

## HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

---

*Revue Diogène*, janvier 2003, 396 : *Chamanismes*

Sous la direction de Roberte Hamayon  
Paris, PUF, 2003, 311 p., bibl. (« Quadriège »).

EN 1992, *Diogène* consacrait un numéro entier à l'étude des chamanismes et soulignait la revivification de ces phénomènes que l'on pensait jusqu'alors voir disparaître sous l'influence des pouvoirs politiques centralisateurs et des grandes religions. La revue a souhaité rendre à nouveau disponibles ces travaux qui, à nos yeux, constituent des références essentielles pour l'étude du chamanisme. Révisés et enrichis de nouvelles contributions, ceux-ci mettent en perspective l'évolution et le renouvellement des pratiques chamaniques car, constate Roberte Hamayon, « plus que jamais, le chamanisme semble échapper aux tentatives de le définir comme à celles de juger de ses chances de renaître ou de ses risques de disparaître » (p. 8). En effet, la diversité et l'adaptabilité d'un tel objet d'étude posent à nouveau l'épineuse question de sa définition. Ces articles, internationaux et pluridisciplinaires, contribuent de manière fondamentale aux débats anthropologiques concernant la définition même du chamanisme et des formes qu'il prend dans les sociétés occidentales. En effet, le chamanisme, tout comme d'ailleurs l'« Orient mystique » qui s'enracine dans la fascination pour les religions asiatiques, cristallise les rapports que les sociétés occidentales entretiennent avec des altérités culturelles. Il représente un alter ego

auquel l'Occident se confronte afin de définir par contraste sa propre identité.

En introduction, Roberte Hamayon nous conduit à nous interroger sur le rôle de l'Occident dans la redéfinition du chamanisme et, au final, sur sa capacité à penser et à reconnaître les autres cultures (p. 47). L'éditrice scientifique de ce recueil retrace la manière dont les occidentaux se sont représentés le chamanisme, puis les débats scientifiques et les problèmes épistémologiques qu'il suscite encore aujourd'hui. Cette synthèse permet ainsi au lecteur de saisir les enjeux fondamentaux autour de la définition du chamanisme et des pratiques qu'il recouvre. La survivance et les transformations des pratiques chamaniques permettent également de comprendre le regain d'intérêt pour le chamanisme dans les sociétés traditionnelles, tout comme ses usages contemporains et occidentaux dans le cadre du développement personnel.

Le présent recueil est organisé en trois volets principaux. Le premier concerne les formes de chamanisme dites « traditionnelles » rencontrées dans les sociétés non occidentales. Eugène A. Helimski et Nedezda T. Kosterkina présentent et analysent les séances avec celui que les Nganasan (Sibérie) considèrent être le dernier de leurs grands chamanes. Les auteurs insis-

COMPTES RENDUS

tent sur la poétique des chants qui sacralise le langage et donne la parole aux esprits par la voix du chamane. Boyd Michailovsky et Philippe Sagant étudient quant à eux les rituels chamaniques des Limbu, au Népal oriental, qui accompagnent les morts dans leur ultime voyage et font en sorte que les vivants accomplissent leurs obligations vis-à-vis de ceux-ci. Maladies, troubles du comportement ou accidents peuvent être le signe de l'insatisfaction et de la frustration d'un mort qui n'a pu devenir un ancêtre et qui revient tourmenter les vivants. Le chamane procède alors à de grandes funérailles, un rituel de réparation qui permet au mort de régler définitivement ses comptes avec les vivants. Les pratiques chamaniques sur l'île de Cheju en Corée qu'étudie Seong-nae Kim participent d'un rite d'exorcisme. Ici, celui qui tourmente les individus (plus particulièrement les femmes) est une étrange divinité, le Toch'aebi. S'en libérer requiert un rite de danse mettant en scène un dialogue, chanté par le chamane, entre le Toch'aebi et la patiente possédée. À travers ces rites, l'article étudie les logiques culturelles de la maladie et de la guérison, et resitue ces logiques dans les réalités sociales de la Corée contemporaine.

Le second volet du recueil étudie les pratiques chamaniques qui se renouvellent dans les sociétés en voie de modernisation. L'étude de Vladimir N. Basilov concerne le chamanisme d'Asie centrale, dont les fonctions et la symbolique ont en quelque sorte été « brouillées » par l'influence islamique. Cette dernière le condamne en tant que sorcellerie et tend à en extirper ce qui la contredit. On constate toutefois la coexistence et l'interpénétration du chamanisme et de l'islam populaire, notamment autour de la fonction thérapeutique. Ce panorama est actualisé par la contribution de Thierry Zarcone qui insiste également sur l'extraordinaire adaptabilité du chamanisme islamisé d'Asie centrale. Il observe cependant la mercantilisation des pratiques chamaniques dans le cadre du New Age russe, impliquant une simplification

des rituels et une décomposition de ses traditions. À suivre Jean-Pierre Chaumeil, les chamanismes amazoniens sont eux aussi « à géométrie variable ». Dans le complexe et composite panorama religieux de l'Amazonie, le chamanisme a remarquablement survécu aux brassages religieux et culturels. Il connaît même un regain de vitalité dans les cultures indigènes sous une forme « traditionnelle », et sous une forme « syncrétique » en milieu urbain. Le chamane a eu un rôle central dans l'éclosion de mouvements messianiques depuis plus d'un siècle, mais il accompagne aussi des mouvements identitaires et s'intègre dans la vie politique de bon nombre de pays d'Amérique latine.

Le troisième volet de la revue se concentre sur l'intérêt de l'Occident pour un chamanisme peu ou prou réinventé. Philippe Mitrani fait un examen critique des approches psychiatriques de la figure du chamane, qui traitent ce dernier comme un individu psychologiquement perturbé, tandis que Wolfgang G. Jilek propose une analyse générale de la perception occidentale du chamane. Il montre comment, dans la seconde moitié du siècle, le chamane devient peu à peu un thérapeute aux yeux des sociétés occidentales. Cet aspect sera tout particulièrement développé par Danièle Vazeilles, qui analyse les liens entre le chamanisme traditionnel des Indiens Sioux Lakotas et l'engouement des adhérents du New Age pour les pratiques chamaniques. Elle présente différentes figures du New Age s'inspirant du chamanisme pour proposer des enseignements synthétiques (*core shamanism*) ou des versions plus modernes (néochamanisme). La rencontre de thématiques New Age avec les ressources symboliques du chamanisme souligne une fois de plus l'adaptabilité de ces dernières aux exigences modernes, assurant ainsi leur survivance. Toutefois, s'interroge l'auteur, la simplification des rituels et l'exploitation commerciale du chamanisme par le New Age ne représentent-elles pas une forme de néocolonialisme dépouillant les Indiens de leur

culture ? Pour Kocku von Stuckrad, le chamanisme occidental moderne illustre l'ambivalence de la science rationnelle. Cette dernière, en voulant repousser en dehors de ses frontières les pratiques dites irrationnelles, favorise dans le même temps la fascination pour celles-ci. Ainsi, le chamanisme serait donc « un paradigme de la

dialectique de la rationalité, de la science et de la fascination pour l' "autre" irrationnel » (p. 296). Pour finir, l'ouvrage se clôt par une présentation des chants poétiques de Setuuma, chamane guajiro au nord de l'Amérique du Sud (Michel Perrin).

Véronique Altglas

Richard Allan Shweder, éd.

*Why Do Men Barbecue ? Recipes for Cultural Psychology*

Cambridge, Harvard University Press, 2003, 419 p., bibl., index, ill., fig.

DANS *Why Do men Barbecue ?*, Richard Shweder<sup>1</sup>, l'un des plus fameux représentants de la psychologie culturelle aux États-Unis (aux côtés de Michael Cole, Hazel Markus ou encore Jérôme Bruner), propose une collection de textes provocateurs, de « recettes » (selon la formule de l'auteur) destinées à ouvrir l'appétit du néophyte. La psychologie culturelle, qui a émergé comme champ de recherche à part entière au début des années 1980<sup>2</sup>, est une discipline méconnue du lecteur français. Située au croisement de l'anthropologie et de la psychologie, elle cherche à se démarquer aussi bien de l'universalisme cavalier qui caractérise la psychologie transculturelle (*cross-cultural psychology*) que de l'obsession classificatrice de l'ethnopsychologie (*ethnopsychology*). À contre-courant de la révolution cognitive et de ses avatars dans le champ de l'anthropologie, elle dénie l'existence d'une unité psychique qui permettrait de penser tous les états mentaux en dehors de leur ancrage culturel (bien qu'elle présuppose l'existence d'universaux psychologiques, comme les sentiments, les désirs, les buts, les intentions ainsi que les notions de bien et de mal, ou de cause et d'effet). À cet égard, Richard Shweder entreprend, dans le chapitre VI, une critique de Jean Piaget et de sa théorie du développement cognitif, en montrant

combien ce dernier a mythologisé la nature des changements conceptuels chez l'enfant et en soulignant que ces stades sont loin d'être universalisables.

Au contraire, inspirée par les travaux de Kroeber et de Kluckhohn, la psychologie culturelle se veut une « ethnographie de la différence culturelle ». Résolument culturaliste, dans ces temps où le concept de culture est particulièrement malmené en anthropologie<sup>3</sup>, cette anthropologie hybride cherche à montrer comment culture et psyché (ce que les gens savent, pensent, ressentent, désirent, valorisent et font) se nourrissent l'une de l'autre. Concrètement, les psychologues culturels s'intéressent à la diversité transculturelle du fonctionnement émotionnel et somatique, à la variabilité des jugements moraux et de goût, à la relativité des questions de cognition sociale et de développe-

1. Parmi bien d'autres : Richard Shweder, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

2. Richard Shweder, « Cultural Psychology – What is it ? » in James Stigler, Richard Shweder & Gilbert Herdt, eds, *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 : 1-43.

3. Adam Kuper, *Culture: The Anthropologist's Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

ment humain. Les représentations du corps, des émotions, du soi (*self*) et de la pensée sont au cœur même de leurs investigations. Dans le chapitre II, comparant les *health scientists* américains à la théorie du *karma* hindou, l'auteur (qui a mené ses recherches en Inde) propose une typologie transculturelle des réactions à la souffrance, à la lumière de trois concepts qu'il juge fondamentaux et universels (*autonomy, community et divinity*), et qui constitueraient l'éthique de toute culture. Le chapitre III met en scène la construction éminemment culturelle des émotions et la difficulté à les traduire d'une société à l'autre. En témoigne cette émotion appelée « *lajja* », qui peut être traduite par « honte » ou « timidité » et qui, contrairement à nos propres préconceptions, est valorisée par les femmes hindoues elles-mêmes comme une vertu associée à un idéal de féminité. Dans la même veine, Richard Shweder propose, dans le chapitre V, de réfléchir sur ce que signifie le « bien-être » dans une perspective transculturelle. S'opposant à ces théories féministes qui ont tendance à voir partout de la subordination féminine (les femmes comme passives et victimes) ou de la résistance au pouvoir des hommes (les femmes comme rebelles et subversives), il s'intéresse au cycle de développement de femmes hindoues, et montre que jamais ces dernières ne se considèrent comme victimes, ni rebelles. Au contraire, ce que nous interprétons comme de la subordination est hautement valorisé par ces femmes comme un acte volontaire et autonome d'autodiscipline. Elles sont bien conscientes qu'à chaque âge correspondent privilèges et devoirs, et savent que leur maturité familiale et sociale culminera quand elles atteindront le stade appelé « *prauda* ». Bref, culturaliste mais aussi post-moderne, pluraliste et humaniste, la psychologie culturelle se met à l'écoute de tous les points de vue (*the view from manywheres*), et dénonce les risques de colonisation intellectuelle, cette capture spéculaire de l'altérité qui s'enracine dans l'ethnocentrisme. À ce titre, elle invite psychologues et

anthropologues à réfléchir sans cesse sur leurs propres représentations du corps, des émotions, de la personne et de la pensée. On retrouve ici les grands thèmes de l'herméneutique culturelle geertzienne, auprès de laquelle cette psychologie métissée a d'ailleurs contracté une dette énorme.

Herméneutique culturelle certes, la *cultural psychology* a surtout son propre agenda politique. Héritière du pragmatisme des *Social Sciences* américaines, elle se veut une anthropologie impliquée, politiquement engagée avec les problèmes que rencontre une société multiculturelle comme celle des États-Unis. En tant que psychologie, elle se fait forte de proposer son expertise anthropologique dans le domaine de la culture et de l'interculturel. À cet égard, les chapitres I et IV sont particulièrement intéressants. Dans le premier, Richard Shweder engage le dialogue avec médecins et psychologues généralistes. Il revisite le problème du « *co-sleeping* » (dormir ensemble) et relativise le mythe d'après lequel il est préférable pour de jeunes enfants de ne pas dormir dans la même pièce que leurs parents. Dans la plupart des familles américaines, il est en effet considéré que le *co-sleeping* constitue un obstacle majeur à l'indépendance de l'enfant, et qu'il est néfaste au bien-être du couple. Pourtant de nombreuses sociétés, comme au Japon, en Afrique ou en Inde, encouragent ce genre de pratiques au nom d'autres valeurs, qui sont tout aussi importantes au développement de l'enfant (solidarité familiale, protection des enfants). Par exemple, laisser un enfant dormir seul au Japon ou en Inde est un signe d'irresponsabilité parentale.

Dans le chapitre IV, l'auteur alimente la polémique relative à l'excision et critique, au nom des principes de pluralisme et d'hétérogénéité qui fondent la société américaine, la pénalisation de ces pratiques sur le sol américain. Sur la base des toutes dernières recherches médicales et anthropologiques en ce domaine, il dénonce les préjugés et le manque d'information des associations anti-FGM (*Female Genitale*

*Mutilation*), qu'il taxe d'ignorer les voix des femmes africaines elles-mêmes et d'exagérer les complications médicales de telles opérations. Non seulement, soutient-il, de nombreuses femmes africaines, intellectuelles et villageoises, témoignent du fait que l'excision ne les a pas empêché d'éprouver du plaisir, mais encore qu'il s'agit d'une pratique fondamentale destinée à embellir les jeunes filles et à leur fermer leur féminité (de nombreuses femmes africaines sont littéralement dégoûtées par un sexe qui n'a pas été excisé). Comment, s'exclame Richard Shweder, peut-on accuser ces mères africaines de torturer leurs progénitures ? Au nom de quel principe moral l'UNICEF et

l'OMS entendent-elles éliminer ces pratiques culturelles ?

Que ceux qui s'attendent à une ethnographie des barbecues passent leur chemin. *Why do men barbecue ?*, dont le titre reste toutefois un mystère pour le lecteur, ne vous apprendra rien sur ces pratiques socio-culinaires. En revanche, alors que les débats relatifs à la globalisation et autres formes d'impérialisme culturel et moral font rage aux États-Unis et en Europe, l'ouvrage de Richard Shweder est un manifeste destiné à rappeler que « *the West is not the Best* » !

David Berliner

---

Mark Rogin Anspach

*À charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*  
Paris, Le Seuil, 2002, 141p., bibl. (« La couleur des idées »).

C E LIVRE NEUF et bref, à tous égards remarquable, est le fruit d'heureuses rencontres entre théorie anthropologique de l'échange, théorie économique de l'autorégulation du marché et théorie biologique de l'autonomie de l'organisme, enrichies d'un questionnement en termes de mécanismes d'interaction. C'est un essai synthétique et critique, qui a mûri sous les auspices du CREA (Centre de recherches en épistémologie appliquée) de Jean-Pierre Dupuy et du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) d'Alain Caillé. Au fil de son raisonnement, servi par une langue d'une sobre élégance et progressant au rythme d'exemples concrets, l'auteur montre comment une même problématique de la réciprocité peut être appliquée à l'échange de dons, à l'économie de marché et à la vie de couple.

L'argument central tient en quelques lignes : « Une relation de réciprocité ne saurait se réduire à un échange entre deux

individus. Un tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière. » L'auteur déploie cet argument à partir d'un ancrage dans la vengeance, figure négative de la réciprocité : obéissant au principe de « tuer celui qui a tué », elle reproduit perpétuellement le passé à la manière d'un mécanisme qui tourne tout seul et dont les acteurs ne sont que les rouages. Or, poursuit-il, il est possible de sortir de cette réciprocité négative en entrant dans la figure positive qu'est l'échange de dons, selon un double processus : reconnaître la « transcendance » de la vengeance en la plaçant à un niveau logique supérieur (par exemple en lui vouant un culte, comme les Moussey d'Afrique centrale), et sacrifier une victime extérieure au cercle vindicatoire. Violence en soi, ce sacrifice qui « consiste à tuer celui qui n'a pas tué pour donner à celui qui va donner » devient

l'amorce d'une offrande, l'ouverture d'un cycle positif (pp. 17-20). Ce passage du « cercle vicieux » de la vengeance au « cercle vertueux » du don est rendu possible par l'inversion de l'orientation temporelle du mécanisme circulaire. La positivité du cercle repose en effet sur une logique de l'anticipation, dont Mark Anspach souligne qu'elle est précisément ce qui oppose le don à la vengeance : alors qu'un premier acte de vengeance est une réponse, un premier acte de don anticipe un don futur. Cela montre que le vocabulaire du don (loin de tout jugement moral) est choisi en raison du facteur dynamique que représente cette propriété d'anticipation qui lui est inhérente.

La prise en compte de l'inversion temporelle fait resurgir les questions que se posait Marcel Mauss : si on donne par avance, comment s'assurer que le donataire donne à son tour ? S'il y a obligation de rendre, comment peut-il s'agir d'un don ? Répondre demande de se placer au niveau logique supérieur de la relation, celui de la « force du don » de Marcel Mauss, qui agit comme une « troisième personne », mais aussi celui de l'échange lui-même, vu par Claude Lévi-Strauss comme « phénomène primitif » transcendant ses composantes : il y a, dans l'échange, plus que les choses échangées. Ces deux auteurs mettent ainsi en évidence deux causalités dont Mark Anspach montre qu'elles sont en réalité complémentaires et forment un cercle : l'échange se fonde sur la croyance individuelle en la « force du don », croyance qui dérive elle-même du phénomène collectif (p. 45). Il faut donc dépasser la question du retour du don et reconnaître qu'on échange pour échanger. Cette logique circulaire implique un pari sur l'avenir, qui consiste à se lancer dans une circularité positive pour instaurer une relation de confiance génératrice de réciprocité, ce qui présuppose que le groupe entier joue le rôle de médiateur de la réciprocité.

Le propos de l'auteur est de montrer que cette logique circulaire s'applique à tout système d'échange, qu'il implique des

dons entre individus comme dans tout cadre de « socialité primaire » fondée sur les relations entre les personnes, ou qu'il soit, comme le marché, régi par la loi de l'impersonnalité qui caractérise la « socialité secondaire » où la fonctionnalité des acteurs sociaux prime sur leur personnalité. C'est au niveau global du marché que se réalise la réciprocité, fondée sur le principe de la participation de tous, permettant à la boucle de se boucler sans faire appel à la confiance entre individus : c'est sur la monnaie que doit désormais porter la confiance, car c'est elle qui incarne l'auto-transcendance du groupe social et médiate les transactions. Que la confiance se mue en défiance, et le cercle devient négatif. La circularité est à la base même du système, et seul le recours à un niveau supérieur (l'État en l'occurrence) permet d'en inverser le sens négatif.

Et, à l'autre extrême, dans le cas d'un lien de réciprocité direct entre deux personnes, la boucle peut-elle se boucler sans passer par un niveau transcendant ? Le mariage religieux en affirmait la nécessité, rappelle l'auteur, citant ce mot savoureux d'une actrice italienne : « l'union des deux époux exige que l'on soit trois ; s'il n'y a pas Dieu entre mari et femme, on est proprement seuls » (p. 80). La réflexion qu'il mène dans la suite de ce chapitre intitulé « Toi et moi » se lit comme un petit traité du bonheur en ménage destiné au couple moderne qui ne fait pas appel au mariage religieux. Autour des dialogues possibles sur la question de savoir « qui va faire la vaisselle ? » repris à Jacques Godbout, Mark Anspach expose les pièges opposés de la collusion et de l'agression qui guettent la réciprocité directe, et montre que celle-ci, même s'il y a alternance des prestations et souci de toujours équilibrer les comptes, met forcément les partenaires en situation de « dette mutuelle », positive ou négative. Pour en sortir, il faut, poursuit l'auteur, reporter l'attention sur la relation, trouver le « lieu du tiers » (le verre où le mari met de l'argent, de sorte que sa femme n'a plus à lui en demander). Une

série d'exemples viennent à nouveau illustrer l'efficacité du pari sur la circularité et l'autotranscendance de la relation, mue par une dynamique d'anticipation.

Ainsi, ce principe d'intervention du niveau logique supérieur, tel que Mark Anspach l'a défini, joue positivement dans les relations au niveau inférieur dans les trois cas examinés, de l'échange de dons, du marché et du couple. Reste à savoir ce qu'il en est des relations entre les acteurs individuels qui opèrent au niveau inférieur et au niveau global. La question, qui relève du registre du politique, rejoint le débat entre individualisme et holisme. Pour dépasser cette opposition, l'auteur fait un détour métaphorique par la notion biologique d'autonomie, pour faire comprendre les processus de détermination réciproque entre les éléments individuels, libres, et le tout de l'organisme qui limite cette liberté. De même, dans une société, les interactions entre individus engendrent le niveau

collectif, et celui-ci exerce une contrainte sur eux. La différence réside dans la réponse des éléments individuels à une situation mettant en péril le tout lui-même. La capacité de croyance qu'a le sujet humain est ce qui lui permet de sortir d'un cycle négatif : en reconnaissant sa circularité pour se lancer dans un cycle positif partant dans l'autre sens. Démontrant que l'argument opère aussi à l'échelle du sujet, ce dernier chapitre achève de convaincre le lecteur de sa force théorique et de sa puissance explicative. Cette force, qui fait la nouveauté de cette théorie, tient à l'articulation entre le maintien de la circularité, le recours au niveau logique supérieur qui joue le rôle de tiers transcendant, et l'inversion de l'orientation temporelle.

La dernière page tournée, vient l'envie de recommencer la lecture.

Roberte N. Hamayon

---

Nina Gorgus

*Le Magicien des vitrines : le muséologue Georges Henri Rivière*

Préf. d'Isac Chiva & Michel Colardelle

Paris, Éd. de la MSH, 2003, xiii + 416 p., bibl., index, ill.

**N**INA GORGUS propose la première biographie intellectuelle de Georges Henri Rivière (1897-1985) disponible en langue française. Issue d'une thèse de doctorat allemande, l'ouvrage ne cède pas à la fascination pour une personnalité hors du commun, et tient prudemment son objet/sujet à distance, craignant sans doute de se laisser déborder. Les photographies illustrant le livre sont particulièrement bien choisies. Les annexes se révèlent utiles, avec un rappel biographique succinct, les archives consultées par l'auteur, et une bibliographie dont on peut simplement regretter qu'elle ne mentionne pas les maisons d'édition. Le plan suit globalement la chronologie, avec certains chapitres théma-

tiques sur la réflexion muséale et les liens franco-allemands. L'ouvrage ne traite pas tant de l'ethnologie française et de son institutionnalisation, dont Georges Henri Rivière fut l'un des fondateurs, que des réalisations et concepts muséologiques qu'il a élaborés et développés – au premier rang desquels figurent le musée des Arts et Traditions populaires et l'écomusée, expression inventée par Hugues de Varine mais mise en application par Georges Henri Rivière.

Nina Gorgus évoque rapidement la jeunesse de Georges Henri Rivière, revenant sur trois expériences importantes qui auraient pu déterminer son attrait pour les musées : les dimanches après-midi chez son oncle Henri Rivière, les leçons de

piano données chez sa grand-mère paternelle, les vacances picardes chez ses grands-parents maternels, qui auraient développé son goût esthétique et stimulé son sens de l'adaptation aux différents milieux où il évoluait. Les sept années passées au musée d'ethnographie du Trocadéro furent décisives pour sa vie professionnelle car c'est là que, sous l'influence de Paul Rivet et grâce à ses visites aux plus importants musées ethnographiques européens, il acquiert son savoir-faire muséographique et développe, avec Paul Rivet, le concept de musée-laboratoire. Avec « la vogue du populaire » (chapitre IV), le folklore français est mis à l'honneur, et Georges Henri Rivière prend les rênes du tout nouveau musée des Arts et Traditions populaires, fondé le 1er mai 1937. Nina Gorgus revient longuement sur la destinée de ce musée qui dut attendre plusieurs décennies avant de se voir doté d'un bâtiment en propre. Un chapitre est consacré à la période de l'Occupation et au rôle équivoque que joua Georges Henri Rivière, « mettant son institution au service du régime de Vichy »

(p. 300), tout en évitant à beaucoup de subir le STO en intégrant les chantiers intellectuels. Il est dommage que Nina Gorgus ne cite pas le témoignage de Georges Balandier, qui fut l'un de ceux qui participèrent à ces chantiers. A priori, il semble qu'elle n'ait pas pu non plus consulter le dossier d'épuration de Georges Henri Rivière aux Archives nationales, examiné depuis par d'autres historiens.

Ses occupations à l'ICOM (International Council of Museum) en firent une figure internationale de premier plan dans la réflexion sur la place, le rôle et les attributs des musées dans les années d'après-guerre. Ne pouvant mettre en pratique ses idées à Paris, faute de lieu adéquat, Georges Henri Rivière aida des musées de province à se constituer. Dans les deux derniers chapitres, sont abordées « l'invention de l'écomusée », sa définition et son application sur le terrain (avec l'exemple de l'écomusée du Creusot), ainsi qu'une réflexion sur « le musée de société aujourd'hui ».

Christine Laurière