés des discours des individus et des institutions religieuses, sans que l'autorité de celles-ci ne soit pour autant remise en cause. Ainsi, les frontières du religieux perceptibles dans les propos ne correspondent pas nécessairement aux pratiques concrètes, ces contradictions tacites et la flexibilité du principe de conversion qui les accompagne étant, selon l'auteure, à la base même de la coexistence pragmatique et tolérante des religions au Burkina Faso.

Seule une telle approche empirique permet de comprendre et de déceler la logique à l'œuvre derrière les discours, les parcours singuliers, et l'évolution historique des com-

1. Robin Horton, « African conversion », *Africa*, 41 (2), 1971 : 85-108 ; Robin Horton, « On the rationality of conversion », part I, *Africa*, 45 (3), 1975 : 219-235 ; 45 (4), 1975 : 373-399.

munautés religieuses. Ainsi, les motivations des conversions sont considérées différemment selon que l'on choisit l'une ou l'autre des religions « universalistes ». Mais dans tous les cas, elles sont liées à une quête du sens de la part de l'individu, s'insèrent dans une logique sociale et, surtout, la religion traditionnelle apparaît systématiquement à l'arrière-plan de l'analyse. Toutefois, selon l'auteure, seule une personne occupant des fonctions prépondérantes au sein de la religion traditionnelle (par exemple un maître de la terre, un prêtre-devin...) peut définir son identité religieuse en s'appuyant exclusivement sur celle-ci. Un individu « commun » se définit également par rapport à la religion traditionnelle, qui constitue toujours une toile de fond référentielle, mais qui doit être complétée par son insertion dans une communauté religieuse universaliste : la navigation de l'une à l'autre de ces trois confessions importe alors moins que le fait d'appartenir à l'une d'entre elles.

Katrin Langewiesche écrit que son approche globalisante de la mobilité religieuse, si elle court le risque de négliger certains aspects des religions décrites, permet « de ne pas surévaluer l'influence d'une des religions sur le changement social global et d'analyser empiriquement la pluralité religieuse » (p. 20). Son étude constitue, dans cette perspective, un apport essentiel au sein de l'anthropologie religieuse de cette région d'Afrique de l'Ouest, où les religions avaient plutôt été étudiées isolément (Pierre-Joseph Laurent a ainsi publié récemment des travaux sur les Assemblées de Dieu²) ou, lorsqu'il était question de leurs interactions, en milieu urbain (avec par exemple les études de René Otayek, dans une perspective plus politique³). En enquêtant en milieu rural, Katrin Langewiesche brise le cliché d'une religiosité villageoise par essence traditionnelle. Mais son analyse de la religion traditionnelle gagnerait néanmoins à être approfondie, dans la mesure où elle constitue le référent par rapport auquel les individus et les institutions construisent à chaque fois leurs discours identitaires et religieux. Elle dépasse en effet le cadre du religieux

proprement dit, pour pénétrer l'ensemble de la culture, et constituer l'un de ses sous-bassements. Comme le souligne l'auteure, les locuteurs moose emploient la même expression « naître et trouver » pour nommer la religion traditionnelle et la coutume, la tradition. L'usage de la catégorie « religion » ne saurait donc suffire à la décrire.

Une dernière remarque concernant le titre du livre, qui évoque le Burkina Faso, s'impose : l'enquête menée ici s'est déroulée en pays « mossi »⁴ et l'analyse est donc orientée de fait vers ce contexte culturel, malgré la volonté plus généralisante de l'intitulé. Katrin Langewiesche écrit ainsi au terme de sa seconde partie que : « Les choix religieux de ces individus reflètent le mouvement du religieux en pays mossi, où beaucoup de gens quittent les catholiques pour se convertir à l'islam et ainsi rejoindre la communauté musulmane dominante » (p. 377). L'islam est particulièrement bien implanté au Yatenga. Cependant d'autres régions, notamment au centre du Burkina Faso où la culture moaga prédomine également, sont au contraire très marquées par une dominante religieuse catholique ou par l'essor des protestants. Il importe de ne pas négliger cette diversité, et il serait certainement intéressant d'y comparer les résultats d'une enquête menée selon la perspective développée dans cet ouvrage.

Alice Degorce

2. Pierre-Joseph Laurent, *Les Pentecôtistes au Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003.

3. Voir notamment René Otayek, ed., *Dieu dans la cité*, Bordeaux, CEAN, 1999.

4. Nous nous interrogeons sur l'orthographe du nom du peuple majoritairement installé dans le Yatenga employée par l'auteure. Elle écrit en effet ce nom « mossi » selon une appellation francisée du terme qui n'est actuellement que très rarement employée, la plupart des chercheurs lui préférant « moose », au singulier « moaaga », qui reprend l'orthographe officielle du moore, la langue des Moose. L'auteure utilise paradoxalement cette orthographe préconisée par la sous-commission du moore en 1986 au Burkina Faso dans le reste de son ouvrage, tout en proposant cependant des transcriptions et des traductions parfois un peu imprécises.

CET OUVRAGE nous propulse dans l'univers des Assemblées de Dieu des villes émergentes du plateau central mossi. Leur succès, indissociable du processus de changement social, est favorisé par ce que Pierre-Joseph Laurent appelle un contexte de « modernité insécurisée ». Cette notion centrale est définie comme une sorte d'« entre-deux mondes » où les « individus, en raison de leur désir de s'émanciper des règles qui régissent la vie en commun dans la société coutumière » (p. 21), voudraient s'éloigner de leur entourage qui demeure néanmoins « la garantie d'une plus grande sécurité sociale et économique ». En effet, au fil des pages, ce livre nous éclaire un peu plus sur les imbrications de la coutume mossi dans le fonctionnement des Assemblées de Dieu : le système de pensée, les alliances matrimoniales, la représentation du monde et de la personne sont autant de caractéristiques propres à l'univers mossi qui nourrissent le succès de l'Église pentecôtiste et donnent même un sens à son existence. L'ouvrage comprend quatre parties, à savoir : « L'installation de l'œuvre sur le plateau mossi », « Famille en prière », « Gestion du monde » et « Guérisons divines ».

C'est au début du ^{xx}e siècle, aux États-Unis, que les Assemblées de Dieu voient le jour au sein de la communauté du Réveil de l'Esprit-Saint, un mouvement pentecôtiste plus ancien. Puis, à partir des années 1920, le mouvement commence à s'implanter en Afrique. Après un bref historique introduisant la première partie, l'auteur attire notre attention sur deux parcours de conversion largement nourris de récits individuels. Derrière ces « vocations de pasteurs », se profilent des adhésions au protestantisme, favorisées par un avenir incertain et parfois, un constat d'inefficacité des forces magiques.

L'intérêt majeur de la deuxième partie réside essentiellement dans une analyse habile de la continuité entre mariages coutumier et protestant. Les mariages sont réintégrés au sein de l'Église et purifiés de leur codes « traditionnels » pour prendre l'attrayante appellation de « mariage par consentement mutuel », prometteur aux yeux d'une jeunesse en quête de liberté individuelle. L'Église pentecôtiste, en se réappropriant les modalités du mariage traditionnel, contribue à l'élaboration de vastes réseaux, au centre desquels se hissent les pasteurs. La constitution du marché matrimonial de l'Église des Assemblées de Dieu est également liée à la fuite des jeunes filles face à un projet d'alliance coutumière qu'elles refusent. Réfugiés sous la responsabilité d'un pasteur, les membres de l'Église forment à présent sa nouvelle « famille en prière ». Par le jeu du mariage et de la conversion, les jeunes gens se recréent un environnement après une rupture violente avec leur univers familial. Si le mariage des nouveaux fidèles reste pour les pasteurs une institution permettant de se créer des alliés, l'auteur montre aussi comment la plupart des mariages sont le résultat d'une négociation sociale permettant de garantir « l'entente » entre lignages ne partageant pas la même religion. En effet, l'entente est placée au-dessus de toutes les pratiques religieuses, chacun ayant conscience que la famille reste la garantie la plus fiable d'une sécurité sociale et économique.

La troisième partie présente un double intérêt : c'est une analyse fine du processus d'évangélisation qui constitue la pierre angulaire de l'ensemble de l'ouvrage et donne une interprétation originale du lien des Assemblées de Dieu avec la politique. Cette démonstration trouve son

point de départ dans la représentation que les pentecôtistes ont du monde : la dichotomie entre pur et impur guide leurs actions et leur conversion passe d'abord par l'intériorisation de tout ce que cette terre a d'infâme (en l'occurrence la politique). La bénédiction reçue par le fidèle lors du baptême lui assure une protection contre les attaques « sorcières » dont il peut être victime, et sa mission est alors de participer à l'évangélisation de ses proches. Une fois débarrassé de ce sentiment de persécution qui le tirait avant sa conversion, il souhaite que ses proches partagent la même plénitude : « par la conversion au pentecôtisme, c'est la perception des relations aux autres qui se transforme » (p. 274). Telle une souillure, l'action politique est pour les pentecôtistes un terrain sur lequel elle a relativement su se démarquer. L'engagement partisan des Assemblées de Dieu n'a effectivement rien de comparable avec celui des mouvements musulmans et catholiques qu'à connu l'État burkinabé¹. Pierre-Joseph Laurent montre que l'action politique des pentecôtistes est moins l'engagement dans les luttes partisans qu'une substitution pratique à des fonctions essentielles que l'État, en pleine déliquescence, ne peut plus assurer : « La fougue missionnaire des pentecôtistes tend à édifier, sur terre, les conditions d'un mode idéal de gouvernance » (p. 277). En effet, la faculté des Assemblées de Dieu est de pouvoir assurer la sécurité matérielle, en hissant la puissance divine au-delà de la sorcellerie. Cette force, le fidèle la puise dans le strict respect des interdits édictés dans la Bible qui est un véritable guide de vie.

Dans la dernière partie, l'auteur propose un nouvel angle de vue à travers l'analyse de la guérison divine, rituel essentiel dans le procès de conversion mais aussi dans la compréhension de la hiérarchie et des dissensions à l'intérieur de l'Église des Assemblées de Dieu. Au

centre de ce processus, le personnage du croyant-guérisseur, qui, investi de l'Esprit-Saint, est en mesure de résoudre le dilemme posé aux fidèles dont la maladie est l'expression. L'Esprit-Saint détenu par le croyant-guérisseur se manifeste par des signes extérieurs tels que le don des langues (glossolalie) et fait de lui un élu de Dieu. Ce type de miracle est à la portée de tout croyant et représente une spécificité propre à l'Église pentecôtiste où Jésus ne s'adresse pas seulement à l'élite cléricale. Le croyant-guérisseur est pour l'Église des Assemblées de Dieu à la fois le produit de sa réussite et de sa défaite : il renforce le prosélytisme et facilite les conversions mais s'érige en principal concurrent pour le pasteur. Le foisonnement de ces hommes providentiels est un risque de segmentation pour la communauté religieuse.

Au-delà d'un travail empirique de longue haleine, mettant en valeur les capacités de l'Église pentecôtiste à exploiter les failles d'une société en mutation, Pierre-Joseph Laurent questionne les paradigmes de l'anthropologie du changement social. Il fait du phénomène de la conversion un fil conducteur permettant de saisir les dynamiques locales telles que la formation des réseaux sociaux et matrimoniaux, la crise « sorcière », les guérisons divines, la représentation de soi et les stratégies politiques. Il démontre aussi des dynamiques globales, à savoir les effets qu'un État post-colonial affaibli produit sur la vie religieuse.

Maud Saint-Lary

1. Katrin Langewiesche, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*. 1994, Münster, LIT Verlag, 2003.

CET OUVRAGE est important par la richesse et l'originalité des données ethnologiques dont il fait état. Cependant, la description fouillée des différents rites pratiqués lors de l'initiation des jeunes garçons dii a pour effet de réduire l'analyse à quelques interprétations lapidaires, que nous allons tenter brièvement de compléter.

Dans le premier chapitre, l'auteur met judicieusement en relief le rôle primordial que les Dii accordent à la circoncision. Voilà une société constituée de petites chefferies éparpillées dans la province Adamaoua, dans lesquelles les descendants des autochtones sont « circonciseurs » de père en fils, les couteaux de la circoncision, des objets sacrés vénéralisés comme des dieux, et le chef, un homme qui doit être re-circoncis pour accéder à sa fonction. L'ablation du prépuce est, dans ce contexte, le paradigme du pouvoir et de la civilisation. Aussi, malgré l'islamisation et la christianisation d'un grand nombre de résidents, la circoncision des jeunes garçons est toujours pratiquée de façon rituelle quand elle est effectuée sur un seul enfant, et de façon collective lors des grands rites d'initiation qui ont encore lieu de temps à autre durant les années masculines.

La figure centrale de ces rites collectifs est le léopard. Les circonciseurs, qui portent un brassard similaire à celui des chasseurs ayant tué une panthère, sont comparés à ce fauve (p. 64), et ils chantent au début de la cérémonie un chant qui rappelle que le léopard mange les enfants sans laisser de restes (p. 41). Dès que les jeunes garçons sont circoncis, on fait savoir à leurs parents qu'« ils ont frappé le léopard », ou encore qu'« ils l'ont neutralisé » (p. 72). Puis, après trois jours de convalescence, les jeunes initiés sont invités, comme s'ils étaient des chasseurs poursuivant une panthère pendant plusieurs jours après l'avoir blessée, à tuer symboliquement

l'animal en jetant des tiges de mil dans un trou (p. 91). La mort du léopard représente à la fois l'épreuve surmontée par les circoncis et l'avènement conjoint de la supériorité masculine et de la civilisation. Selon cette représentation, l'ablation du prépuce n'est pas interprétée par les Dii, à l'instar d'autres sociétés africaines du sub-Sahel, comme étant le retrait de la partie féminine de l'homme, mais comme une épreuve valorisante, une lutte à mort entre l'homme et l'animal.

Au regard de cette figuration centrale, les trois grandes phases de l'initiation collective des jeunes garçons se donnent à lire comme la mise en scène d'une grande chasse. La première journée, phase initiale de la cérémonie, les couteaux de la circoncision sont solennellement sortis de leur sanctuaire, et les initiés se munissent d'un faisceau de tiges de mil dont on vient de voir qu'elles sont ensuite utilisées, en fin de parcours pour tuer symboliquement le léopard (p. 91). Ensuite, les circonciseurs et les novices, escortés par des masques en feuilles figurant les esprits de la brousse, font un premier tour sur l'aire de la circoncision, située à deux kilomètres du village, où ils reviennent. Durant la phase centrale, qui dure trois jours, les jeunes garçons sont circoncis dans la brousse sous le vrombissement des rhombes, censés rappeler le rugissement du léopard. Les novices sont d'abord « mangés » symboliquement, mais en dominant leur souffrance ils inversent le rapport de force et deviennent de valeureux chasseurs qui ont frappé, puis tué le fauve après l'avoir poursuivi trois jours de suite. La dernière phase du rite célèbre la sortie de l'initiation. Le cinquième jour, les circoncis, le crâne rasé et le corps revêtu d'habits neufs, sont présentés officiellement à leurs mères qui les

applaudissent et les félicitent comme des héros. Le rite terminé, les enfants étaient autrefois entraînés par leurs aînés pendant un mois à la chasse et à la pêche (p. 95). L'homme achevé est un chasseur.

Les rites d'initiation, structurés par l'art cynégétique, présentent quelques caractéristiques supplémentaires qui témoignent de leur importance et de leur originalité. Tout d'abord, les pères qui font circoncire leur fils doivent offrir des présents non seulement au chef et aux circonciseurs, mais aussi à leur beau-père et aux sœurs de leur femme (p. 65). L'initiation des garçons, perçue comme une nouvelle naissance, implique donc la réactualisation de l'alliance contractée par les parents. Ensuite,

lorsque les hommes se tiennent sur l'aire de la circoncision, ils sont autorisés à vider leurs querelles en exprimant publiquement leurs ressentiments et leurs griefs. Il aurait été intéressant que l'auteur nous donne des exemples de paroles prononcées à ces occasions pour que l'on comprenne mieux leurs enjeux. Enfin, un mois après l'initiation collective des garçons, les filles sont initiées par les femmes qui leur étirent le clitoris avec une pince de crabe. Ce simulacre de clitoridectomie, inconnu jusqu'à présent en Afrique, confirme l'aspect théâtral que les Dii confèrent à leurs rites d'initiation.

Charles-Henry Pradelles de Latour

Michael Lambek

The Weight of the Past : Living with History in Mahanja, Madagascar
New York, Palgrave Macmillan, 2002, 319 p., bibl., index, ill.

LES « ROYAUMES » SAKALAVA de l'ouest de Madagascar sont depuis longtemps connus hors des frontières de ce pays. Pourtant, le type exact de phénomène politique qu'ils incarnaient reste obscur. Ces royaumes s'étendaient largement au-delà des limites de l'aire sakalava proprement dite. Des clans parents étaient parvenus à infiltrer et envahir d'importantes zones, réduisant les populations locales au rang de sujets. Ces groupes assujettis étaient très variés, puisqu'ils comprenaient des agriculteurs malgaches d'origines diverses, des pêcheurs, des chasseurs et des cueilleurs, et même des marchands arabes musulmans ou d'Asie du Sud. La nature des relations qu'entretenaient ces différents groupes avec leurs souverains était elle aussi extrêmement variable. Il est cependant clair qu'une forme d'hégémonie symbolique qui liait les sujets aux souverains s'était établie, et que ce lien était reconnu par toutes les parties. C'est cet aspect symbolique,

comparable à une sorte de royauté africaine de droit divin, qui explique la « survie » de ces « royaumes » longtemps après qu'ils furent privés de leur pouvoir de coercition. Celui-ci déclina suite aux conquêtes des Merina puis à la mise en place du pouvoir colonial français et plus récemment du gouvernement indépendant malgache.

Cette pérennité en a fasciné plus d'un, à Madagascar et au-delà. En effet, ce phénomène a fait l'objet d'importantes études anthropologiques, parmi lesquelles on peut citer celles de Jean-François Baré, Jacques Lombard et Gillian Feeley-Harnik. L'« invasion » des souverains sakalava semble avoir perduré de façon fantasmagorique à un niveau religieux. Les héritiers légitimes des anciennes dynasties occupent aujourd'hui des postes importants et conservent en effet un pouvoir réel et même croissant, mais ils doivent pour cela être accompagnés des esprits de leurs ancêtres qui se manifestent par l'intermédiaire d'une classe de médiums.

Les anthropologues africanistes y verront une analogie avec les Shona du Zimbabwe et, en suivant ce schéma, on pourrait de la même manière considérer l'Église catholique romaine comme une sorte de métamorphose religieuse de l'Empire romain. Dans un tel système, les souverains survivent sous la forme d'esprits et le « royaume » persiste comme un ensemble aux contours imprécis, à l'effondrement de l'État. Cela s'explique par le fait que les différents esprits sont liés les uns aux autres et se manifestent souvent ensemble par le biais de médiums. Ils sont les représentants des familles royales et des réseaux politiques qui apparaissent ainsi coordonnés.

L'ouvrage de Michael Lambek se focalise sur la présence active de ces figures et réseaux d'esprits du passé dans le Madagascar de la fin des années 1990. Par l'intermédiaire de médiums, ces esprits reviennent pour aider, conseiller, divertir et même effrayer les vivants. Ils entretiennent des rapports plus ou moins étranges avec les héritiers sakalava mais unissent leurs forces pour remplir la mission générale consistant à perpétuer les rituels ancestraux et respecter les lieux sacrés, même s'il peut arriver qu'ils ne soient pas d'accord avec les héritiers sur la façon dont cette mission doit être menée. Les désaccords qui surviennent résultent souvent directement du fait que les dirigeants et les esprits traditionnels, de par leur influence, sont forcément mêlés à la politique et aux luttes pour le pouvoir au sein de l'État moderne.

Le choix de Michael Lambek du port moderne et très actif de Mahajanga comme terrain d'étude rend la singularité de la « survie » du régime sakalava encore plus frappante. Depuis des siècles, cette ville, qui rappelle Marseille en plus petit et beaucoup plus pauvre, est un lieu de cosmopolitisme qui entretient d'étroites relations avec l'Asie, l'Afrique et l'Europe. Dans un tel contexte, l'existence mystérieuse mais bien réelle d'un royaume ancien, dont la présence se manifeste par l'intermédiaire d'esprits invisibles, est source d'interrogations. Pourquoi certaines personnes et, fait significatif, unique-

ment certaines personnes, acceptent-elles volontiers, en faisant offrande de leur corps ou en donnant de l'argent aux membres des familles royales ou aux esprits de leurs ancêtres, que l'invasion des dynasties sakalava persiste en eux ?

Michael Lambek nous fournit les informations nécessaires à la compréhension de ce phénomène à travers une écriture pleine de sensibilité et en nous faisant découvrir de près certains acteurs-clés tels que les médiums, les esprits et les gardiens de tombeaux royaux. Son livre, à l'instar de celui de Gillian Feeley-Harnik et du récent ouvrage publié sous la direction de Françoise Raison-Jourde, essaye donc de présenter la possession non pas comme un résidu du passé, mais comme un élément actif du monde moderne. Les gens et les esprits que nous rencontrons ne sont en aucun cas coupés de la réalité de Mahajanga la prospère, et de sa grande effervescence politique et économique. Cette magnifique démonstration d'ethnographie interprétative s'engage, sans céder à la tentation de l'exotisme, sur des terrains théoriques centraux qu'il est possible et même fortement recommandé de discuter, comme j'ai d'ailleurs l'intention de le faire dans la suite de ce compte rendu.

Michael Lambek envisage l'évocation du passé comme une sorte d'histoire en construction de la part des Sakalava qui, selon lui, « portent le fardeau de l'histoire ». Il ne fait aucun doute que les lieux sacrés et les esprits constituent un fardeau : ces derniers se manifestent par l'intermédiaire des médiums et requièrent une grande obéissance, ou un asservissement, pour reprendre l'expression de Gillian Feeley-Harnik, et leurs exigences matérielles sont lourdes et continuelles. Michael Lambek explique cependant que la subordination aux esprits est acceptée de bon gré par les médiums autant que par l'ensemble des populations concernées (il existe à Mahajanga de nombreuses personnes qui vivent hors de ce système). Le concept de renoncement volontaire à soi est un élément majeur sur tout le territoire de

Madagascar et l'idée que la seule victime acceptable pour un sacrifice est un animal ayant donné des signes de consentement en est la meilleure expression.

Si l'idée de « fardeau » n'est pas à remettre en question, est-il pour autant pertinent de parler de « fardeau de l'histoire » ? Les sujets se soumettent-ils à l'« histoire » plutôt que, plus simplement, à la présence et au pouvoir des esprits ? Michael Lambek établit clairement qu'il ne parle pas de l'« histoire » au sens occidental du terme, mais il insiste toutefois, suivant ainsi plus ou moins la thèse de Baré, sur le fait que la possession par les esprits des anciens rois constitue une sorte de fabrication d'histoire, un type d'historicité qui éclaire l'interprétation des Sakalava dans ce sens. Pour nous faire comprendre quel type d'histoire est impliqué, il fait appel à des auteurs bien connus : Walter Benjamin, Hayden White, Mikhail Bakhtin, Paul Ricœur, etc., mais il s'appuie surtout sur Aristote, dont le concept de *poiésis* est sans cesse invoqué. Non seulement il est permis de penser que ceci n'est vraisemblablement pas d'un grand intérêt pour la question qui nous intéresse, et par ailleurs plus ou moins intimidant pour les lecteurs ne bénéficiant pas d'une solide érudition, mais je considère que c'est également dangereux. Le premier souci de ces auteurs est la nature de la production de récits évoquant des événements passés et la valeur de l'acte qui consiste à les raconter. Ce type d'activité me semble être à des années lumière d'une médium ressentant un esprit s'exprimer à travers elle. De même, l'esprit, une fois éveillé, n'est plus dans le passé mais bien dans le présent, prêt – c'est dans cet espoir qu'il est invoqué – à traiter les problèmes du moment. L'esprit est certes une figure provenant du passé, mais c'est aussi le cas de toute personne avec laquelle nous nous entretenons, et parler à un vieil ami ne revient pas à écrire l'his-

toire. Les participants à la séance ne sont pas là pour découvrir ce que fut le passé, mais ce que sera ou devrait être l'avenir. Qui est censé être l'historien ici ? Sûrement pas l'esprit, qui aurait peine à s'observer lui-même de l'extérieur. Sûrement pas non plus la médium, qui n'a aucune prétention narrative. Si c'était le cas, elle se comporterait en imposteur.

Le phénomène n'a rien à voir avec la littérature ou l'histoire, et il est particulièrement trompeur de prétendre le contraire, étant donné que les habitants de Mahajanga ont par ailleurs des activités narratives historiques bien séparées des éléments étudiés dans l'ouvrage. L'important, dans les grandes représentations sakalava si bien décrites par Michael Lambek, c'est qu'elles ne concernent pas les gens qui ne peuvent plus exercer leur faculté de volition, mais bien ceux qui l'exercent aujourd'hui. Ces gens n'ont donc besoin de personne pour raconter leur histoire, puisqu'ils peuvent le faire eux-mêmes. Si l'on cherche une explication au phénomène avec pour objectif d'établir des comparaisons, il serait préférable d'essayer de comprendre comment les êtres humains prennent possession – dans tous les sens du terme – les uns des autres, si profondément que la domination qui en résulte voit des royaumes s'établir, modifie la volonté des gens et se perpétue longtemps après la disparition apparente des envahisseurs.

Cet ouvrage est le résultat d'un excellent travail. Il constitue une contribution majeure à notre connaissance de Madagascar, une grande étude d'anthropologie urbaine et d'anthropologie tout court. Même si, pour moi, ce sont bien les esprits qui représentent un « fardeau », et non l'« histoire ».

Maurice Bloch

*Traduit de l'anglais par
Manuel Benguigui*

Health, Illness and Death Among Madagascar's People of the Forest

Préface de Pamela J. Stewart et Andrew Strathern
 Durham, Carolina Academic Press, 2002, xvii + 273 p., bibl., index, gloss., ill.
 (« Ethnographic Studies in Medical Anthropology »).

“C’EST QUI SUIT est le récit de la manière dont une population vivant au sein de l’une des dernières forêts primaires et luxuriantes au monde lutte pour survivre en un combat qui la dépasse et l’entraîne à emprunter des chemins étranges et inattendus » (p. 3).

Dès les premières lignes de cet ouvrage, l’auteur donne le ton. Car il s’agit bien, pour elle et selon ses propres mots, de nous raconter l’histoire d’une terre et d’un peuple. L’histoire d’une population, majoritairement *tanala* (littéralement « peuple de la forêt ») installée aux abords de la grande forêt de Ranomafana dans le Sud-Est de Madagascar. Cette population a, aussi loin que porte la mémoire, toujours vécu des produits de la forêt et, comme nombre de populations de par le monde, a tissé, par la constance de ses pratiques et de la fréquentation des lieux, des liens intimes avec son environnement naturel. Or, l’auteur nous relate les circonstances qui confrontèrent cette population à l’intervention relativement brutale d’un projet de parc national. Dès 1990 en effet, le projet est lancé à l’initiative et sous le contrôle d’un organisme américain. Ce projet à visée conservacioniste se double dès le départ d’un programme d’aide au développement économique et social destiné aux populations locales. Le développement local étant pensé comme un moyen de protection écologique. En d’autres termes, il s’agissait d’apporter une aide et un soutien (économique, médical et éducatif) en échange de quoi les populations concernées s’engageaient à abandonner leurs anciennes pratiques de culture sur brûlis forestier pour une pratique plus écolo-

gique : l’agriculture irriguée. Ceci revient, comme le souligne l’auteur, à demander aux populations de confier leur forêt ancestrale à des mains étrangères. Les enjeux économiques et politiques qui sous-tendent ce projet entraînent ces populations dans un combat qui, en effet, les dépasse et ne leur laisse aucune liberté de négociation ou de décision. Dans ce contexte, 26 villages installés aux abords du parc de Ranomafana ont été choisis comme sites-pilotes. C’est précisément dans l’un d’entre eux que Janice Harper s’est installée, d’avril 1995 à juin 1996, pour mener cette étude. Cinq années s’étaient donc écoulées depuis le démarrage du projet. Un laps de temps suffisant pour comprendre cette contraction des échelles (du local, au national, à l’international) qui apparaît dans un tel contexte et pour analyser la manière dont les populations concernées réagissent, s’accommodent ou innovent, face à cette situation nouvelle, induite par une intervention extérieure. La longueur du temps passé sur le terrain est, elle aussi, suffisante pour s’imprégner de la vie du village et parvenir ainsi, comme l’annonce l’auteur dans ses intentions, à présenter les détails les plus intimes d’une société de manière à révéler l’importance des tensions sociales, économiques et politiques en lien avec l’usage du territoire, des ressources et des plantes médicinales. La restitution du climat ethnographique à travers des anecdotes et le récit de situations parfois tricolantes offrent beaucoup de saveur au texte et nous permettent de comprendre la confrontation des logiques dans ce dialogue qui peine à s’instaurer entre les populations locales et les acteurs du déve-

loppement. Le choix de procéder à une analyse de l'intérieur de ces phénomènes entraîne l'auteur à des références constantes à son expérience parmi les villageois. Elle ne s'en sert aucunement, comme le dirait C. Geertz¹, pour prouver la véracité de ses dires, mais au contraire, et avec beaucoup de courage, pour s'interroger sur l'objectivité de la démarche de l'ethnologue sur le terrain. Elle décortique et assume les conséquences des distorsions que peut engendrer le choix de cette approche : de la subjectivité du regard de l'ethnologue, aux situations faussées par sa présence et jusqu'aux discours imparablement adaptés de ses informateurs. Le choix de l'approche et l'investissement sur le terrain ne font que renforcer notre interrogation sur le manque de matériaux dans le texte (carte de situation, plan de village, mince matériel généalogique relégué en annexe...), sur la présence d'approximations concernant le village de référence (une trentaine de cases, 180 habitants environ...) et sur l'absence d'indications quant aux méthodes utilisées (investigation et analyse). La raison est sans doute à rechercher dans le contexte particulier de réalisation de cette recherche. Janice Harper, comme d'autres chercheurs ayant travaillé dans cette région et sur des problématiques liées à la création de ce parc, témoigne du fait que la recherche n'est jamais neutre surtout quand elle porte sur un sujet sensible. Dès lors, les chercheurs sont l'objet d'un contrôle continu de la part des responsables du projet qui entendent avoir la mainmise sur les résultats et les écrits. L'auteur a donc fait le choix de protéger, par l'anonymat, le village et les informateurs, pensant alors peut-être que le lecteur pourrait se passer de cartes, de plans, de généalogies et d'autres précisions démographiques. En revanche, l'auteur est manifestement parvenue à valoriser ces contraintes à l'exercice de sa recherche jusqu'à en faire un objet d'étude à part entière. Sur ce point également le travail de Janice Harper est courageux et exem-

plaire. Avec beaucoup de délicatesse, elle dénonce les pressions exercées sur ses activités et les tentatives de contrôle de ses écrits. Et tout en replaçant les faits dans leur contexte, elle parvient à une analyse sur les pratiques, les stratégies et les logiques d'intervention des acteurs du développement (et plus spécifiquement, des politiques conservationnistes américaines). Comme elle le souligne très bien, cet ouvrage n'est pas uniquement consacré aux Tanala mais aussi aux acteurs qui bien qu'extérieurs à cette société ont pourtant le pouvoir et la charge de les « protéger ». Cela aboutit à un chassé-croisé des regards entre développés et développeurs ayant chacun leur logique et leurs pratiques que Janice Harper, anthropologue américaine, parvient à décrire avec une belle distance vis-à-vis de sa propre société.

Ces quelques aspects déjà font du livre de Janice Harper un beau texte d'anthropologie contemporaine qui vaut la peine d'être lu. Mais là n'est pas le thème central de l'ouvrage. Les problématiques qui se déclinent au fil des neuf chapitres portent sur la manière dont les habitants de Ranotsara vivent et réagissent aux changements générés par l'installation du projet local de parc national, sur les effets économiques et sociaux qu'il engendre et sur l'impact de l'introduction d'un « système de santé » introduit de l'extérieur sur les pratiques dites traditionnelles en lien avec les usages des ressources naturelles et avec les systèmes de représentation de l'environnement, de la maladie et de la mort. En ce sens, le travail de Janice Harper rentre en résonance avec les recherches conduites en d'autres endroits du monde, comme celles de P. J. Stewart et A. Strathern² en Papouasie-Nouvelle-Guinée, par exemple.

1. Clifford Geertz, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Éditions Métailié, 1996.

2. P. J. Stewart, & A. Strathern, *Remaking the World: Myth, Mining and Ritual Change Among the Duna of Papua New Guinea*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 2002.

Sur cette toile de fond, l'auteur dégage un triple débat qui, inspiré par le contexte ethnographique, s'engage dans une réflexion où les théories anthropologiques servent de support pour comprendre et critiquer les modèles de développement en vigueur et le système de pensée des acteurs du développement.

Ainsi en est-il de la critique proférée, dans le premier chapitre, à l'égard du matérialisme culturel (cf. M. Harris³), théorie selon laquelle les changements culturels s'expliquent par une adaptation des populations aux changements environnementaux. Selon l'auteur, ce matérialisme culturel servirait de moyen pour expliquer les pratiques et usages de la biodiversité à Madagascar. Dans le cadre précis du projet de parc national, cette théorie serait reprise par les développeurs pour justifier du fait que le passage de l'agriculture sur brûlis à la culture irriguée est un progrès. L'auteur réfute cette idée en arguant de l'absence de prise en compte de la diversité des comportements des populations locales et, se basant sur des données de terrain, montre en quoi le progrès technique favorise généralement certaines catégories d'individus (le cas échéant, les migrants) et en défavorise d'autres. Elle nous explique ainsi comment l'application d'un modèle global de protection de la biodiversité mis en place sans conscience de la diversité des populations locales et dans l'incapacité d'en prévoir, d'en prévenir et d'en contrôler les effets, engendre l'existence d'une classe dominante minoritaire et de dominés majoritaires. En ce sens, le terme de progrès ne peut être entendu de manière uniforme et nécessiterait même d'être revisité.

L'auteur, partant ensuite du constat que les actions de conservation de la forêt à Madagascar contribuent à l'instauration d'une inégalité d'accès à la terre, au travail et aux ressources, s'interroge sur l'accès aux soins de santé pour les populations qui n'ayant plus la possibilité de recours aux plantes médicinales sont forcées d'ac-

cepter l'aide médicale proposée par les acteurs du développement. Un service de santé une fois encore élaboré et pensé initialement pour les populations du Nord et donc pas forcément applicables aux populations du Sud, n'engendre-t-il pas à son tour des inégalités et par là une augmentation de la maladie et de la mortalité chez certaines catégories d'individus ? Pour répondre à ces interrogations, Janice Harper nous invite tout d'abord à une relecture des différents travaux dans le domaine de la politique écologique de la santé (cf. Bears⁴ et Leatherman⁵), à revoir les efforts qui ont contribué à l'introduction des paramètres écologiques dans l'anthropologie médicale et à conclure que ces courants trop globalisants, trop théoriques, et toujours basés sur l'idée qu'une société change en fonction des changements écologiques, ne sont pas pertinents car ils ne prennent une fois encore pas suffisamment en compte la diversification interne des sociétés, la diversité des actions et l'impact de l'homme sur le changement de l'environnement. Débat passionnant s'il en est, qui la conduit à une analyse de la manière dont les politiques écologiques dans l'histoire (et leur application à toutes les échelles) agissent dans le contrôle du pays et de la société et pénètrent les systèmes de représentation de la maladie et de la mort. Dans une belle description, l'auteur nous montre la manière dont les habitants de Ranotsara, pris entre deux systèmes de santé – une phytothérapie dite « traditionnelle »

3. M. Harris, « Anthropology and the Theoretical and Paradigmatic Significance of the Collapse of Soviet and East European Communism », in *American Anthropologist* 94, 1992 : 295-305.

4. H. A. Bears, ed., « Critical Biocultural Approaches in Medical Anthropology: A Dialogue », in *Special Issue of Medical Anthropology Quarterly* 10, 1996 : 4.

5. T. Leatherman, « A biocultural Perspective on Health and Household Economy in Southern Peru », in *Medical Anthropology Quarterly* 10 (4), 1996 : 476-495.

associée au pouvoir des ancêtres et une médication dite « moderne » associée au pouvoir des étrangers – exercent leur propre volonté pour survivre et mettent en place des stratégies pour y avoir accès. Cela lui permet d'affirmer d'une part, qu'au sein d'une même société le savoir naturaliste n'est pas uniforme et d'autre part, que la relation entre santé et environnement n'est pas, comme certains acteurs du développement semblent le penser, médiatisée par les croyances « ethniques » ou « tribales ». Bien au contraire, l'auteur affirme que les manières dont les individus expérimentent et perçoivent leur santé en lien avec l'environnement sont conditionnées par d'autres facteurs sociaux en relation avec l'identité, c'est-à-dire l'âge, le genre et l'appartenance à un lignage, par exemple (chapitres VI et VIII). Cette analyse est fort bien documentée et repose sur un inventaire des sources historiques dont l'examen conduit à certains regrets. Regret tout d'abord que les travaux francophones mentionnés ou utilisés n'excèdent pas la fin de la période coloniale. Tout se passe en effet comme si, et certaines affirmations de l'auteur vont en ce sens, la fin de la présence coloniale française à Madagascar correspondait à la fin des recherches françaises dans ce pays et que seuls, depuis quelques temps, les chercheurs anglophones étaient désormais actifs. Comme si la profusion de projets de développement américains s'était substituée à la présence coloniale française, masquant de ce fait toute activité scientifique francophone. Cela explique l'absence manifeste de références aux travaux de chercheurs francophones ayant travaillé dans cette région et avec des problématiques connexes (Milleville, Moizo...) ou dans d'autres régions de Madagascar sur des thèmes identiques (Chaboud, Goederoit, Breton, Fauroux...). Regret enfin que les résultats des travaux de Nat Quansah⁶, chercheur anglophone lauréat du prix Goldman pour l'environnement en 2000 et connu pour ses travaux sur les

liens entre la santé et la conservation de l'environnement dans le cadre de projets de développement dans l'Ouest malgache, ne soient même pas mentionnés.

Dernier point de problématique centrale faisant l'objet d'un débat : la perception des acteurs extérieurs à cette société sur les savoirs naturalistes locaux. Que la connaissance des plantes médicinales soit perçue par les uns comme relevant de la tradition et n'ayant donc aucun intérêt économique ou par les autres, a contrario, comme source d'un développement économique durable devant faire l'objet de projet de valorisation auquel doivent être associés les autochtones, l'opposition entre médecine moderne et médecine populaire ou traditionnelle est récurrente dans les discours. L'auteur balaie cette dichotomie en arguant du fait qu'il n'existe pas de système de santé unique propre aux sociétés préindustrielles, que le terme de « traditionnel » est impropre à qualifier la diversité des savoirs et des pratiques et leur dynamique à travers l'histoire, que l'expression de « système de santé » mériterait d'être revisitée pour la charge ethnocentrique qu'elle recèle mais aussi pour la non prise en compte d'une dimension pourtant essentielle à la compréhension des savoirs et des pratiques médicinales locales : la religion.

Les arguments de Janice Harper développés tout au long de ce livre dénoncent l'absurdité de tout un système de développement et de conservation de la biodiversité qui semble oublier que l'homme n'est pas ennemi de la nature, mais au contraire en fait partie. En cela le titre de l'ouvrage « espèces en danger » trouve tout son sens. Ce titre, comme nous l'explique l'auteur (p. 3) ne suggère pas que les Malgaches soient en voie d'extinction. Loin s'en faut puisque leur intégrité culturelle persiste en dépit de deux siècles de présence coloniale

6. N. Quansah, « Keynote Speech », *Journal of Environmental Law and Litigation*, 17 (1), 2001 : 245-255.

et actuellement de projets américains. Ce titre a été choisi, dit-elle, pour attirer l'attention sur le fait que le terme « biodiversité » inclue l'humain et que, par conséquent, parler de protection de la forêt primaire en évacuant l'homme est là où réside le véritable danger car il concourt, comme elle l'a montré, à l'émergence de la maladie, de la malnutrition et de la pauvreté chronique et durable au sein des populations concernées. Ce livre illustre bien, comme le soulignent P. J.

Stewart et A. Strathern dans leur préface, le fait que les anthropologues comprennent mieux que quiconque les dynamiques des contextes les plus diversifiés et qu'ils ont aujourd'hui un rôle à tenir dans l'analyse et la compréhension des impacts de la présence gouvernementale et des ONG impliquées dans des projets de développement local.

Sophie Goedefroit

Anne Véga

Une ethnologue à l'hôpital. L'ambiguïté du quotidien infirmier

Paris, Éditions des archives contemporaines, 2000, 212 p.

AU TRAVERS de la monographie d'un service hospitalier, Anne Véga apporte une nouvelle contribution à l'ethnographie des soins. En s'intéressant à un service de neurologie, ce travail constitue un éclairage qui complète les travaux de Marie-Christine Pouchelle menés dans les services de chirurgie cardiaque et de réanimation, services à la pointe des progrès de la médecine. Anne Véga présente le choix de la neurologie comme celui d'un service de médecine hospitalière recevant des patients souvent atteints de maladies chroniques pour lesquelles les évolutions thérapeutiques ne sont pas spectaculaires. En relatant le quotidien de cet espace délimité, elle propose une analyse des « relations entre soignants, et entre soignants et soignés » (p. 18). L'écriture procède en suivant les étapes d'une semaine. À chaque jour correspond un chapitre. Le propos est centré sur un thème qui renvoie à la progression de l'ethnologue au cours de son observation participante, aux côtés des infirmières du service mais également souvent en présence des aides-soignantes.

Le lundi, nous découvrons un travail écartelé entre technique et relationnel, morcelé, émietté, que l'auteure qualifie de « désordre du jour ». Les mouvements incessants des soignants des salles de soins aux chambres, ou de chambre en chambre se

conjuguent avec la succession des équipes de soins, rendant compte des passages d'un lieu à l'autre, d'un temps à l'autre.

Mardi, parmi toutes les tâches découvertes la veille, certaines apparaissent connotées positivement, d'autres sont rangées parmi les « basses besognes ». Si la répartition des tâches est décrétée par les textes professionnels, elle se négocie néanmoins dans le quotidien hospitalier, mettant en évidence une hiérarchie des professions et des emplois extrêmement présente. Cependant, parmi les infirmières (comme parmi les aides-soignantes ou parmi les cadres), les positions individuelles des soignantes ne sont pas établies uniquement en fonction de leur statut mais également en fonction de leur histoire professionnelle (infirmière ancienne aide-soignante, surveillante ancienne infirmière), de leur ancienneté, de leur éthique personnelle et des affinités au sein de l'équipe. Plusieurs points émergent des observations. Les écritures qui pourraient être des moments de repos coupant une période de travail physique éprouvant font partie des tâches à connotation péjorative. L'auteure propose plusieurs éléments pour comprendre cette tendance. Si les médecins des équipes s'appuient sur une culture écrite, les infirmières mettent en avant des savoirs transmis oralement,

parfois confus, imprécis (pp. 77-78). De plus, parmi les aides-soignantes, les infirmières et les brancardiers, la question de la proximité physique avec les malades et de leur écoute est pleine de paradoxes. Les infirmières reprochent aux surveillantes de soins, anciennes infirmières ayant franchi un échelon dans la hiérarchie hospitalière, d'être toujours dans les bureaux et de ne plus comprendre les problèmes du personnel au contact des malades. Cependant, entre infirmières et aides-soignantes, la distribution des tâches tend à confier à ces dernières les soins regroupés sous l'intitulé « soins de nursing », considérés comme permettant la plus grande proximité avec les patients (toilette, repas, soins d'escarres, soins de la bouche, bassin, etc.). L'image de la « femme soignante » reste un modèle très présent, tout en étant relégué le plus bas possible dans l'échelle des professions. Des récriminations autour de la question de la proximité animent les conversations.

Cette grande ligne se confirme mercredi, lorsque nous suivons « Véronique » durant sa journée de travail infirmier. Ragots, voire accusations, sont colportés dans les unités de soins, à l'intérieur d'une équipe, d'une équipe à l'autre, d'un service à l'autre. Ces paroles dépassent les espaces réservés comme celui du « local des infirmières » et sont au cœur de constructions identitaires des soignants. Cette manière d'être ensemble s'exerce également vis-à-vis du patient, « dernière roue du carrosse ». L'auteure relate des propos de soignants à l'égard des malades, témoignant d'indélicatesse, voire d'humiliation, parfois de racisme.

Jeudi et vendredi, Anne Véga nous invite à préciser les catégories de malades déterminées par les infirmières. La notion de « mauvais malade » s'affine. Les soignants du service de neurologie souffrent de l'incurabilité des malades. Le « mauvais malade » est celui qui ne peut pas guérir (pp. 113, 133, 136, 172). Les signes des maladies ne sont pas seulement du registre somatique mais également d'ordre psy-

chique. Les démences, même lorsqu'elles ont des bases neurologiques, (celles-ci sont d'ailleurs peu connues des infirmières), rappellent non seulement l'incurabilité des patients, mais également la proximité des maladies soignées dans le service avec celles accueillies dans les services de psychiatrie et de gériatrie (p. 128), ce que le personnel associe à une dépréciation de l'image collective du service de neurologie. Suivant les diagnostics posés par les médecins, les soignants espèrent un rétablissement, une régression des signes, une stabilisation d'un état, ou la fin des souffrances. Ici, il n'y a rien de médiatique, rien de spectaculaire. Il est question d'hommes et de femmes de tous âges, momentanément retirés de leur environnement ordinaire. Sans cesse, ces êtres humains en souffrance confrontent les soignants à leurs limites. Dans ce livre, ils se révèlent peu préparés, malmenés par l'institution, dans l'incapacité de faire face ensemble aux expressions de la souffrance et à la mort. Les relations avec les familles (pp. 129, 130, 146) sont également insatisfaisantes : esquive, passe-droit, ou encore, dans les cas d'incurabilité, silence ou paroles imprécises qui conduisent à de nouvelles questions engendrant l'agacement. À l'opposé, les « bons malades » sont ceux dont on peut dire que ce sont « des personnes admirables qui assument seules et courageusement leurs maux ou, au contraire, des malades très affaiblis, en marge extrême (personnes démunies de soutiens familiaux, jeunes dans le coma ou personnes entre la vie et la mort) dont l'avenir reste imprécis. » (p. 165).

Samedi, en reprenant la question des « basses besognes » sous l'angle de la contagion, et en rassemblant toutes les observations au chevet de certains malades, l'auteure constate que la peur de la contagion, qu'il s'agisse de contagion physique ou psychique, ne repose pas sur des bases rationnelles mais est bien présente. Les observations illustrent parfaitement la citation de Sylvie Fainzang « la contagion est la perception de l'impact

de la maladie de l'autre sur soi, par le partage du même espace physique (promiscuité lors des soins corporels dans les chambres et à l'intérieur de l'espace clos de l'hôpital), d'un lien social (la relation thérapeutique soignant/soigné) véhiculé par l'air, les odeurs, les humeurs » (p. 158). Le passage du service vers la vie hors des murs de l'hôpital est jalonné par les étapes du vestiaire, du changement de vêtements, de trajet entre l'établissement et le domicile et de la douche prise chez soi. Ces moments sont évoqués comme autant de stratégies de préservation des soignants.

Enfin, dimanche, Anne Véga présente différentes positions des soignants face à la mort. Elle dresse le portrait de quelques soignantes plus attentives aux patients, mais dont le point de vue est incompris par les autres membres du personnel. Ainsi, le portrait de Louise permet-il de continuer à envisager l'humanisation des hôpitaux, terme un peu passé de mode, comme un objectif qui reste à atteindre pour améliorer le confort des malades et celui des soignants dans l'exercice de leur profession.

Bernadette Tillard

Michel Castra

Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs
Paris, PUF, 2003, 369 p., bibl. (« Le lien social »).

D'UNE RUPTURE BRUTALE et définitive, la mort est devenue un processus autonome. Une progressive médicalisation la (re)qualifie « fin de vie ». Une fois isolée cette phase du cycle de vie, une nouvelle discipline autonome peut se développer : les soins palliatifs. C'est dans cette séquence particulière que Michel Castra inscrit son travail de terrain¹. Et s'il fallait encore démontrer la fécondité d'une approche ethnographique en sociologie, cette enquête menée sur une unité de soins palliatifs y contribuerait sans aucun doute. La perspective retenue rend opératoires de nombreuses catégories d'analyse développées dans des enquêtes très hétérogènes², souvent réduites à l'étiquette « interactionnisme symbolique », et dont la plupart des ethnologues s'acharnent à ignorer ou caricaturer les apports méthodologiques et conceptuels. La constitution de l'objet se fait par *triangulation* et *comparaison* successives : l'observation du travail de l'ensemble des groupes d'acteurs en pré-

sence est informée de nombreux entretiens (avec les pionniers de la discipline notamment) et complétée par l'analyse de contenu de la presse spécialisée et quotidienne (soit un corpus s'étendant de 1970-1995). Issue d'une thèse de doctorat, l'étude s'organise en deux parties quelque peu académiques.

« Le patient en fin de vie » est le produit d'une double construction sociale. Michel Castra relate ainsi comment la mort est devenue un problème social et

1. Le travail de terrain s'est effectué en deux temps : après avoir participé à trois services (durant trois mois), Michel Castra a privilégié l'observation d'une unité fixe (durant six mois).

2. Sans pouvoir mieux les définir, le compte rendu signale en italique quelques catégories analytiques développées au cours d'un travail de terrain par des chercheurs d'esprits aussi différents que Howard Becker, Irving Goffman, Everett Hughes, Anselm Strauss, etc. Dans cette perspective, on peut lire l'étude de Michel Castra comme une introduction en acte à cette perspective de recherche.

un scandale médical. Ce premier processus révèle une transformation des sensibilités : la mort n'est plus ce qu'elle était. Dans nos sociétés, ce sont principalement les maladies chroniques de longue durée qui entraînent la mort. Elle se déplace donc à l'hôpital. La gestion médicale de la mort est-elle possible ? C'est dans ce contexte que doit se comprendre un second processus, l'émergence d'une nouvelle discipline médicale – un *segment professionnel*, une activité inédite : les soins palliatifs –, qui fait l'objet d'un emprunt aux États-Unis. Elle est partagée par divers acteurs engagés dans un travail de légitimation (*i.e.* de définition, de délimitation et de valorisation). Une identité collective apparaît ainsi qu'une doctrine commune. Ce segment a pour propriété remarquable de s'ancrer dans un monde social particulier : c'est-à-dire un réseau (d'unités de soins et d'associations) qui coordonne et intègre des acteurs parfois profanes (bénévoles et non-médecins) provenant de divers horizons autour d'une même activité. Ce monde est l'œuvre prosélyte de promoteurs (des pionniers) ou d'*entrepreneurs de moral* qui élaborent, en tentant de les imposer, de nouvelles normes concernant le « bien mourir ». Michel Castra constate que cette phase du cycle de vie est isolée en raison de la place accordée à la psychologie du patient. La médecine curative étant impuissante face à ces patients, seul peut se justifier un accompagnement moral – palliatif – de sujets, autonome et irréductible. La genèse de ces nouvelles normes n'est donc pas entièrement médicale mais psychologique.

Le mourant est devenu un *déviant*. Un traitement particulier lui est désormais réservé à travers une *trajectoire* particulière. Michel Castra propose ainsi de décrire comment s'organise concrètement le travail d'une unité de soins palliatifs. En marge de l'hôpital, le site fait rupture en se présentant comme un « lieu de vie », où toutes les formes de sociabilité sont favorisées. La lenteur et la personnalisa-

tion des soins sont clairement observables, ils en deviennent des *prestations de service* où dominent l'écoute et la disponibilité des membres de l'équipe. Cette attention marquée par les manières de faire et de dire, proches du maternage, concourt à maintenir la vie sociale du mourant. De ce fait, l'importance des bénévoles et la présence de proches dans ce cadre se comprennent aisément. L'activité des infirmières est centrée sur le travail de confort et celle des médecins sur l'évaluation et l'anticipation de la douleur. Michel Castra en montre également une subtile division sociale. Prendre soin du « mieux-être » du mourant se substitue donc aux soins de réparation.

Ce travail demande un engagement personnel et affectif. Comment gérer cette pénibilité physique et morale ? À partir d'un idiome commun (*i.e.* un langage et des normes partagés), les réunions d'équipe facilitent la coordination et l'ajustement à des situations par nature incertaines. La référence constante et implicite à une norme du « bien mourir », mais aussi l'évaluation sociale et morale du mourir forment un cadre pour l'équipe. Il s'agit de dispositifs de *distanciation* comme les « groupes de paroles », dirigés par un psychanalyste, qui autorisent la libre expression des émotions. Chaque membre peut par ailleurs développer une rhétorique de l'épanouissement personnel en valorisant une expérience extrême sous forme de « leçon de vie ».

Cette subjectivation du travail de soin est aussi au cœur de l'accompagnement des mourants. Cette activité, essentiellement symbolique, opère une double transformation du patient : il passe de curable à incurable ; il est institué sujet. Le soin devient ainsi thérapie par la parole : le contrat de la relation de soin en fait un partenaire actif. Chaque membre de l'équipe, selon son registre propre, suscite et encourage l'expression du sujet non sans suggérer de grossières interprétations par le passé. L'expression de la parole est facilitée et orientée vers le « passé » ou sur

l'histoire du sujet qui sont jugés propres à donner du sens à la « fin de vie ». L'objectif est d'amener progressivement le sujet à la *conscience ouverte* de la mort prochaine. Certains patients peuvent néanmoins déployer des stratégies de résistance au « traitement » (par la non-coopération, la négociation ou le repli sur soi). Ce travail du *contexte de conscience* révèle qu'il existe donc des trajectoires acceptables de fin de vie et par là, un modèle normatif du bien mourir.

En articulant ces deux échelles d'analyses, l'étude de Michel Castra rend compte de façon convaincante des enjeux sociaux et professionnels de ce monde social qui s'est édifié sur une nouvelle discipline médicale et une puissante normativité psychologique. Comment ne pas voir dans ce processus une extension à la « mort » des traitements modernes de l'individu ?

Samuel Lézé

Cahiers du monde russe, octobre-décembre 2002, 43 (4) :

Intellectuels et intelligentsia

Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, pp. 569-844.

FACE AU DÉFICIT RÉEL de publications en français sur la question de l'anthropologie russe et soviétique, la contribution des *Cahiers du monde russe* est toujours des plus utiles. Sans être pour autant spécifiquement consacré aux problématiques anthropologiques, comme avait pu l'être un mémorable volume précédent¹, le présent numéro des *Cahiers du monde russe* ne s'en prête pas moins à une lecture anthropologique sélective permettant de dégager nombre d'informations et de pistes pour une histoire et un état des lieux actuels de l'anthropologie russe et soviétique.

Le volume se compose d'un dossier *Intellectuels et intelligentsia*, où se retrouvent quelques-unes des contributions d'un colloque franco-russe organisé en 2000 à Moscou sur ce thème, ainsi que d'une nouvelle rubrique « comptes rendus ». Classée en six entrées soit chronologiques soit thématiques, cette rubrique constitue une source précieuse d'informations sur un traitement anthropologique de la Russie pré-soviétique, soviétique et post-soviétique.

Des cinq articles composant le dossier, nous retiendrons tout particulièrement celui d'Aleksandr N. Dmitriev (« La mobilisation intellectuelle. La communauté académique internationale et la Première Guerre mondiale », pp. 617-644).

L'auteur propose une histoire sociale des sciences, où les enjeux individuels, collectifs, scientifiques et politiques, sur fond de Première Guerre mondiale, vont accompagner le progressif accroissement de l'implication des États. Il définit ce phénomène comme l'émergence d'une politique scientifique qui va, de fait, agir sur les structures institutionnelles et sur les critères de légitimité.

La mobilisation étudiée par l'auteur sous-entend donc de prendre en compte les conditions de légitimation et de valorisation tout autant de l'implication du

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

scientifique que de l'application de la science en elle-même. Cependant, cette mobilisation n'est certes pas le cas de tous les scientifiques. L'auteur accorde également une attention toute particulière aux stratégies de non-engagement. Ainsi, à l'heure de la « guerre des manifestes », les hommes se distinguent-ils dans le choix d'aller ou non « contre l'opinion majoritaire de sa corporation » (p. 625). Tel fut le cas en décembre 1914, lorsqu'en réaction à « l'appel des 93 » lancé à l'été 1914 du côté allemand, le linguiste et archéologue russe N. Ja. Marr (1864-1934) signa la réponse collective d'un groupe de scientifiques russes, à l'inverse d'une autre figure emblématique des sciences humaines russes, S. F. Ol'denburg (1863-1934). L'auteur, qui par ailleurs cite un article récent de Victor Karady, aurait tiré grand avantage à utiliser celui qu'il avait consacré aux « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens »². Au début du XX^e siècle, en Europe et aux États-Unis, la germanophobie et son corollaire, l'antisémitisme, la dépréciation mais aussi l'instrumentalisation de la culture savante allemande constituent en effet, des éléments importants du contexte de réception d'un certain nombre de projets scientifiques. Les positions pro-allemandes de Franz Boas considérées à l'époque comme scandaleuses peuvent ainsi s'expliquer d'un jour nouveau³.

De fait, on retrouve l'étroitesse des rapports entre judaïté et anthropologie dans l'une des entrées de la rubrique « comptes rendus » consacrée au monde juif. La recension faite par Sylvie-Anne Goldberg (pp. 795-799) du livre de l'historien Simon Doubnov (1860-1941)⁴ apporte en effet des informations précises sur ses activités, notamment d'éditions, au sein de la Société d'histoire et d'ethnographie juive, fondée en 1908 à Saint-Petersbourg.

L'évitement des conditions de traitement, voire le non-dit pur et simple de la question des études juives dans l'an-

thropologie russe et soviétique, constituent, encore aujourd'hui, des éléments-clés pour comprendre les conditions d'écriture de l'histoire de l'anthropologie russe. En effet, rien ou presque de l'interpénétration entre judaïté et ethnographie en Russie n'est largement diffusé et repris. Pourtant, il est difficile de ne pas tenir compte des implications de la judaïté des pères fondateurs de l'ethnographie soviétique, V. G. Bogoraz (1865-1936) et L. Ja. Šternberg (1861-1927) dans leur approche de l'altérité. Car c'est bien de leur expérience de l'implication, laquelle leur a valu de connaître l'exil politique en Sibérie, qu'ils nourriront, par-delà les contraintes du régime stalinien naissant, le constant et sincère souci d'application de l'anthropologie soviétique. Certes, le premier a terminé sa vie en tant que directeur du Musée de l'histoire des religions et de l'athéisme, alors que le second a amorcé un embryon de recherche en ethnologie indigène au travers de ses activités au sein de la Société d'histoire et d'ethnographie juive qu'il présidera dans les années 1920. Dissoute en 1929, la Société voit par la même occasion les collections de son Musée ethnographique « confiées » au département d'ethnographie du Musée russe. Quoi qu'il en soit, ce n'est que très récemment et très progressivement que la lumière commence à se faire sur les inci-

2. *Revue française de sociologie*, 20 (1), 1979 : 49-82, et plus particulièrement les pages 72 et 73.

3. Voir à ce propos le tollé suscité parmi les anthropologues américains suite à la publication le 20 décembre 1919 dans le quotidien *The Nation* d'un article de F. Boas intitulé « Scientists as spies », in Darnell Regna, *The Development of American Anthropology 1879-1920: From the Bureau of American Ethnology to Franz Boas*, University of Pennsylvania, PhD, Anthropology, 1969 : 476-483.

4. Simon Doubnov, *Le Livre de ma vie : souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps*, Paris, Le Cerf, 2001.

dences de l'antisémitisme soviétique dans l'écriture de l'histoire de l'anthropologie⁵.

Enfin, outre l'apport certain de la perspective historique dont nous venons de parler, on tire également un grand profit de la lecture du compte rendu proposé par Misha Gabowitsch (pp. 770-773) de deux ouvrages non traduits du philosophe russe V. S. Malahov dont un en collaboration avec Valerij Tiškov, l'actuel directeur de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences de Russie et ancien ministre des Affaires des nationalités sous la présidence Eltsine. On peut ainsi se faire une idée des enjeux auxquels doit faire face l'anthropologie russe au travers du maniement et de la traduction de concepts tels que celui de multiculturalisme. En effet, la problématique dominante actuellement en Russie semble bien concerner les conditions d'application des catégories ethnographiques à la conduite d'une politique volontariste d'unité nationale, déclinée autour de la notion de pluriculturalisme, qui tente de pérenniser la représentation d'une Russie orthodoxe unifiée face à une multitude de porte-parole (« entrepreneurs ethniques ») de groupes ethniques en quête d'identité et d'autonomie. Peu désireux de cautionner ce modèle, Valerij Tiškov et tous ceux des anthropologues russes qui partagent peu ou prou ses

convictions se trouvent de nouveau dans une situation particulièrement périlleuse, c'est-à-dire dans la délicate amorce du passage de l'implication à l'application⁶.

Frédéric Bertrand

5. On trouve par exemple dans D. D. Tumarkin, ed., *Repressirovannye etnografy* (Moskva, Vostočnaja literatura, 1999 : 308-341), un article de G. Ju. Gagen-Torn, fille de l'anthropologue et biographe de L. Ja Šternberg, Nina Ivanovna Gagen-Torn, dans lequel elle fait référence aux problèmes auxquels sa mère a dû faire face pour parvenir à faire publier sa biographie (1975). Dans un climat délétère d'antisémitisme chronique agitant la direction moscovite de l'Institut d'ethnographie, le directeur de la filiale léningradoise, R. F. Its refusait quant à lui, la part trop belle que l'auteur donnait au rôle des juifs dans les activités révolutionnaires du mouvement des Populistes. Signalons enfin le dictionnaire de Ja.V. Vasi'lkov & M. Ju. Sorokina, *Ljudi i sud'by. Biobibliografičeskij slovar' vostokovedov - Žertv političeskogo terrora v sovetskij period (1917-1991)*, SPb, 2003, qui donne une idée précise des différentes purges qui ont touché en URSS aussi bien les scientifiques juifs que les spécialistes du judaïsme et cela jusqu'à la fin des années 1960.

6. La fin tragique de l'anthropologue africaniste N. M. Girenko, assassiné en juin 2004, illustre parfaitement ce phénomène. Défenseur des droits des minorités, il n'a eu de cesse de repérer et de dénoncer toutes les formes de dérives nationalistes et xénophobes recourant à la légitimité scientifique du concept d'*ethnos*.

ISSU D'UNE RICHE ETHNOGRAPHIE menée dans le cadre d'un doctorat d'ethnologie, *S'apparenter* décrit les procédés par le biais desquels l'affiliation est expérimentée dans les familles recomposées. Le principal intérêt de ce livre repose sur la mise en relation du discours des enfants avec celui des adultes familiers de ces formes de parenté. Témoignages de beaux-enfants et de beaux-parents sont ici réunis pour permettre à l'ethnologue d'orienter son analyse dans deux directions transversales. Le premier de ces axes concerne plus spécifiquement la nature des liens qui unissent les individus les uns aux autres au sein de ces familles ; le second, reprenant dans les grandes lignes la problématique définie par Esther Goody¹, interroge les rôles et devoirs que chacun y occupe.

Dès son premier chapitre, une question mobilise l'auteur : comment se réorganisent les membres d'une famille après avoir été touchés par une séparation ou un veuvage ? Les récits de vie recueillis par Agnès Martial illustrent, sur ce point, plusieurs phénomènes. Tout d'abord l'éclatement des fratries qu'occasionnent ces ruptures ; celui-ci semblant d'ailleurs d'autant plus fréquent qu'il concerne des enfants nés de père ou de mère différents. Ensuite, le bouleversement générationnel. Celui-ci intervient, de manière symbolique, dans plusieurs situations, notamment celle de l'enfant qui, étant tout à la fois rejeté par une belle-mère et privé d'un père absent, rejoint le domicile de ses grands-parents et se métamorphose, d'années en années, en fils (ou fille) des parents de son père. Dans d'autres cas, ce sentiment de statuts générationnels inversés s'exprime lorsque une femme, séparée de son conjoint, s'immisce dans la résidence de sa fille, de son gendre et de leurs enfants, et qu'elle se trouve, peu

à peu, assimilée à ses petits-enfants en raison de sa dépendance. Autre point que souligne l'auteure : les rituels par le biais desquels un remariage est annoncé, officialisé et/ou porté à la vue de tous. Agnès Martial nous apprend notamment à ce propos, que si les remariages sont souvent dévalorisés – car ils n'ont « pas le caractère fondateur, initiateur des premières noces » (p. 51) – des stratégies permettent toutefois d'en souligner l'importance comme l'envoi de faire-part, l'aménagement de salle de danse ou l'achat de petits-fours. Et si dans certaines circonstances, ce sont les enfants du nouveau couple qui orchestrent tout cela, dans d'autres cependant, ils demeurent totalement absents. C'est pourquoi ces rituels peuvent être envisagés comme des indicateurs des relations qu'entretiennent parents et enfants au lendemain d'une rupture.

Dans ces familles recomposées où les liens de parenté qui unissent les individus entre eux n'admettent pas toujours de reconnaissance légale, la question de l'inceste suscite la curiosité de l'ethnologue. Dès le début de son deuxième chapitre, elle énumère les arguments autour desquels se fixe, depuis les temps anciens, cet interdit. Depuis le Lévitique en passant par la théorie chrétienne de l'*una caro*, Agnès Martial retrace l'histoire des proscriptions matrimoniales pour comprendre ce qui caractérise les familles recomposées contemporaines. Elle explique que si le Code civil actuel autorise l'alliance dans la collatéralité – c'est-à-dire entre beaux-enfants – il n'en reste pas moins que dans l'imaginaire collectif, ce type

1. Esther Goody, *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

d'union continue parfois d'être assimilé à de l'inceste. L'auteure remarque d'ailleurs l'importance des stratégies discursives dans la reconnaissance – ou la négation – d'un apparentement et l'acceptation – ou l'interdiction – d'une relation amoureuse. Qualifier de « frère » l'enfant de son père social ou le désigner comme étant « fils de son père » ne trahit pas, semble-t-il, les mêmes degrés de proximité dans la relation demi-fraternelle. Il n'offre pas, non plus, les mêmes possibilités en matière d'alliance.

La deuxième partie de l'ouvrage permet d'ailleurs à l'ethnologue de poursuivre cette réflexion sur le proche et le lointain. Elle constate qu'entre beaux-enfants, la co-résidence et son contraire, l'éloignement spatial, rentrent aussi en jeu dans la perception d'une différence ou d'une identité commune. Il en va de même du sexe de la personne qui permet leur mise en relation respective. Ainsi, deux demi-frères issus d'une même mère énonceront une plus grande proximité que deux demi-frères issus d'un même père ou encore que deux beaux-enfants nés de parents différents. Telles qu'elles sont exposées dans le chapitre trois, ces données relatives au principe de nomination et d'appropriation sont progressivement mises en relation avec les rôles que l'on s'attribue – et parfois que l'on se conteste – dans les familles recomposées. À cet égard l'auteure accorde une attention toute particulière aux tâches culinaires. Elle s'attache à démontrer que si la co-résidence permet le rapprochement d'individus étrangers, elle ne suffit pas à rendre durable leur apparentement. Dans le contexte des parentés électives ou choisies, ces solidarités familiales sont en effet fixées à travers l'acte nourricier et la transmission. Ce dernier point fait l'objet d'un chapitre tout entier où Agnès Martial explique comment pour un beau-parent, le fait de transmettre son savoir – voire un bien – à son bel enfant bouleverse l'idée d'une association exclusive entre dévolution patrimoniale et filiation légitime. Dans un dernier chapitre, l'ethnologue s'interroge sur la pratique adoptive dans les

familles recomposées. Acte de normalisation, l'adoption de l'enfant du conjoint est ici présentée comme un moyen de redéfinir l'identité du groupe familial tout entier. Lorsqu'elle est plénière, l'adoption instaure une rupture quasi-radical entre l'enfant et l'un de ses parents « biologiques », en même temps qu'elle officialise son entrée dans la famille de son beau-parent. Lorsqu'elle est simple, la rupture totale avec la famille biologique du père ou de la mère n'existe pas – d'ailleurs les droits et devoirs qui lui sont associés sont maintenus comme l'obligation alimentaire par exemple. Tandis que la première est pensée lorsque l'enfant est encore en bas âge et sous certaines conditions, la seconde, dont la vocation successorale est clairement affirmée, s'organise au moment où l'enfant quitte l'adolescence. Mais quoi qu'il en soit, ces adoptions que l'on pratique ici ou là pour officialiser des liens de beau-parentalité tendent une nouvelle fois à démontrer que l'esprit de famille, que d'aucuns croyaient moribond ou disparu dans les années 1980, conserve en fait toute sa vivacité et son dynamisme. S'inscrivant, de ce point de vue là, dans la continuité des ouvrages de Marie-Thérèse Meulders-Klein et d'Irène Théry² ou encore de Claudine Attias-Donfut, Nicole Lapierre et Martine Segalen³, *S'apparenter* décrit donc avec minutie les mutations sociales à l'œuvre dans les manières de « faire famille » et pose, à travers l'analyse de pratiques contemporaines, la question cruciale de la reconnaissance des liens enfants / parents et enfants / beaux-parents, dans une société où la parenté est régie par un principe de filiation exclusif.

Caroline Legrand

2. Marie-Thérèse Meulders-Klein & Irène Théry, ed., *Les Recompositions familiales aujourd'hui*, Paris, Nathan, 1993.

3. Claudine Attias-Donfut, Nicole Lapierre & Martine Segalen, *Le Nouvel Esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 2002.

LE PRIMAT DE L'INDIVIDU et de sa *parole* dans l'espace social pose quelques difficultés d'analyse aux sciences sociales. Jusqu'à présent, des notions comme « individualisme », « psychologisation », « culture psychologique », etc., marquaient (masquaient ?) la complexité d'un phénomène sans véritablement en dégager les enjeux sociaux. Les dénonciations comme l'élaboration de grandes fresques se sont assez tôt substituées aux premiers constats de Robert Castel dans les années 1980. Ces études se sont aisément accommodées d'un déficit empirique patent à la matière. De ce fait, aucun travail d'ensemble ne permet de rendre compte de la production et du traitement social des individus.

Un angle d'approche possible est de montrer comment s'opère cette valorisation de l'individu et de sa parole dans les médias et l'espace public au travers de l'usage de la psychanalyse. Ainsi, durant deux ans, Dominique Mehl a mené une enquête qualitative sur ces deux sphères, où apparaît la figure de nouveaux experts : les « psys ». En prolongeant *La Télévision de l'intimité*¹, son étude interroge non seulement le passage d'un savoir-faire clinique privé dans le champ médiatique (radio, télévision, magazine), mais elle révèle aussi, au sein même des débats de société, l'imposition d'une normativité inédite : la bonne parole. Curieusement, elle donne à son analyse une interprétation culturaliste. Les usages à des degrés très divers de la psychanalyse montrent au contraire la difficulté à isoler une « culture psy » homogène, aux frontières bien délimitées et partagées par l'ensemble des membres de nos sociétés urbaines. De même, les acteurs ou les promoteurs de cette traduction du monde, ordinairement confondus sous la catégorie « psys », présentent une forte hétérogé-

néité². Leur position et statut social expliquent, dans une certaine mesure, leur usage médiatique de la psychanalyse. C'est pourquoi il aurait été de bonne méthode d'établir au préalable une rupture avec des prénotions qui sont autant d'*illusions* médiatiques, le risque étant de légitimer sur le plan intellectuel des définitions et des interprétations du sens commun.

L'ouvrage s'organise en deux parties principales : « Questions de mœurs » et « Extension du domaine de la psy ». Une troisième plus réduite s'intitule : « Le Confesseur, l'expert, le citoyen ». Dans un premier temps, les enjeux de trois débats de société sont examinés dans le détail en regard des prises de position (implicites ou explicites) de ces experts de la parole : la parentalité, la procréation assistée, le PACS. Françoise Dolto (pédopsychiatre et psychanalyste³) est la figure initiatrice de ce mouvement médiatique. « L'audace et le conformisme » (p. 52) affleurent de son discours. Son écoute bienveillante, exempte de diagnostic et d'exposé savant laisse cependant place à des interventions normatives ; l'enfant est institué « personne » ; les parents sont invités à « tout (lui) dire », les modalités du non-dit (silences, secrets, mensonges) étant réputées pathogènes ; l'autorité parentale et la fonction paternelle (modèle du père éducateur et référence au couple parental) sont réhabilitées et valorisées au nom de l'enfant, supposé demandeur d'énoncés fermes

1. *La Télévision de l'intimité*, Paris, Le Seuil, 1996.

2. Pour une explicitation de l'organisation sociale des *thérapies par la parole* en France, je renvoie à mon article « le travail des psychanalystes », *Face à Face, Regard sur la santé*, Bordeaux, 2004.

3. Et non « psychologue » comme l'écrit l'auteur page 46.

des limites et des interdits. Se dessine alors l'idéologie du bon parent également active lors des controverses bioéthiques sur la paternité biologique ou lors des débats sur le PACS. À cet égard, le conformisme psychanalytique est particulièrement manifeste. Certains « psychanalystes » en présence, autoproclamés pour l'occasion experts en désordre, défendaient l'existence d'un ordre familial traditionnel ou celle d'un ordre symbolique universellement fondé sur la différence des sexes, le passage de la nature à la culture étant censé se jouer sous cet auspice.

Dans un deuxième temps, Dominique Mehl explore l'extension de cette bonne parole au champ journalistique en prenant pour objet l'hebdomadaire *Psychologie Magazine* et l'émission télévisuelle *Ça se discute*. Or, cette parole est tout autre, elle repose sur d'autres normes : le magazine ne cesse de valoriser une forme très ordinaire d'*introspection* visant l'authenticité, l'épanouissement personnel et le bien-être. Le discours psychanalytique se fait interrogation sur soi et non réponse. Il permet la promotion de l'expérience personnelle au travers de questions supposées ouvrir à une autre dimension. Mais les questions sont attendues, se sont de véritables suggestions : « Est-ce que vous avez réfléchi à la relation avec votre mère ? » (p. 238). Dans un autre registre, l'émission met en scène un problème de société (ou une déviance) au travers d'un récit individuel. L'intimité dévoilée efface tout jugement sur le normal et le pathologique et déculpabilise même le témoin salué pour sa prise de parole publique. Le témoignage vaut en soi. Mais l'auteur montre comment il peut devenir

message (personnel, collectif, cathartique, identitaire). Dans ce cadre, l'expert pourtant présent s'efface ou paraphrase le témoignage.

Tous les « psychanalystes » n'embrassent cependant pas la même posture sur la scène publique. Dominique Mehl en dégage trois : le confesseur, l'expert et le citoyen. Cette division marque différentes façons de concevoir la psychanalyse. La psychiatrie et la psychologie, disciplines universitaires, ont largement produit un discours psychanalytique de référence applicable à des situations d'expertises. Si l'on valorise au contraire l'activité principale de la psychanalyse, la cure, *i.e.* une expérience, alors la bonne parole est une grossière altération. Elle conclut que l'« effacement de la légitimité des institutions traditionnelles, [la] multiplication des modes de vie adoptables, [l']imbrication du privé et du public, [le] rôle essentiel de la délibération, tels sont les ingrédients du repérage normatif à l'ère de l'individualisme, qui contribue à promouvoir le témoin ordinaire et la parole publique des psys » (p. 384). La bonne parole recouvre-t-elle l'ensemble des exemples étudiés par l'auteur ? La diffusion de la parole normative du « psychanalyste » (dont la distance au rôle est par ailleurs manifeste) et la valorisation de l'introspection ou du témoignage intime relèvent-elles du même ordre de phénomène ? Rien n'est moins assuré. Quel est le rapport de cette bonne parole aux thérapies par la parole ? Gageons que c'est en soi l'objet d'une enquête ethnographique.

Samuel Lézé

Muriel Darmon

Devenir anorexique. Une approche sociologique

Paris, La Découverte, 2003, 350 p., bibl.

(« Laboratoire de sciences sociales »).

LA PSYCHOPATHOLOGIE n'est pas un fief incontesté. Aucune définition consensuelle de la maladie mentale ne s'est réellement imposée en psychiatrie et psychologie clinique. La « santé mentale » semble d'ailleurs redéfinir et étendre avantagusement ce champ. C'est pourquoi les sciences sociales – l'histoire et l'anthropologie de la psychiatrie en particulier – se sont très tôt emparées de l'étude des catégories médicales les plus vulnérables, soit pour en restreindre l'universalité, soit pour jeter un doute sur ce que pouvait recouvrir ce type d'étiquetage. Dans les deux cas, la *construction sociale* de la catégorie est révélée par l'histoire sociale du diagnostic ou la sociologie du rôle social imputé au « fou ».

Muriel Darmon a mis en œuvre un programme quelque peu différent. La sociologie de la « carrière » des fumeurs de Marijuana de Howard S. Becker¹ est un cadre d'analyse particulièrement heuristique. Dans son sillage, elle propose une étude originale de l'anorexie comme processus et activité dans laquelle s'engagent des individus : l'anorexie est considérée comme un type d'activité qui définit une carrière déviante spécifique. Le processus central est un travail de transformation de soi. En faisant une « sociologie de la place de la sociologie » (p. 59), elle assume également une approche sociologique autonome face au discours médical et psychologique institué en science, refusant fermement « l'assignation du social à l'extérieur d'un noyau (médical ou psychanalytique) » (p. 67), c'est-à-dire au seul éclairage du contexte socioculturel.

L'examen des conditions historiques et sociales d'établissement d'un diagnostic d'anorexie n'en demeure pas moins un préalable incontournable. Pour que cette

catégorie s'applique et s'inscrive dans la taxinomie médicale, le « corps » doit devenir un objet d'observation et de surveillance. À la fin du XIX^e siècle, s'institutionnalisent en effet de nouvelles normes familiales, le jeûne et la maigreur sont valorisés pour eux-mêmes (chap. I). L'explicitation de la situation d'enquête (principalement dans deux hôpitaux à l'idéologie opposée), de la relation et de la constitution d'un corpus d'entretiens en milieu médical et scolaire forme également un second préalable méthodologique (chap. II). À cet égard, elle montre comment le discours sur soi des interviewés est modelé par les entretiens cliniques (pp. 46-47) et décrit précisément la négociation de l'entrée sur le terrain (pp. 67-69). La réflexivité de la démarche est exemplaire. Le travail de terrain repose essentiellement sur des entretiens ethnographiques.

L'analyse du « devenir anorexique » peut alors s'ébaucher. Muriel Darmon propose assurément la plus rigoureuse présentation de la notion de « carrière » écrite à ce jour en français, (pp. 83-103). Elle précise ses trois lignes de force :

- 1) le « faire » et l'« être fait » ;
- 2) la récurrence et la variation ;
- 3) l'action et les réactions.

La carrière est définie par un type d'activité. Il s'agit ici d'un travail de transformation de soi. Bien qu'unique, ce processus social d'apprentissage laisse place à la variation individuelle. Il faut donc restituer l'espace des possibles. Mais aussi la chaîne d'actions de l'individu engagé dans ce processus et de réactions

1. H. Becker, *Outsiders*, Paris, Éditions Métailié, 1985 [1963].

(*i.e.* l'interaction sociale) de divers acteurs significatifs (chap. III).

La carrière anorexique procède de quatre phases. L'engagement dans une « prise en main » de son corps (et parfois du scolaire et du culturel), faisant rupture biographique, indique l'entrée dans la carrière (chap. IV). Celle-ci ne devient véritablement déviante qu'au cours des deux autres phases. Le maintien de cet engagement dans l'acquisition de nouvelles dispositions corporelles (chap. V), réitéré malgré les alertes et les surveillances (chap. VI), aboutit à la dernière phase de la carrière : la prise en charge par l'institution médicale (chap. VII). Ce processus ne recouvre pas exactement la carrière du malade mental décrite par Erving Goffman² dans un autre contexte, puisque l'essentiel de la carrière anorexique se situe en amont de l'institution.

Tout à chacun ne peut embrasser cette carrière. Quelle sont les conditions sociales de cette transformation de soi ? Paradoxalement, la déviance est une forme extrême de *distinction volontaire* d'adolescentes d'origines sociales moyenne et supérieure. Vouloir se faire un corps et une culture, c'est actualiser un *ethos* socialement situé de contrôle de son destin corporel et social. Le corps devient un « capital distinctif total ». La hausse de l'investissement scolaire comme la transformation sociale des goûts alimentaires révèlent une posture élitiste et la valorisation d'un modèle légitime. Ces deux types de capitaux (corps et culture) font l'objet d'un investissement sans limite et sont orientés dans l'espace social vers l'excellence (chap. VIII). En étudiant les « résistances » de ces patientes

comme un ensemble de stratégies, rendues possibles par certaines ressources, Muriel Darmon soutient l'hypothèse que le « refus du cadre » de l'hôpital s'explique aussi par la volonté de se distinguer des autres patients. Par conséquent, une même logique se dégage de l'espace social hospitalier (chap. IX).

La démonstration est extrêmement convaincante. S'attacher à *ce que font* les individus permet d'une part, de faire rupture avec les prénotions savantes et d'établir une perspective d'analyse autonome ; d'autre part, de restituer la complexité des activités des individus étudiés, ordinairement qualifiées (les x sont y) ou assignées à une identité « explicative » (les x font y en raison de leur culture, etc.) par les sciences sociales. Muriel Darmon complète ce programme en restituant à la carrière anorexique sa dimension historique et sociale, les théories pragmatistes se contentant le plus souvent d'établir des « régimes d'actions » typiques. Une difficulté demeure cependant. Peut-on envisager une extension de cette perspective à l'ensemble des catégories psychopathologiques ? Je pense aux catégories plus indéterminées comme celles de « souffrance psychique » ou de « stress » ? Plus précisément, dans quelle mesure cette théorie sociologique de l'anorexie est-elle « circonscrite » ou peut-elle être généralisée ?

Samuel Lézé

2. Erving Goffman, *Asiles*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

PRÉHISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

Alison Wylie

Thinking from Things : Essays in the Philosophy of Archaeology

Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2002, XVIII + 339 p., bibl., index.

L'ARCHÉOLOGIE DITE « processuelle » et « post-processuelle » (comprendre « post-moderne ») anglo-saxonne, que nombre d'archéologues français se contentent de regrouper sous le vocable « d'archéologie théorique », est replacée dans l'histoire de ses rapports plus ou moins heureux avec les diverses philosophies analytiques de la science. Il faut souligner que ces interactions disciplinaires ont souvent été unidirectionnelles : la vaste littérature qui balise ce champ est en très grande partie le fait d'archéologues, et non de philosophes.

Ainsi, l'originalité de cet ouvrage se dégage par son point de vue sur la pratique archéologique, celui d'Alison Wylie, professeur de philosophie à l'université de Washington. Depuis l'obtention de sa thèse *Positivism and the New Archaeology* en 1982, l'auteur n'a eu de cesse de se pencher sur les fondements méthodologiques, les présupposés et les revendications théoriques formulées par les archéologues d'outre-Atlantique et outre-Manche (le contexte culturel dans lequel elle a vraisemblablement mis la main à la pâte du terrain archéologique, au début des années 1970). Avec une attention toujours pointue et bien renseignée (ainsi qu'en témoigne sa bibliographie) envers l'actualité de débats souvent houleux, elle s'est successivement attachée à mettre en évi-

dence, au cours de sa carrière, les contradictions internes au courant processuel (écomatérialiste, qui se veut inventeur de lois du comportement humain), les crises épistémologiques qui en ont résulté, l'opposition grandissante de la génération autoproclamée post-processuelle (culturaliste, relativiste). Elle s'est interrogée avec un certain recul, par rapport à la discipline archéologique et à ses protagonistes, sur les possibilités et les conditions de la production d'un savoir « savant ».

C'est l'ensemble de ces réflexions, publiées sous la forme d'une vingtaine d'articles depuis 1980, qui sont regroupées dans ce livre. Les quatre premiers chapitres (sur dix-sept, structurés en cinq parties) ont été écrits pour l'occasion, et les articles en question restitués dans un plan chronothématique avec quelques révisions mineures (parfois coupés, agrégés pour former un chapitre), dans un ordre qui n'est pas strictement celui de leur parution. La cohérence et la constance dans le suivi de sa démarche durant vingt années de recherches lui permettent aujourd'hui de livrer une série d'essais articulés autour de quelques questions fort simples, aux enjeux néanmoins cruciaux : quelles représentations des sociétés du passé les archéologues ont-ils élaborées (consciemment ou non) ? Quels objectifs scientifiques ont-ils

construits et poursuivis ? Comment les données fragmentaires de la culture matérielle ont-elles été constituées et intégrées dans divers modèles de raisonnements ? Les analogies avec les comportements humains actuels (ethnoarchéologie) sont-elles productives, et à quelles conditions ? Enfin, quelles responsabilités civiles et morales les archéologues, dont l'activité est susceptible de faire émerger des conflits d'intérêts, doivent-ils assumer vis-à-vis de leurs contemporains ?

L'auteur ne se contente pas de décrire l'émergence de ces questionnements. Elle prend également position de sorte que l'on voit se dessiner, au fil des chapitres, sa conception d'une pratique archéologique scientifique. Si certaines de ses thèses peuvent sembler relativement banales au lecteur d'aujourd'hui, n'oublions pas qu'elles ont pu faire l'objet d'âpres discussions à l'époque de leur première publication. En voici quelques-unes, qui matérialisent la ligne directrice de sa réflexion.

La première partie, en un chapitre introductif, pose le cadre historique et théorique global de quarante années de recherches archéologiques dans les pays anglo-saxons, mises en relief par l'exposé des tensions qui structurent la discipline. C'est dans la seconde partie, intitulée « How New is the New Archaeology », qu'Alison Wylie montre explicitement pourquoi et comment les archéologues se sont inspirés de la philosophie des sciences afin de justifier leurs projets de recherches, en cherchant à se démarquer d'une archéologie engagée dans le paradigme de l'histoire culturelle. L'esprit de la *new archaeology* pourrait être résumé comme suit : ce ne sont pas les archives qui délimitent le sujet de l'étude, mais la rigueur méthodologique et l'orientation théorique de celle-ci. L'auteur souscrit à cette approche et affirme que la recherche empirique a beaucoup à apprendre de la philosophie pour conceptualiser ses problématiques. Elle reproche cependant aux archéologues la faiblesse de ne pas avoir soumis les raisonnements philosophiques

importés à une critique aussi puissante qu'ils faisaient de l'archéologie dite « traditionnelle », et en fait de s'en inspirer, d'y avoir parfois recouru avec l'intention d'imposer une certaine autorité scientifique (chap. I à VI).

L'opposition entre divers courants internes à l'archéologie processuelle a conduit à quelques épisodes de tensions (troisième partie). On voit Lewis Binford défendre ses points de vue écomatérialistes/fonctionnalistes (les sociétés seraient organisées en fonction de contraintes écologiques) et Alison Wylie rejeter l'idée d'une « physique des artefacts » ou de tout autre cadre interprétatif à prétention universelle (en relativisant la portée des théories par la mise en valeur de leur émergence dans un cadre sociohistorique particulier) (chap. VII). Elle se concentre davantage sur l'étude des périodes protohistoriques et historiques et argumente que c'est par l'établissement d'analogies avec les traditions orales actuelles, localement circonscrites, que l'on peut identifier d'autres variables qui ont participé des processus culturels du passé (telle que la formalisation d'une grammaire architecturale, par exemple) (chap. VIII et IX). L'unique espoir de dépasser la contradiction entre objectivisme (s'il n'y a plus de certitudes c'est le chaos – l'autorité de la connaissance est minée) et relativisme (il n'y a pas de certitudes possibles – il est préférable de ne pas en avoir) serait de développer une approche holistique par un aller-retour incessant entre données et théories, et par la mise à nu des préceptes qui gouvernent notre propre vie symbolique, sociale et culturelle (chap. X et XI).

Il doit néanmoins être possible d'utiliser les données empiriques pour valider/infirmier des théories, en évitant le piège d'un empiricisme étroit (4^e partie). Selon Alison Wylie, la rhétorique ardue des débats masque le rapprochement épistémologique (non avoué) des processualistes et post-processualistes. À la fin des années 1980, les deux partis ont intégré la critique kuhnienne selon laquelle la constitution des

données dépend du cadre théorique de leur acquisition. Tous deux visent à les employer pour trancher, en dernière analyse, entre divers modèles (chap. XII), et le but de leurs recherches n'est plus de décréter des vérités mais de donner une plausibilité maximale aux théories défendues. C'est lorsque de multiples procédés d'argumentation indépendants les uns des autres convergent vers une même interprétation, que l'on tiendrait l'assurance de ne pas projeter sa propre vision du passé sur des données fragmentaires (tel le psychanalyste qui prend le risque de ne lire d'autres pensées que les siennes dans celles de son patient) (chap. XIII). Mais, il est illusoire de prétendre à une indépendance stricte : même les meilleurs travaux empiriques reproduisent des clichés nationalistes, racistes ou sexistes (chap. XIV). L'interdisciplinarité n'est pas seulement recommandable, elle est inévitable : en raison d'une spécialisation excessive, les sciences sont de moins en moins unifiées. De ce fait, les questions à propos d'un objet, dans une discipline particulière, ne peuvent être appréhendées qu'en engageant les ressources d'une autre discipline (chap. XV). Mais il faut prendre garde au pouvoir réificateur de certaines approches « unificatrices », qui proposent d'intégrer des faits à des modèles pré-existants et simplificateurs. Leur généralisation conduirait ainsi à l'évacuation de l'analyse causaliste d'une situation historique donnée, et aurait tendance à minimiser les aspects sociaux des processus à l'œuvre dans la formation des couches archéologiques (critique du modèle indo-européen de Colin Renfrew) (chap. XVI).

Quels problèmes éthiques l'archéologie pose-t-elle ? La cinquième partie, conclusive et constituée d'un unique chapitre (chap. XVII), s'interroge sur l'exercice du métier d'archéologue, le contexte marchand dans lequel il s'institue et son rapport à d'autres communautés d'intérêt qui revendiquent un droit de regard, sinon un droit de propriété, sur les vestiges matériels et leur signification. Quelles sont les impli-

cations sociales et politiques de la professionnalisation de la discipline ? Quels intérêts doivent être considérés comme légitimes ? Selon l'auteur, la reconnaissance de la pluralité de valeurs et la négociation devraient faire partie intégrante de la démarche scientifique.

Alison Wylie parvient à rapporter ces discussions dans toute leur vitalité, et à communiquer l'ardeur des débats par le truchement de nombreuses citations directes. Nous aimerions cependant souligner les limites de son approche, qu'elle n'a pas exprimées elle-même.

On regrettera peut-être qu'elle ne s'immerge pas davantage dans les enjeux sociaux et politiques des débats dont elle rend compte. C'est une démarche qu'elle recommande pourtant lorsqu'elle démonte les implications idéologiques analysées par les archéologues eux-mêmes (dans les reconstitutions muséales de plein air, par exemple, chap. X). Mais celles de sa propre étude ne sont pas toujours explicites : on les perçoit en surface lorsqu'elle rapporte (probablement avec approbation) les propos anti-élitistes de Lewis Binford sur la nécessité d'adopter une démarche hypothético-déductive, afin de ne pas se fonder sur la réputation d'un chercheur pour juger de la scientificité de son approche (chap. III, p. 63). Ou encore, lorsqu'elle affirme que ce sont les relations de pouvoir à l'intérieur de la communauté des archéologues qui déterminent en grande partie les questions scientifiques qui sont posées (chap. XIV, p. 188). Et, si elle mentionne bien que l'archéologie n'est pas la seule discipline à vivre une révolution conceptuelle aux États-Unis dans les années 1960, elle ne l'explique pas autrement que par l'ambition des sciences humaines et sociales d'asseoir leur crédibilité face aux sciences naturelles. Or, ces approches critiques ont également concerné les études littéraires, ce qui signifie qu'il faut probablement en rechercher les causes dans un cadre social plus large : sans doute celui des premières luttes ouvertes pour la reconnaissance des droits civiques des non-WASP, de la guerre

du Viêtnam, de la contre-culture, etc. Les prises de position radicales (et parfois violentes) des processualistes peuvent également faire l'objet d'une lecture idéologique, qui ressort on ne peut mieux dans leur mise en cause d'une archéologie qu'ils nomment eux-mêmes « traditionnelle » (celle qui prétend n'argumenter que par des *faits* : on perçoit très bien l'esprit de ce genre de positivisme sous la plume caricaturale de Charles Dickens dans *Temps difficiles*, lorsqu'il dépeint une classe bourgeoise en quête d'une philosophie pour expliquer et justifier sa conception de la *réalité*). De ce point de vue, leur montée s'apparente aussi à une prise de pouvoir. Sans l'évocation de cet arrière-plan socio-historique très prégnant, on comprend mal, à la lecture de l'ouvrage d'Alison Wylie, comment les idées constructionnistes et contextualistes de la *new archaeology* finissent par s'imposer dans les institutions de la discipline, après avoir été revendiquées par des générations antérieures de chercheurs sans parvenir à infléchir la communauté scientifique en ce sens (ce qu'elle décrit dans les chap. I et II).

Autre reproche, la focalisation constante de l'auteur sur les discours des acteurs. Les relations décrites entre archéologie et philosophie donnent parfois le sentiment d'un déterminisme absolu de la part de cette dernière sur la recherche archéologique. À force de longues citations directes, elle ne se détache peut-être pas suffisamment des proclamations des uns et des autres (qui formulent des revendications d'ordre épistémologique) pour se livrer à une analyse des pratiques en situation, des éléments non voulus et non intentionnels de la part des agents scientifiques (approche trop formaliste). La place prééminente accordée à la philosophie des sciences finit par placer celle-ci en position de supériorité dans sa lecture de la formalisation du savoir archéologique, ce qu'Alison Wylie décrit pourtant elle-même de la part des processualistes.

Enfin, nous aurions aimé avoir un chapitre de conclusion à propos de la réception de ces discours à l'extérieur de la communauté scientifique anglo-saxonne, et de leur confrontation avec d'autres régimes de scientificité. C'eût peut-être été un endroit pour discuter, au-delà de quelques rapides mentions, la position actuellement dominante (et pourtant fort réductrice) d'une certaine *evolutionary archaeology* et de l'interprétation des phénomènes culturels, évolutifs et historiques, en termes de sélection naturelle. Aussi l'article d'Annick Coudart, « Pourquoi n'y a-t-il pas d'archéologie "post-processuelle" en France ? »¹, complète-t-il utilement le tableau par son analyse en termes de rapport au temps historique et de rapports des hommes entre eux, en contradiction avec les positions des auteurs cités ici.

Ce volume n'en constitue pas moins une somme considérable et peut-être utile à l'heure où l'archéologie de sauvetage française connaît une crise institutionnelle particulièrement éprouvante (mise en concurrence de l'INRAP, établissement public d'archéologie préventive). Nous tirerions sans doute profit d'une méditation à propos des remarques de l'archéologue américain Clyde Kluckhohn qui se demandait, dans les années 1930 déjà, comment ses collègues pouvaient justifier leurs activités auprès du public en persistant à collecter des données qui n'ont d'intérêt que pour eux-mêmes (chap. I, p. 31). Ce livre offre un point de vue richement documenté d'une archéologie parfois plus scientifique que scientifique, mais qui s'est pensée en relation avec la société (il est vrai jusqu'à sombrer dans un relativisme sociologique que l'on peut juger excessif en certains cas), esprit faisant parfois défaut de ce côté-ci de l'Atlantique et de la Manche.

Vincent Leblan

1. Dans *Les Nouvelles de l'archéologie*, 1998, 72 : 41-44.

DANS UN OUVRAGE assez agréable à lire et à parcourir, Claudine Cohen nous invite à plonger dans une histoire complexe, celle du traitement de l'image de la femme pendant la préhistoire. Dès la lecture du titre une ambiguïté apparaît, qui se confirme en découvrant qu'au fil des pages c'est moins l'image accordée à la femme au sein même des sociétés préhistoriques qui est au centre de ce livre, que celle que les chercheurs en préhistoire lui ont attribuée dans leurs interprétations. En utilisant un discours à la fois militant et scientifique, cet auteure tente de faire une synthèse historico-critique de la recherche en préhistoire, ce qui la conduira, plus largement, vers la représentation de la femme dans nos sociétés judéo-chrétiennes. Malgré un plan assez classique aux six chapitres maintes fois rencontrés dans la littérature spécialisée, Claudine Cohen nous surprend en effet dans sa façon de traiter ce sujet, loin des clichés trop souvent rencontrés dans les écrits en préhistoire. Tout au long du livre une progression plutôt chronologique semble se mettre en place : une chrono-logie sur deux niveaux, avec, d'un côté, le déroulement des sociétés humaines dans leur sens historique (Paléolithique, Néolithique) et, de l'autre, l'évolution et les enjeux sociaux et théorico-intellectuels de la discipline, depuis ses débuts (les pionniers de la préhistoire) jusqu'à nos jours (avec notamment les mouvements structurels et féministes anglo-saxons des années 1970 et 1980). « Quelle place, quels rôles, quels statuts, quels pouvoirs [...] ont été assignés depuis un siècle et demi aux femmes préhistoriques ? » Bien plus qu'une simple réponse à ces questions, on sent bien qu'il s'agit ici de raconter comment l'image de la femme a pu être la victime, à chaque époque, des contextes culturel et

intellectuel dont les chercheurs et chercheuses ont été imprégnés.

Une discipline voit progressivement le jour au début du XIX^e siècle : la préhistoire. Elle naît au fur et à mesure que des personnalités curieuses et cherchant à prouver l'ancienneté de l'homme commencèrent à exhumer des vestiges associant des restes humains avec une faune disparue. Mais il faut bien comprendre que ces vestiges archéologiques – restes osseux qui sont la matière première de la réflexion – sont difficilement reconnaissables, surtout durant les premières décennies de la discipline¹. C'est pourquoi on remet souvent aujourd'hui en question les premières identifications qui étaient quasi systématiquement attribuées au genre masculin. Mais, ces problèmes paléanthropologiques liés à l'identification sexuelle des restes archéologiques d'hominidés continuent toujours à se faire ressentir. L'invention de Lucy par l'équipe franco-américaine dirigée par Donald Johanson et Yves Coppens en est un bon exemple, faisant date dans le monde de la recherche moins en raison du côté exceptionnel des vestiges humains trouvés, que du caractère féminin – longtemps débattu – de la découverte. La question des origines s'étant longtemps référée à la Bible, la naissance de l'homme entraîna les chercheurs dans un univers passionnel, avant tout masculin : « Pendant des siècles, la Bible (l'Ancien Testament) a défini la place de la femme dans l'ordre d'un monde créé par Dieu » (p. 20). Ainsi la femme (Ève) vient-elle après et à partir de l'homme (Adam), et c'est cette vision

1. À voir sur la naissance de la discipline archéologique : Alain Schnapp, *À la conquête du passé : aux origines de l'archéologie*, Paris, Éd. Carré, 1993.

très bien décrite par l'auteure qui va structurer indirectement la vision de la femme dans la préhistoire. En tant que première femme connue de l'humanité, Lucy elle-même est devenue l'Ève du XX^e siècle, ce qui nous laisse encore et toujours ancrés dans cette vision du monde éminemment masculine héritée des siècles précédents. On remplace une Ève par une autre.

Avec la naissance de la préhistoire et ses premières découvertes archéologiques, l'idée d'un homme antédiluvien s'insinue donc progressivement et s'extirpe des temps bibliques. Mais cet homme préhistorique esquissé sous les écrits des pionniers est avant tout un homme fort et habile, comme le montrent les œuvres artistiques du XIX^e et du début du XX^e siècle s'inspirant de l'imaginaire collectif et le mettant en scène². On y voit des hommes chassant, des hommes souverains, et l'iconographie qui accompagne le texte est très représentative du propos tenu. La femme, quant à elle, tient un rôle secondaire, d'accompagnatrice. Parmi les chercheurs contemporains, Jean-Pierre Duhard, qui a consacré sa recherche à l'étude de la figuration humaine dans l'art paléolithique européen, est un exemple actuel de la façon dont est comprise aujourd'hui encore l'organisation sociale des peuples chasseurs-cueilleurs paléolithiques. Pour lui, il ne fait aucun doute que l'un des principaux éléments pour penser une organisation est la distribution des tâches quotidiennes : la chasse serait ainsi une activité d'homme (le recours à la force étant nécessaire) et les tâches domestiques seraient l'apanage des femmes³. Ce chercheur est loin d'être le seul à défendre cette position et, toujours dans ce même ordre d'idées, Claudine Cohen remarque que bon nombre de préhistoriens, après avoir accepté l'idée d'un art préhistorique, ont très rapidement imaginé que cet art était avant tout masculin. Or, la lecture des thèmes rencontrés dans l'art paléolithique nous montre que l'humain, quand il est représenté⁴, prend surtout et indéniablement un caractère féminin – comme l'attestent les nombreuses

représentations féminines gravées (Isturitz, Gönnersdorf,...), sculptées (Le Roc-aux-Sorciers, Laussel,...) ou en rondes-bosses (statuettes de Brassempouy, Kostienki, Dolni Vestonice,...) du Paléolithique supérieur (chap. III). Et l'auteure d'en déduire que la représentation humaine dans l'art postglaciaire n'est ni gratuite ni innocente, mais prend bien des traits caractéristiques qui sont chargés de sens.

La notion de sexualité dans les sociétés paléolithiques est également abordée, dans le sens où elle paraît elle aussi conditionnée par nos manières de voir. Celles-ci sont notamment influencées par l'observation et par l'étude des grands singes aux moyens d'expériences réalisées en laboratoire, même si cela présente des caractères forcément spécifiques (les résultats ne sont-ils pas souvent motivés par une récompense?...). Mais, tout en posant ces problèmes, l'auteure s'inspire tout de même de ces travaux, soulignant certains phénomènes particuliers comme la perte de l'*ostreus* (manifestations extérieures, olfactives ou visuelles des états hormonaux de la femme) chez l'humain (p. 53), c'est-à-dire la perte des périodes spécifiques d'accouplement contrairement aux autres mammifères. Ce caractère pourrait en effet avoir eu pour conséquence une structuration spécifique des rapports entre les hommes et les femmes et, par-delà, des comportements sociaux en général. La sexualité se

2. À voir sur le sujet, le catalogue de l'exposition tenue au musée d'Aquitaine à Bordeaux, *Vénus et Caïn : figures de la préhistoire (1830-1930)*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 2003.

3. Jean-Pierre Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

4. Les travaux statistiques de Georges Sauvet et d'André Włodarczyk concluent à une place marginale de la figuration humaine par rapport à l'animal : cf. Georges Sauvet & André Włodarczyk, « Éléments d'une grammaire formelle de l'art pariétal paléolithique », *L'Anthropologie*, 1995, 99 (2-3) : 193-211. Mais, d'après l'auteur, ces statistiques ne relèvent ni le fait que ces représentations humaines sont malgré tout quasi omniprésentes dans les sites d'art préhistorique, ni leurs extrêmes qualité et variété.

pose donc comme un élément déterminant dans l'organisation culturelle des groupes humains, venant aussi influencer la compréhension et l'interprétation de l'image féminine, toujours envisagée à travers cet aspect sexuel : nous n'interprétons les représentations féminines préhistoriques qui nous sont connues que comme des images de déesses de la fécondité ou d'Èves, mères de l'humanité.

Enfin, dans un des derniers chapitres, Claudine Cohen s'intéresse aux sociétés du Néolithique, période de sédentarisation qui s'accompagna d'une évolution de la représentation féminine, davantage mise en scène dans ces nouvelles organisations sociales qui basent leur économie de subsistance sur les bienfaits de la terre nourricière. Ainsi les femmes sont-elles plutôt représentées associées à la symbolique de la terre et de sa production, comme par exemple cette idole de l'abri de Gaban dont la fente vulvaire est signifiée par un épi ou un rameau feuillu

(p. 122). Ce symbolisme, différent de celui du Paléolithique, semble donc placer le rôle de la femme à la base même de la vie, de la même façon que la terre nourricière, ce qui entraîna une interprétation avérée ou phantasmée de ces sociétés comme matriarcales de la part de courants idéologiques, voire militants comme le mouvement féministe anglo-saxon des années 1970-1980.

Au total, il semble bien que l'image de la femme préhistorique dans la recherche ne soit toujours pas parvenue à se libérer des carcans socioculturels. Faire prendre conscience que l'image de la femme au sein des sociétés préhistoriques (qu'archéologiquement, nous pourrions peut-être mieux comprendre) était sûrement très différente des « Images de la femme dans la préhistoire occidentale » est sans nul doute le principal but de ces pages.

Oscar Fuentes