Comparaisons contextualisées

Anne-Christine Trémon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/33319>

DOI : 10.4000/lhomme.33319

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2019

Pagination : 135-158

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Christine Trémon, « Comparaisons contextualisées », *L'Homme* [En ligne], 229 | 2019, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/33319> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.33319>

Comparaisons contextualisées

Anne-Christine Trémon

DÈS LA fin du XIX^e siècle, Franz Boas (1896) avait invoqué les limites de la « méthode comparative » telle qu'elle était alors pratiquée par les diffusionnistes et évolutionnistes, et avait préconisé l'étude prudente, inductive et historique, d'unités restreintes, plutôt qu'une extrapolation hypothétique fondée sur un relevé superficiel de « traits » caractéristiques. Bien que des anthropologues comme Radcliffe-Brown (1951), Evans-Pritchard (1963), Fred Eggan (1954) ou encore Clifford Geertz (1968) aient ensuite mis en œuvre des formes de comparaison plus contrôlées, les méthodes de ce second type ont continué à être pratiquées, notamment à la faveur de projets tels que celui de Murdock et de sa base de données « Human Relations Area Files » (HRAF)¹. À partir des années 1960-1970, en raison des critiques portant sur le manque de prise en compte des asymétries générées par le colonialisme et l'expansion du système monde capitaliste², mais plus encore dans les années 1980-1990, avec l'émergence de la critique postmoderne de l'autoritarisme ethnographique et la remise en cause de l'idée même d'isoler des sociétés et des cultures reliées entre

À propos de : Peter Van der Veer, *The Value of Comparison*. Foreword by Thomas Gibson. Durham-London, Duke University Press, 2016 (« The Lewis Henry Morgan Lectures ») et Sally Falk Moore, *Comparing Impossibilities. Selected Essays of Sally Moore*. Foreword by John Borneman. Chicago, HAU Books, 2016.

1. Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard réhabilitèrent le comparatisme contre le discrédit dans lequel l'avaient jeté la critique de Boas et, de manière plus générale, le développement de l'anthropologie de terrain, tout en réaffirmant les principes de précaution avancés par Boas. Fred Eggan et Isaac Shapera, se réclamant des premiers, critiquèrent la méthode d'échantillonnage aléatoire employée par Murdock, qui devait offrir une solution au problème de cas soumis à une influence réciproque (Francis Galton avait soulevé, dès 1889, le problème de l'absence d'indépendance des unités comparées [cf. De Munck & Korotayev 2000]).

2. Bien que le paradigme du système monde wallersteinien ait donné lieu à des entreprises de comparaison des différentes modalités d'articulation des périphéries au centre en expansion (Wolf 1982).

elles par des flux globaux, c'est l'entreprise comparatiste dans sa totalité, quelles que soient ses modalités, qui paraissait définitivement condamnée. En effet, l'abandon de l'idée – déjà remise en cause par Isaac Shapera et des représentants de l'école de Manchester (Max Gluckman, Jaap Van Velsen, Clyde Mitchell) – selon laquelle les sites de l'enquête correspondraient à des unités sociales distinctes, isolées et donc comparables, est allée droit à l'encontre des conditions de possibilité de la comparaison suivant la logique établie par John Stuart Mill (1988 [1866])³. La méthode multisituée, préconisée par Marcus en réponse à ces défis présentés comme nouveaux, a été, du fait du risque d'investissement inégal en temps et en attention ethnographique auquel elle s'expose, perçue comme inadaptée à la réalisation de comparaisons – elle n'avait, de toute manière, pas été formulée dans cette intention.

Or, avant même que le tournant postmoderne ne donne ses premiers signes d'essoufflement, le comparatisme a trouvé des défenseurs⁴. Dans leur introduction à l'ouvrage collectif *Anthropology, by Comparison* (2002 : 1-24), Andre Gingrich et Richard Fox se sont revendiqués d'une tradition qu'ils ont identifiée comme « subalterne » en anthropologie, celle de l'école de Manchester, dans laquelle ils voyait la possibilité de maintenir la pratique comparatiste. Ils y ont réitéré au fond les préceptes déjà affirmés par Boas un siècle auparavant, contestant le monopole des méthodes quantitatives associées aux « sciences dures » sur la méthode comparative et revendiquant la tradition contextualisante de l'ethnographie de terrain. Cette défense du potentiel comparatiste indépendamment des conditions posées par les partisans des méthodes expérimentales se retrouve, au-delà de l'anthropologie, dans les propositions de sociologues praticiens de l'ethnographie et des études de cas. Ainsi, outre l'affirmation d'un principe général suivant lequel les méthodes milliennes ne devraient pas être appliquées mécaniquement au moyen d'une matrice de variables indépendantes et dépendantes (Lieberson 1992), les ethnographes ont avancé, notamment dans le domaine des études sur les migrations, que les liens entre sites sont plutôt une opportunité de donner une nouvelle jouvence à l'ethnographie comparative (Fitzgerald 2006 ; Falzon 2009).

3. Il distingue les méthodes de concordance, de différence, de résidus, et de variations concomitantes ; cette dernière, bien que Mill ait mis en garde contre son application en sciences sociales, a exercé une forte influence sur Durkheim (lequel, à son tour, a influencé Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard). Même la méthode de Max Weber pour rendre compte du développement du capitalisme dans l'Occident protestant peut être assimilée à la recherche d'une variable indépendante expliquant la variable dépendante (Lieberson 1992 : 308).

4. Cf., par exemple : Louis Dumont (1983) ; Ladislav Holy (1987) ; Bruce Kapferer (1988) ; Maurice Godelier & Marilyn Strathern (1991) ; Jack Goody (2000) ; Andre Gingrich & Richard Fox (2002) ; Marcel Detienne (2009 [2000]).

Tout récemment, le comparatisme a été remis au goût du jour avec le « tournant ontologique », dont les partisans, malgré les différences qui les séparent, tendent à s'accorder sur une perspective « post-pluraliste ». Celle-ci n'envisage plus le monde comme étant fait d'entités distinctes (cultures, civilisations), dans lequel l'ethnographe s'emploie à découper des unités comparables⁵. À la comparaison contrôlée des années 1950-1960, Eduardo Viveiros de Castro (2004) substitue ainsi une « controlled equivocation » ou une « comparaison traductive », et Marilyn Strathern (1991), une logique de comparaison par mise en contraste et juxtaposition d'entités humaines et non humaines, à des échelles multiples⁶. La comparaison vise surtout à mettre au jour la différence entre les catégories analytiques des « autres » et celles régnant dans l'Occident euro-américain. C'est là, comme le souligne Matei Candea, une modalité de « comparaison frontale » (au singulier) « dans laquelle une entité ethnographique étrangère est mise en contraste avec un milieu prétendument familier », et qui en vient à définir l'entreprise anthropologique au détriment des « comparaisons latérales » (au pluriel) qui juxtaposent côte à côte un certain nombre de « cas » (2016 : 184). Il peut paraître paradoxal que la revitalisation de ce type de comparaison ait été plus aisée que celle de la comparaison latérale, alors même qu'elle semble d'une certaine manière réhabiliter le « grand partage » pourtant condamné par les critiques des années 1970-1980. Cela tient pour partie à ce que ce comparatisme se réclame d'une critique radicale, « depuis la périphérie », sans retomber dans l'asymétrie de l'autorité ethnographique. Plaçant l'accent sur le potentiel déstabilisateur de l'ethnographie au contact des « autres » (Otto & Rane 2013 ; Holbraad, Pedersen & Viveiros de Castro 2014), cette critique rejoint l'un des reproches fréquemment adressés à l'ethnographie multisite, à savoir le risque de perdre la perspective subalterne qui était souvent celle de l'ethnographie « classique ». Axel Morten Pedersen et Martin Holbraad contrastent en outre la découverte d'analogies surprenantes par la comparaison « post-plurielle », qui suppose une intensification de l'abstraction (plutôt qu'une généralisation des connaissances), avec les méthodes multisituées, qui supposent un monde pluriel et débouchent sur des connaissances générales (plutôt qu'abstraites)⁷. On peut donc résumer schématiquement les séquences comme ceci : les comparaisons latérales,

5. Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen (2009) définissent le « postpluriel » en référence à la logique fractale sur laquelle Marilyn Strathern a fortement insisté.

6. Anna Tsing (2014) étend la logique de comparaison strathernienne à la comparaison trans-spéciste.

7. Matei Candea appelle à remettre la comparaison latérale « en pleine lumière », non seulement parce qu'elle continue *de facto* à être pratiquée, y compris par les « frontalistes », mais aussi parce qu'elle pourrait *in fine* s'avérer plus innovante que la comparaison frontale. Les comparaisons latérales sont peut-être plus dotées de potentiel déstabilisateur que la comparaison frontale qui se borne à réaffirmer toujours les mêmes oppositions. Elle tend à produire de la similarité ne serait-ce .../...

qui ont longtemps tenu une place centrale en anthropologie, ont disparu sous les coups de boutoirs de l'ethnographie multisite qui leur a substitué le tracé des connexions globales ; cette dernière est désormais critiquée par les partisans d'une revalorisation du comparatisme qui soulignent surtout les apports conceptuels d'une confrontation entre « nous » et les « autres ».

La parution récente de deux ouvrages consacrés à la comparaison vient nourrir ce débat, en relevant certains des défis qu'il pose : la possibilité de comparer des entités qui sont d'ordre « civilisationnel » mais saisies dans l'histoire, au-delà du grand partage et sans eurocentrisme, dans celui de Peter Van der Veer, et un comparatisme conciliable avec la saisie de processus spatio-temporels excédant l'unité micro du terrain ethnographique, dans celui de Sally Falk Moore. Ils présentent une certaine ressemblance visuelle, puisque leurs couvertures jouent sur l'effet mosaïque de la juxtaposition d'images rectangulaires. Alors que celui de Falk Moore présente un patchwork de tissus africains, celui de Van der Veer est un assemblage de photographies (collectionnées par l'artiste Wang Jingsong) du caractère chinois *chai*, apposées sur les immeubles prévus pour démolition. *Comparing Impossibilities* est une volumineuse anthologie de textes publiés par Sally Falk Moore entre 1964 et 2009 ; *The Value of Comparison* de Peter Van der Veer est moins une rétrospective qu'un essai, court et dense, mais qui s'appuie néanmoins sur ses travaux antérieurs⁸. Tous deux constituent des tentatives de sauvegarder, en anthropologie, une forme de comparaison contextualisée, fondée sur le refus des comparaisons par variables. Peter Van der Veer appelle les anthropologues à renouer avec l'approche comparative dans un climat où l'exigence de scientificité impose, avance-t-il, un seul modèle de celle-ci : la modélisation à partir de variables et d'échantillons quantifiés. Sally Falk Moore prétend que les comparaisons par variables sont impossibles à mener dès lors que l'on a affaire à des entités changeantes, et que l'on tient compte du contexte (p. 27). Tous deux ont donc en commun un intérêt envers une anthropologie comparative et historique, appliquée à des objets – la religion dans le cas de Van der Veer, le droit dans le cas de Falk Moore –, qui ont connu une diffusion globale sous l'effet de l'impérialisme et du colonialisme occidental.

[Suite de la note 7] qu'en raison de l'homogénéité du faire-valoir euro-américain, partageant des conceptions identiques de la personne et de la modernité, qu'elle construit pour les besoins de cette comparaison (2016 : 198, 212).

8. Il prend sa source dans la conférence Lewis Henry Morgan intitulée *The Value of Comparison*, donnée le 13 novembre 2013, à l'Université de Rochester.

L'ouvrage de Peter Van der Veer, directeur de l'Institut Max Planck de Göttingen, constitue un plaidoyer pour un comparatisme idiographique⁹ dépourvu de toute montée en généralité (p. 6). Au comparatisme généralisant, il préfère une comparaison inductive de « fragments » qui ne débouche pas sur la généralisation, mais sur la restitution des spécificités. Sa source d'inspiration principale est Max Weber, pour qui la comparaison servait à dégager la spécificité des développements historiques (p. 10), mais dont il entend décentrer le projet en abandonnant tout « euro ou américano-centrisme » (p. 20). (La comparaison weberienne visait à saisir la spécificité de la modernité occidentale.) Il appelle ainsi de ses vœux « une histoire sociologique qui applique une perspective anthropologique », laquelle, reposant sur des matériaux historiques et de terrain, soulève de nouvelles questions et met en lumière des trajectoires différenciées et leurs causes. L'introduction décline en quatre points l'« avantage comparatif » de l'anthropologie en la matière. Le premier est « un engagement avec la “différence” et la “diversité” », qui offre une critique de l'universalisation de modèles occidentaux (p. 9). Le deuxième est une approche fragmentaire de la vie sociale. Le troisième est un holisme qui diffère du généralisme. Le quatrième concerne la « pratique incorporée », qui rejette le déterminisme sociobiologique. Ce dernier n'étant pas traité dans l'ouvrage, on explorera ici la manière dont Van der Veer aborde chacun des trois premiers thèmes en vue de les mettre au service du comparatisme.

L'« engagement avec la “différence” et la “diversité” » mène à se pencher sur des problèmes de traduction culturelle (*id.*). La comparaison est inévitable dès lors que nous traduisons ce que nous trouvons ailleurs et usons de concepts dérivés de l'expérience occidentale pour interpréter d'autres sociétés. La comparaison est, de ce fait, toujours implicite ; il s'agit de la rendre explicite. Suivant Talal Asad, Van der Veer souligne toutefois la nature interactive et réflexive de la traduction, rendue nécessaire, dans le cas de la religion, par la diffusion de ce concept à travers le monde¹⁰. Il reproche ainsi à Clifford Geertz « sa définition de la religion comme une entité universelle » (p. 27). Van der Veer se fait l'avocat d'une herméneutique débarrassée de toute généralisation. Il entend en effet le mot « théorie » « non pas comme généralisation », mais dans « son sens originel d'observation et de contemplation » (*id.*). Il s'agit, selon lui, de

9. Peter Van der Veer n'emploie pas ce terme dans l'ouvrage, mais dans un texte plus récent, en réponse aux commentaires de son livre (Van der Veer 2017). Toutes les citations extraites de Peter Van der Veer et Sally Falk Moore ont été traduites par mes soins.

10. Les travaux antérieurs de Van der Veer l'ont porté à étudier la diffusion globale du concept de « religion », ainsi que celui de « spiritualité ». Une réflexion sur la traduction, qui reprend les critiques de Talal Asad adressées à Geertz, est développée dans l'introduction de *The Modern Spirit of Asia* (2014).

parvenir à un « engagement conceptuel avec un fragment [...] qui permette l'interprétation d'un autre univers et dans lequel la traduction joue un rôle central » (*id.*).

Peter Van der Veer s'en prend à juste titre à tout un pan de la sociologie qui tend à tenir pour général sinon universel ce qui est étudié à propos des États-Unis ou de l'Occident (p. 29). La revitalisation du projet comparatiste doit permettre de montrer que toute une série d'oppositions (traditionnel/moderne, séculier/religieux, etc.) « font partie d'une compréhension européenne historique de la modernité » (p. 47). On ne peut qu'acquiescer à la nécessité invoquée de mener la comparaison non seulement entre « mondes culturels », mais aussi au prix d'une réflexion sur notre appareillage conceptuel et sur l'histoire des interactions qui ont constitué notre objet d'étude. La réflexion doit donc porter doublement sur « les concepts qui sous-tendent notre étude de la société ainsi que sur la formation des sociétés » (pp. 27-28)¹¹.

Or, si le concept de religion s'est généralisé, cela interdit-il pour autant de le constituer en catégorie au service de la comparaison ? Il est piquant de constater que Peter Van der Veer se réclame de Marcel Mauss tout en mettant en garde contre toute approche universalisante, « qui définirait une sorte d'essence » telle que le « rituel » ou la « prière » pour l'étudier ensuite comparativement à travers les cultures. Le texte de Mauss (1909) sur la prière est bien une tentative de généralisation s'il en est, plus valable pour sa tentative même de parvenir à une définition générique que pour son résultat (Lenclud 1995). Peter Van der Veer entend souligner la nécessité de prêter attention à la variabilité historique des significations et à l'histoire de la généralisation de certains concepts. Nous devenons tous modernes, avance-t-il (citant curieusement Bruno Latour à ce propos), les « interactions impériales » (p. 27) ayant engendré les transformations modernes. Nous devons donc porter un regard critique sur les prétentions universalisantes. Faut-il pour autant écarter toute généralisation au motif que celle-ci pré-supposerait obligatoirement des définitions « universelles » ? Les définitions ne peuvent-elles pas être « régionales », décrire des phénomènes récurrents, sans prétendre à une validité universelle ?

La comparaison est, selon Peter Van der Veer, incontournable du fait de l'impossibilité de ne pas discuter de la littérature existante sur un sujet, ou de ne pas recourir à des termes qui ont émergé dans des configurations historiques différentes et qui prêtent donc (ne serait-ce qu'implicitement) à comparaison. La posture de l'indianiste ou du sinologue pour qui la spécialisation régionale suffit est intenable (p. 32). Dans le même temps, il

11. Ce point a été traité de manière plus détaillée dans Peter Van der Veer (2014: 13-16).

reproche à Murray Milner (1994) de « construire un appareil conceptuel et une traduction en un langage plus généralisé et abstrait que ce qui est connu à travers l'ethnographie » (p. 35). Or l'entreprise de traduction, et partant, de comparaison, ne requiert-elle pas un minimum de mise en équivalence générique ? Van der Veer reconnaît que l'abstraction conceptuelle est là une opération nécessaire à la systématisation du savoir, mais estime qu'il n'est pas évident que celle-ci nous aide dans notre « compréhension de la société indienne » (*id.*). Lui-même reconnaît que son propre travail sur le nationalisme et la religion porte sur de telles abstractions, qui posent un problème supplémentaire « en ce que tous deux sont des idéologies totalisantes ». « Les difficultés se situent à la fois au niveau de l'objet d'étude et au niveau de la méthode et de la représentation théorique » (p. 7).

Cette volonté de se passer tant que faire se peut de termes génériques dans l'entreprise comparative explique, semble-t-il, son insistance sur la notion de « fragment » : « L'étude intensive d'un fragment sert à gagner une perspective sur un tout plus large » (p. 9). Cette attention au micro ne doit pas, néanmoins, être confondue avec l'individualisme méthodologique qui postule que le macro est généré par les acteurs individuels. L'étude d'un fragment ne peut pas non plus « être généralisé à la société dans sa totalité ni à un idéal-type weberien » (*id.*). Van der Veer condamne l'essentialisme de la méthode idéal-typique. Or, faute de définition claire de ce qu'il entend par « fragment », le lecteur n'a plus qu'à se livrer au jeu des devinettes. Est-ce un indice, un témoin ? Une tranche de vie sociale (ce que d'autres appelleraient un « cas ») ? Si Van der Veer se positionne clairement contre la comparaison par variables, il ne se prononce jamais en faveur de l'alternative qui lui est habituellement opposée, celle de la comparaison par cas (le terme n'est jamais employé). Transposant (dans l'introduction) le travail de Mintz sur le sucre à l'histoire du thé et de l'opium en Chine, il en brosse l'histoire à grands traits afin de montrer ce en quoi peut consister « l'étude d'un fragment ». Pour autant, précise-t-il, les marchandises ne sont pas les seuls fragments possibles, ni le système capitaliste le seul « tout » que l'on puisse retracer. C'est la « religion » qu'il retient en tant que « fragment de la vie sociale » ; sa « conceptualisation nous donne une mesure de l'importance d'étudier le "fait social total" » (p. 147). Ce type de formulation évasive rend difficile à saisir ce qu'il appelle ailleurs « le fragment socioculturel » et la manière dont il doit permettre de « gagner une vision holistique » (*id.*).

Si elle procède par « fragments », l'anthropologie a cependant « un rôle positif à jouer » et ne saurait se cantonner à la critique des généralisations. L'étude d'un fragment doit permettre de dire quelque chose de spécifique, « sans prétention à une vérité générale, mais qui revête [néanmoins] une signification plus large » (p. 33). Ce qui est général est souvent banal ; les

anthropologues étudient la vie ordinaire, mais essaient d'en dire quelque chose qui ne soit « pas banal ». La comparaison des conceptions de la personne, de la nation, de la civilisation » (*id.*) doit permettre de produire un savoir valide pour lui-même. Le raisonnement qu'il livre lors d'une tentative de comparaison fragmentaire de ces concepts est toutefois difficile à suivre tant l'auteur dérive au gré de ses lectures (chap. III : « Keeping the Muslims Out: Concepts of Civilization, Civility, and Civil Society in India, China, and Western Europe »). L'enchaînement d'idées par contiguïté n'est pas dénué d'intérêt, mais il se fait au détriment d'une rigueur analytique, les passages conclusifs ne servant guère à rassembler la démonstration. À propos de la « civilité », il passe ainsi de « l'idée excitante qu'en tant qu'étrangers nous sommes capables d'entrer dans la société commerciale » (p. 70) à l'obsession du protestantisme pour la sincérité (p. 72), puis au fait que le « transcendantal et le magique sont beaucoup plus présents dans le protestantisme et la modernité occidentale qu'il n'est postulé » (p. 75), et, de là, à une mise en lien de la notion chinoise qui traduit celle de civilité, *li* (« rite »), avec l'analyse éliassienne de la société de cour (pour suggérer que la discipline corporelle et le comportement ritualiste sont au cœur de la formation de l'État), puis, enfin, aux codes vestimentaires et à la visibilité de la différence des musulmans en Europe, en particulier en France (p. 76). Cet exercice dadaïste d'associations d'idées pourrait séduire par son caractère expérimental s'il ne débouchait pas sur une conclusion convenue (« l'application de concepts tels que civilisation et civilité en tant que base de l'identité nationale identifie et exclut l'étranger de la société civile » [p. 79]) et si les généralisations hâtives étaient évitées (« les migrants chinois et vietnamiens ne sont pas perçus comme facteurs de trouble en Europe et aux États-Unis, parce qu'ils partagent une valeur centrale de la civilisation moderne, la mobilité par l'éducation » [p. 70]).

La triade Inde, Chine, Europe cède ensuite le pas à une paire Inde/Chine, étant posé que la Chine est « un pays en développement qui est largement comparable avec l'Inde » (p. 145)¹². La comparaison se fait alors plus rapprochée (rappelons que le mot « comparaison » provient étymologiquement de l'action de mettre par paire), mais, là encore, elle ouvre

12. Pour Peter Van der Veer (2014), l'intérêt qu'il y a à comparer l'Inde et la Chine ne réside pas dans l'histoire des interactions sino-indiennes, qui se sont limitées au premier millénaire de l'ère commune, mais – pour les XIX^e et XX^e siècles, qui constituent la période considérée – dans leurs interactions respectives avec la modernité occidentale. L'idée est de montrer l'impact comparé des rencontres impériales sur la culture et la religion en Inde et en Chine – notamment leur effet sur la construction d'une « spiritualité » opposée au « matérialisme » de l'Occident –, et sur la création de nouvelles formes de catégorisation des « religions orientales », ainsi que les trajectoires du christianisme en Inde et en Chine, les mouvements messianiques, la transformation de la religion populaire et leurs relations avec les projets de modernisation « séculière ».

des pistes plus qu'elle n'est conduite à son terme. C'est le cas de l'examen de l'Inde et la Chine sous l'angle des « régimes visuels qui gouvernent le visible et l'invisible », et des tentatives de rendre le visible – en l'occurrence le visible religieux – invisible (chap. IV : « The Afterlife of Images »). Il compare ici la destruction de la mosquée d'Ayodhya, en 1992, par des ultranationalistes et fanatiques hindous, à la « configuration historique différente » de la Chine, où le parti athéiste au pouvoir a mené des campagnes de destruction des « quatre vieilleries » (pp. 81-102), bien que des reconstructions de temples se multiplient depuis le début de l'ère des réformes. Si Peter Van der Veer fait ici référence à la notion, développée dans son ouvrage précédent, de « chaîne syntagmatique de religieux-séculier-spirituel-magique »¹³, le propos reste à un niveau très élevé de généralité. L'unité d'analyse étant celle de l'« État civilisationnel », la conclusion est attendue : « dans les deux cas, c'est le pouvoir souverain de l'État » qui s'exerce, « les deux projets témoignant d'une même ferveur religieuse », d'une utopie jamais réalisée (p. 102). Le même type de généralité ressort de la comparaison de la rénovation urbaine en Inde et en Chine, Beijing et Delhi, Shanghai et Mumbai, la « modernité [étant] rendue visible dans les villes » (p. 102).

Les juxtapositions par association d'idées pratiquées par Peter Van der Veer suggèrent que l'apport heuristique du comparatisme réside dans sa capacité à problématiser de manière innovante plutôt que dans sa faculté à généraliser. On peut ici percevoir comme un écho de l'opposition introduite par Florian Znaniecki (1934) entre l'abstraction par généralisation, ou « induction énumérative », et la généralisation par abstraction, ou « induction analytique ». Alors que la première cherche ce qu'il y a de similaire à de nombreux cas et produit ainsi une théorie (une « abstraction ») à partir de cette généralisation, la seconde, caractéristique de l'anthropologie et, plus généralement, des sciences sociales recourant à des méthodes qualitatives, abstrait une ou des caractéristiques qui apparaissent comme essentielles à un ou plusieurs cas. La théorie générale est ainsi produite à partir de cette abstraction¹⁴. Or Van der Veer, rejetant le principe même de recherche de toute caractéristique « essentielle » (sur laquelle repose la démarche

13. Cf. *The Modern Spirit of Asia* (2014). Cette chaîne destinée à souligner les connexions entre ces termes qui émergent ensemble historiquement, se supposent et se définissent mutuellement, et fonctionnent comme des nodes dans un champ mouvant de discours et de pouvoir. *The Modern Spirit* montre comment cette chaîne occupe une position-clé dans les imaginaires nationalistes de la modernité en Chine et en Inde.

14. Cf. également la définition, par James Mitchell, du cas comme « l'ensemble des matériaux à partir desquels des principes théoriques sont inférés » (1983 [1956] : 191). L'examen détaillé du déroulement d'un événement ou d'un ensemble d'événements peut dévoiler la mise en œuvre d'un principe théorique général. Un exemple fameux est l'analyse de la danse du Kalela (Mitchell 1996 [1956]). Plus récemment, Robert Yin (2002) a avancé une distinction similaire entre étude de cas et étude par échantillonnage ; cf. également Mario Luis Small (2009).

idéal-typique) et ne nous disant pas comment il induit des « significations plus larges », refuse haut et fort toute généralisation théorique. Comment dès lors comparer ? Puisque le principe même de la généralisation est rejeté, y compris celui qui opère par abstraction à partir d'un cas, c'est *a fortiori* l'abstraction à partir de deux cas qui est logiquement écartée.

Ce refus du généralisme pose deux ensembles de problèmes. Le premier est qu'il repose sur une assimilation erronée de toute théorisation à la généralisation de type statistique (l'abstraction par généralisation), alors même qu'il admet par ailleurs l'utilité de cette dernière ; le second est que ce rejet rend très fragile sa défense d'un « holisme » purement empirique et non théorique ou méthodologique. Van der Veer fustige toutes les généralisations théoriques et, plus particulièrement, à deux d'entre elles qu'il présente comme illustratives d'une tendance générale – et selon lui, néfaste – au retour de la comparaison généraliste sous l'effet de l'influence de la neurobiologie et de la psychologie cognitive : d'une part, la classification des rituels en deux types corrélés à des communautés de petite ou grande taille effectuée par Harvey Whitehouse et Emma Cohen (2012), d'autre part, la taxonomie des quatre ontologies proposée par Philippe Descola (2005). À la première, il oppose la critique geertzienne des « dénominateurs communs de la culture », dont la recherche s'éloigne plutôt qu'elle ne s'approche de ce qui fait l'essentiel de la situation humaine (p. 4) ; à la seconde, il reproche la réification d'un « mode de pensée » qui fait l'impasse sur les débats entre diverses options ontologiques dans le cours de l'histoire d'une société (p. 5)¹⁵.

Peter Van der Veer oppose au « généralisme » un « holisme » qui a sa faveur. Il attribue le premier à toutes les sciences ayant recours à de larges bases de données et fait du second le propre de l'anthropologie. Il est convaincant lorsqu'il s'érige contre le réductionnisme (p. 39) des démarches déductives testant des hypothèses quantifiées ; il l'est moins lorsqu'il s'en prend au simplisme d'études statistiques comme celles réalisées par la Pew Foundation, qui corrélaient l'afflux de migrants musulmans en Europe avec l'existence de tensions politiques. Dès lors qu'il conteste cette corrélation du fait que ces tensions se font jour trente ans après l'immigration de travailleurs en provenance de pays à majorité musulmane, ne seraient-ce pas justement des données quantitatives concernant les flux historiques d'immigration qui lui donnent les clés pour contester ce qu'avance cette fondation (p. 31) ? Lui-même indique d'ailleurs, à propos du concept de « nationalisme », que les approches quantitatives ne sont pas dénuées d'intérêt au motif que le nationalisme est une question de « politique du nombre » (p. 41).

15. Il ignore ainsi que ce sont des schèmes élémentaires dans lesquels les *habitus* – qui sont particularisés par l'histoire – prennent leur source que vise à dégager Philippe Descola (2005).

Le chapitre VI, « Who Cares? Care Arrangements and Sanitation for the Poor in India and Elsewhere », l'un des plus intéressants, prend pour point de départ une comparaison chiffrée entre l'Inde et la Chine de la réduction de la pauvreté au cours des quatre dernières décennies ; celle-ci a été beaucoup plus spectaculaire en Chine qu'en Inde (p. 143) : « Il faut conclure que la révolution communiste en Chine a radicalement transformé une société hiérarchique rigide en une société mobilisée autour des catégories les plus basses » (p. 144). Au-delà du fait que la Chine a toujours été une société autorisant une certaine mobilité sociale, et abstraction faite de quelques considérations périmées sur les organisations *danwei* (*id.*), il en conclut que cette comparaison soulève alors la question de la nature spécifique du déni des services d'aide aux citoyens les plus démunis en Inde.

Bien qu'il s'autocontredise en reconnaissant ainsi par endroits l'utilité de généralisations de type statistique, il délaisse par la suite cette question en introduisant une distinction entre, d'une part, un « généralisme » qui prend pour postulat que la société est un tout unifié (holisme théorique) et, d'autre part, un « holisme » qui examine « comment les gens pensent que les tous sont formés » (p. 31). Cette définition du holisme, ressemblant fort au nominalisme, aurait mérité une discussion plus poussée au regard du holisme de Durkheim et de Mauss dont il se réclame par ailleurs. Le manque de clarté à propos du type de holisme qu'il préconise, et de la relation qu'il établit entre le « fragment » et « une signification plus large », pose ainsi problème quant à sa critique du « généralisme » de Dumont – dont il reconnaît qu'il soulève des questions importantes (p. 34). Il lui reproche, au motif que les données empiriques l'invalident, l'opposition entre un « tout » indien et un « tout » occidental. Ces ornières « anti-généralisation » l'empêchent ainsi de voir l'apport du holisme méthodologique de Dumont au comparatisme (Dumont 1983 ; Kapferer 2010 ; Strenski 2014 ; Iteanu & Moya 2015). Ainsi balaie-t-il d'un revers de main aussi bien les modèles dynamiques portant sur les processus d'intégration différenciés à l'État de part et d'autre de la frontière sino-indienne (reposant sur la fertilisation croisée des notions d'englobement et de structure) que les approches historicisées des processus d'expansion/contraction des systèmes d'échange à l'échelle régionale¹⁶. Par ailleurs, sa proposition de comparer la race et la caste aux États-Unis et en Inde en cherchant à comprendre pourquoi, dans le premier cas, elle s'exprime à travers la criminalisation et la violence et, dans le second, à travers le déni d'accès à des services publics de base

16. Cf. Jonathan Friedman (1979). Son approche correspond à ce que Van der Veer préconise, puisqu'elle aborde les processus de formation de l'État sans essentialiser les sociétés en types « étatiques » et « non étatiques » par l'examen des relations dynamiques entre entités sociales. Il le cite, mais avoue ne pas trouver son modèle très « attrayant » sans en préciser les raisons.

n'implique-t-elle pas des « généralisations par abstraction » préconisées par Florian Znaniecki et mises en œuvre dans le comparatisme de Dumont¹⁷ ?

Peter Van der Veer avance que la comparaison entre l'Inde et la Chine permet d'échapper à « la comparaison générale souvent non réfléchie avec l'Occident ». De fait, c'est là un des intérêts de l'ouvrage – comme dans le précédent, *The Modern Spirit of Asia* (2014) – que d'avoir (partiellement) quitté le registre anthropologique classique de la comparaison entre « nous » et « les autres » au profit d'une comparaison horizontale (ou latérale, Candea 2016). Pour autant, ajoute-t-il, « ceci ne veut pas dire qu'il faille d'abord chercher le comparable » (p. 150). Se référant à Marcel Detienne (2009 [2000]), il affirme que « l'incomparable est aussi très signifiant dans les arguments contre l'universalité de certaines valeurs et idées » (p. 153). Cette conclusion quelque peu déroutante (il paraît prendre la provocation au premier degré) reflète les nombreuses contradictions et obscurités que contient l'ouvrage. Alors même qu'il soutient que ce sont surtout l'« État civilisationnel » et la « nation comme civilisation » qui demandent à être étudiés à travers leurs « fragments » afin d'éviter les essentialismes, Van der Veer les tient constamment pour horizon de sa comparaison en recourant à des généralisations. Son argument suivant lequel le fait social total ouvre à la démarche comparative une « autre voie à suivre » que celle de la comparaison généralisatrice peine à convaincre dès lors qu'il ne cesse de recourir à des concepts génériques et de dégager des tendances générales. L'ouvrage soulève ainsi plus d'interrogations qu'il n'apporte de réponses. La notion de « fragments » est trop vague pour poser les bases d'une méthode qui exige un minimum de systématité. Son insistance sur l'importance des circulations et des connexions à plus grande échelle, ou sur les diverses « réponses » locales à des processus globaux d'expansion hégémonique et de diffusion de la forme étatique, ne dit finalement rien sur la manière dont la comparaison de « fragments » peut être menée conjointement avec le traçage des connexions.

Sur ces deux points, l'ouvrage de Sally Falk Moore apparaît comme un complément salubre aux propos de Peter Van der Veer. Les textes rassemblés dans *Comparing Impossibilities* ne sont pas présentés suivant un ordre chronologique, mais regroupés en quatre parties thématiques. Précédé d'un avant-propos par John Borneman, d'une introduction générale par Sally

17. De même, il recommande de consacrer davantage d'études sur la façon dont la discrimination fondée sur la caste est transformée en *habitus* de la nouvelle classe moyenne, associée à une « indifférence hiérarchique » à la souffrance des plus pauvres. Pour un commentaire critique sous un angle proche mais légèrement différent, cf. Annelin Eriksen (2017).

Falk Moore et de brefs préambules à chacune des parties, il n'évite pas, comme toute compilation de ce type, un certain nombre de redondances. L'ensemble forme néanmoins une rétrospective cohérente de l'œuvre.

Formée comme juriste, Sally Falk Moore réalise une thèse de doctorat en anthropologie à l'Université de Columbia, *Pouvoir et propriété dans le Pérou inca*¹⁸, au sein d'un département d'anthropologie alors dominé par Alfred Kroeber et Julian Steward (et, dans une moindre mesure, par Margaret Mead). Engagée à l'Université de Californie où elle a reçu pour mission de fonder un département d'anthropologie, elle rejoint UCLA en 1977, puis, en 1981, l'Université Harvard, où elle est actuellement professeure émérite. Impliquée dans la formation de plusieurs générations d'anthropologues du droit, elle a également été consultante pour le Club du Sahel. Cela explique peut-être que, à la différence de Van der Veer, elle ne s'intéresse guère à l'opposition entre universalisme et relativisme, mais rappelle le potentiel de l'anthropologie pour « orienter pragmatiquement les grands discours globalisants sur les principes moraux et les doctrines légales » (p. 314).

Ses recherches doctorales, étant fondées sur des données archivistiques et archéologiques, elle n'a fait ses débuts en tant qu'ethnographe qu'à l'âge de 44 ans, en 1968, dans la région située au pied du mont Kilimandjaro, en Tanzanie, habitée par les Chagga. Les revisites du terrain sur une période de vingt-cinq ans¹⁹ ont renforcé l'approche processuelle dont elle s'est faite très tôt l'avocate. Celle-ci repose sur une comparaison de cas observés pendant ses séjours sur le terrain ou recueillis dans les archives. Selon Sally Falk Moore, la comparaison ne se limite pas à des situations appréhendées en synchronie²⁰. Tout comme celle de Van der Veer, son anthropologie est donc historique; son travail est toutefois fermement ancré dans des principes méthodologiques et analytiques clairement énoncés, qu'elle n'a cessé d'interroger²¹. Au terme d'une recension de travaux comparatifs portant sur des projets de standardisation légale, qui montrent leur variabilité sociale et en identifient les causes, elle avance qu'étant donné qu'il faut tenir compte du contexte étendu de chaque projet pour en comprendre la forme finale, ce sont nécessairement des processus qui doivent être comparés. L'unité d'analyse n'est dès lors pas le projet en lui-même, mais le

18. Publiée sous le titre *Power and Property in Inca Peru* (New York, Columbia University Press, 1958).

19. Elle a effectué des séjours à intervalles d'abord serrés puis distendus en raison du climat politique de méfiance sous le régime socialiste de Julius Nyerere, dont elle rend compte au chapitre III : « Encountering Suspicion in Tanzania ».

20. Elle s'oppose ainsi à toute analyse qui demeurerait purement synchronique. Celle-ci l'appauvrit et tend à surestimer l'importance du moment observé (p. 107).

21. Si des réflexions sur la démarche comparative traversent l'ensemble de son œuvre, elles sont rassemblées au chapitre II.

processus de sa mise en œuvre et sa mutation en cours de route, tout autant que les représentations qui en sont faites. Cela rend, certes, la comparaison plus compliquée, mais pour autant nullement infaisable. Elle souligne par ailleurs à quel point ces comparaisons débouchent inéluctablement sur des questions de connexions entre processus à petite et grande échelle (p. 35).

Si c'est l'école de Manchester qui a exercé l'influence la plus forte et la plus durable sur son œuvre, qui en est un prolongement outre-Atlantique²², Sally Falk Moore a fait ses premiers pas dans la discipline à une époque où le structuralisme et les approches symboliques dominaient. Elle-même a effectué quelques incursions dans ce domaine, dans deux textes constituant la troisième partie de l'ouvrage, qui préfigurent déjà l'attention centrale qu'elle donnera aux usages pratiques et politiques de ce qui est énoncé, mais aussi de ce qui est tu. L'un est consacré à la question de l'inceste entre frère et sœur, numériquement dominant dans les mythes d'origine, et son lien avec « l'idéologie de la descendance » (chap. IX). Sally Falk Moore s'inspire de l'analyse du totémisme par Lévi-Strauss pour en souligner le « double entendre » à la fois comme symbole de la descendance et forme symbolique de la parentalité. L'autre texte examine la place du secret et de la fiction collective dans le mythe rituel de suture de l'anus des jeunes hommes après leur circoncision, rite d'initiation masculine tombé en désuétude à l'époque où elle effectue ses recherches de terrain (chap. X). Pourquoi cela était-il accepté comme un « fait » alors que tout le monde savait qu'il n'en était rien ? Elle en analyse le symbolisme tout en décrivant en quoi le système de symboles n'est pas entièrement systématique. Elle précise également qu'il ne s'agit en rien d'une croyance, mais d'une « forme de collusion rituelle, d'un secret de polichinelle dont le sens réside autant dans le mystère qui l'entoure que dans la façon dont il est donné à voir » (p. 239).

Ces textes sont annonciateurs des principes d'analyse que Sally Falk Moore a développés dans son anthropologie du droit. L'auteure se montre sceptique quant au contenu doctrinaire des textes de loi et prête attention aux modalités de mise en exécution des règles légales ainsi qu'à leurs conséquences, leurs « effets perlocutoires » (p. 41) ; c'est dans le cours de la vie ordinaire que le droit et ses effets concrets doivent être étudiés (p. 252). Il convient, souligne-t-elle, d'introduire la même distance analytique vis-à-vis des cours judiciaires et autres institutions de résolutions de conflit que vis-à-vis des propos d'un expert rituel. Au lieu de prendre pour argent comptant les règles normatives invoquées et les idées générales de justice, Sally Falk Moore propose d'appréhender les procédures comme des « cérémonies de transformation situationnelle » (p. 167). Elle s'oppose ainsi à l'analyse textuelle

22. Elle cite notamment les travaux d'Isaac Shapera, Max Gluckman, Jaap Van Velsen, Frederick Bailey.

de type geertzienne qui présente les catégories « traditionnelles » en dehors de leur contexte d'énonciation (Geertz 1983) (p. 106). La contextualisation est, certes, la méthode principale de l'anthropologie sociale, mais le contexte n'est pas seulement le système légal culturel : les milieux politique et économique au sein desquels ces éléments culturels sont utilisés en sont une partie intégrante (p. 128).

Sally Falk Moore met en avant la nécessité d'examiner les champs semi-autonomes dont les composantes ne sont jamais entièrement subordonnées au droit (chap. XI), plutôt que d'étudier le droit et la société comme des totalités organiques. Elle s'inspire des travaux de Leopold Pospisil sur la multiplicité des systèmes légaux, ainsi que de ceux de Frederick Bailey sur la notion d'« arène », pour montrer la manière dont fonctionne un champ social observable et ses points d'articulation avec un système plus large. Ce qui caractérise un champ social semi-autonome et délimite ses frontières n'est pas son organisation, mais son aspect processuel, c'est-à-dire le fait qu'il produit des règles et cherche à les faire respecter. Les processus variés qui rendent effectives des règles générées « en interne » sont également ceux qui sont susceptibles de rendre conformes les règles légales édictées par l'État (p. 254). Réciproquement, un tel champ peut être affecté par des forces externes qui empiètent sur lui, mais ce sont aussi les personnes au sein de ce champ qui peuvent mobiliser celles-ci dans leurs négociations entre elles (p. 260). En somme, l'État, avec son monopole de la violence, n'est pas le seul mode de production de l'obéissance²³. Dans l'ouvrage de Peter Van der Veer, les situations sociales locales sont *in fine* évincées du compte rendu anthropologique dès lors que celui-ci se fait comparatif, la seule conclusion dégagée étant celle d'un « impact » différencié de l'État. Chez Sally Falk Moore, la comparaison ne se fait pas au détriment de ces situations du fait de l'importance qu'elle accorde à ces processus dans le cours de leur déroulement.

Une telle approche permet de mener la comparaison à des échelles différentes. L'examen d'une dispute juridique entendue à deux niveaux du système judiciaire, local et central, l'amène à montrer comment la place même de l'affaire varie selon l'endroit (chap. VII). Dans la cour principale, « une audience dont le but est de résoudre un cas particulier est en même temps un événement *général* d'articulation entre niveaux et types d'organisation »

23. Sally Falk Moore a ainsi anticipé bien des études ultérieures sur l'État en insistant sur le fait que l'étude de celui-ci ne saurait se limiter à ses fonctions négatives et coercitives. L'État n'est pas une totalité abstraite, mais un organisateur de projets particuliers (p. 41). En cela, il n'est pas opposé à la société, ni une entité à laquelle les gens « résisteraient » systématiquement. Le droit et la politique informée par le droit établissent un « lien logique entre État et société ». Celui-ci exige, sans conférer au contenu propositionnel des lois et des règles un statut privilégié, une étude de leur place dans le contexte de leur exécution.

(p. 168). D'un côté, l'invocation de l'ordre social et moral par un magistrat de la cour et la dramatisation des faits inscrivent ce cas dans le système plus large du gouvernement. De l'autre, si la dispute entre deux frères de lignage est devenue publique, c'est aussi parce qu'elle implique un mécanisme social de « démonstration obligatoire de partisanerie », et c'est pour cette raison même que c'est en définitive les liens sociaux de parenté et de voisinage qui contrôlent la résolution du cas. L'auteure montre ainsi l'extrême localisme du contrôle social tout en dévoilant comment les champs sociaux locaux se « branchent sur » (*plug in*) le système national, alors même que l'entité sociale lignagère a été formellement exclue du système officiel central.

Les concepts forgés par Sally Falk Moore pour rendre compte de cette micro-politique des situations font tous référence à leur dimension diachronique, et c'est ce qui en fait des outils de comparaison contextualisée. Ainsi celui de « prise de parti obligatoire » (*obligatory partisanship*) (p. 155), qui explique notamment le retrait des témoins en cours de procédure, ou leur refus de témoigner, décrit une « règle générale » du comportement public qui veut que le statut social des parties impliquées prévale sur la nature des faits invoqués. Elle est le produit des contextes sociaux dans lesquels la réputation sociale est elle-même le produit du temps (p. 158). De même, la notion de « rite séculier », appellation qui met en relief l'aspect rituel et symbolique de rassemblements politiques destinés à rendre visible l'État au niveau local (p. 278), ou encore la « simulation de l'unanimité », façon particulière d'atteindre le consensus ou la « ratification par le corps politique » au cours de ce type de rassemblements, si elles sont le fait du régime socialiste qui se réclame d'un gouvernement « par le peuple », elles ne sont pas pour autant propres à la Tanzanie, mais – Sally Falk Moore le souligne – potentiellement transposables à d'autres contextes (chap. XII).

Outre ces outils de comparaison horizontale entre cas, l'anthropologie historique de l'influence coloniale sur le droit à travers ces usages nourrit également une réflexion sur la conception européenne du droit. Elle est née d'une interrogation sur le rapport entre droit étatique et « coutume », dont Sally Falk Moore n'a pas cessé de rappeler qu'il ne saurait être réduit à une sorte de tradition antérieure à la modernité. C'est le droit coutumier dans son actualité qui l'intéresse. Ce qui passe pour loi « coutumière » dans la période coloniale est une version profondément transformée par rapport aux arrangements antérieurs, un artefact du colonialisme plutôt qu'une survivance taylorienne (pp. 81, 105)²⁴. Elle doit être perçue comme partie intégrante de l'ordre politique en cours : « L'invocation de la tradition peut être une façon de résister au gouvernement tout autant que de

24. Cela est démontré dans Sally Falk Moore (1986).

tricher avec son frère» (p. 105). La rencontre coloniale n'a pas créé une séparation entre l'ancien et le nouveau, mais a entraîné au contraire une réification de ce qui du passé devait être préservé – catégorie résiduelle autorisée à subsister dès lors qu'elle n'allait pas à l'encontre des définitions coloniales de la moralité et n'était pas incompatible avec la loi et la politique du colonisateur. En témoigne un mémorandum de 1957 dont le but était d'indiquer aux administrateurs coloniaux ce qui devait être laissé aux cours locales (chap. VI). Sally Falk Moore en dévoile les paradoxes, logés entre l'invocation du droit britannique comme un succès civilisationnel et le recours à la notion de « justice naturelle », entre les objectifs de contrôle et de concession d'autonomie, et entre la légitimité d'une façon de faire africaine et sa conditionnalité (p. 143). Elle ne s'en tient toutefois pas au constat des contradictions inhérentes au projet colonial britannique, ni à la liste des erreurs et limitations de celui-ci, qu'elle qualifie de « prise de position sans risque » (p. 163). Elle va au-delà pour montrer les liens entre les conceptions associées à une économie à échange différé et la durabilité des revendications légales africaines, entre performance devant les cours et « prise de parti obligatoire » allant à l'encontre du fonctionnement du système judiciaire imposé par le colonisateur. Ces logiques rendent visibles les conceptions « implicites, souvent non perçues au sein de notre propre culture légale, concernant la temporalité et le savoir » (p. 165). Est ainsi également soulevé le problème de la différenciation entre « institutions surimposées et comportements dirigés » et « ceux qui sont hérités culturellement » (p. 139). Ce problème est toutefois difficile à résoudre, sinon insoluble, dès lors que la notion de perpétuité des dettes est susceptible d'être diversement instrumentalisée selon les contextes.

La dialectique du changement et de la continuité est un des motifs récurrents de la réflexion de Sally Falk Moore. Sa préférence va au terme de « processus » plutôt qu'à celui de « pratique », qui pose la question de la dualité structure/agencité abordée chez Pierre Bourdieu et Anthony Giddens. Elle entend par là une perspective temporelle, où l'analyse porterait sur la production et la construction continuelle sans différencier répétition et innovation (p. 198). Un changement de catégories peut masquer la permanence et ne renvoie pas nécessairement à une nouvelle réalité ; à l'inverse, d'apparentes continuités peuvent masquer le changement. Sur la longue durée, des changements politiques ont résulté de l'imposition des systèmes coloniaux allemand puis britannique, et, pour finir, du régime socialiste tanzanien. Si l'institution de la chefferie a vu ses pouvoirs diminuer durant la période coloniale, puis être abolis à l'indépendance en 1961, les nouvelles divisions administratives ont été organisées sur les mêmes subdivisions qu'auparavant, et les ressources informelles des chefs, les positions sociales

et réseaux hérités du passé ont persisté. Sally Falk Moore détaille ainsi deux cas de conflits fonciers qui témoignent de l'importance durable d'idées anciennes dans un contexte nouveau (pp. 106-107) et de la modernité de l'usage du « traditionnel » (p. 109)²⁵. Les accusations de sorcellerie s'inscrivent dans un processus continu par lequel les Chagga les plus prospères tentent d'évincer leurs parents et voisins plus pauvres. L'invocation de la perspective « moderne » ou « traditionnelle » n'est toutefois pas purement instrumentale ; elle découle de conditions à plus grande échelle qui déterminent les limites du choix individuel. Elle s'oppose en cela à la perspective transactionnaliste de Frederik Barth et à sa façon de reléguer les changements plus larges à l'arrière-plan de l'analyse, sur fond duquel les individus font leurs choix (p. 197) : « Le problème est de maintenir un équilibre entre la tâche qui revient à mettre au jour des déterminants et celle de découvrir des possibilités » (p. 116). La notion bourdieusienne d'*habitus* ne lui paraît pas non plus satisfaisante : « Comment un anthropologue qui travaille à l'échelle du micro-social, nez à nez avec les protagonistes, peut-il distinguer entre le processus de changement et celui de reproduction si tous deux se présentent comme un changement ? » (*id.*). La solution est complexe, et pas toujours aisée à mettre en pratique : à chaque fois que cela est possible, il faut placer les matériaux de terrain micro et centrés sur l'acteur en lien avec l'histoire longue de la transformation.

À cette fin, Sally Falk Moore a mis en avant la notion d'« événements diagnostics » (*diagnostic events*) (chap. VIII)²⁶. Événements de la vie ordinaire qui ne sont pas induits par la présence de l'ethnographe, ils permettent de replacer une scène ethnographique dans le temps long du processus et de la situer par comparaison avec des situations antérieures ou ultérieures. Elle entend « événement » ni au sens commun de faits dont l'occurrence modifie le cours de l'histoire, ni au sens de répliques des structures normatives ou de pratiques coutumières (p. 25). La notion de processus comme « histoire du présent » s'oppose à la dichotomisation structuraliste de la structure et de l'événement (comme chez Lévi-Strauss), mais aussi à l'absorption de l'événement dans la structure (comme chez Sahlins). L'événement n'est pas nécessairement exemplification d'un ordre social et symbolique existant, il peut aussi être indicatif du démantèlement ou de tentatives d'en créer de nouveaux (p. 199). L'ethnographe enregistre ainsi l'incertitude et le désordre sur la scène ethnographique (p. 201). Cela peut être un accident, une rébellion mais aussi

25. Cf. chap. V : « History and the Redefinition of Custom on Kilimanjaro ».

26. Le texte reproduit au chapitre IV (« From Giving and Lending to Selling: Property Transactions Reflecting Historical Changes in Kilimanjaro ») éclaire toutefois mieux la notion d'« événements diagnostics » que la conceptualisation qu'elle en a proposé *a posteriori*.

une conversation ordinaire. Ils sont retenus par l'ethnographe parce qu'ils livrent des « indications non anticipées de ce qui est en train de se passer ».

Ces événements diagnostics sont sélectionnés en parallèle à un travail de recension en profondeur. L'insistance ultérieure de Sally Falk Moore sur cette notion ne devrait pas faire oublier ce qu'elle rappelle par ailleurs, à savoir la manière par laquelle elle a établi une cartographie des tenures foncières et des généalogies des occupants de chaque terre (p. 62). Ce recensement lui a permis de connaître les antécédents des résidents dans un contexte où presque toute la terre était héritée, et a révélé que, dans un contexte de raréfaction des terres disponibles due à l'accroissement démographique, la subdivision par héritage avait atteint ses limites. C'est aussi ce qui l'a conduit à distinguer « l'accidentel du général » (p. 73). Elle montre ainsi comment, en dépit des déclarations sur les normes permanentes de la culture « traditionnelle » (p. 79), une attention aux formes inhabituelles d'acquisition de terres (et notamment les transactions entre non-agnats) permet de modérer le biais de continuité produit par les récits des vivants (p. 81). Ces formes atypiques de transfert de propriété fournissent des indices du changement dans l'opération du système total d'allocation et d'échange (p. 101). Elles agissent donc comme des « événements diagnostics » porteurs d'un « commentaire sur les changements plus profonds à l'intérieur du système de propriété foncière basée sur la parenté » (p. 103).

Grâce à l'approche processuelle, il est dès lors possible de mener une comparaison sur un mode diachronique. Sally Falk Moore expose plusieurs ensembles de cas pour montrer comment les Chagga sont passés d'une compétition pour le contrôle sur les personnes et le bétail, à l'orée du ^{xx}e siècle, à une compétition pour le contrôle sur les terres et la recherche d'argent dans les années 1930. Alors que les êtres humains servaient de garanties à des prêts de bétail au début du ^{xx}e siècle, ce sont ensuite les animaux qui ont été échangés contre des terres, puis la terre elle-même a servi de garantie à prêts numéraires. Cette réinterprétation de la valeur reflète les conséquences profondes de la commercialisation de l'agriculture et de l'accroissement démographique (l'augmentation ratio population/terre). Elle est allée de pair avec un changement du rôle des chefs. Si, au début de la période, ceux-ci cherchaient à accumuler des droits personnels sur les personnes et le bétail sans intervenir dans les transferts fonciers, à partir des années 1930-1940, ils s'interposent activement dans toutes les transactions. Ils sont censés appliquer des règles du « droit coutumier », ce qui montre la réitération apparente du passé dans des conditions transformées. Même si le gouvernement socialiste supprime, en 1963, les droits de propriété, les remplace par des droits d'usage, et limite fortement la propriété privée de ceux-ci, la plupart des Chagga ne font pas du tout

cette distinction (p. 263). À l'inverse, les caractéristiques du patrilignage sont historiquement spécifiques et non pas constantes d'une période à une autre, même si une entité patrilignagère persiste (p. 85). Bien que la place politique et religieuse des lignages ait diminué, l'emploi intensifié de la règle de consentement agnatique pour tout transfert à l'extérieur (à mesure que la terre se raréfie), et donc l'importance croissante de l'« intérêt patrilinéaire », prouve que le lignage n'est pas simplement une entité atemporelle qui perpétue une « tradition », mais que les circonstances historiques nouvelles dans lesquelles une règle légale ancienne est utilisée confèrent à celle-ci une nouvelle signification (p. 95).

L'œuvre de Sally Falk Moore mérite qu'on la découvre ou la relise, et cette anthologie en offre une occasion heureuse, d'autant qu'elle est disponible en libre accès sur le site de *HAU Books*²⁷. En somme, n'ayant cessé de se renouveler et d'innover, son travail rigoureux offre des solutions ambitieuses mais praticables à tout chercheur en sciences sociales désireux de s'engager dans une démarche comparative, et processuelle. Les ouvrages de Peter Van der Veer et Sally Falk Moore se ressemblent en ce qu'ils procèdent moins par prescription que par l'exemple, à partir de cas concrets tirés de leurs travaux. Mais alors que celui de Van der Veer s'appuie principalement sur le rejet critique d'autres approches et recèle des hésitations, voire des contradictions, qui préviennent la formulation de propositions positives, celui de Falk Moore propose tout un ensemble d'idées et de notions susceptibles d'être mobilisées au profit d'une anthropologie comparative réactualisée, pratiquée en synchronie comme en diachronie.

*Université de Lausanne, Institut des sciences sociales
Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale, Lausanne (Suisse)
anne-christine.tremon@unil.ch*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: épistémologie/*epistemology* – anthropologie comparative/*comparative anthropology* – comparatisme/*comparatism*.

27. <https://haubooks.org/comparing-impossibilities/>

Boas, Franz

1896 « The Limitations of the Comparative Method of Anthropology », *Science New Serie* 4 (103) : 901-908.

Candea, Matei

2016 « De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale », *L'Homme* 218 : 183-218.

De Munck, Victor & Andrey Korotayev

2000 « Cultural Units in Cross-Cultural Research », *Ethnology* 39 (4) : *Comparative Research and Cultural* : 335-348.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Detienne, Marcel, ed.

2009 [2000] *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*. Paris, Le Seuil (« Points. Essais » 627).

Dumont, Louis

1983 *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil (« Esprit »).

Eggan, Fred R.

1954 « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », *American Anthropologist* 56 : 743-763. En ligne : <https://anthrosource.online-library.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1954.56.5.02a00020>

Eriksen, Annelin

2017 « The Value of Anthropology », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1) : 523-528.

Evans-Pritchard, Edward E.

1963 *The Comparative Method in Social Anthropology*. London, Athlone Press.

Falk-Moore, Sally

1986 *Social Facts and Fabrications. « Customary » Laws on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge University Press (« Lewis Henry Morgan Lectures »).

Falzon, Mark-Anthony, ed.

2009 « Introduction. Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Social Research », in Mark-Anthony Falzon, ed., *Multi-sited Ethnography*. Farnham-Burlington, Ashgate : 1-23.

Fitzgerald, David

2006 « Towards a Theoretical Ethnography of Migration », *Qualitative Sociology* 29 (1) : 1-24.

Friedman, Jonathan

1979 *System, Structure and Contradiction in the Evolution of « Asiatic » Social Formations*. Copenhagen, National Museum of Denmark.

Geertz, Clifford

1968 *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, University of Chicago Press.

1983 *Local Knowledge*.

Further Essays in Interpretive Anthropology. New York, Basic Books.

Gingrich, Andre & Richard Fox, eds

2002 *Anthropology, by Comparison*. Foreword by Marilyn Strathern. London-New York, Routledge.

Godelier, Maurice & Marilyn Strathern, eds

1991 *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Paris, Éd. de la MSH.

Goody, Jack

2000 *Famille et mariage en Eurasie*. Trad. de l'anglais par Pascal Ferroli et éd. par Francis Zimmermann. Paris, Presses universitaires de France.

- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen
2009 « Planet M : The Intense Abstraction of Marilyn Strathern », *Anthropological Theory* 9 (4) : 371-394.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen & Eduardo Viveiros de Castro
2014 « The Politics of Ontology : Anthropological Positions », *Cultural Anthropology*. En ligne : <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-position>
- Holy, Ladislav, ed.
1987 *Comparative Anthropology*. Oxford-New York, Blackwell.
- Iteanu, André & Ismaël Moya
2015 « Mister D. : Radical Comparison, Values, and Ethnographic Theory », *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 5 (1) : 113-136. En ligne : <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau5.1.006>
- Kapferer, Bruce
1988 *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, Smithsonian Institution Press.
2010 « Louis Dumont and a Holist Anthropology », in Ton Otto & Nils Bubandt, eds, *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Chichester-Malden, Wiley-Blackwell : 213-238.
- Lenclud, Gérard
1995 « L'illusion essentialiste : pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », *L'Ethnographie* 91 (1) : 147-163.
- Lieberson, Stanley
1992 « Small "N's" and big Conclusions : An Examination of the Reasoning in Comparative Studies Based on Small Numbers of Cases », in Charles C. Ragin & Howard Becker, eds, *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge-New York, Cambridge University Press : 307-320.
- Mauss, Marcel
1909 « La prière », in *La Prière*. Paris, Félix Alcan : 3-175.
- Mill, John Stuart
1988 [1866] *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, 1. Liège, Mardaga : 425-449.
- Milner, Murray
1994 *Status and Sacredness. A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. New York, Oxford University Press.
- Mitchell, James Clyde
1996 [1956] « The Kalela Dance / La danse du kalela. Aspects des relations sociales chez les citadins africains de Rhodésie du Nord », *Enquête 4 : La ville des sciences sociales*. En ligne : <https://journals.openedition.org/enquete/933#quotation>
- 1983 [1956] « Case and Situation Analysis », *The Sociological Review* 31 (2) : 187-211.
- Murdock, George P.
1949 *Social Structure*. New York, Macmillan Co.
- Otto, Ton & Rane Willerslev
2013 « Introduction : "Value as theory". Comparison, Cultural Critique, and Guerilla Ethnographic Theory », *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (1) : 1-20. En ligne : https://researchonline.jcu.edu.au/27888/1/Otto_IntroValueAsTheory.pdf
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
1951 « The Comparative Method in Social Anthropology », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81 (1-2) : 15-22.
- Shapera, Isaac
1953 « Some Comments on Comparative Method in Anthropology », *American Anthropologist* 55 : 353-362.

Small, Mario Luis

2009 «“How Many Cases Do I Need?” : On Science and the Logic of Case Selection in Field Based Research», *Ethnography* 10 (1): 5-38.

Strathern, Marilyn

1991 *Partial Connections*. Savage, Rowman & Littlefield («ASAO Special Publication» 3).

Strenski, Ivan

2014 *Dumont on Religion. Difference, Comparison, Transgression*. Abingdon, Routledge.

Tsing, Anna Lowenhaupt

2014 «Strathern beyond the Human : Testimony of a Spore», *Theory, Culture & Society* 31 (2-3): 221-241.

Van der Veer, Peter

2014 *The Modern Spirit of Asia*. Princeton, Princeton University Press.

2017 «Resisting General Models», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 533-536.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004 «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1). En ligne : <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/>

Whitehouse, Harvey & Emma Cohen

2012 «Seeking a Rapprochement between Anthropology and the Cognitive Sciences : A Problem-Driven Approach», *Topics in Cognitive Science* 4 (3): 404-412.

Wolf, Eric

1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Yin, Robert K.

2002 *Case Study Research*. Thousand Oaks, Sage.

Znaniecki, Florian

1934 *The Method of Sociology*. New York, Farrar & Rinehart.