

EUROPE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bernard Juillerat

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

définition de soi et leur représentation des autres judaïtes.

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

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

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

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

Frédéric Bertrand

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nathalie Ortar

Liliane Kuczynski

Les Marabouts africains à Paris

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samuel Lézé

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