

MISCELLANÉES

Marc Abélès & Henri-Pierre Jeudy, s. dir.

Anthropologie du politique

Paris, Armand Colin, 1997, 283 p.

Cet ouvrage est paru dans la collection « U », mais cette étiquette universitaire lui attribue a priori un contenu et un style qui ne lui correspondent que marginalement. Des douze articles qui le composent, seul celui que Michel Adam consacre à la guerre constituerait une synthèse théorique et empirique digne d'un manuel sur la question traitée. Par ailleurs, la réflexion proprement méthodologique est très peu présente, sauf dans la contribution d'Yves Pourcher, remarquable mise au point des rapports entre ethnologie et histoire sur les terrains français et européens. Études thématiques théorisées pour la plupart, ces textes sont autant d'exemples d'objets politiques contemporains possibles. Ils illustrent donc, jusqu'à un certain point, un choix éditorial où se marquent bien entendu des préférences, mais aussi des lacunes, voire des oublis.

Quatre parties organisent l'ouvrage qui s'ouvre sur une introduction des deux éditeurs. La première, intitulée « Identité et ethnicité », se compose de trois textes qui évoquent aussi bien un cas européen – Valaques, Macédoine et Balkans – (Jean-François Gossiaux) – qu'un cas amérindien entre créolité et indianité, celui de la Guyane (Gérard Collomb), et un exemple chinois (Sabine Trebinjac). C'est probablement la partie la plus homogène par sa

perspective implicite d'ensemble où se jouent les pouvoirs de l'État moderne. On regrettera toutefois qu'aucun terrain plus classique par son traitement anthropologique ne soit en quelque sorte revisité : ne citons que l'Afrique noire qui domine si largement la tradition française. Cet « oubli » (car le Kenya, terrain de recherche de Michel Adam, aurait pu se prêter à merveille à ce genre d'exploration) est le premier signe tangible que nous avons finalement affaire à un recueil collectif comme un autre. En l'état actuel de l'offre et de la demande éditoriale universitaire, les éditeurs dévalorisent ainsi, sans s'en rendre compte (ou alors il s'agit d'une orientation incompréhensible), la portée de leurs intentions telle qu'elle se dégage de la section IV de l'introduction (« Nouveaux terrains, nouveaux problèmes » ; pp.17-21).

La deuxième partie ne comporte que deux chapitres sous un intitulé qui recoupe le précédent : « Guerre, nation, citoyenneté ». Outre le texte de Michel Adam qui ne renvoie malheureusement qu'à la tradition purement anthropologique et non aux approches anthropo-politologiques mondiales des dix dernières années¹, on y trouve un texte-plaidoyer de Catherine Neveu en faveur de l'anthropologie de la citoyenneté.

C'est un texte qui vient à son heure, mais est beaucoup plus abstrait que concret, plus philosophique que théorique au sens anthropologique du terme. J'en suis d'ailleurs personnellement déçu pour avoir jadis vanté la perspective problématique de cette collègue². En fait, cette partie fait très question de cours, et, dois-je ajouter, peut-être au mauvais sens du terme.

La troisième partie renoue avec le style de la première sur le thème plus circonscrit de « L'État et les institutions multiculturelles ». C'est d'ailleurs la plus fournie avec quatre textes. On peut laisser de côté le petit article de Pierre Bouvier qui se contente de justifier sa démarche socio-anthropologique. Bien que le rapprochement des disciplines soit à l'ordre du jour, sa conception un peu statique et mécaniste de simple juxtaposition (c'est du moins ainsi que je la lis) n'emporte pas l'adhésion. Les trois textes suivants, d'Irène Bellier, de Birgit Müller et de Bernard Kalaora démontrent par contre que l'anthropologie peut marcher allègrement sur les plates-bandes de la sociologie ou de la science politique, que ce soit à propos des institutions publiques, des entreprises ou encore de l'élaboration des nouvelles politiques publiques (en l'occurrence celle de l'environnement en France). La trajectoire scientifique d'Irène Bellier est d'ailleurs symbolique des ambitions des éditeurs puisque, comme Marc Abélès, cette anthropologue a successivement abordé un terrain exotique (Amazonie péruvienne), un terrain moderne français (l'ENA), enfin un objet européen entre tous, la Commission européenne de Bruxelles. De son côté, Bernard Kalaora est probablement celui qui cerne le plus clairement la nature des nouveaux contextes de la pratique anthropologique : « l'environnement est un champ d'étude propice à une anthropologie politique de la modernité. La question des rapports entre science, expertise, médias et politique ouvre un champ nouveau de réflexion sur la construction de l'environnement comme catégorie de l'action publique, sur la transformation que subissent les énoncés en passant de la sphère de

la connaissance à celle du politique et de la communication » (p. 195).

La dernière partie concerne plus directement le politique, ou du moins les « Temps et symboliques du pouvoir », avec trois contributions. Mais la première, dû à Yves Pourcher, est la seule qui réfléchisse longuement aux rapports entre oral et écrit, entre histoire et ethnologie, entre pratique ethnologique et contextes sociaux. De plus, l'auteur se réclame de Georges Balandier, ce qui rend la Lozère encore plus exotique qu'elle n'y paraît ! Marc Abélès propose une synthèse de l'ensemble de ses réflexions et terrains, tout comme Pourcher, mais sa perspective anthropologique me semble manquer d'ampleur. À relire sa problématique, on s'aperçoit qu'il s'agit de prolonger le Georges Balandier de *Pouvoir sur scènes* en se contentant d'anthropologiser sémantiquement les objets politiques. Cantonner l'anthropologie dans le registre des représentations n'est plus une nouveauté, loin de là, d'autant que le marxisme n'avait jamais effleuré ce domaine à la belle époque des années 70, que critique Abélès. Mais surtout, c'est prendre au mot un artifice du pouvoir et oublier les implications du qualificatif de social dans la tradition de l'anthropologie sociale du politique.

La véritable conclusion me semble résider dans le chapitre signé par Henri-Pierre Jeudy, « L'Anthropologie politique en question ». On y trouve une argumentation approfondie des différences entre sociologie et ethnologie (p. 234), une critique sibylline mais efficace du symbolisme anthropologique, enfin la construction d'une problématique sur la visibilité du pouvoir et le rôle de la critique anthropologique dans le domaine de l'expertise politique. On peut regretter que l'auteur cite surtout l'historien Ernst H. Kantorowicz et le pouvoir royal européen, car les questions qu'il pose sont encore plus d'actualité sur des terrains africains ou asiatiques.

Et c'est peut-être sur ce point que notre déception est la plus grande. Défendre une anthropologie du politique (et non politique), une anthropologie de la modernité,

ne passe pas forcément par une occidentalisation (ou, plus prosaïquement, une européanisation ou hexagonalisation) du champ disciplinaire. L'exemple des études africaines nous rappelle que la déconstruction de l'anthropologie politique classique a suivi simultanément deux voies : celle de la construction historique (précoloniale mais aussi coloniale) et celle de la science politique. Dans ces deux disciplines, l'approche de la modernité politique (et du politique) est au cœur des problématiques. Je n'ai pas la place de développer, et une suite de noms de chercheurs ou de titres d'ouvrages n'y changerait rien. Je pense qu'il en est de même sur les terrains encore plus classiques des Amérindiens ou des populations océaniques³.

Les terrains exotiques sont *toujours modernes* et les quitter quasi définitivement ressemble plus à une fuite en avant facile qu'à une véritable reconstruction thématique et théorique. Certes, il fallait relire de manière moderne l'ethnologie européenne et souligner les compétences universelles de la discipline. Mais nous ne devons pas abandonner les terrains *autres* à des ethnologies ou sociologies nationales, voire ethniques, en gestation, qui, par la force des choses, vont faire prévaloir des patrimoines locaux qui ne sont que des traditions réinventées. Pour autant, Gérard Collomb nous explique bien la formation des espaces politiques « modernes » en Guyane, et comment les traditions s'élaborent de manière différentielle selon le champ institutionnel (département, région ou État). Il aurait été également pédagogique de mon-

trer que les terrains anciens de la spécialisation politique de l'anthropologie sont tous soumis à cette recomposition, et que l'Europe en construction ne représente qu'un cas très particulier.

Bref, il s'agit d'un ouvrage utile et parfois passionnant, mais inégal comme tout ouvrage collectif. Car les auteurs oublient un peu trop rapidement que les terrains ethnologiques se partagent depuis l'origine une modernité parfois plus mondiale que la nôtre, et que faire le choix d'objets modernes déjà là par définition n'assure pas a priori l'élaboration d'une anthropologie (plus ?) moderne. Choisir l'axe de la représentation, c'est à l'évidence recourir aux vieilles ficelles de la discipline, et je ne suis pas sûr que le public étudiant, à qui cet ouvrage est destiné prioritairement, puisse s'en apercevoir. Ce serait dommage pour les recherches à venir.

Jean Copans

1. Qu'on ne se méprenne pas : l'anthropologie de la guerre est peu abordée en France, comme le fait remarquer à juste titre Michel Adam. Et ce texte à caractère didactique est bien utile dans un recueil qui, en fin de compte, l'est fort peu. Ce n'est pas Adam qui a tort mais les éditeurs !

2. C'est moi qui ai édité et préfacé l'édition de sa thèse, *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir: Les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993, ce que Catherine Neveu ne mentionne même pas en note !

3. Cf. Michel Agier, s. dir., *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, 1997 (« Les Cahiers de Gradhiva »). [Voir le compte rendu de cet ouvrage, par Christian Geffray, dans *L'Homme*, 1999, 149 : 211-214.]

Jean-Pierre Albert

Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien

Paris, Aubier, 1997, 458 p., bibl., index des saintes et mystiques citées (« Collection historique »).

Dans un précédent livre¹, Jean-Pierre Albert nous avait mis sur la voie des parfums ordonnant le réseau des relations significatives entre les humeurs corporelles du Christ et leur transformation en onguents divins. Il précisait alors que les substances les plus sacrées avaient parfois pour origine légendaire les flux les plus exécrables au yeux du profane. Le titre du présent ouvrage annonce également que le fait social de la sainteté est un creuset sémantique où convergent les thèmes de la spiritualité chrétienne et l'observation la plus concrète du corps.

En choisissant plus particulièrement d'étudier la sainteté féminine et de l'éclairer sous son aspect anthropologique, l'auteur pose le problème de l'impureté présumée du corps féminin – impureté identifiée de manière archétypale à la menstruation. Un saint n'étant vénérable que s'il est sans souillure et l'historiographie témoignant d'une préférence masculine dans la liste du canon des saints proclamés, qu'en est-il au juste de la part idéalisée du féminin dans le christianisme occidental ?

À partir de l'examen du corpus hagiographique qu'il a constitué², l'auteur émet l'hypothèse qu'en sa détermination essentielle la sainteté féminine repose sur une négation : la négation réitérée que rien de féminin ne saurait s'intégrer à la sphère du divin, sinon à se situer dans ses marges, à la limite de l'hétérodoxie. En d'autres termes, les femmes investies de fonctions sacrées sont des sorcières potentielles. Pour préciser l'emploi qu'il entend faire de cette hypothèse, Jean-Pierre Albert part d'un constat : l'Église chrétienne exclut les femmes du sacerdoce et redouble ainsi le discrédit social pesant sur le sexe féminin.

La sainteté féminine tient à cette clause conditionnelle discriminante : ne pouvant prétendre à une sacralité d'institution, sa relation au divin relève d'une position anormale. C'est là l'idée qui sert de fondement à cette étude et qui ne peut être rendue intelligible sans que le soit en même temps le problème de la sainteté en général.

Le saint est celui qui outrepassé les limites du normal en portant les vertus chrétiennes à un degré d'accomplissement héroïque. Aussi bien, en tant que modèle prophétique extérieur à l'institution ecclésiastique, représente-t-il une figure de la radicalité qui constitue une « potentialité subversive » de la parole du Christ. D'où la nécessité pour l'Église de contrôler le fait social de la sainteté par des procédures de canonisation et d'authentifier les signes du surnaturel qui caractérise le saint (lévitation, stigmates, extases, miracles eucharistiques ou guérisons extraordinaires). Dans le cas contraire, « sitôt que [les] titres [du saint mystique] sont jugés insuffisants, l'Église se transforme en une adversaire implacable et peut très facilement retourner contre le saint l'instabilité structurelle de sa position : il lui suffit de le déclarer

1. Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 (« Recherches d'histoire et de sciences sociales »). [Cf. Claudine Fabre-Vassas, « La part embaumée du christianisme », dans *L'Homme*, 1994, 131: 111-119. *Ndlr*]

2. Légendaires ou historiques, écrites ou réécrites, les biographies sur lesquelles s'appuie Jean-Pierre Albert pour cette étude couvrent une période qui s'étend du Moyen Âge au xx^e siècle. L'auteur privilégie ainsi la longue durée, laquelle se prête à « l'élaboration d'une définition anthropologique de la sainteté » (p. 43) et à la recherche de sa spécificité féminine.

sorcier ou hérétique » (p. 77). Dès lors, ce qui compte pour Jean-Pierre Albert, c'est de situer le concept de sainteté en tant qu'opérateur permettant de penser les valeurs du christianisme comme virtuellement travaillées depuis leur déviance.

L'auteur oriente donc sa recherche sur l'idée que le sacré féminin s'énonce dans une série d'écarts par rapport à la norme, la marginalité du féminin structurant le champ social de sa production. L'un de ses traits caractéristiques est la démesure exprimée à travers le martyre : conjointement aux mortifications volontaires et aux maladies pénitentielles, l'atrocité des supplices et la mise en scène des dégradations physiques y sont récurrentes. De sainte Philomène criblée de flèches à sainte Colette de Corbie, « tantôt crucifiée, coupée en morceau, plongée dans de l'huile bouillante » (pp. 95-96), l'imaginaire hagiographique accentue la dimension héroïque de la souffrance, au point de faire de la douleur indéfiniment revécue par les femmes une épreuve de virilité. Tout se passe comme si, pour rester un critère d'intelligibilité, le féminin de la sainteté était surdéterminé par un modèle traditionnellement marqué comme masculin.

Toutefois, comme le montre Jean-Pierre Albert, cette inversion est foncièrement ambivalente. En effet, ce n'est pas un hasard si dans leurs parcours sanctifiant les femmes saignent abondamment de leurs blessures, de la bouche ou du nez : « une carrière de sainte suppose un détournement ou une sublimation du sang impur de la fécondité en un sang sacrificiel qui se purifie en se répandant pour le Christ » (p. 102). Ainsi se présente, dans l'idéal de la désincarnation, le sacrifice virginal qui fait de la mort pour le Christ un substitut des noces, et des excès de sang versés une défloration hyperbolique. On comprend alors que dans cette consommation mystique du mariage, la souffrance sanctifiante est le reflet inversé d'un plaisir sexuel excessif, négativement associé à la féminité. De même, il est significatif que les hagiographes développent les thèmes de la

« boulimie eucharistique » et de la « faim canine » spécifiant la relation véhémente des saintes avec le Christ par un comportement alimentaire qui connote le coït.

Par conséquent, si l'idéologie chrétienne exclut la féminité en tant qu'elle fait obstacle à la sainteté, dans le même temps elle l'inclut comme exception. Ce processus, minutieusement décrit par l'auteur, revient en fait à montrer que la sainteté féminine est par essence porteuse de transgression. Éclairante à cet égard est l'étude sur la légende de sainte Rita, figure double qui cumule les traits paradigmatiques de la sainte et de la sorcière. Le dossier concernant les sœurs de Lazare, Marthe et Marie-Madeleine, est tout aussi instructif. « Marthe l'hémorroïse » est l'anti-modèle de « Marie aux parfums ». Toutes deux forment un système symbolique où elles se définissent réciproquement par antinomie. Et si, en définitive, le fondement de la sainteté féminine consistait à assumer une impureté qu'il s'agit de rejeter ? Que dire, par exemple, des saintes soignant les malades en avalant leurs saies, se délectant de leurs vomissements ou du pus de leurs plaies ? L'analogie du sens commun entre le féminin et l'ordure fait, dans la sphère du religieux, l'objet d'une surenchère. Soit, donc, une autre espèce d'héroïsme qui consacre la pureté du féminin au cœur de l'abjection. C'est dire aussi que la sacralité féminine tire sa plus haute signification de la violation des principes de la vie biologique.

Pour autant, la valorisation religieuse de l'impureté ne s'oppose pas à l'idéal moral de la pureté. En l'occurrence, l'attachement à la virginité associée à la pratique draconienne du jeûne revient à dénier la procréation, la nutrition et les besoins les plus vitaux de l'existence corporelle. À travers cette préoccupation ascétique développée par l'hagiographie chrétienne, l'expérience d'une purification de la chair est inséparable de sa négation radicale. « Le sacré, précise Jean-Pierre Albert, n'est jamais une propriété substantielle des objets [...], il n'est qu'un effet de position »

(p. 281). De fait, on comprend mieux que le passage par l'impureté s'inscrive paradoxalement dans cette quête féminine de la pureté ; ce qui célèbre le corps virginal, c'est le renversement de toute la chaîne qui reproduit la vie : l'ingestion et l'assimilation d'une anti-nourriture ayant pour précédent la dénégation de l'enfantement. On peut ajouter que cette pureté ne se laisse pas définir indépendamment d'effets physiologiques bien réels : on sait par exemple que la privation excessive de nourriture provoque l'aménorrhée, ce que la médecine moderne reconnaît comme un symptôme de l'anorexie. L'important est que la sainteté féminine présuppose symboliquement une position dite « hors sang ». Les implications de ce point de vue, nourries d'arguments convaincants, conduisent l'auteur à évoquer les récits légendaires qui font de la disparition des humeurs les plus « animales » (sueur, urine, excréments) l'un

des thèmes de la sublimation du corps féminin. À cet égard, un des signes manifestes de la sainteté est la sécrétion corporelle d'odeurs référées au végétal, voire de fluides miraculeux qui préservent le corps de la putréfaction, signe éminent de la présence du Christ dans le corps des femmes.

Le livre s'ouvre sur l'extrême souffrance physique du martyr qui caractérise la sainteté féminine ; il se referme sur l'écriture religieuse féminine comme une autre espèce de la souffrance : le sentiment douloureux de devoir écrire ce qui est innombrable, l'amour de Jésus. Il faudrait encore rendre compte des nombreuses autres thématiques qui constituent l'écheveau de ce livre, des pistes de recherche que Jean-Pierre Albert signale, et qui sont autant de fils d'Ariane dans le domaine de l'anthropologie religieuse.

Gilles Tétart

Marcia Ascher

Mathématiques d'ailleurs.

Nombres, formes et jeux dans les sociétés traditionnelles

Traduction de l'anglais (États-Unis)

et postface de Karine Chemla et Serge Pahaut

(Traduit et publié avec le concours du Centre national des lettres.)

Paris, Le Seuil, 1998, 281 p.

[Éd. orig. : *Ethnomathematics*, Belmont, Wadsworth, 1991.]

Ce livre a pour but de montrer que les mathématiques n'appartiennent ni aux Occidentaux ni aux civilisations graphiques, et « d'élargir l'histoire des mathématiques de sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale » (p. 223) ; en somme, d'amener à une nouvelle définition des sciences. Cet ample programme contient néanmoins des imprécisions : du titre, le lecteur retire qu'il va apprendre ce que sont « les mathématiques des sociétés traditionnelles » ; préface et conclusion parlent d'« idées mathématiques » ; texte et postface donnent à voir des « pratiques d'ordre mathématique ».

Dans le chapitre I, Marcia Ascher discute des nombres (noms, bases, *quipu* incas). Elle note que « la capacité de compter est un universel lié au langage » (p. 15), mais que certaines sociétés s'y intéressent peu. Le nombre est le terrain où une anthropologie des mathématiques serait le plus adéquatement possible ; qu'est-ce qu'un nombre quand on compte « un, deux, trois, quatre, beaucoup », quand les noms de nombres ne sont pas récurrents, quand on différencie les quantités discrètes des concrètes ? Mais plutôt que de suivre la méthode ethnologique qui consisterait à envisager les nombres dans

des sociétés différentes et à construire à partir de là, un concept anthropologique de nombre, l'auteur part de la définition suivante : « À la base, le concept de nombre consiste en la reconnaissance d'une entité une, combinée à l'idée qu'une autre peut lui être ajoutée, une autre ensuite ajoutée à cet agrégat [...], et ainsi de suite. Le *ainsi de suite* est crucial : le processus peut être prolongé indéfiniment » (*ibid.*). Or cette définition (connue d'Aristote) a été produite dans l'Antiquité par des sociétés à écriture entre le III^e et le II^e millénaire avant notre ère.

Cependant, Marcia Ascher élimine de son champ l'écriture et son effet sur la capacité des hommes à compter, par crainte de reproduire une certaine vision évolutionniste en anthropologie et une organisation téléologique de l'histoire des mathématiques. Il y a, à mes yeux, comme un paradoxe à se servir d'une définition qui n'est pas indépendante de l'écriture, à l'appliquer comme une vérité éternelle et à négliger, au long des analyses, tout ce qui touche à l'écrit.

Dans les chapitres II, IV et VI, l'auteur décrit en termes mathématiques (théorie des graphes, groupes, isométries) certaines activités pratiquées dans les sociétés traditionnelles : tracés sur le sable, calculs probabilistes dans les jeux, motifs symétriques de peintures. Ces pages m'ont donné un aperçu de ce que peut être la différence entre les « idées/pratiques mathématiques » et les « mathématiques ». À propos des dessins faits sur le sable par les Malekula, Marcia Ascher fait la remarque suivante : « Pour en traiter, par oral ou par écrit, nous pouvons représenter ces marques à l'aide de symboles. Ces symboles sont notre œuvre, non la leur ; comme il arrive souvent en mathématiques, si nous choisissons ces symboles avec soin, il nous sera possible de souligner des relations logiques et structurelles qui autrement pourraient nous échapper. Ce sont les Malekula qui ont créé ces systèmes de tracés ; et c'est nous qui introduisons des symboles pour tenter de capturer et de communiquer la structure de leurs systèmes » (p. 67). Le mathématicien occidental utilise donc des

symboles (mots des langues, signes écrits) pour dire des structures selon certaines procédures. Remarquant que les Malekula trouvent toujours, quand c'est possible, un chemin eulérien pour leurs tracés, Marcia Ascher semble sous-entendre que ce ne sont pas les symboles qui définissent la mathématique, mais les pratiques. Il y aurait donc une seule mathématique, dont l'occidentale serait l'expression objectivée. À cela, on peut objecter que cette définition ne fonctionne pas avec les nombres. Elle impose la catégorie différenciée « pratique mathématique » qui n'existe pas dans les sociétés étudiées : une couturière qui fait passer la surface plane d'un tissu au volume complexe d'un vêtement ne pense pas qu'elle fait des mathématiques et son activité sociale n'est pas reconnue comme telle. Certes, certaines de ses opérations sont descriptibles en termes mathématiques, mais elles sont également exprimables dans une langue : sera-ce dès lors de la littérature ?

Dans le chapitre III, qui porte sur la logique des relations de parenté, Marcia Ascher analyse (entre autres) celle des Warlpiri comme un groupe diédral d'ordre huit. Il s'agit d'une formalisation – c'est-à-dire d'une écriture – proche de celle effectuée pour les Aranda par Philippe Courrège¹, lequel ne songeait pas à dire que les Aranda avaient des pratiques ou des idées mathématiques. L'auteur trouve admirable « qu'une structure logique étudiée par les mathématiciens occidentaux joue un rôle central dans la vie quotidienne de certaines populations » (pp. 104-105). Il me semble, d'une part, que Claude Lévi-Strauss nous avait rendu sensible la présence de la logique dans la pensée sauvage, et de façon moins pédante, et, d'autre part, que sous le terme « logique » dans des expressions comme « la logique des relations de parenté » ou « la structure logique étudiée par les mathématiciens », l'auteur entend deux choses assez différentes.

Dans le chapitre V, « Organiser et configurer l'espace », l'auteur semble inverser le sens de son enquête. Elle introduit la différence entre l'espace euclidien et les espaces

riemanien et lobatchevskien, ainsi que la transformation de nos conceptions savantes du temps et de l'espace produite par la théorie de la relativité. Elle étudie ensuite les expressions linguistiques dénotant l'espace par combinaisons de morphèmes en inuktitut, expressions structurées autour d'un point de référence impliqué dans tout énoncé, et les méthodes de navigation des marins des îles Carolines, dont le point de référence est le bateau lui-même. Les conceptions des savants occidentaux modernes et les pratiques des Eskimos et des Micronésiens se trouvent donc rapprochées. Mais il me semble que l'ouvrage aurait gagné en clarté si les conditions de possibilité de ce rapprochement, c'est-à-dire l'écriture et la géométrie axiomatique qui lui est liée, avaient été prises en compte.

Ce sont Karine Chemla et Serge Pahaut, auteurs de la préface, qui parlent de « pratiques d'ordre mathématique », formule bien meilleure que celle de Marcia Ascher qui préfère le mot « idées ». Ils insistent à juste titre sur le caractère universaliste de la langue mathématique (qui est, je prêche pour ma paroisse², une langue graphique), alors que l'auteur ne se préoccupe pas d'universel. C'est sur la question de l'écriture que livre et postface achoppent. Si

« l'ethnomathématique [est] l'étude des activités mathématiques telles qu'elles sont pratiquées dans des populations dites sans écriture » (p. 259), c'est que le matériau ethnologique a été isolé selon le critère « populations sans écriture ». Dès lors, je vois mal l'avantage qu'il y a à affirmer : « Les traces de cette activité [...] constituent en un sens fort la présence attestée d'une forme d'écriture... », car cela revient à définir le matériau ethnologique comme « populations sans écriture avec forme d'écriture » (p. 260). L'anthropologie des mathématiques est un champ neuf pour lequel nous (« population avec écriture ») formons un terrain ethnographique idéal puisque nous passons notre vie à travailler sur les chiffres et à en parler. Il est probable que la délimitation de ce champ passe par une meilleure définition de l'écriture.

Clarisse Herrenschildt

1. Philippe Courrège, « Un modèle mathématique de structures élémentaires de parenté », in Philippe Richard & Robert Jaulin, eds., *Anthropologie et calcul*, Paris, Union générale d'éditions, 1971 : 126-182.

2. Clarisse Herrenschildt, « Écriture, monnaie, réseaux. Inventions des Anciens, inventions des Modernes », *Le Débat*, sept.-oct. 1999, 106 : 37-65.

Jackie Assayag

L'Inde fabuleuse.

Le charme discret de l'exotisme français (XVII^e-XX^e siècle)

Paris, Éditions Kimé, 1999, 249 p., bibl., films cités, opéras cités, ill., ph., cartes (« Le sens de l'histoire »).

Ce livre s'attaque à une des catégories de l'imaginaire collectif les plus prisées par les ethnologues des sociétés « contemporaines » : l'exotisme. Si ce « régime narratif issu de la rencontre entre cultures et/ou civilisations » a servi sur le long terme à « appréhender l'altérité », il a surtout été un « processus d'exclusion » (p. 21). C'est ce processus que Jackie

Assayag cherche ici à décrire, s'attachant plus particulièrement aux représentations tant savantes que populaires qui furent (et sont encore) celles des Français à propos de l'Inde. On sait que l'aventure coloniale française dans la péninsule fut de courte durée, puisque, commencée en 1666 avec la création du premier comptoir, elle s'acheva en 1761, date à laquelle ne sub-

sistera plus que le minuscule Pondichéry – qui deviendra indien en 1954. Malgré – ou à cause – de cette non-présence, l'Inde n'a jamais cessé d'inspirer les Français. C'est donc, à travers les productions littéraires et artistiques les plus diverses, à une rencontre avec des personnages parfois célèbrissimes, parfois oubliés, que nous convie l'indianiste, le but assigné étant de débusquer « d'indéracinables préjugés » (p. 13).

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'Inde est fortement représentée dans l'opéra. Chez Voltaire (dont les œuvres indiennes furent toujours censurées), comme chez Joseph Gaveau ou Martin Antoine Lemierre, c'est presque invariablement la même situation qui est mise en scène : un homme occidental (colon ou aventurier) tombe amoureux d'une danseuse indigène (la fameuse « bayadère »), mais leur amour est impossible ; la belle se suicide en se jetant dans un brasier et le héros rentre chez lui. Il faut y lire, nous dit Jackie Assayag, une allégorie de la lutte, issue de la philosophie des Lumières, entre la « virile Raison occidentale » et la « féminine fantaisie orientale » (p. 44). Outre le personnage de la bayadère, tantôt danseuse lascive et dévoyée, icône de la « fascination érotique et [du] trouble exotique de l'Orient » (p. 42), tantôt veuve moralement exemplaire qui se sacrifie pour son mari, le second rôle récurrent est très souvent dévolu au « prêtre fanatique », ou « Grand Vizir », incarnation du despotisme oriental. Si les caractères sont toujours exagérés, l'histoire et le lieu de l'action sont également irréels : l'Orient qui est donné à voir est « mythique », « plus européo-indien qu'indo-européen » (p. 50). Finalement, à travers les opéras « indiens » s'édifie un « dictionnaire d'idées reçues, un musée de tics et une partition de stéréotypes » (p. 62). Les écrivains, de leur côté, semblaient ne pas s'en soucier, l'œuvre n'étant qu'un moyen commode pour faire passer des revendications politiques ou morales (l'opposition à la traite des Noirs ou à la religion, la célébration du libre arbitre) en évitant la censure.

Jackie Assayag s'intéresse ensuite (chap. II) aux pièces de théâtre du XVIII^e siècle et montre que les mêmes buts politiques sont poursuivis : *Les Brahmes* (1783), de Jean-François de La Harpe, littérateur disciple de Voltaire, où sont évoquées les pratiques religieuses et les rencontres entre Indiens et musulmans, a en réalité pour objet la critique du christianisme et des régimes despotiques indomahométanes. Si les brahmanes sont relativement épargnés, voire idéalisés (ils attestent, par leur présence en tant que détenteurs des tout premiers textes sacrés, que l'Inde est le berceau de la Civilisation), on trouve une « vue dépréciative de l'hindouisme et caricaturale des mahométans » (p. 97). En bref, le théâtre « indien » des Lumières informe plus sur les mœurs occidentales qu'orientales, puisqu'il fait « de la scène un instrument d'éducation du citoyen et un lieu où se joue la tragédie nationale » (p. 98).

Les auteurs du XIX^e siècle reprendront grosso modo les mêmes thèmes, mais en les accommodant d'une logique colonialiste (chap. III). Ainsi la pièce de Joseph Étienne de Jouy, *Tippo-Saëb* (1812), outre la nécessaire critique du despotisme oriental – « gouvernement barbare, dépourvu de loi et réglé sur le seul caprice » d'un tyran dont « la férocité et la sensualité ne peuvent être qu'extrêmes » (p. 118) –, est empreinte de « nationalisme anglophobe » (p. 117) qu'on peut, entre autres, attribuer à la défaite française aux Indes. La morale inhérente à l'œuvre est que, au nom de la Raison et des valeurs universelles d'égalité, seule une forme de « paternalisme colonial français » est – bien mieux que la perfide Albion – susceptible de calmer les « imprévisibilités » du despote.

Dans le chapitre IV, Jackie Assayag relate le « désenchantement » qui affecta l'imaginaire oriental français à la fin du XIX^e siècle ; la transition est sensible quand on compare la célébration onirique de l'Inde par Théophile Gautier à la tristesse confinante au dégoût de Pierre Loti. Le premier, qui visite en 1838 des bayadères dans une villa parisienne, tombe sous le charme

d'une « divine beauté », une « forme pure » chez qui « tout semble inconnu et, par conséquent, inestimable » (p. 131), une « féminité essentielle », « vestige d'une Origine oubliée » (p. 132). Quant au second, que son goût pour le dépaysement et le travestissement inclinait à être « soi-même une partie [du] tableau », il ne trouve en 1882 que des symptômes d'un « Orient désorienté » : ainsi sa bayadère est-elle une « créature d'artifice » qui se « pavane dans l'inauthentique » (p. 138), un être déguisé et androgyne qui le renvoie non seulement à son ambivalence sexuelle refoulée, mais aussi au « non-avenir d'un Orient que l'Occident a sans cesse dégradé » (*ibid.*). Ce désenchantement, note Jackie Assayag, est contemporain du développement des théories eugénistes et sociales-darwinistes : écrivains et scientifiques expriment la vision d'un Orient soudain devenu impur, ainsi que la peur d'une invasion asiatique et de la décadence de l'Occident.

Les thèmes de prédilection d'Arthur de Gobineau (la dégénérescence de la race et le déclin de la civilisation) et de Georges Vacher de Lapouge (le racisme bio-anthropologique), seront repris à satiété au moment de l'Occupation allemande. L'idéologie nazie imprégnera non seulement les milieux scientifiques « collaborateurs », mais bon nombre de productions culturelles françaises¹. L'exemple paroxystique en est la bande dessinée *L'Inde fabuleuse* (1944), publiée par l'illustré français *Le Téméraire*, à laquelle Jackie Assayag consacre le chapitre V. Cette histoire raconte l'épopée d'une tribu d'« Aryens » (les seuls descendants des Atlantes à n'avoir pas dégénéré parce qu'ils avaient été isolés pendant des millénaires en Europe du Nord) qui part à la conquête de l'Inde. Le protagoniste principal et chef du groupe, Sigur – double de Siegfried –, est le prototype de l'homme grand, blond aux yeux bleus, dolichocéphale et leptoprosope, qui arbore fièrement la svastika autour du cou. Tout, dans la bande dessinée, annonce « la morale d'un Ordre nouveau, fondée sur les

valeurs de la maîtrise virile et de la domination légitime » (p. 155). Leur installation en Inde se fera non sans peine, car les vaillants guerriers auront à combattre « d'étranges petits hommes noirs ». Après qu'ils aient été mis en fuite, les dernières paroles de Sigur, mourant, seront : « Vous devez chasser les hommes noirs. Ne vous alliez jamais avec eux, ce serait votre perte » (p. 156). On ne pouvait résumer plus clairement la haine nazie pour les « hordes asiatiques » et la volonté de préserver la race nordique. Malheureusement pour eux, les Indo-Aryens vont oublier peu-à-peu la « loi de la race » : « ils se sont mélangé aux indigènes, s'affaiblissant de la sorte » (p. 158). Désormais, les princes, « uniquement occupés de leurs plaisirs qu'ils satisfaisaient dans les cours fastueuses » (*ibid.*), dégénèrent.

Les historiettes du *Téméraire*, conclut Jackie Assayag, sont le reflet des préoccupations des scientifiques français acoquinés avec l'intelligentsia allemande. On sait quelle fut l'obsession de la pureté de l'ethnie et du sang chez l'« ethnologue » George Montandon et l'« anthropologue » René Martial, tous deux furieusement antisémites, dont les parcours sont brièvement évoqués. Martial aurait par ailleurs signé sous un pseudonyme un article de « vulgarisation » raciste (« Les secrets du sang »), dans le *Téméraire*, preuve de son souci d'endoctriner les jeunes Français (pp. 161-166).

Mais que resta-t-il après la guerre de cette hantise du métissage ? Le dernier chapitre confirme qu'elle est loin d'avoir disparu avec les fascismes. L'exemple du cinéma français des années 50 est à ce sujet

1. Un intéressant ouvrage collectif d'historiens révèle par ailleurs que la vie culturelle sous Vichy a parfois manifesté de l'indépendance vis-à-vis du pouvoir en place. Le film de Henri-Georges Clouzot, *Le Corbeau* (1943), dans lequel on a pu voir une critique de la délation sous l'Occupation, en fournit un des plus brillants exemples. Cf. Jean-Pierre Rioux, s. dir., *La vie culturelle sous Vichy*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1990 (« Questions au xx^e siècle ») : 28.

révélateur, que l'on considère les œuvres de réalisateurs de renom, comme Jean Renoir, ou de moindre notoriété : il a multiplié les stéréotypes s'agissant de l'Inde. Le colon français y est souvent vu comme un raté, l'indigène comme un être primitif, le métis comme amoral et dégénéré. Preuve s'il en est que le « paternalisme impérialiste » et le darwinisme social de Gustave Le Bon (qui avait la « phobie des contacts interethniques » ; p. 200) ou de Clémence Royer (la traductrice française – et détractrice – de Darwin) restent au goût du jour. Le métis, « créature de l'exotisme tardif » (p. 203), viole le principe d'identité puisqu'il est un « a-catégorisé » (*ibid.*) : nécessairement impur, il est rejeté de tous. Dans les années 60, il laissera la place à son double « de l'intérieur », l'immigré, victime de la colonisation et de la décolonisation.

Au bout du compte, l'auteur nous livre un ouvrage éclectique et érudit, qui laisse toutefois le lecteur à des pensées amères tant le propos est pessimiste, voire désabusé : la rencontre entre Orient et Occident n'a jamais eu lieu... À sa place s'est constitué un exotisme au charme plus que « discret » (pour reprendre l'euphémisme du sous-titre), que Jackie Assayag qualifie de « mensonger et dangereux », quand il n'est pas carrément « abject » (p. 220), puisque l'Autre sera toujours un Sauvage à éduquer ou un sous-homme à éliminer. Dans tous les cas de figure, l'exotisme reste un « espace vide, dépourvu de mémoire et de relation, un non-lieu » (p. 221). *L'Inde fabuleuse* fait le procès édifiant d'un imaginaire occidental entaché de perversité. Un ouvrage passionnant.

Régis Meyran

Roberto Beneduce & René Collignon, a cura di
Il sorriso della volpe.
Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa
 Napoli, Liguori Editore, 1995, ix + 300 p. (« Anthropos » 28).

Il s'agit là d'un recueil d'essais ethnopsychiatriques écrits dans les années 70 autour du thème de la dépression et du deuil dans les pays africains. Il se compose de deux parties, l'une à caractère général, l'autre essentiellement ethnographique. Parmi les recherches présentées, certaines ont plus de vingt ans et les points de vue très différents témoignent des transformations théoriques et méthodologiques de la discipline.

Dans le premier essai, qui tient lieu d'introduction, Roberto Beneduce (un second texte de cet auteur figure dans la deuxième partie) souligne la complexité des cérémonies concernant la mort, et le fait qu'elles fournissent un support social à l'individu, sans toutefois éliminer les vécus d'angoisse et d'impuissance. Le drame du rapport avec la perte est ici observé dans des cultures qui,

constamment confrontées à la précarité de l'existence, en sont venues à constituer un véritable langage de la douleur qu'exprime l'infinie variété des rites funèbres. Ce « travail de la culture » (selon l'expression de Gananath Obeyesekere) opère au cours des différentes phases d'élaboration du deuil, depuis l'explosion initiale de la souffrance jusqu'à la manifestation de l'ambivalence et la disponibilité pour de nouveaux liens affectifs. Il semblerait ainsi que certaines cultures maîtrisent davantage que la nôtre un système symbolique qui permet de dompter la mort en faisant de celle-ci un patrimoine du groupe, que ce soit dans les rites, les mythes ou la vie quotidienne. Par ailleurs, cérémonies et savoirs se caractérisent par une grande flexibilité ; ils se modifient au fur et à mesure des changements sociaux et représentent,

selon l'auteur, une forme efficace de prévention du deuil pathologique.

Le problème de l'existence d'états dépressifs dans les cultures africaines se pose avec d'autant plus d'acuité qu'ils sont souvent occultés dans les différents systèmes de représentation des émotions. Certains auteurs, comme Henri Collomb et René Collignon, ne reconnaissent pas l'action des mécanismes dépressifs et avancent l'hypothèse d'un déplacement des sentiments de perte vers des vécus de persécution. Un deuxième problème, qui découle du précédent, est l'importance accordée à l'éducation des enfants, celle-ci étant considérée par de nombreux chercheurs (notamment Henry B. M. Murphy) comme le noyau relationnel qui informe les différentes personnalités ethniques. Certaines caractéristiques, culturellement déterminées, des relations précoces – comme par exemple les différents modèles de sevrage – définiraient certains aspects de l'ethos d'une culture donnée.

Gilles Bibeau critique la distinction habituelle entre les cultures qui psychologisent les émotions en leur donnant des noms abstraits à contenu psychique, et celles qui somatisent les états émotifs et les nomment en référence au corps. L'auteur se démarque des recherches psychiatriques qui se contentent de transposer les termes nosographiques occidentaux dans les langues africaines. Pour lui, les liens sémantiques entre les affects et les organes du corps signalent un processus de somatisation complexe qui serait dû à une mentalisation très ancienne du corps. Il propose la notion de « maladie comme nœud de noms » : « Le désordre mental [...] se situe à un croisement auquel on accède de différents côtés à la fois. La compréhension d'un trouble est assurée par la circularité qui unit un ensemble de noms, chacun d'eux ayant tendance à illustrer un aspect spécifique de la maladie. Le véritable visage d'une maladie se dégage ainsi grâce au rassemblement ordonné des noms qui lui sont attribués »¹.

Chez les Agbandi (Zaïre), Gilles Bibeau relève des affects individuels, des senti-

ments de culpabilité et de responsabilité dont l'existence était exclue pour la simple raison qu'on ne les reconnaissait pas dans la diversité de leurs manifestations. Fut ainsi ainsi élaborée une théorie de l'agression selon laquelle le malade se vit essentiellement comme la victime d'une persécution, la personnalité ayant surtout une connotation groupale, pauvre en capacités introspectives. L'auteur s'emploie à renverser ce discours et définit la thématique de persécution non pas comme un effet de la psychologie africaine, mais comme une cause culturelle, toujours déclenchée par un mouvement psychique du sujet. Selon cette optique – plus proche du principe d'unité psychique de l'humanité que Georges Devereux met au fondement de l'ethnopsychiatrie² –, la dimension individuelle s'inscrit au cœur de la représentation africaine de la personne.

C'est ainsi que pour Henri Collomb et René Collignon, « L'étroite symbiose mère-enfant ou, plus exactement, enfant-groupe, prolongée par la permissivité qui suit le sevrage, retarde les expériences conflictuelles et angoissantes. Le mauvais objet n'est pas internalisé [...] Cette organisation expliquerait, dans les états dépressifs, la rareté des idées de culpabilité et la fréquence de la persécution »³. À cela s'ajoute la fonction thérapeutique préventive du groupe qui n'abandonne jamais l'individu souffrant. Les auteurs décrivent un contexte diffus de persécution potentielle du milieu, peuplé d'êtres mauvais capables de produire des attaques, directes ou indirectes, dont l'issue est la maladie ou la mort. La caractéristique de cet ensemble culturel est l'évitement systématique d'une confrontation directe avec l'agresseur qui,

1. Gilles Bibeau, « Préalables à une épidémiologie anthropologique de la dépression », *Psychopathologie africaine*, 1981, XVII (1-2-3) : 50.

2. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972 (« Nouvelle Bibliothèque scientifique »).

3. Henri Collomb & René Collignon, « Les conduites suicidaires en Afrique », *Psychopathologie africaine*, 1974, X (1) : 79.

certes, doit être identifié, mais à travers un médiateur – le marabout – seul en mesure de s'opposer à ses pouvoirs. Cette médiation permet en quelque sorte une métabolisation de l'agressivité, une conduite sociale inhibitoire. Il existerait donc, dans la société africaine, une tendance à réduire l'agressivité. En utilisant la terminologie de Gregory Bateson, on pourrait dire que la culture ne favorise pas les conduites de « schismogenèse symétrique »⁴.

Cette théorie n'est pas exclusive d'une perception des transformations historiques, souvent absente des études africaines. Henry B. M. Murphy défend la thèse selon laquelle, au Ghana comme dans l'Angleterre du XVII^e siècle, la première apparition de sentiments de culpabilité en tant que symptômes dépressifs remonte à une époque où les accusations de sorcellerie étaient très fréquentes et où un changement s'était produit dans les pratiques d'éducation enfantine. L'auteur a montré ailleurs que la diversité des symptomatologies dépressives est due à des variations dans les soins apportés aux enfants⁵. Dans certaines cultures, il y a toujours un adulte de référence présent auprès de l'enfant en qualité de figure parentale substitutive, susceptible d'intervenir quand se déclenche une impulsion autodestructrice. Dans les sociétés traditionnelles, le mécanisme psychique de l'intériorisation serait donc plus faible.

C'est tout le problème des études sur le caractère ethnique menées, depuis les travaux de Margaret Mead, en fonction des différentes options éducatives, qui se trouve posé. On pourrait objecter que la façon d'élever les enfants est l'effet plutôt que la cause des différences observées dans la personnalité de base, ou mieux, que celles-ci ne sont que des variables intervenant dans un système complexe. Certes, les diverses modalités relationnelles entre parents et enfants entraînent une sensibilité et des comportements spécifiques, comme le montrent par exemple les travaux de Marie-Cécile et Edmond Ortigues⁶. Toutefois, les dynamiques profondes qui déter-

minent la personnalité sont si stratifiées que la méthode visant à isoler certaines variables, comme le lien mère-enfant, suscite de nombreuses questions. S'il est légitime d'examiner les relations entre symptômes individuels et modalités défensives culturelles (c'est en fonction de ces dernières qu'il faut, à mon sens, situer les différents systèmes d'éducation enfantine), il paraît difficile de le faire uniquement en termes de causalité. Là encore, Devereux nous vient en aide : son hypothèse d'un inconscient ethnique et sa définition de la culture comme ensemble organisé de défenses nous semblent donner au problème un caractère plus dynamique qui permet de saisir la circularité des échanges entre psyché et groupe.

Une autre difficulté de ces études concerne l'élaboration de nouvelles constructions, tel le moi de groupe qui, en tant que substitut partiel de cette instance que Freud appelle le moi, est censé agir de façon collective. Or, une telle instance suppose une spécificité structurelle du psychisme africain, ce qui est loin d'être vérifié. Les chiffres montrent en effet que les dynamiques familiales se modifient en fonction du degré d'urbanisation, ressemblant toujours davantage à celles que l'on constate dans toutes les métropoles du monde.

La deuxième partie présente plusieurs recherches de terrain qui mettent en contexte les réflexions théoriques précédentes, comme par exemple le rapport entre culture et inconscient. Ainsi, Andrés Zempléni fait voir combien les codes culturels peuvent être manipulés par le dynamisme de l'inconscient. L'auteur présente

4. Gregory Bateson, *Step to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*, Novato, Chandler Publishing, 1972.

5. Cf. Henry B. M. Murphy, « The Advent of Guilt Feelings as a Common Comparison on two Continents », *Psychiatry*, 1978, 41: 229-242.

6. Marie-Cécile Ortigues & Edmond Ortigues, *Oedipe africain*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.

un cas clinique de deuil pathologique dans lequel l'expression de la culpabilité est véhiculée par les représentations persécutrices des ancêtres. Il cite des extraits de séances psychothérapeutiques, avec leur cortège de rêves, souvenirs, associations et interprétations, soulignant en particulier les représentations liées aux croyances totémiques de la société – en l'occurrence, les Gouro de Côte-d'Ivoire – à laquelle appartient le sujet. Il analyse leur articulation dans la vie onirique de son patient qui doit faire face à la difficile élaboration de la perte d'un parent qui lui a servi de père. L'apparition, dans ses rêves, de divers éléments en relation avec les interdits familiaux, notamment les animaux qui représentent son lignage, l'amène à identifier son animal totémique, le singe. Il renonce dès lors à s'en nourrir, ce qui marque la sortie de l'angoisse persécutrice.

Zempléni s'interroge sur la différence entre ce totem et les totems collectifs. Pour lui, le totem personnel est un signe de différenciation individuelle, alors que les interdits collectifs sont des marques d'appartenance qui distinguent un clan des autres mais ne permettent pas au jeune garçon de faire la différence entre le groupe familial de son vrai père et celui de son père putatif décédé. Kessé a besoin d'un symbole qui différencie ces deux groupes pour pouvoir élaborer des sentiments ambivalents tant envers le mort qu'envers le vrai père et ses autres enfants. Dynamique clairement œdipienne à propos de laquelle l'auteur rappelle le discours freudien sur les valeurs totémiques de l'Oedipe. On peut alors penser que le totem personnel du sujet, à savoir le singe, est un substitut du père adoptif décédé. Aussi le respect de son interdit est-il interprété comme une métaphore de réparation : « Ne plus tuer le singe garantirait la bienveillance du mort qu'il représente. [...] On peut négliger ou vénérer un ascendant mort. Mais on ne peut que tuer et manger ou vénérer un animal interdit. »⁷

J'ajouterai que l'avantage consiste dans la possibilité, pour le garçon, d'agir le

renoncement-castration qui pesait sur lui et l'empêchait de se séparer des aspects homosexuels de son monde œdipien et de l'ombre persécutrice du père défunt. La construction de l'identité apparaît donc comme un processus intra- et interpsychique grâce auquel le sujet manipule les signes de la culture de la même façon que les rêves manipulent les restes diurnes, selon un incessant va-et-vient entre le monde conscient et le monde inconscient, au rythme duquel se dessinent les différences individuelles et les aspects collectifs de la personnalité.

La culture, en tant qu'elle constitue le dénominateur commun de multiples expériences, est évoquée par Roberto Beneduce dans son deuxième essai. Dans les sociétés traditionnelles, les stratégies thérapeutiques ont non seulement « pour but de soulager la souffrance ou de soigner la maladie, mais aussi de conserver et fournir [...] un système de valeurs qui ne cesse de se transformer avec le "monde local" qui l'a produit » (p. 282). L'auteur s'intéresse à un mal appelé *yapilu*, expérience pathologique où se mêlent esprits vindicatifs, âmes jalouses, fétiches offensés, traditions perdues, selon un mécanisme de condensation qui transforme un événement personnel en un désordre collectif et, par là même, en trouve le remède. Le sens littéral du terme *yapilu* est « femme blanche », en référence à l'épouse d'un ancêtre mythique qui fut la première femme enceinte à mourir. Ce terme désigne aussi les rites qui accompagnent la sépulture des femmes mortes pendant leur grossesse ou en couches⁸. De nombreuses femmes, quand elles devien-

7. András Zempléni, « Deuil et interdit dans une société "totémique". Un cas Gouro (Côte-d'Ivoire) », *Psychopathologie africaine*, 1975, XI (3) : 392.

8. Cette situation est considérée comme tellement impure que les parents doivent observer des règles de comportement très sévères, car c'est de celles-ci que dépend également la fertilité des champs. Parmi elles, il y a l'obligation de se défaire de tous les objets ayant appartenu à la défunte. Quiconque viole cet interdit ou simplement utilise l'un d'entre eux risque d'être affecté du même mal.

ment mères, sont victimes du *yapilu* et n'arrivent plus à s'occuper de leur enfant ; le trouble est si grave que tous deux risquent la mort.

Selon l'auteur, il n'est pas nécessaire de se demander si *yapilu* est ou non un syndrome dépressif, car c'est le réseau symbolique et social tissé autour de cette maladie qui en fournit le sens. Sa particularité résiderait dans le mécanisme de déplacement de la culpabilité et de ses conséquences du corps du malade vers l'extérieur : famille, groupe ou esprits des morts. Le support physique du déplacement, véritable « opérateur thérapeutique », est un fétiche détenu par les guérisseurs auxquels s'adressent les parents. Cependant, il se pourrait que la présence de ce réseau symbolique rende possible l'expression, dans la maladie, des aspects dépressifs inconscients que le sujet qui en est victime nie et projette hors de soi en incriminant le hasard⁹.

Dans leurs discours, les guérisseurs insistent sur le lien entre la transgression d'un tabou et l'apparition de la maladie. Le rappel des traditions, des règles qui naguère régissaient les Dogons semble donner le sens du rite et la logique symbolique des événements : « Apaiser les esprits *yapilu* signifie apaiser l'âme d'une morte, mais signifie aussi et surtout apaiser le fétiche offensé par l'oubli des règles qui le concernent et signer une nouvelle alliance avec lui » (p. 277). On comprend alors pourquoi, outre la mort d'une femme enceinte, ce mal est lié à la transgression des règles sociales – par exemple les interdits associés aux rites funéraires –, due à l'expansion de l'islam. On aurait là une situation où se condensent des comportements différents – abandon de la religion traditionnelle, violation des rites, disparition des coutumes – et où les désordres mentaux apparaissent comme l'« expression *réalisée* d'une menace contre l'ordre social » (p. 278).

Ainsi, le comportement transgressif de la femme qui, une fois tombée malade, ne s'oc-

cupe plus de son enfant, ou celui de la personne qui enfreint les prescriptions en cas de mort d'une femme enceinte, peuvent s'interpréter comme l'expression de cette agressivité latente qui est à l'origine de la dépression. Par ailleurs, le recours à des croyances de moins en moins partagées, mais qui se réfèrent à une communauté idéale, devient une stratégie efficace face à une douleur individuelle ou à un malheur collectif qui ne peuvent plus être nommés.

Dans le réseau symbolique qui soutient l'expérience *yapilu*, Beneduce repère le déroulement de l'histoire dogon : les événements passés, la migration, le passé idéalisé. Je voudrais suggérer que le plan symbolique n'est pas seul en cause, mais qu'intervient aussi le plan existentiel : le passé idéalisé contenait peut-être déjà un changement traumatique. Le présent, avec ses rapides transformations sociales et religieuses, ne ferait que proposer d'une autre façon quelque chose qui a déjà eu lieu et a déjà influé sur les appareils mythico-rituels. On aurait affaire à une dynamique complexe qui utilise les images cristallisées de l'histoire d'un peuple pour arrêter un changement difficile, mais qui, de fait, a déjà eu lieu. Reste ce que suggère un nom, *yapilu*, dont le sens littéral – femme blanche – renverrait à la pâleur provoquée par la maladie. Qui sait – en suivant Carlo Severi – si dans ce nom ne se cache pas aussi un écho dramatique, celui de la rencontre dangereuse et contagieuse avec le Blanc !¹⁰

Manuela Tartari

9. Voir, par exemple, ce que la psychanalyse a mis en lumière à propos de la compulsion de répétition, mécanisme par lequel l'individu semble contraint par des causes externes ou par le destin à se remettre dans des situations qui engendrent la douleur.

10. Carlo Severi, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1993 (« Idee »).

Sophie Day, Evthymios Papataxiarchis, Michael Stewart, eds. —————

Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment

Boulder & Oxford, Westview Press, 1999, xi + 260 p., réf., index, ill., ph.

(« Studies in the Ethnographic Imagination »).

Ces « lis des champs » qui, selon Saint Mathieu, « ne travaillent ni ne filent » mais sont pourtant « mieux vêtus que Salomon », sont des personnes qui, dans certaines sociétés, ont en commun, d'après les éditeurs, de « vivre l'instant présent » sans souci du lendemain – et donc de l'accumulation –, mais sans grand souci non plus du passé ; dans leur univers, l'abondance est une sorte de condition première de la vie, ce qui fait qu'elles semblent toujours la rencontrer d'une manière ou d'une autre.

Le livre égrène un ensemble d'études de cas relatifs à des groupes « marginaux » auxquels les auteurs étendent, en somme, les remarques connues de Marshall Sahlins sur les « sociétés d'abondance » que constituent les sociétés de chasseurs-cueilleurs (ici qualifiés par le terme plus récent de *foragers*). On parcourt ainsi les « Images de l'égalité » chez les nomades Rom de Hongrie (Michael Stewart), les procédures d'« incorporation » et d'« exclusion » chez les paysans Gorale des Carpathes (Frances Pine), la « résistance et la marginalité » de la « proie centrale » que sont les Indiens Huaorani d'Amazonie brésilienne (Laura Rival), « les marges du Japon urbain » (Tom Gill), « l'individualisme des prostituées londonniennes » (Sophie Day), « le jeu et la politique dans la Grèce de la mer Egée » (Evthymios Papataxiarchis), « la tendance à la marginalité des paysanneries amazoniennes » (Stephen Nugent), « les *caboclos* du Brésil » (Mark Harris) ; on rencontre une femme vezo de Madagascar (Rita Astuti), deux « magnifiques intouchables » d'Inde du Sud, et « un docteur près d'un canal » égyptien (Fanny Colonna).

Ce livre, au titre si poétique, prend évidemment un singulier relief en ce qu'il est

entièrement dédié à la saisie d'*ethos* culturels vécus, non à celle d'*organisations* entièrement reconstruites par l'anthropologue. En ce sens, il illustre sans doute certaines tendances de l'anthropologie contemporaine plus attentives à l'être social comme sujet au sens philosophique, plus discrètement présentes que véritablement nouvelles. Il est vrai que d'anciennes monographies pouvaient amener à se demander si leur auteur avait véritablement parlé à des personnes humaines.

On peut donc regretter qu'une démarche suscitant la sympathie et l'intérêt se trouve parfois avachie par une argumentation tirant vers la platitude, et d'ailleurs parsemée de contradictions. Il est tout à fait impossible intellectuellement de constituer comme groupe pertinent un ensemble de gens qui « ne pensent qu'à l'instant présent » et non au futur ou au passé, pour cette bonne raison que de telles catégories sont arbitraires : comme on dit, paraît-il, dans le Sud des États-Unis, « le passé n'est pas mort, il n'est même pas encore passé ». De même, mille exemples viennent immédiatement à l'esprit d'individus ne songeant nullement à l'accumulation ni au futur, et participant pourtant de sociétés dominantes ; le principe d'imprévoyance a longtemps dominé au Crédit Lyonnais, par exemple. Enfin, les êtres censés vivre comme « les lis des champs » auxquels ce livre donne accès ne cessent paradoxalement de se référer à ce que l'on pourrait reconstruire comme le passé, si l'auteur en donnait une définition qui se tienne. Ainsi « le [...] pays [...] Podhale [...] place et ancre ces gens dans leurs histoires, leurs mémoires et leurs récits personnels » (p. 45) ; ainsi encore, « le passé des Vezo c'est leurs ancêtres » (p. 86).

Pour parler comme les ainsi-nommés « postmodernes », la « plurivocalité » a encore de beaux jours devant elle. Je crains

qu'il ne nous faille plus de Marcel Proust pour y accéder.

Jean-François Baré

319

Marcel Detienne
Apollon le couteau à la main.
Une approche expérimentale du polythéisme grec
Paris, Gallimard, 1998, 353 p., index
(« Bibliothèque des Sciences humaines »).

Dans cet ouvrage destiné à esquisser certains contours de la figure d'Apollon, l'approche expérimentale revendiquée par Marcel Detienne réside essentiellement dans le repérage des « formes d'association et de contrastes entre puissances [divines] », et ce par le biais d'une « micro-analyse » attentive, conformément à l'enseignement d'un Claude Lévi-Strauss, à « tous les éléments concrets : objets, gestes, situations » (p. 13). Le recours à la notion d'expérimentation, empruntée aux sciences de la nature, n'est pas sans déconcerter, car, comme le reconnaît l'auteur, il ne peut, sur le terrain qui est le sien, « produire la répétition des phénomènes livrés à l'observation pas plus qu'[il ne peut] intervenir sur les conditions de l'expérience » (p. 14). L'usage d'une telle notion soulève ainsi des doutes que ne suffit pas à lever la métaphore chimique à laquelle recourt Detienne lorsqu'il se propose « de faire réagir les dieux par rapport à des objets concrets, à des gestes et à des situations, servant ainsi de "réactifs" pour voir "comment cela se passe" à l'intérieur d'un champ délimité ou d'une configuration » (p. 14).

Par le biais de cette approche, dont on retiendra l'attention remarquable aux détails des configurations culturelles et des textes analysés, Detienne tente de saisir un « Apollon en clair-obscur » (p. 12). Toutefois, comme l'indique le titre, c'est bien la face obscure du dieu que l'auteur souhaite privilégier ; contre une tradition idéaliste, il s'agit ainsi de mettre en évidence un Apollon qui, « le couteau à la main », prend plaisir au sang des victimes

sacrificielles comme au meurtre de ses ennemis humains. De ce point de vue, l'ouvrage de Detienne se situe bien dans la continuité de certains de ses précédents travaux, parmi lesquels son étude consacrée à la *mêtis* des Grecs, dans laquelle, aux côtés de Jean-Pierre Vernant, il explorait les modes de fonctionnement d'une intelligence rusée méconnue par une tradition trop fascinée par la « raison grecque »¹.

Cette exploration d'un Apollon obscur, cédant au plaisir du sang répandu, n'est pas sans susciter quelques réserves. Ainsi, le chapitre I montre comment le parcours du dieu, de Délos à Delphes, narré dans l'*Hymne homérique à Apollon*, aboutit à l'institution du sacrifice dans son sanctuaire oraculaire et à cette injonction aux Crétois dont il fait ses officiants : « Que chacun de vous tienne un coutelas dans sa main droite, et qu'il égorge sans cesse des moutons » (vv. 535-536). Or, cette injonction constitue d'abord une garantie pour le futur, qui vient répondre aux préoccupations des Crétois soucieux de trouver des moyens de subsistance (vv. 526-530). Dès lors, s'agit-il vraiment d'un « geste de violence finale » (p. 39) faisant écho à l'orgueil sans limite que Lèto, dans le même hymne (v. 67), attribue à son fils divin ?

Le chapitre II suit les apparences apolliniennes dans l'*Odyssée*, jusqu'à ce jour de célébration du dieu archer, où Ulysse,

1. Cf. Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 (« Champs »).

invoquant son aide (XXII, 6-7), massacre de ses flèches les prétendants dont le sang vient se mêler aux viandes qu'ils sacrifiaient sans souci des dieux. Detienne est ainsi habilité à écrire : « sacrifices impies et meurtres au festin se répondent dès les premiers vers de l'*Odyssee*. Le sang versé des victimes animales sans que les dieux en aient leur part appelle l'effusion de sang humain le jour de la fête d'Apollon » (p. 60). Violence justicière donc, propre à rétablir un ordre, dans laquelle certes « le sol fume du sang » (XXII, 309), ou plus exactement « bouillonne », sans pourtant qu'aucun élément du texte ne permette de dire que « le grand dieu s'éjouit » de ce spectacle sanglant (p. 61).

Avec le chapitre III se dessine avec davantage de netteté un goût apollinien pour le sang et l'arrière-cuisine sacrificielle. Dans le site de Pyla, sur l'île de Chypre, se trouve en effet un sanctuaire consacré à un Apollon qui porte tout à la fois les noms de *Lakeutês* et de *Magairios*; la première épithète renverrait aux bruits produits par le feu sacrificiel et par les chairs embrasées (p. 67), tandis que la seconde désigne le dieu comme maître des « bouchers-sacrificateurs ». De Chypre il est possible de revenir à Delphes où la frénésie sacrificielle annoncée à la fin de l'*Hymne homérique à Apollon* devient objet de moquerie pour les auteurs comiques (p. 82). Si les éléments avancés par Detienne mettent bien en évidence une relation privilégiée entre Apollon et la pratique sacrificielle, l'épithète *opsophagos*, « gourmand », donnée au dieu par les gens d'Elis, permet de faire un pas supplémentaire en lui prêtant, sinon un caractère « vorace » (pp. 64, 82), du moins la tentation de goûter, au-delà des fumées odorantes réservées aux dieux, les graisses animales qui les produisent. On peine néanmoins à comprendre le rapport établi, à ce point de la démonstration (pp. 82-84), entre pareille gourmandise et le rôle assigné à Apollon par la tradition orphique, selon laquelle, dans certaines versions, le dieu est amené à recueillir, pour leur offrir une sépulture en son sanc-

tuaire, les restes de Dionysos mis à mort par les Titans.

Après l'analyse du châtement des prétendants dans l'*Odyssee*, Detienne revient, dans le septième et dernier chapitre, à la figure d'un dieu meurtrier. Et de citer Néoptolème, le fils d'Achille, tué à Delphes par Apollon lui-même, du moins selon l'une des versions de Pindare. Il n'est pourtant nulle « folie meurtrière » (p. 186) dans cet acte qui sanctionne, comme le rappelle Detienne lui-même, la confrontation entre le dieu protecteur de Troie et le héros meurtrier de Priam. De même, si Oreste le matricide est bien le protégé d'Apollon, le meurtre qu'il commet s'inscrit dans une logique de vengeance qui, si elle indique que le dieu est « étranger à l'avènement du droit » (p. 211), ne permet pas de délester en lui un goût pour l'« ivresse du meurtre » (p. 212). Quant aux autres figures de meurtrier qui viennent consulter l'oracle de Delphes, elles ne trouvent pas en Apollon un complice de leurs crimes, inspirés au demeurant par d'autres divinités, mais bien plutôt un dieu capable, comme l'écrit Detienne dans ses conclusions, de « donner à l'impur un nouveau statut actif, [de] tracer l'espace d'un acteur régénéré, dans le monde, dans la vie sociale et politique » (p. 239).

Dans cette peinture d'un Apollon « le couteau à la main », les conclusions de Detienne semblent ainsi parfois forcées et insuffisamment étayées. Toutefois, ces seules réserves ne donneraient de l'ouvrage qu'une image partielle. En effet, tout en annonçant un Apollon obscur, l'auteur développe longuement des analyses qui, de manière beaucoup plus convaincante, montrent le travail civilisateur du dieu. Ainsi, dès le chapitre I, en partant du constat que déjà dans l'*Hymne homérique* « Apollon impose la figure d'un dieu en marche » (p. 20), Detienne souligne la spécificité de cette marche qui ouvre et établit une voie (pp. 30-31), mais qui conduit également à l'acte de fondation d'un temple. Tracer, fonder, c'est autour de ces actes que s'opère l'essentiel du travail civi-

lisateur du dieu qui joue dès lors, comme l'établissent de manière incontestable les chapitres IV et V, un rôle essentiel dans toute entreprise de colonisation. Comme le rappelle Detienne, « tout projet de fondation d'une cité commence par Delphes » (p. 106), où le futur fondateur vient demander à la parole oraculaire de lui indiquer le chemin. C'est à l'analyse de cette parole oraculaire, qui « pointe un cheminement, montre un parcours, trace une orientation dans l'espace » (p. 146), que se consacre le chapitre VI, en la confrontant principalement à une autre figure oracu-

laire présente dans la configuration delphienne, à savoir Thémis, la nourrice d'Apollon.

S'il s'agissait au début de l'ouvrage de « prendre [Apollon] de biais, par surprise, de nuit, dans les endroits louches » (p. 9), c'est ainsi bien davantage en faisant apparaître la figure d'un dieu intimement lié à l'inscription de l'homme dans l'espace que Detienne parvient à le dégager du poids d'une tradition idéalisante propre à « faire bailler une classe entière » (p. 9).

Pierre Voelke

Patricia Hidiroglou

Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France,
XIX^e-XX^e siècles

Paris, Les Belles Lettres, 1999, 448 p., lexique, bibl., ill. (« Histoire »).

Constituer une anthropologie des sociétés juives dans l'espace francophone n'est pas une tâche aisée. Ce domaine, qui a longtemps existé en marge de la *Wissenschaft des Judentums*, s'est développée après la Shoah essentiellement dans l'aire anglophone. Il y a donc quelque courage à affronter une situation qui, au-delà des différences de langue et de style, présente des disparités non négligeables tant en ce qui concerne le mode de construction de l'objet que la démarche analytique. Patricia Hidiroglou, qui travaille à l'élaboration d'une anthropologie du judaïsme dans le cadre national français, allie la méthode historique à la mise en évidence des aspects ethnographiques du système français, afin d'en souligner le caractère exemplaire.

Dans *Les Rites de naissance dans le judaïsme*, ouvrage paru dans la même collection en 1997, Patricia Hidiroglou considèrerait l'ensemble des pratiques liées aux événements joyeux de la vie que sont le mariage et la naissance, tout en décrivant les fondements du devenir socio-historique

du judaïsme français depuis deux siècles. Deux jalons marquent celui-ci : la création du Grand Sanhédrin et l'organisation consistoriale (1808), sous Napoléon I^{er}, puis l'arrivée en France des réfugiés d'Afrique du Nord (Tunisie, Maroc, Algérie), qui revêt un caractère massif après 1962. Chaque élément de l'évolution socioculturelle doit être repéré en fonction de ces deux événements.

Dans le présent ouvrage, l'auteur étudie les pratiques liées à la mort, objet crucial de l'observation ethnologique. Dans les groupes qui se définissent par la pratique du judaïsme, ce moment est d'autant plus important qu'il met en jeu des prescriptions extrêmement précises et contraignantes. Or, cet ensemble de normes devra s'adapter pour s'intégrer au cadre général des réformes imposées par le système napoléonien. Le Consistoire central sera l'agent de tous les processus de réforme à visée intégrative (organisation communautaire, culte, droit religieux, etc.). Sur ce point, le livre a le grand mérite de montrer

que ce que nous appelons « tradition » n'est souvent que le résultat d'une innovation apparue au siècle dernier.

Patricia Hidiroglou procède à un examen minutieux des modalités concrètes de l'inhumation et de l'organisation des cimetières, qui fait ressortir la dynamique de la situation française où le judaïsme est régulé comme les autres religions nationales, catholicisme romain et protestantisme.

L'ouvrage se divise en deux parties d'importance égale, elles-mêmes composées de huit chapitres précédés d'une introduction et d'un préambule, et suivis d'une conclusion. Il y a entre les chapitres des « échos » thématiques qui permettent d'éviter des redites entre la première partie, essentiellement historique, et la deuxième, plus spécifiquement ethnologique. Ce plan très clair reflète une progression de l'exposé qui part des conditions sociales et matérielles des obsèques pour aborder ensuite les aspects affectifs qui se cristallisent dans le « travail de deuil » après la disparition d'un parent.

Les lieux de mort ont fait l'objet de réglementations multiples qui reflètent l'évolution des plans urbains. Le *cimetière juif* cesse d'être un espace marginal, isolé, pour devenir, au sein de l'agglomération parisienne, une division israélite côtoyant dans une même enceinte les espaces réservés aux cultes majoritaires, sans oublier les premières parcelles musulmanes ou les « divers ». À travers une foule de détails passionnants, l'auteur nous invite à revisiter le cimetière de l'est, ou « Père Lachaise », le cimetière du Montparnasse et, bien entendu, Bagneux.

Tout ce qui concerne « l'espace funéraire » est scruté dans une série de chapitres copieux (pp. 47-309), et cette insistance sur l'objet cimetière me paraît pleinement justifiée. En effet, si l'inhumation constitue un moment douloureux par excellence pour l'individu, il est aussi foncièrement signifiant du point de vue social.

Procédant à la fois en historienne et en archéologue, Patricia Hidiroglou souligne l'importance des traces visibles que propose l'espace funéraire. Il s'agit d'un lieu de

mémoire qui permet, entre autres, de « lire » les principales caractéristiques du judaïsme français. On y retrouve inscrit le clivage fondamental *sépharade/ashkénaze*, qui perdure encore aujourd'hui en France. Cette différence interfère avec la stratification sociale que reflètent les monuments funéraires, qu'il s'agisse des caveaux luxueux des familles prestigieuses du Père Lachaise et du Montparnasse, ou des monuments communs des immigrants de l'empire russe, à Bagneux. Toutefois les deux groupes ne sont pas homogènes. L'ensemble ashkénaze, originaire principalement de l'Alsace-Lorraine, reçoit dès la fin du XIX^e siècle une masse de migrants provenant d'Europe orientale (Russie, Pologne, Roumanie, Allemagne). L'ensemble sépharade français accueille des « orientaux » (Grèce, Turquie, Proche-Orient) dans les années 20, mais il demeure minoritaire jusqu'au renversement démographique des années 60, lorsque les juifs du Maghreb viennent rejoindre ce groupe. Or, cette dynamique pose le problème du maintien de traits culturels locaux (coutumes, *minhag* etc.) qui se mêlent aux formes nouvelles qu'impose le processus d'intégration.

Est abordée la question du statut économique des groupes concernés, qu'il s'agisse des israélites autochtones (Bordeaux, Bayonne, Comtat, Alsace-Lorraine) ou des migrants. Patricia Hidiroglou met en lumière une donnée que l'on rencontre dans nombre d'autres sociétés juives : jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, la grande majorité des juifs de France sont des gagne-petit que la pauvreté n'épargne pas. Or, les obsèques coûtent très cher. Face à ce problème, on voit intervenir les solidarités communautaires. On aura, d'un côté, les associations émanant directement du Consistoire, et de l'autre les « mutualités » qui regroupent les « originaires » de tel ou tel pays (Pologne, Russie ou Roumanie).

L'auteur explique comment ces associations d'entraide agissent en fonction des réglementations nouvelles tout en continuant d'assumer le rôle de la *hevrah qaddisha* (confrérie sainte) traditionnelle, qui fut toujours un pilier des structures commu-

nautaires. Dans l'espace parisien, ces associations ajoutent au traitement de la mort, tel qu'il est prescrit dans les règles générales du code religieux, la dimension du lieu d'origine des migrants en tant qu'il spécifie la mémoire familiale. Il s'agit là d'un trait permanent que l'on observe dans d'autres régions de la diaspora (ensemble sépharade de Salonique, par exemple, mais aussi Corfou ou même Janina en Épire, Athènes, etc.). L'étude de ces interactions est très importante pour la compréhension des pratiques diasporéiques, et pour l'analyse du judaïsme défini comme un mode de vie en liaison avec la mémoire des territoires familiaux où s'ancrent particularité des coutumes et diversité des traditions.

La mort, qui fonctionne comme révélateur identitaire pour les individus qui l'affrontent, est le thème central de la deuxième partie (pp. 287-355). L'auteur s'appuie sur une sélection d'entretiens, de fragments de vie qui font écho aux sources écrites utilisées par ailleurs. Ces témoignages livrent le point de vue des acteurs sociaux sur le judaïsme pratique. Enfin, la conclusion reprend de façon synthétique les principaux axes de la description en problématisant le concept de « tradition ».

Pour Patricia Hidioglou, celle-ci est le résultat d'un compromis entre les pressions exercées par la société globale et la nécessité de maintenir des règles enracinées dans une continuité millénaire.

L'ouvrage se complète d'un appareil critique exhaustif : notes abondantes, lexique des termes hébraïques, bibliographie contenant aussi bien les sources d'archives que les ouvrages cités.

Par la richesse des données et la fécondité des perspectives de recherche qu'il propose, ce livre est une contribution essentielle à l'anthropologie du judaïsme français. Il devrait être lu par tous les chercheurs en sciences humaines – sociologues, ethnologues, géographes et historiens – qui se penchent sur le devenir socioculturel des populations migrantes que l'on observe désormais en milieu urbain. Au-delà de son ancrage parisien, il constitue d'ores et déjà un outil de base pour l'étude comparative des phénomènes de diaspora dans l'espace français (juifs, grecs, arméniens, chinois) et, plus généralement, pour l'approche anthropologique des groupes humains déplacés.

Georges Drettas

Jean-Luc Jamard, Anie Montigny, François-René Picon, s. dir.
avec le concours de Sonia Fitoussi
Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell
Paris, L'Harmattan, 1999, 573 p., bibl., index, ill., pl.

La notoriété de Robert Cresswell n'est à la hauteur ni de son œuvre scientifique ni de son rôle institutionnel et pédagogique. Cette notoriété a en effet pâti de deux handicaps. Le premier tient à sa spécialité principale, la technologie culturelle ; celle-ci a beau figurer depuis plus d'un demi-siècle parmi les originalités de l'ethnologie française, son objet – les techniques – lui vaut d'être encore considérée, par certains

beaux esprits de l'anthropologie, au mieux comme quelque lointaine parente provinciale, inévitable mais peu décorative, au pire comme une sorte de souillon vouée aux travaux subalternes. Le second handicap de Cresswell réside dans sa modestie et son dévouement naturels : le temps que d'autres consacraient à la promotion des produits d'une table de travail à laquelle ils n'avaient plus guère le loisir de s'asseoir, lui

l'utilisait à la fondation et à l'animation de l'équipe « Techniques et culture » et de la revue du même nom, ainsi qu'à son enseignement et à l'orientation de ses nombreux thésards (le mot « direction » s'accorde mal avec la personnalité de Cresswell). Il faut donc se réjouir de l'hommage mérité que ses amis et disciples rendent aujourd'hui à Robert Cresswell, à l'ethnologue, mais aussi et surtout à l'homme qui, selon la jolie formule des responsables du volume, « sait donner sans en avoir l'air ».

L'ouvrage comprend vingt-trois contributions, classées – à égalité, comme pour ne pas heurter les sensibilités de Cresswell – selon l'ordre alphabétique, et suivies d'un entretien du dédicataire avec Jean-Luc Jamard et d'une bibliographie de ses travaux. On me permettra, dans ce compte rendu – critique par destination –, de ne pas m'en tenir à ce classement. Toutes les contributions ne me semblent en effet pas pouvoir être mises sur le même plan.

L'amitié et/ou l'admiration qui les ont dictées étant mises à part, certaines n'ont de rapport avec Cresswell que dans la mesure où elles traitent, d'une manière ou d'une autre, de sujets qu'il a lui-même peu ou prou abordés – n'oublions pas, en effet, qu'il ne s'est pas intéressé qu'aux techniques (voir, par exemple, ses travaux sur la parenté arabe) – ou de terrains qu'il a lui-même fréquentés (principalement l'Irlande, le Liban et le Maroc).

C'est ainsi que Béatrice Lecestre-Rollier analyse les différents niveaux de fonctionnement de la justice au Maroc (médiation, justice coutumière locale, justice étatique) et les enjeux sociaux et culturels (perpétuation des valeurs traditionnelles dans un contexte de renoncement à la justice coutumière) révélés par un cas de conflit foncier dans une société berbérophone de l'Atlas. S'intéressant aussi à un point de droit foncier, l'indivision, mais en Corse, Georges Ravis-Giordani recherche la signification de la persistance et du nombre, particulièrement élevé, des indivisions dans l'île (alors que nombre d'héritiers ont émigré ou sont même inconnus). Contrairement à la Provence, par exemple,

où les transmissions privilégient un héritier unique, la Corse pratique le partage égalitaire entre les fils (parfois du vivant du père) et la dotation des filles : l'indivision fonctionne comme remède au morcellement. Par ailleurs, l'émigration massive que l'île a connue depuis la fin du XIX^e siècle aurait dû réduire le nombre des ayants droit ; or l'indivision continue de régner sur une Corse privée de ses forces vives : c'est que, selon le mot de Moro-Giafferi, « un Corse ne s'exile pas, il s'absente ». Toujours à la frontière du droit et des pratiques, François-René Picon livre une fine et exacte réflexion sur le thème de l'hospitalité comme système généralisé d'échange et de pouvoir, et comme principe organisateur, notamment dans les sociétés nomades, exposé du thème qui est malheureusement suivi d'une variation et d'un final quelque peu obscurs...

Entrons maintenant dans le domaine des techniques avec la description fouillée, par Anie Montigny, des courses de dromadaires au Qatar, activité récente (bien que créditée d'une forte valeur identitaire) qui donne lieu à un élevage et à un dressage spécifiques (fortement influencés par ceux des chevaux de course), ainsi qu'à un savoir déconnecté de l'instruction scolaire et des nouvelles activités économiques, mais détenu par une majorité de jeunes. Christian Coiffier étudie les processus cognitifs qui président à la dénomination des objets (outils en métal, photographies) ou végétaux (manioc, maïs, tabac) nouvellement introduits chez les Iatmul de Papouasie Nouvelle-Guinée par échange ou emprunt à d'autres peuples (occidentaux notamment). Henri Raulin tente, en trente pages, une typologie des maisons paysannes d'Europe fondée sur la structure du bâti et sur la disposition des bâtiments d'habitation et d'exploitation agricole. Quant à Marie-Alexandrine Martin, elle dresse un inventaire d'éléments de vocabulaire botanique khmer, assorti de huit planches de dessins, inventaire minutieux mais exclusivement descriptif, et dont on ne saisit pas bien, à vrai dire, l'intérêt ethnologique.

Cette critique ne concerne pas les contributions qui ont en commun de s'intéresser

plus ou moins explicitement à l'articulation techniques/culture, paradigme en quelque sorte emblématique de l'œuvre et de l'« école » (pour dire bref) de Robert Cresswell. Comment, en revanche, ne pas s'étonner qu'après tant de temps il soit encore utile, voire nécessaire, de plaider en faveur du caractère culturel des techniques : n'est-il pas déjà admis par tous que les faits techniques sont des faits sociaux ?

Pour ceux qui n'en seraient pas encore convaincus, Marie-Noëlle Chamoux montre que des gestes aussi banals que ceux de la coupe aux ciseaux varient d'un lieu à un autre, d'une population à une autre, y compris au sein d'un même pays (ici le Mexique), servant, dans chaque cas, à la « réalisation d'un *projet culturellement déterminé* » (p. 62). La liaison entre techniques et culture est encore mise en évidence par Jean-Dominique Lajoux à travers l'évolution des types de moulins à grain, notamment des moulins verticaux vers les moulins horizontaux, évolution conditionnée par l'invention de l'anille (à partir du XVI^e siècle en France, avec pleine expansion au XIX^e siècle) ; par Françoise Cousin à travers les significations sociales et culturelles de la forme et de la couleur des vêtements au Rajasthan ; par Sophie Clément-Charpentier et Pierre Clément en ce qui concerne la maison lao comme langage et, plus largement, l'habitation comme expression de la culture des minorités ; par Aliette Geistdoerfer dans l'action de « penser, lire, écouter la mer » comme « technique du corps et de l'esprit » ou, à la fois, comme nécessité professionnelle (les terriens, eux, ne voient rien parce qu'ils n'ont rien à voir) et comme sens de la vie des marins.

Dans ce deuxième ensemble, trois contributions témoignent, me semble-t-il, d'une ambition épistémologique qui manque quelque peu aux précédentes. Les archéologues, aiguillonnés par la ténuité des traces laissées par les sociétés depuis longtemps disparues qui sont leur lot quotidien (à la différence des ethnologues, que l'abondance de leurs matériaux semble parfois porter à la somnolence), se montrent très

attentifs à la rigueur et au rendement analytique de leurs instruments de recherche. Ce n'est donc pas un hasard si la palme revient ici à deux contributions, pourtant fort différentes, de préhistoriennes. S'étonnant de trouver dans les matériaux lithiques abandonnés par les occupants de l'abri de Tomayoc (phase II, 3900-3500 B. P., Puña de Jujuy - Argentine) aussi bien des pointes de projectiles qu'une masse de matière lithique percutée de façon visiblement incohérente, Claudine Karlin démontre que cette disparité correspond à l'« activation de compétences dans un contexte soumis à variations » (qualité de la pierre, dimension des galets...), activation résultant elle-même d'un comportement d'« évaluation/adaptation » (pp. 252-253). Nul doute que les ethnologues trouveront à prendre de la graine dans cette contribution exemplaire, où le souci didactique rend la rigueur aisément digestible au non-spécialiste. Dans un registre et à une échelle bien différents puisqu'elle considère « La maison au fondement de l'histoire et des cultures », Anick Coudart trouve dans l'habitation humaine « à la fois des produits matériels et des produits sociaux, des entités spatiales et des entités temporelles, des lieux de vie particulière et des lieux d'identité partagée » (p. 111) ; en partant des seules données de la « culture matérielle » (l'archéologie ne peut guère faire autrement) et en suivant une voie classique mais éprouvée (observation, modélisation, interprétation, théorisation, prédiction et vérification), elle aboutit à deux hypothèses mettant « en correspondance le degré de variation de la maison et la durabilité culturelle d'une société » (p. 124), dont la valeur heuristique n'est guère contestable.

Un accessit revient à Nathan Schlanger pour avoir choisi de traiter, et avec succès, un sujet captivant : les heurs et les malheurs de la véritable ethnologie des techniques – la seule comparable, par son développement, à la technologie culturelle française d'aujourd'hui – qui fut pratiquée à partir de 1879 au Bureau of American Ethnology. Hyper-évolutionniste (sous l'influence de Lewis H. Morgan), à la fois humaniste et paternaliste,

réformatrice et déterministe, systématique et visionnaire, la technologie du Bureau avait pour « axiome programmatique [...] que l'histoire véridique du genre humain est inscrite dans les choses qu'il produit, choses qui sont elles-mêmes les manifestations matérielles de son activité et de son esprit » (p. 490) ; elle ambitionnait donc ni plus ni moins que de « reconstruire l'histoire de l'esprit et des activités humaines à partir de leurs produits » (p. 492). S'intéressant plus particulièrement aux techniques des Indiens, elle concevait celles-ci comme des preuves de mérite, des outils de civilisation et, par conséquent, comme des moyens « de rédemption et de sauvegarde » des indigènes de l'Amérique. Vers 1902, l'agacement des autorités américaines face à l'incapacité du Bureau à fournir des solutions instantanées au problème indien faillit lui être fatal. L'institution fut finalement sauvée par Franz Boas, au prix d'un rejet de son axiome fondateur et de prises de position semblant « suggérer que techniques et culture sont choses séparées et même antithétiques » (p. 509) –, position qui, dès lors, domina, et reste forte, si l'on en croit les efforts qui sont, aujourd'hui encore, déployés pour rapprocher ces deux concepts.

Un troisième ensemble de contributions vise une cible plus précise : la défense et l'illustration d'approches et de concepts cresswelliens. Sur le ton polémique qu'il affectionne, mais dont l'humour grinçant le pousse parfois à la caricature, Georges Guille-Escuret s'interroge sur les limites de l'« anthropologie dite "sociale" » : « Sommes-nous condamnés à produire un savoir qui éclairerait ce qui arrive sans jamais élucider ce qui ne se produit pas ? » (p. 176), par exemple : pourquoi les Eskimos n'ont-ils pas utilisé les raquettes grâce auxquelles leurs voisins athapascans arpentaient mieux qu'eux les sols du Grand Nord ? (p. 173). « Ces contradictions faussement implacables », poursuit-il, « perdront leur capacité à empoisonner l'ambiance de notre discipline si et seulement si l'on renonce à sous-estimer la portée théorique de la technologie et, plus généralement, de l'étude des situa-

tions matérielles du social » (p. 177). Une fois le ton ainsi donné, Guille-Escuret compare et oppose *La contagion des idées* de Dan Sperber, représentatif du « glissement tendancier d'une part majeure de l'anthropologie contemporaine vers un matérialisme exclusivement psychologique » (p. 180), et *Prométhée ou Pandore ?* de Robert Cresswell. « Cherchant la matérialité de la représentation, [qu'il] renvoie à la mémoire, à la cognition, au cerveau » (p. 179), le premier « est conduit à s'enfermer dans un monde de croyances qui formerait une autre sphère du matériel posée sur la biologie » (p. 186) ; il serait donc amené à conclure que « Les Eskimos n'ont pas adopté la raquette parce que, dans le moment où ils ont été observés, leurs conceptions du monde n'en avaient que faire » (p. 181). Cherchant au contraire à se doter « d'un instrument déterminant qu'il installe face à la notion de choix technique, le concept de verrou, qui désigne un ensemble de relations qu'il faudrait faire sauter avant de pouvoir introduire des innovations techniques » (pp. 183-184), le second « conçoit la matérialité des représentations avec celle des techniques. Mieux, il la révèle grâce à celles-ci » (p. 186) ; pour Cresswell, « la culture, ce n'est pas ce qui reste quand on a tout oublié de l'économie. Ou quand l'infrastructure a fini de parler » (pp. 186-187) ; il considérerait donc certainement, estime Guille-Escuret, que « Les Eskimos d'une certaine époque n'ont pas adopté la raquette de leurs voisins, car ils ont sans doute perçu que son utilisation remettait en question de larges pans de leur mode de vie sans déceler ce que cette transformation aurait de profitable : il devait y avoir blocage. Leurs descendants ont par contre accepté le scooter des neiges dans un contexte perturbé par la destruction imposée de nombreux verrous : on sait qu'ils ne l'ont pas ressenti comme un choix » (p. 189). Guille-Escuret voit en définitive dans la notion de verrou « la promesse et l'annonce d'une méthode centrifuge visant à discerner de l'intérieur les ensembles et sous-ensembles de la société en recensant les fixations qu'ils produisent et en situant celles-ci les unes par rapport aux autres »

(*ibid.*). De là à concevoir un « programme de l'ethnologie par la recherche des verrous » (*ibid.*), il y a un pas qu'on laissera Guille-Escuret franchir seul !

Moins excessives, plus réalistes, nous paraissent être les autres contributions. Dans un beau texte sur l'essartage et le mythe en Nouvelle-Guinée, Bernard Juillerat s'attache lui aussi à montrer que, en dépit des apparences, « ces deux registres, celui de la rationalité techno-écologique et celui de l'imaginaire, peuvent s'influencer mutuellement et ne doivent pas être tenus pour irréconciliables » (p. 197). Chez les Yafar du Sepik occidental, les opérations techniques de défrichage et de brûlis ne sont ni aussi radicales ni effectuées avec autant de minutie que le voudrait l'agronomie : « À la rationalité techno-écologique [préparer un sol fertile] s'oppose une logique symbolique qui lui est contraire [pour engager toute sa fécondité, la terre doit être dépouillée de sa peau, le sol doit être le plus nu possible] » (p. 206). Juillerat ne voit pas là une opposition mais des dosages locaux entre logique technique et logique symbolique, plus ou moins résistants à l'ingérence du « développement », qu'il interprète à l'aide du concept unique de « tendance-et-fait », perfectionnement cresswellien des notions de « tendance » et de « fait » élaborées par André Leroi-Gourhan. De même, et avec une audace dont on attend avec impatience d'admirer tous les fruits, c'est armé de « chaînes opératoires » que Bruno Lefebvre s'attaque à l'ethnologie des usines actuelles où sont mises en œuvre des « technologies de pointe ».

Étudiant la coopération – « concept poussièreux » auquel il veut rendre sa valeur heuristique – ou le « produire-ensemble » chez les Anga de Nouvelle-Guinée, Pierre Lemonnier prône une « anthropologie de la coopération » dans laquelle il voit « l'une des contributions possibles au rêve cresswellien de "fondre réellement le social et le technique à l'intérieur même de la chaîne opératoire" » (p. 365). Résolument critique, Pierre Bonte soupçonne de réductionnisme

toute anthropologie des techniques et/ou de la nature. Pour lui, la notion centrale est celle de travail. Il propose donc de confier rites et techniques à une anthropologie du travail, seule à même de prendre en compte les « valeurs propres [des] sociétés, sans renoncer au projet comparatif et sans concéder aux catégories correspondant aux valeurs de sa propre société, eût-elle produit les ethnologues eux-mêmes » (pp. 47-48).

Comme toujours, François Sigaut occupe une position à part. On sait que ce grand ethnologue et historien de l'agriculture (au sens large) se plaît à comparer langage et technique – « à la fois produit, partie et condition de la culture » (p. 513) comme l'écrivit Claude Lévi-Strauss à propos de la langue – et à prôner une technologie qui serait à l'étude des techniques en soi et pour soi, ce que la linguistique est à l'étude de la langue. On sait aussi que Sigaut ne déteste pas ramer à contre-courant des modes intellectuelles. C'est ainsi qu'il propose ici de « revenir à une géographie des techniques », au sein de laquelle il distingue l'approche macroscopique, selon lui (et j'abonde dans son sens) injustement méprisée (cf. le génial modèle d'Edmonson), et l'approche microscopique, qui, en prenant le relais de la première, met en lumière les modalités d'élaboration et de transfert des techniques, phénomène cher à Cresswell. L'enseignement majeur que Sigaut en tire est qu'« Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de transferts de techniques, car on ne peut pas transporter les habiletés séparément des hommes qui les possèdent et des groupes sociaux qui sont nécessaires leur (re)production » (p. 526).

Signalons, pour terminer, un quatrième groupe de contributions, à caractère plus personnel. En tant que philosophe, Sélim Abou rappelle opportunément l'engagement éthique de Robert Cresswell contre le relativisme culturel radical, pour des valeurs universelles, pour inclure dans le même « jugement de valeur négatif » les massacres de leurs voisins par les Yanomamis, des Vietnamiens par les Américains, des Cambodgiens par d'autres Cambodgiens... À signaler enfin un témoi-

gnage quelque peu confus d'Axel Steensberg, « Spirit and matter » – seul texte en anglais, au demeurant très court, qui aurait par conséquent dû être traduit –, et un entretien de Jean-Luc Jamard avec Robert Cresswell, curieusement intitulé « La technologie culturelle peut-elle se tromper ? » et qui conclut en substance, non moins curieusement : oui mais moins... La forme du dialogue ne favorisant pas la clarté, on ne saurait trop conseiller au lecteur de se reporter aux œuvres originales de Robert Cresswell, dont la liste exhaustive clôt l'ensemble (pourquoi avoir mélangé les livres et les articles, alors que les comptes rendus sont justement séparés ?).

À cette réserve près, l'ouvrage a été soigneusement composé et mis en page par Sonia Fitoussi. Il restait donc peu à faire à l'éditeur (c'est du reste la condition nécessaire et souvent suffisante pour être publié chez L'Harmattan) ; or ce peu lui-même n'a pas été fait : il suffit d'ouvrir une douzaine de fois le « livre » pour n'avoir plus entre les mains qu'une liasse de feuilles éparses.

Quant au fond, on aurait mauvaise grâce à déplorer l'inégalité des contribu-

tions : elle n'est pas plus grande que dans la plupart des ouvrages collectifs du même genre. Félicitons-nous plutôt de cet hommage légitimement rendu au principal continuateur de l'œuvre ethnologique d'André Leroi-Gourhan, et de la vitalité de l'héritage dont témoigne ce consistant volume. Pourtant, le signataire de ces lignes ne parvient pas, une fois l'ouvrage refermé, à se départir d'une impression de manque. Plus attentif aux points communs qu'aux divergences, Cresswell fut le premier, au milieu des années 60, à tenter de jeter des passerelles théoriques et méthodologiques entre l'« école Leroi-Gourhan » et l'« école Lévi-Strauss » qui se partageaient alors (qui continuent de se partager, d'une manière atténuée mais tout aussi dommageable) le champ de l'ethnologie française. Sans doute eut-il été souhaitable d'insister sur cet aspect de l'œuvre de Robert Cresswell : des poussées centrifuges travaillent aujourd'hui l'anthropologie, qui rendent plus que jamais nécessaires les efforts de synthèse.

Jean-Pierre Digard

Adam Kuper

Culture. The Anthropologists' Account

Cambridge, MA-London, Harvard University Press
1999, index, xv + 299 p., index.

Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology

London & New Brunswick, NJ, The Athlone Press, 1999, 214 p. index.

Considéré par l'ethnologue Robert Harry Lowie en 1917 comme l'exclusif sujet et objet de sa discipline, la « culture » est désormais omniprésente dans nos sociétés. Aujourd'hui, l'anthropologie n'est plus seule à être dite culturelle puisque l'entreprise, la politique, l'école, le sport, l'identité, la consommation, la guerre, etc., le

deviennent ou le sont devenus. Ainsi la culture échappe-t-elle de plus en plus à l'anthropologie dans la mesure où ses dits « produits » sont en voie de mondialisation accrue. De fait, elle règne désormais en maîtresse sur tous les champs sociaux après avoir conquis l'ensemble des disciplines¹. Entré dans le régime historique de l'impé-

rialisme, le terme se diffuse, fait florès, contamine et s'affadit du même coup. Alors qu'aussi bien la réalité de la culture que ses références s'estompent sur la carte des nations, d'aucuns diagnostiquent déjà la « guerre des cultures » et un « conflit entre civilisations » à venir pour le XXI^e siècle.

Le constat de cette fortune équivoque mérite enquête sur la longue durée. C'est à cette tâche heuristique et critique (et pas seulement pour l'anthropologie) que s'attelle, avec élégance et clarté, Adam Kuper dans un ouvrage sobrement titré *Culture. The Anthropologists' Account (CAA)*². Ce Britannique se dit bien armé à double titre pour une telle entreprise. D'une part, il est né en Afrique du Sud et a fait ses études et son « terrain » au temps de l'*Apartheid* – ce nationalisme raciste afrikaner qui a traduit en régime légal un relativisme culturel violemment réactionnaire. D'autre part, il appartient à la génération des anthropologues qui ont vu le triomphe supposé émancipateur de l'anthropologie culturelle aux États-Unis – pays où les termes de « race » et de « culture » sont interchangeables dans les discours populaires. Un recueil d'articles publié simultanément, *Among the Anthropologist. History and Context in Anthropology (AA)*, redouble cette appréhension anti-relativiste des cultures tout en illustrant ses talents d'ethnologue et son goût pour l'ethnohistoire *in situ* à la lumière d'une « provocation » d'Edmund Leach (chap. II), de l'analyse des rapports de l'école d'anthropologie britannique avec l'Australie et l'Afrique du Sud, tant sur le plan ethnographique que politique (chap. IX), enfin d'une relecture de Machiavel (chap. X), elle-même susceptible de trancher le débat sur la mort du Capitaine Cook (chap. XI ; cf. aussi *CAA* : 177-200)³.

C'est donc à la trajectoire intellectuelle exemplaire d'une ambitieuse « théorie de la culture » que sont consacrés *CAA* ainsi que les chapitres I et III de *AA*. Née à Berlin vers 1870-1880, acclimatée à New York par Franz Boas à la fin du XIX^e siècle, puis dévoyée en « american gospel » de l'anthropologie sous l'autorité du sociologue Talcott

Parson à Harvard dans les années 40, cette conception symbolique de la culture est aujourd'hui l'objet d'un consensus bien pensant. Ce parcours dans l'espace et dans le temps s'est accompagné d'un transfert d'allégeance : des « sciences sociales » aux « humanités » (dans leur acception anglophone) ; d'un changement de méthode : de l'explication à l'interprétation ; d'une transformation de paradigme : du fait social au symbolique. Résultat ? Une redéfinition inouïe, en somme, de la culture comme système de signes et réseau de significations, et de la discipline comme approche herméneutique ou entreprise structurale. Cette suggestive généalogie des idées, présentée sous la forme d'une galerie de portraits d'anthropologues « dans l'histoire et en contexte » (pour reprendre le sous-titre de *AA*), montre l'importance qu'ont revêtue les allers et retours (intellectuels et/ou physiques) dans le vieux continent des hérauts de l'anthropologie de la culture aux États-Unis – paradigme dominant pour l'étude des sociétés aujourd'hui.

Les chapitres I de *CAA* et de *AA* sacrifient à l'exercice, un peu rebattu, de l'analyse comparative des notions de « civilisation » (dite progressive), de « *Kultur* » (dite roman-

1. Pour une perspective française sur cette question, on se reportera au judicieux petit livre de Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.

2. Deux de ses livres au moins sont devenus des ouvrages de référence : *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983, et *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*, London, Routledge & Kegan Paul. En dépit de la qualité de l'édition de son dernier livre (*CAA*), on regrettera la coquetterie de l'éditeur qui a choisi d'omettre les appels de notes pour les citations et références : cela ne facilite guère la lecture pour qui ne considère pas comme superfétatoire l'appareil critique.

3. Par souci d'homogénéité dans la problématique, on ne retiendra ici de cette compilation d'articles déjà parus que les réflexions portant sur la notion de « culture », mais où il est aussi amplement question de Sigmund Freud et de Claude Lévi-Strauss, de Bronislaw Malinowski et d'Audrey Richards, d'Ernest Gellner, d'Alfred Reginald Radcliffe-Brown et de Max Gluckman.

tique), de « culture » (dite humaniste) en fonction de traditions européennes distinctes qui remontent au XVIII^e siècle. La présentation des œuvres de quelques contemporains – Lucien Fèbvre pour la France, Norbert Elias pour l'Allemagne, Matthew Arnold, T. S. Eliot et Raymond Williams pour l'Angleterre – rappelle utilement la pérennité relative de ces singularités nationales. Mais l'histoire de la notion de « culture » entreprise par Adam Kuper vise d'abord à faire comprendre comment celle-ci est devenue le *nec plus ultra* de l'explication en sciences sociales en produisant deux conséquences : la réduction du social à des idées, y compris dans les champs du politique et de l'économique ; la réification des sociétés assimilées à des textes, soit autant de mondes hermé(neu)tiques.

C'est dans la thèse fondatrice (de l'anthropologie comme « science ») de Franz Boas – étudiant de Rudolf Virchow et d'Adolf Bastian en Allemagne – qu'Adam Kuper découvre le mythe d'origine des manières culturelles en anthropologie aux États-Unis ; ou, plus exactement, c'est dans son dévoiement par les générations de ses disciples jusqu'aux (néo)parsoniens qu'il en repère le gauchissement culturaliste (CAA, chap. II). Il n'empêche. La formule selon laquelle c'est la culture qui fait l'homme, et non la biologie, avait antérieurement signé à la fois la captation de la notion par la corporation des anthropologues (contre les littéraires) et le privilège dorénavant accordé à la compréhension (*Verstehen*) et à l'interprétation sur l'explication. De là découle, selon Adam Kuper, l'importance exorbitante du rôle dévolu au langage et à la linguistique tant dans l'anthropologie culturelle et symbolique que dans le structuralisme et le cognitivisme, tant dans le déconstructionnisme que dans la théorie de la pratique. Cette révision se fit aux dépens non seulement des sciences naturelles (AA, chap. IV), mais également et surtout en refoulant les analyses sociologiques ou psychologiques (AA, chap. V).

Passant rapidement sur la génération des disciples de Franz Boas, comme Alfred

Louis Kroeber, Edward Sapir, Ruth Benedict ou Margaret Mead, et de l'école dite « Culture et personnalité », avec Ralph Linton et Abram Kardiner, dont le tropisme pour la psychologie (ou la psychanalyse) aurait, il est vrai, partiellement contredit le propos, Adam Kuper attribue à l'enseignement de Talcott Parsons la consolidation outre-Atlantique de la culture comme idée, malgré ou à cause de la polysémie du terme : Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn en inventorièrent 164 définitions ! Plus précisément, Talcott Parsons a fabriqué sa « théorie de l'action » en croisant les acceptions idéaliste (allemande) et positiviste (française) de la notion de culture, redéfinie à la faveur d'une réflexion sur la crise du capitalisme et l'émergence d'une société de consommation de masse (impulsée en Angleterre mais développée avec ampleur à Chicago). Parce que cette théorie repose sur la distinction ontologique entre « objets » du monde – « sociaux », « physiques » et « culturels » –, chacun formant le « sous-système » d'un ensemble plus large qualifié par le sociologue de (*The Social System* (1951), Talcott Parsons cloisonne les disciplines en sociologie, bio-psychologie et anthropologie. Ainsi redéfinie et diffusée par le canal institutionnel de son Département des relations sociales de l'université de Harvard, dont le développement fut contemporain de la croissance exponentielle du nombre d'anthropologues instruits par le modèle impérialiste des « area studies » d'après-guerre, la discipline anthropologique acquit le monopole de l'étude *des (pattern de) cultures*. La « culture » comme agent (historique) distinct des idées et des valeurs, mais aussi des conduites personnelles et des pratiques de la société, était née.

C'est à ce terreau que se nourrissent les anthropologies diversement « symboliques » des trois prestigieux héritiers plus ou moins hétérodoxes de Talcott Parsons. D'abord celle, de facture essayiste, relativiste et sémiologique de la culture comme texte, de Clifford Geertz, qui assimila en

conséquence la pratique de terrain à une herméneutique (*CAA*, chap. III) ; ensuite celle, également relativiste mais d'inspiration « biologique » et résolument « déconstructionniste » avant l'heure, de David Schneider, à travers la négation des systèmes de parenté – « Blood is Thicker than Water » (*CAA*, chap. IV) ; enfin celle, évolutionniste et structuralo-symbolique, de Marshall Sahlins, à la recherche d'une « mythopraxie » dans les îles et dans l'histoire (*CAA*, chap. V).

Remarquable pédagogue des idées, Adam Kuper restitue la fécondité des méthodes et des résultats de ces trois maîtres de l'« expérimentation critique » du courant « culturaliste » américain. Et il retrace avec un égal bonheur le développement de leur carrière et de leur influence respective, ainsi que les progrès ou les reniements de leur cheminement intellectuel à travers l'étude précise de leurs principaux ouvrages. Mais il n'omet pas pour autant de souligner les partis pris de leur démarche, ni les apories qui découlent de leur approche : la réduction du social au symbolique chez Geertz, la dénégation de l'ethnographie chez Schneider, l'échec à rendre compte du changement social pour Sahlins. Tout en montrant le caractère tautologique du déterminisme culturel, et donc l'impasse d'une explication de la culture par la culture, Adam Kuper, passé maître du portrait, réussit à nous faire entendre leur voix en caractérisant l'idiosyncrasie de chacun, soit : le subtil littérateur herméneute fructifiant dans l'institution académique ; l'anarchiste autodestructeur en lutte contre l'Établissement ; le redoutable sémiologue et polémiste au style toujours néo-: évolutionniste, marxiste, fonctionnaliste, structuraliste, culturalo-déterministe.

Le chapitre VI de *ACC*, intitulé « Brave New World », s'arrête sur la politisation progressive de l'anthropologie au cours des années 60, à la faveur de la lutte pour les droits civiques et de la mobilisation contre la guerre au Vietnam. Il souligne notamment la transformation que connaît alors le système académique américain, les universités

accueillant désormais une « multiversité » grandissante d'étudiants toujours plus nombreux. Crise des budgets aidant, de telles composantes sociologiques ont préparé puis exacerbé la double tentation-orientation postmoderne de notre époque qui consiste à assimiler la discipline anthropologique à un genre littéraire (James Clifford) ou à une performance artistique (Michael Taussig), à la réduire au rôle de truchement des indigènes (George Marcus et Michael Fischer), voire à transformer l'ethnographie en expérience de l'empathie (Renato Rosaldo) ; le tout, évidemment, sur fond de « rectitude politique » et d'une légitimation exclusivement « indigéniste » du droit à la parole (cf. aussi *AA*, chap. II). Il n'est pas jusqu'au très britannique Edmund Leach, il est vrai volontiers provocateur à ses heures, qui n'ait alimenté cette dérive en affirmant dans son dernier écrit que « An ethnographic monograph has much more in common with an historical novel »⁴ et que Malinowski écrivit sur les Trobriands pour écrire sur lui-même, comme Evans-Pritchard sur les Nuers (*AA*, p. 15) ; « Can't we talk about me for a change ! », ironisa Marshall Sahlins.

Finalement, Adam Kuper qualifie de « success story » cette histoire de l'anthropologie culturelle américaine (*CAA*, p. 226). La preuve ? Alors que nombre de notions pourtant vénérables – comme celles de « personnalité », de « structure sociale », de « classe », etc. – se sont évanouies du discours anthropologique, le postmodernisme continue de faire un usage abondant de la notion de culture. La mode est telle qu'une discipline conquérante, née dans les universités (et la *New Left*) britanniques vers les années 60, en a reconduit et magnifié de façon critique l'objet sous l'appellation générique de « cultural studies ». Conséquence ? L'urgence des transformations de l'époque imposerait de transformer l'anthropologie sociale en rameau des études culturelles, au moins si l'on en croit George Marcus. Ce à quoi, évidemment, nul n'est tenu.

4. Cf. Edmund Leach, « Writing Anthropology », *American Ethnologist*, 1989, 16 : 137-141.

Car, pour Adam Kuper, il s'agit là d'une victoire à la Pyrrhus. Le triomphe et la popularité de la notion de culture attestent, paradoxalement, de la crise que traverse l'anthropologie, progressivement absorbée par un ensemble de disciplines concurrentes et conquérantes : « cultural studies », « gender studies », « literary studies », « postcolonial studies », « location studies », etc., aujourd'hui florissantes (sans parler de l'exportation de la notion dans les champs du droit, de l'entreprise, de la politique, etc.). Or ces études, qui recouvrent la plupart du temps des théories (et des) politiques de l'identité et de la différence, n'invitent plus aux expéditions vers le lointain ni au travail de « terrain » parmi des populations étrangères. En leur préférant l'exploration du proche, l'introspection de l'observateur observé, la culture de la petite différence narcissique, de telles ratiocinations répondent en réalité à la demande des sociétés de l'individu atomisé ou autoproclamées multiculturalistes – mieux vaudrait peut-être écrire anti-assimilationnistes ? En se focalisant sur les produits spéculaires les plus spectaculaires de ce type de société : cinéma, publicité, art, littérature, médias, etc., de telles études abandonnent l'analyse concrète des formes multiples de la reproduction inégalitaire et de la recomposition des groupes et des réseaux de pouvoirs hégémoniques dans les sociétés, *hic et nunc*. Ainsi ne reconnaissent-elles plus dans celles-ci que des fabriques de l'« identité », selon l'euphémisme politiquement correct en usage dont l'acception varie entre la « race », c'est-à-dire le déterminisme biologique, et la « communauté », à savoir des groupes dont les membres butinent dans les self-services de la modernité les traits sélectifs qui leur permettront de s'afficher publiquement comme « tel » face à « l'autre » ou contre lui.

Certes, en dépit ou à cause de la qualité de ses productions toujours contextualisées et réflexives, mais aussi de l'endurance d'un

tropisme extraverti exemplifiant la production du « local » et du « nomade », du « polyphonique » et du « politiquement correct », du « fragmenté » et du « global », l'anthropologie de la culture s'apparente bien à une « success story » jusques et y compris dans le postmodernisme – cette idéologie qu'Adam Kuper assimile à celle du choix consommateur. Car, en se détachant progressivement des « structures sociales », l'anthropologie culturelle n'a finalement fait que répondre à la demande publicitaire d'une mode et d'un marché qu'elle a dans le même temps contribué à créer. Un marché couvert et protégé des différences (que sa version *up-to-date* célèbre dans le même temps) : du genre et du sexe, de l'ethnie et de la nation, de la religion et de la consommation – sans porte ni fenêtre. Une bien triste « success story », en somme.

De là le plaidoyer d'Adam Kuper – admirateur d'Ernest Gellner et partisan du modèle « poppero-malinowskien » en sciences sociales (AA, chap. VIII) –, de redonner leur place aux forces politiques et économiques, aux institutions sociales, aux processus biologiques dans toute anthropologie prétendant expliquer pourquoi les gens pensent et se comportent comme ils le font. De là aussi cet appel *in fine* à la restauration d'une anthropologie sociale (CAA, chap. VII), dite « cosmopolite » (AA, chap. III), par ce représentant (critique) de l'école britannique instruisant le procès de l'anthropologie culturelle *made in USA*.

Contrairement à la désapprobation de Leo Kuper, son oncle sociologue lui posant périodiquement la question : « What idea is your next book going to demolish ? » (AA, p. 11), gageons que les postmodernistes et autres « afterologues » goûteront la dernière plaisanterie imprimée du neveu : une brillante démonstration revêtant forme de « déconstruction ».

Jackie Assayag

 Michel Panoff

En noir et blanc. Nouvelles

Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999, 141 p. (« Écritures »).

Michel Panoff, on le sait, est un expert dans l'art de prendre les modes intellectuelles à contre-pied. Et puisqu'il est de bon ton de penser les descriptions ethnographiques comme des fictions inavouées, le voici qui nous présente, dans le registre de la narration romancée, des images d'un réalisme étouffant où l'esthétique littéraire n'est qu'un prétexte pour dévoiler certaines vérités laissées de côté. Que nul n'attende de lui une soudaine conversion au « nouveau roman », ni à l'un de ces genres prisés où quantité d'écrivains s'emploient à dire les choses d'une façon nouvelle pour masquer le fait qu'ils n'ont rien de nouveau à dire. La seule référence à laquelle pourrait à la rigueur renvoyer ces récits est le film, *Coup de torchon*, mis en scène par Bertrand Tavernier, où le milieu colonial africain était scruté avec la même inexorable froideur. Sous la variété multicolore des pays tropicaux, les rapports entre Occidentaux et indigènes finissent par arborer les mêmes teintes grisâtres ou, avec le recul, sépia. Ce qui est « en noir et blanc », ce sont en effet moins les épidermes des protagonistes que les humeurs : le moral et la morale.

Neuf histoires sombres qui ont pour théâtre la Papouasie nous racontent les frottements grinçants entre deux mondes résignés à faire connaissance sans trouver le moyen de se comprendre, encore moins de se faire comprendre. Tantôt du point de vue d'un colon, d'un ethnologue ou d'un prêtre, tantôt en livrant les impressions d'un indigène : domestique racontant son expérience de la première grève, ou catéchiste exprimant son trouble devant la double découverte de l'athéisme et de certains aspects fétichistes du christianisme. Les « autres » et les diptères apparaissent

comme deux calamités tout aussi omniprésentes, à ceci près qu'on finit par s'habituer aux seconds. Les envahisseurs se détruisent en détruisant l'univers des colonisés, tandis que ceux-ci, plus courageux que notre tribu de postmodernes, tentent de répondre à la déconstruction par d'attendrissantes tentatives de reconstruction : le naïf est toujours celui qui n'a pas le pouvoir.

Neuf histoires, neuf dérapages, neuf grimaces de la contingence à différentes structures en ruine. Parfois, une issue surprenante révèle le secret pourrissement d'une crise personnelle, parfois c'est un élément apparemment bénin qui déclenche une réaction en chaîne embrasant tout un groupe. Panoff ne se contente pas de pousser la coquetterie jusqu'à ne jamais se départir d'un style sobre, voire dépouillé, quand il estime que l'incident doit parler de lui-même : avec une suprême ironie, il s'empare de la narration littéraire pour mieux s'effacer, décrivant des sujets et des événements sans nous révéler ses états d'âme et en se gardant d'ajouter la moindre note d'humour personnel au comique diffus de certaines situations. De même, quand il se fait le porte-parole d'un Papou relatant son expérience, c'est en évitant le travers qui consisterait à le faire baragouiner dans une langue hésitante et approximative. Le contenu affiche toujours une priorité insolente sur la forme.

Le résultat est un rude témoignage. Pas un « à côté » de l'ethnologie, et bien plus qu'un document marginal : le livre que tout jeune chercheur devra lire avant de partir sur un terrain miné par un passé colonial désormais difficile à reconstituer, afin de pouvoir en subodorer l'histoire et en flairer les traces ; afin, aussi, d'ouvrir sa curiosité d'ethno-

graphe à d'autres intérêts que l'exotisme primitif « pur ». Cela dit, après ces pages certes captivantes mais pessimistes, Panoff nous doit maintenant la consolation d'un autre recueil : en couleurs vives, cette fois. Avec

quelques-unes de ces absurdités roboratives qui nourrissent l'espoir et provoquent finalement un rire chaleureux.

Georges Guille-Escuret

Marie-France Piguet
Classe. Histoire du mot et genèse du concept,
des physiocrates aux historiens de la Restauration
 Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996, 324 p.

Comment s'est formé le concept de classe dans les sciences politiques, telle est la question à laquelle se propose de répondre, en linguiste, Marie-France Piguet. L'auteur apporte une contribution nouvelle à l'étude de ce concept en en restituant la genèse. Une histoire de mot, donc, comme celle que Benveniste souhaitait étendre aux termes les plus significatifs de la pensée moderne. Rattachée au Laboratoire de lexicométrie et textes politiques de Saint-Cloud, Marie-France Piguet a mis à profit les bases de données textuelles (Frantext) où toutes les attestations d'un mot dans un corpus d'auteurs français sont retenues, comptées et classées. Cette étude atteste en effet les multiples possibilités offertes par ce prodigieux instrument de travail. Avec une précision d'horloger, Marie-France Piguet passe systématiquement en revue non seulement les définitions du mot *classe* dans les dictionnaires de l'époque, mais aussi les variétés d'usage de ce mot dans un ensemble de textes provenant essentiellement d'économistes et d'historiens français des XVIII^e et XIX^e siècle. On passe alors d'une nébuleuse de sens instable et floue au syntagme figé de « lutte de(s) classes ».

Pour un historien ou un ethnologue, la nouveauté de la démarche de Marie-France Piguet tient au rôle déterminant accordé à la matérialité de la langue sur le plan sémantique et syntaxique. Que la genèse d'un concept soit inséparable de l'histoire de son signifiant, voilà ce que démontre brillam-

ment l'analyse de la formation conceptuelle du terme *classe*. Car l'histoire d'un concept passe par l'histoire du mot dans lequel il se loge et dans lequel continuent de coexister d'autres désignations. L'auteur découpe ainsi, dans l'épaisseur sédimenteuse du mot, les éléments retenus dans le concept en reconstituant les glissements sémantiques, les filiations et les ruptures par lesquels s'énoncent des choses nouvelles.

Comment expliquer la fortune du mot *classe*? Il faut d'abord invoquer sa capacité d'abstraction qui facilite le regroupement d'éléments pouvant appartenir à des domaines variés et être réunis selon des critères différents. En contexte, *classe* fonctionne avec des verbes à la voix active qui impliquent l'action de diviser, ranger, distribuer, soit une opération d'ordre intellectuelle. Répondant à la volonté de regrouper des entités animées ou inanimées en les ramenant à une logique commune, ce terme s'imposera dans le vocabulaire des sciences naturelles où il fait son apparition dans les nouvelles classifications botaniques de Tournefort (1694). Sur le plan social, il rend possible le regroupement sous le même lexème de n'importe quel ensemble d'individus, sans préjuger de leur nature ni de leur naissance. Raison pour laquelle il se substituera à *ordre* au XVIII^e siècle en introduisant une nouvelle manière de penser les divisions sociales. On assiste alors à l'extension référentielle du mot et à un « déplacement perceptif » qui « ne fait

que renforcer l'aspect d'ensemble au détriment des personnes qui le constituent » (p. 94). Ainsi ne parle-t-on plus d'esclaves mais de « classe d'esclaves ». D'autres traits spécifiques de ce mot sont à retenir, comme par exemple sa capacité à désigner aussi bien des personnes que des choses. Le glissement métonymique qui s'opère dans les différentes éditions du *Tableau économique* de Quesnay (1758) entre « classe de dépenses » et « classe de personnes » réalise ainsi les conditions de la mise en place de la première expression rigoureuse du concept de classe. Définissant désormais la condition sociale des partenaires sociaux indépendamment du critère de hiérarchie par la naissance, l'usage de classe dans la théorie physiocratique constitue la seconde strate jalonnant l'histoire de ce concept. Plus tard, chez Sieyès (1789), le mot conservera le même signifié, mais son référent correspondra à un autre découpage de la réalité sociale divisée en fonction du travail plutôt que de la production agricole.

Tel le furet, le sens du mot tout à la fois glisse dans des niches sémantiques imprévisibles ou déjoue les attentes convenues : la langue, en effet, loin de n'être qu'un reflet de la réalité, obéit aussi à ses propres contraintes. Elle ménage des décalages entre l'histoire des mots et l'histoire des hommes. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il ressort de l'étude de Marie-France Piguet que le discours révolutionnaire n'apporte pas de modification sensible du terme, absent du vocabulaire politique. Les seules expressions nouvelles, comme par exemple « classe opprimée », qui apparaissent dans la presse, suivent la construction mot + adjectif dont l'usage est devenu banal dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Le tournant décisif se situe au début du XIX^e siècle : « Il revient très certainement à Saint-Simon d'avoir introduit sinon le mot, du moins le concept dans le domaine politique » (p. 143). Suivent des pages extrêmement suggestives où l'analyse linguistique sert de révélateur aux idées visionnaires de cet auteur. Décrivant l'histoire comme le résul-

tat d'affrontement des masses, Saint-Simon est le premier à penser la révolution en terme de classes, sans cependant que le mot s'y trouve nécessairement ou soit défini explicitement. Sans répondre à un choix délibéré, comme dans la terminologie de Quesnay, le concept se met progressivement en place sous l'effet inconscient de la créativité de la langue.

De fait, le concept de classe s'élabore dans le milieu des nouveaux historiens de la Révolution qui, de Montlosier à Guizot et Thierry en passant par Mignet, prennent part aux polémiques suscitées par la réactivation du mythe connu au XVIII^e siècle sous le nom de « querelle des deux races ». Au XIX^e, *classe* va alors se substituer à *race* quand ce terme change de sens. Quant à la première attestation de l'expression « lutte de(s) classes », elle figure dès 1818 au titre de simple néologisme d'emploi dans un texte de Saint-Simon resté inachevé. Mais, là encore, les choses ne se passent pas comme on aurait pu le prévoir, car c'est à un nostalgique de l'Ancien Régime comme Montlosier (1821) que revient la responsabilité du choix des termes. Il introduit ceux, non encore lexicalisés, de « luttes entre les classes » pour décrire la nouvelle société conflictuelle née de la Révolution, parce qu'« il a vu le mieux ce qu'il haïssait le plus » (p. 158). Le processus de lexicalisation se poursuivra pendant la Restauration. À l'étape ultime, on assiste à la transformation progressive de l'expression « les luttes de classes », où *classes* désignent des groupes déterminés, dans la forme lexicale « la lutte des classes » où, chez Guizot, *classe* perd son autonomie, consacrant ainsi la fixation du syntagme. Que la lexicalisation de lutte de(s) classes ait précédé son investissement conceptuel montre assez l'importance de l'histoire du vocabulaire pour comprendre la force des idées.

De cette lumineuse démonstration qu'une écriture limpide rend accessible au non-spécialiste, le lecteur ressort intimement persuadé qu'au-delà des évidences suggérées par les mots, il existe une autre lecture possible où les formes de la langue offrent

matière à cette archéologie sémantique et conceptuelle dont se réclame l'auteur. Cette analyse exemplaire d'un des mots clés du vocabulaire des sciences politiques est une

incitation à des recherches du même type dans d'autres disciplines.

Jacqueline Duvernay Bolens

Emmanuel de Roux & Roland-Pierre Paringaux
Razzia sur l'art. Vols, pillages, recels à travers le monde
 Paris, Fayard, 1999, 352 p.

En 1997, Emmanuel de Roux et Roland-Pierre Paringaux, tous deux journalistes au *Monde*, publiaient plusieurs reportages sur le trafic des objets d'art. Ayant depuis poussé plus avant leurs investigations, ils en proposent ici un large panorama qui prouve, s'il était besoin, qu'aucune région du globe – pas même les océans – n'est à l'abri de ce qui constituerait désormais « la deuxième grande source de criminalité internationale organisée après le trafic de drogue » (p. 13).

Pour la plupart, les vingt et un chapitres de l'ouvrage sont autant de récits dont chacun rapporte l'histoire singulière d'un vol, d'un pillage, d'un recel ou d'une tentative d'escroquerie. Les cibles en sont, par nature, aussi variées que les créations esthétiques et artistiques des hommes. Pour n'en citer que quelques exemples : pendules ou meubles anciens de certains châteaux français ; œuvres religieuses (icônes, fresques...) des églises de la République tchèque ou de Chypre ; tableaux de maîtres ; richesses archéologiques de Pompéi ou du Pérou ; arts khmers, africains (sculptures et poteries) ou tissus sacrés des indiens Aymaras de l'Altiplano bolivien... Autant dire qu'aucun artefact n'est épargné dès lors qu'il s'agit d'entretenir un marché international de l'art souvent alimenté, dans l'ombre, par tout un réseau de trafiquants et receleurs, tandis qu'il est dévoilé au grand jour par des marchands et collectionneurs, de grandes salles des ventes (Sotheby's, Christie's...) ou des musées. Parfois du

reste, les uns et les autres ont plus ou moins partie liée car ils savent aussi jouer, avec une mauvaise foi déconcertante quand elle n'est scandaleuse, des disparités législatives qui, selon les pays, régissent la vente, l'exportation, la protection des œuvres d'art et des biens culturels dans leur ensemble. Dans l'attente d'une éventuelle ratification par tous les pays concernés de la Convention UNIDROIT – qui « propose une charte afin d'encadrer plus solidement le marché de l'art » (p. 19) –, tous ces trafics s'organisent en dépit d'institutions telles que l'Unesco, qui a établi des lois sur la protection du patrimoine culturel mondial (Convention de 1970), ou d'organismes publics (Interpol) et privés (Art Loss Register) dont le but est d'inventorier et de rechercher le maximum d'œuvres volées afin de pouvoir ensuite intervenir lorsqu'elles se retrouvent mises en vente ou exposées.

Pour preuve de ces connivences entre receleurs, marchands ou musées, de Roux et Paringaux montrent notamment du doigt le Museum of Art de New York (le Met). À la fin des années 60, ce musée acquit « les trois cent soixante objets du trésor de Lydie proposés par deux marchands de Manhattan » (p. 260), volés quelques années auparavant en Turquie d'où ils auraient transité par la Suisse avant de franchir l'Atlantique. Au terme d'une longue procédure judiciaire, le Met fut contraint de restituer à la Turquie l'ensemble de ces pièces, lesquelles sont depuis visibles au Musée des civilisations anatoliennes d'Ankara.

Les auteurs le précisent toutefois à juste titre, les musées américains ne sont pas plus malhonnêtes que ceux d'Europe qui ont eu « la possibilité de constituer leurs collections plus tôt, à une époque où l'origine des pièces ne posait guère de problèmes déontologiques » (p. 21). La récente polémique sur la spoliation des biens juifs par les nazis et l'attitude ambiguë de la Direction des musées de France, qui détient encore environ 2 000 œuvres classées « MNR » (Musées nationaux récupération), nous le rappelle sous l'un de ses aspects les plus sombres¹. Plus avant dans le siècle, l'histoire de la plupart des musées d'ethnographie européens, plus particulièrement celle de l'actuel Musée de L'Homme, qui constitua la majeure partie de ses collections africaines suite à la Mission Dakar-Djibouti de 1931-1933, « d'abord conçue comme une entreprise de collecte d'objets ethnographiques »², nous renvoie également aux vols et pillages jadis perpétrés par les anciennes puissances coloniales.

Pour ce qui relève de l'art africain – art nègre ou primitif dont la première vogue des années 20 ne semble pas près de s'éteindre –, le chapitre consacré à l'Afrique laisse penser que s'il tend à devenir « premier », ce serait aussi par rapport au rang qu'il occupe dans la longue liste des objets les plus volés et revendus à travers le monde. Objets convoités par l'Occident, mais aussi par les Africains eux-mêmes, quoique pour des raisons toutes différentes. En effet, qu'ils y soient ou non incités par des receleurs occidentaux ayant, *in situ*, des relais parfaitement organisés, certains villageois n'hésitent pas à monnayer les œuvres de leur patrimoine culturel afin de pallier tant soit peu la faiblesse de leurs ressources. Attitude qui ne saurait être condamnable en soi, comme le remarque l'archéologue nigérian Boubé Gado à propos d'anciennes poteries funéraires de la région de Bourra : « De toute manière, je préfère que les morts soient pillés plutôt que de voir les vivants crever ! » (p. 140) Et ce qui est vrai pour

l'Afrique noire l'est aussi pour de nombreux pays du tiers monde ou en voie de développement.

En outre, malgré la complicité, la bienveillance ou le manque de moyens de certaines administrations locales vis-à-vis du trafic d'art qui touche leur territoire, se pose la question de la restitution des pièces qui sous-tend celle de leur préservation – et de leur réappropriation identitaire – une fois de retour dans des pays qui, pour la plupart, n'ont pas de tradition muséale. Pour d'aucuns, toutes les œuvres volées qui sont un jour ou l'autre retrouvées doivent être restituées ; pour d'autres, en ce qui concerne plus précisément les artefacts collectés par les anciennes puissances coloniales, « il faudrait mesurer l'inanité des politiques de rapatriement des objets vers leur lieu d'origine »³. Débat largement ouvert qui, bien souvent et sans que les positions individuelles soient du tout aussi tranchées, opposent les chercheurs d'un côté, les collectionneurs et marchands de l'autre. Parmi ces derniers, certains se posent en effet comme « les nouveaux gardiens du Temple » puisqu'ils prétendent à eux seuls sauver de l'oubli ou de la destruction des œuvres qui n'appartiennent pas exclusivement à tels ou tels, mais à un patrimoine artistique mondial dont la délectation esthétique n'aurait que peu à voir avec la fonction et le contexte culturel où les œuvres furent créées. Et créées par des artistes qui, à la différence de ceux d'Occident, ne tirent qu'un maigre bénéfice de la valeur marchande de leurs créations une fois qu'elles sont entrées sur un marché de l'art qui leur échappe.

1. Sur ce sujet – ainsi que sur l'attitude de certains marchands et collectionneurs, notamment suisses, qui collaborèrent, directement ou non, avec les nazis afin d'écouler des œuvres ayant appartenu à des juifs –, voir le documentaire réalisé par Bettina Hofmann, *Tableau d'un pillage*, production « Le temps présent-TSR », 1998.

2. Jean Jamin, « Introduction », in Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996 («Quarto»).

3. Jacques Galinier & Antoinette Molinié, « Le crépuscule des lieux. Mort et renaissance du musée d'Anthropologie », *Gradhiva*, 1900, 24 : 93-102.

Au total, à travers un parcours dans les coulisses du trafic de l'art, cet ouvrage aborde, de front ou en creux, un ensemble de sujets dont l'ambition des auteurs n'était pas de les épuiser tous. L'un des intérêts du livre est donc de les mettre en

perspective – sans parti pris ni ethnocentrisme – selon une approche rigoureuse qui constitue une base d'informations concrètes pour d'autres travaux ou réflexions à venir.

Julien Bosc

Wiktor Stoczkowski

Des hommes, des dieux et des extraterrestres.

Ethnologie d'une croyance moderne

Paris, Flammarion, 1999, 474 p.

Voici un ouvrage qui nous fait entrer de plain-pied dans une subculture contemporaine généralement perçue comme marginale et qui s'avère pourtant être d'une importance sociale considérable. Il s'agit de l'univers, exotique s'il en est, des parasciences et de la pensée occultiste. Le lecteur curieux y trouvera un ensemble de développements remarquablement bien documentés et ordonnés sur un certain nombre de sujets et de thèmes liés à cette pensée contemporaine dont les ramifications tentaculaires semblent largement ignorées, non seulement du grand public, mais aussi de la plupart de ceux qui se disent spécialistes de l'altérité.

Il y a évidemment plus. L'objet de cette étude, solidement problématisée et argumentée, est ce que l'on nomme couramment l'irrationalité ou, plus précisément, les croyances parascientifiques dans la société occidentale. Battant en brèche les explications convenues d'un prétendu retour de l'irrationnel en termes de régression, de crise de l'Occident ou de peur millénariste, l'auteur cherche avant tout à comprendre quels sont les ressorts et les logiques d'un mode de pensée qui semble concerner, non seulement aujourd'hui mais depuis fort longtemps, un grand nombre de nos contemporains. Il part pour cela d'un phénomène d'édition notoire qui fit grand bruit en son temps : la « dänikenite », du nom d'un hôtelier suisse, von Däniken, qui connut la gloire et la fortune. Ce dernier

écrivit en effet, à la fin des années 60, un petit volume intitulé *Les Souvenirs du futur*, suivi d'une vingtaine d'autres dont le chiffre de vente s'élève aujourd'hui à plus de 50 millions d'exemplaires. Dans cet ouvrage, von Däniken développait, « preuves » archéologiques et archivistiques à l'appui, une savante théorie selon laquelle l'intelligence et la culture auraient été apportées aux êtres humains par des cosmonautes extraterrestres il y a de cela plusieurs millions d'années.

Parti à la recherche de la « causalité complexe » de ce phénomène, l'ethnologue nous propose une histoire raisonnée et chronologique des idées qui ont rendu possible l'émergence de la pensée dänikenienne. Après avoir rendu justice à deux ouvrages français parus quelques années auparavant et dans lesquels les *Souvenirs du futur* puisaient largement... leur mémoire, c'est d'abord dans le vaste champ de la littérature de science-fiction qu'il découvre les thèmes rebattus – extraterrestres préhistoriques, civilisations oubliées, continents engloutis, etc. – qui font la matière première du dänikenisme. Mais cette théorie parascientifique des origines comporte aussi une cosmogonie et une doctrine du salut, et relève par conséquent d'une véritable théologie. L'auteur nous montre qu'elle présente de nombreuses similitudes avec un mouvement de pensée très répandu dans le Bas-Empire romain et concurrent du christianisme naissant : le gnosticisme.

Poursuivant ses recherches en pays de littérature ésotérique et revenant à des racines culturelles plus proches, il établit finalement que la source fondamentale du dänikenisme réside dans la pensée occultiste du XIX^e siècle, notamment dans l'une de ses versions les plus élaborées : la théosophie. Ce furent les héritiers de cette école qui assurèrent, en particulier à travers la littérature de science-fiction et la passion des années 1950 pour les soucoupes volantes et les rencontres du troisième type, le lien avec la théorie des anciens astronautes.

La boucle est bouclée et c'est le grand mérite de Stoczkowski d'avoir ainsi reconstitué l'ensemble des éléments qui composent la genèse historique de ce phénomène culturel – « long processus d'une création collective dont les étapes mènent lentement vers cette singulière configuration » (p. 282). L'étude est présentée – et réalisée – comme une enquête d'une rigueur incomparable, avec hypothèses, confirmations, infirmations, déductions et, à chaque fois, examen précis et minutieux des textes des différents corpus, analyse exhaustive de leur contenu, etc. Le voyage auquel est convié le lecteur ne manque pas de charme et d'étonnement, d'autant que le livre est remarquablement bien écrit et les développements d'une grande clarté. On ne peut qu'être impressionné par la somme proprement monumentale des lectures mises en œuvre à l'occasion de ce travail qui constitue d'ores et déjà, au-delà de la démonstration pertinente des mécanismes de formation et de transformation des idées, une base de textes dépouillés et de données très fournies pour des recherches futures.

C'est d'ailleurs dans cette perspective que l'on voudrait tenter de formuler notre principale critique. Les conclusions de l'ouvrage, tout en abordant des questions de première importance, ne sont pas en effet à la hauteur des ouvertures promises. Suivant la démarche, classique dans la discipline, du retour sur soi, Stoczkowski en vient à se demander ce qui fonde la différence entre pensée occulte et pensée scien-

tifique. Après avoir montré, à l'aide d'exemples marquants, que la barrière entre les deux est loin d'être étanche, il distingue finalement et de manière intéressante deux types de rationalité : d'un côté, une rationalité dite « performante », qui opère selon un processus de va-et-vient entre hypothèses théoriques et données d'observation empirique ; de l'autre, une rationalité dite « circonscrite », fondée sur des principes axiomatiques indiscutables et jamais discutés, les données d'observation étant ensuite choisies, voire inventées à dessein, avec pour seul et unique objectif de confirmer les principes.

Seulement, au bout du compte, on ne saisit pas véritablement ce qui distingue cette rationalité circonscrite, qui caractérise la pensée occulte, du phénomène de croyance en général. Quelle place occupe la religion dans cet espace ? L'auteur ne le précise pas. Quant à la hiérarchie qu'il instaure entre les deux types de rationalité, elle n'est pas si évidente que cela. Les comparaisons qu'il propose ici entre une science médicale qui aurait fait ses preuves et une parascience qui n'aurait rien découvert du tout et dont les applications seraient inexistantes ; ou bien entre le travail de recherche scientifique de Darwin et celui de von Däniken, ne sont pas convaincantes, car elles portent en réalité sur des objets qui sont incomparables.

Il semble qu'il y ait là avant tout un problème de réflexion méthodologique. Quelle est en effet la méthode employée par Stoczkowski ? C'est l'étude exclusive des textes, autrement dit l'herméneutique. Mais comment justifie-t-il cette méthode ? Une seule phrase, dans l'introduction, évoque les « données dont l'échantillon n'est plus nécessairement recueilli de vive voix auprès des indigènes, car ceux-ci, lettrés et diserts, œuvrent eux-mêmes à constituer les archives de leur pensée » (p. 17). On n'en saura pas plus et c'est gênant. Ce n'est pas tant qu'une ethnographie par l'étude des textes soit interdite ou impossible. L'écrit constitue bien souvent, pour l'analyse du « proche » par exemple, une

source majeure de données à la disposition de l'ethnologue. Mais il aurait fallu ici réfléchir à ce type d'accès aux données – comme on le fait pour n'importe quel type de méthodologie – et se demander par exemple quel est le statut et la portée du texte en général et de ces textes en particulier, et également quelle position occupent dans l'espace social les personnes, ici des auteurs, qui les produisent.

Stoczkowski a beau distinguer, dans sa démonstration, la genèse des idées et leur diffusion ultérieure dans la société, en fait ce dernier thème n'occupe que quelques paragraphes dans le chapitre X. Et c'est finalement la société au sens large du terme qui est bel et bien absente de son livre – aussi bien les sociétés concernées du passé que la société occidentale contemporaine dans laquelle se situe le dänikenisme. Pourquoi le succès fulgurant de la théosophie fut-il particulièrement marqué en Inde, en Angleterre et aux États-Unis ? On aurait aimé le savoir, de même qu'on reste sur sa faim au sujet des 56 millions de lecteurs des *Souvenirs du futur* et de tous les autres qui, depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours, s'adonnent aux théories occultes, à la science-fiction, à la chasse aux soucoupes,

aux parasciences... Qui sont-ils, socialement, culturellement ? Forment-ils des groupes ? Quelles relations entretiennent-ils entre eux ? En fait, c'est la définition même de l'objet qui semble ici en cause ; car les idées n'existent pas en dehors des conditions sociales et culturelles de leur production et de leur transformation. Leur genèse et de leur diffusion constituent un seul et même problème.

Dès lors, si l'on veut pouvoir mettre en lumière, sur des fondements plus solides, les mécanismes et la logique spécifique de la rationalité circonscrite, il faudra sans aucun doute examiner comment cette pensée – au sein de laquelle les croyances parascientifiques occupent une place de choix – est concrètement mise en œuvre, au quotidien, par des « usagers » en chair et en os ; et pour ce faire, observer comment elle s'exprime, à travers quels types de relations, et dans quels contextes sociaux. C'est sur ce genre de chemin que devront du moins s'orienter ceux qui voudront bien emboîter le pas à cette importante contribution à l'anthropologie des savoirs.

David Lepoutre

Bruce G. Trigger _____
Sociocultural Evolution. Calculation and Contingency
 Oxford, Blackwell Publishers, 1998, xiv + 306 p., bibl., index
 (« New Perspectives on the Past »).

On pouvait attendre beaucoup d'un essai de Bruce Trigger défendant la notion d'évolution socioculturelle pour répondre aux assauts du relativisme contemporain. En ce domaine, en effet, l'auteur n'est pas le premier venu : situé à la jonction de l'histoire, de l'archéologie et de l'ethnologie, matérialiste parfois réservé à l'égard de certaines témérités réductionnistes, il incarne un point de vue à la fois classique et typiquement anglo-saxon auquel les

débordements de la sociobiologie et du matérialisme culturel ont fini par conférer une certaine originalité.

Malheureusement, c'est moins un livre de chercheur qu'un livre de sage que nous offre ici Trigger. Moins une synthèse qu'un survol. Moins une construction qu'un bilan. Et, au bout du compte, les conclusions auxquelles il parvient ne laissent entrevoir aucun programme : loin de la clarification méthodologique espérée, elles

relèvent de cette philosophie que les savants de renom croient devoir délivrer en conclusion d'une longue expérience scientifique. Par moments, elles en viennent même à évoquer les plates moralisations naturalistes dont les tenants du néo-darwinisme nous accablent périodiquement.

Le titre est d'ailleurs assez trompeur, l'évolution socioculturelle étant surtout traitée à travers un rappel historique des problématiques occidentales liées à ce thème depuis l'époque médiévale et le siècle des Lumières jusqu'aux contestations contemporaines. En ce qui concerne le darwinisme et le « darwinisme social », l'étude paraît quelque peu superficielle, voire lacunaire, compte tenu des nombreuses analyses produites au cours des vingt dernières années par l'histoire des sciences. Le chapitre portant sur l'évolutionnisme marxiste et les problématiques des pays soviétiques est plus original. Les

pages véritablement instructives sont cependant, comme on pouvait le prévoir, celles qui ont trait aux débats anglo-saxons (Gordon Childe, le néo-évolutionnisme américain, etc.). Pour la forme, on signalera qu'une fois de plus les Français sont représentés par Durkheim, Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss et même Maurice Godelier (une simple allusion en ce qui concerne ce dernier), mais que Mauss et Leroi-Gourhan sont absents.

Au total, l'essai de Trigger ne changera sans doute rien à l'aversion que le relativisme contemporain éprouve à l'égard des conjectures sur l'évolution culturelle. Et, ce qui est plus décevant, sa réflexion, en invoquant des arguments tirés de démarches trop disparates et en mélangeant les éclairages épistémologique, historique et théorique, ne font guère avancer le débat.

Georges Guille-Escuret