

HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Bruno Latour & Peter Weibel, eds

Iconoclash : Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art

Cambridge, MA, MIT Press/Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie

2002, 703 p., bibl., index, ill.

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

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

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

COMPTES RENDUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Emmanuel Grimaud

Christian Morel

Les Décisions absurdes

Sociologie des erreurs radicales et persistantes

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

(« Bibliothèque des sciences humaines »).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jean-Louis Siran

Histoire et épistémologie

Daniel Miller, ed. **Home Possessions : Material Culture Behind Closed Doors**
Oxford-New York, Berg, 2001, xi + 234 p., index, ill.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Thierry Bonnot

Gaetano Ciarcia

De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Éric Jolly

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

Axel Harneit-Sievers, ed.

A Place in the World

New Local Historiographies from Africa and South Asia

Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, vii + 384 p.,
bibl., index (« African Social Studies Series » 2).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gisèle Krauskopff

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Brigitte Steinmann