

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**202 | 2012**

**Varia**

---

## Comptes rendus

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23082>

DOI : [10.4000/lhomme.23082](https://doi.org/10.4000/lhomme.23082)

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 4 juin 2012

Pagination : 227-293

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 202 | 2012, mis en ligne le 29 mai 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23082> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23082>

---

## HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Claudine Cohen

*La Méthode de Zadig. La trace, le fossile, la preuve*

Paris, Le Seuil, 2011, 341 p., bibl., index, ill., fig. (« Science ouverte »).

**L**A MÉTHODE DE ZADIG, dont le titre s'inspire d'un conte de Voltaire, est un ouvrage « philosophique », comme on l'aurait qualifié au Siècle des lumières ; de nos jours, nous dirions qu'il s'agit d'épistémologie. Cette expression ne doit pas effaroucher le lecteur : ce livre se lit en effet très facilement et agréablement, comme un recueil d'anecdotes.

Zadig, rappelons-le, se montre capable de décrire, sans les avoir vus, la chienne de la reine et le cheval du roi : cela à partir de traces laissées sur le sable... sa perspicacité lui attire, d'ailleurs, de sérieux ennuis. C'est ce conte qui sert de point de départ à l'ouvrage. Le but est, d'une façon générale, d'étudier le fonctionnement logique des disciplines qui cherchent à reconstituer des êtres, ou des situations, à partir d'indices ténus : paléontologie, archéologie, etc. Pour ce type de raisonnement a été proposé le terme d'« abduction », différent de l'« induction » et de la « déduction » qui servent ailleurs dans les sciences. Avec l'abduction, on n'est plus tout à fait dans le domaine de la logique : il y faut de la réflexion, de l'intuition... et aussi de la chance.

Sherlock Holmes et Cuvier sont des exemples de ce type de raisonnement : ils portaient, l'un de cendres de cigarettes, l'autre d'os isolés. On sait que le second se

faisait fort de reconstituer un animal entier à partir d'une dent (il appelait cela, lui aussi, « la méthode de Zadig »). La démarche n'est pas sans danger : si Sherlock Holmes réussit à tous les coups, il n'en est pas de même de Cuvier. Ce dernier fut notamment contredit par l'évolution des espèces, à laquelle il n'avait pas cru.

Le livre examine donc, au fil de diverses disciplines que l'auteure connaît bien, comment des chercheurs ont développé des corpus de connaissances à partir d'indices ténus. Claudine Cohen commence par les plus fugaces de tous les vestiges, à savoir les traces laissées jadis par le passage d'hommes ou d'animaux : la « paléo-ichnologie ». Nous faisons ainsi connaissance avec un certain révérend Hitchcock : au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le bassin du Connecticut, il collectionnait des dalles de grès portant des empreintes de pas de dinosaures<sup>1</sup>. Il n'avait, semble-t-il, jamais entendu parler de ce genre de créatures (le terme avait pourtant été introduit, dès 1842, par un géologue anglais) ; mais il avait compris qu'étaient passés par là, il y a bien longtemps, de gigantesques animaux bipèdes, ainsi que d'autres qui rampaient ou qui marchaient à quatre pattes. Dans les

1. Ses collections n'ont pas été perdues ; elles sont conservées à Amherst, dans le Massachusetts.

premiers il voyait des oiseaux colossaux, comme des sortes d'aétruches ou de casoars à la puissance x... (ne rions pas : on sait que les oiseaux dérivent des dinosaures, et que leurs pattes sont parfois semblables aux leurs).

Sans quitter l'ichnologie, le chapitre sur les empreintes de mains dans les grottes ornées est moins dépaysant, il en est de même de celui sur les traces de pas dans les cavernes. La suite de l'étude porte principalement sur les fossiles ; un chapitre s'intitule « Fossiles et preuves de l'évolution ». Je n'aime guère l'expression « preuves de l'évolution », car il y a belle lurette que l'évolution n'a plus besoin d'être prouvée (ceux qui n'y croient pas sont, et pour toujours, imperméables à toute « preuve »). Mais peu importe : le chapitre en question est bien fait et attrayant. Il est suivi d'une mise au point bienvenue sur les « Reconstitutions moléculaires ».

Préhistorien, j'ai pris un plaisir particulier à la lecture de la troisième partie (« Faux et authenticité »). L'auteure raconte des faux célèbres et rapporte certaines accusations injustes dont ils ont été l'objet. Elle développe aussi des aspects moins connus des faux. Certains ont été néfastes<sup>2</sup>, d'autres ont pu répondre aux demandes d'un marché de collectionneurs (tout le monde est satisfait : l'acheteur naïf, le faussaire, l'archéologue dont le site est épargné).

Connaissant bien la démarche des préhistoriens, l'auteure se penche plus particulièrement sur les reconstitutions scientifiques d'armes ou d'outils. Ceux que l'on fabrique peuvent être rangés, à strictement parler, dans la catégorie des « faux » ; mais du point de vue de la science, ils sont vrais : ils contribuent loyalement à la recherche ou à la démonstration.

Il s'agit donc d'un livre de qualité, enrichi d'un index très complet et d'une bibliographie étendue. Mais pourquoi faut-il que le lecteur soit perpétuellement agacé par la recherche de notes reléguées à l'autre bout du volume ? Y a-t-il une honte, pour une note, à être infrapaginale ? Mais il ne faudrait pas cependant que ce menu inconvenient vous dissuade de lire cet excellent ouvrage.

Claude Masset

2. Notamment celui de Piltdown qui a égaré la recherche, et longtemps retardé la reconnaissance des origines de la lignée humaine. Rappelons qu'en 1912, à Piltdown, dans le Sussex, une calotte crânienne prélevée, semble-t-il, dans un cimetière médiéval, avait été associée à une mandibule d'orang-outan dont les dents avaient été limées ; le tout, dûment coloré, avait été introduit dans une couche préhistorique. On n'a jamais retrouvé l'auteur de cette élaboration compliquée, ni compris ses motivations.

**Micheline Galley**

***La Sibylle de l'Antiquité à nos jours***

Préface d'André Miquel.

Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2010, 205 p., bibl., index, ill. en coul., cartes.

**V**OICI UN OUVRAGE d'une qualité rare qui allie au plaisir intellectuel de la lecture celui, visuel, de la contemplation d'une belle iconographie prenant sens et valeur à la lumière de commentaires très documentés. Ce qui en fait tout à la fois un livre d'art

et un livre d'histoire des cultes, heureuse et séduisante rencontre aux marches de l'anthropologie culturelle.

Comment alors ne pas inviter le lecteur amateur d'aventure à mettre ses pas dans ceux de l'auteure, Micheline Galley, pour la

suivre dans sa longue pérégrination à la découverte de ce personnage de la Sibylle qui, enfoui dans nos nébuleux souvenirs virgiliens d'une descente aux Enfers, prend ici, sous sa conduite, corps... ? Un corps de plus en plus présent dans ses étonnantes métamorphoses qu'illustre l'importante iconographie qui a accompagné, au cours des siècles, l'histoire de cette figure de prêtresse et poétesse inspirée : « Conçu comme un reportage richement illustré, ce livre a pour but de donner à comprendre par le texte et à voir par l'image la longue histoire de la Sibylle », nous avertit d'emblée Micheline Galley (p. 9). Comment cette Sibylle, une femme « nourrie par les Muses » et qui, assise sur le rocher de Delphes, « chantait les oracles », a-t-elle eu une telle postérité, parvenant à franchir les frontières géographiques (de l'Asie mineure à l'Italie, de la Perse à la Libye, puis de la Méditerranée jusqu'au... Mexique) et les grandes mutations religieuses (des mythologies grecque et romaine au christianisme) ?

Qui est donc cette Sibylle ? Elle serait, d'après Pausanias, fille d'un mortel et d'une nymphe immortelle, d'après Plutarque, fille de Zeus et de Lamia (fille de Poséidon), ou bien encore une modeste mortelle, mais particulièrement douée qui chantait ses messages oraculaires en vers, sous l'inspiration d'Apollon : « bouche délirante » animée d'une transe sacrée, elle est le porte-parole du dieu. Mais la Sibylle ionienne, dont parlent les auteurs grecs dès le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, est devenue itinérante suivant, avec la diffusion du culte apollinien, toutes les migrations depuis le sanctuaire de Delphes et donnant naissance à « une prolifération de prêtresses au service du dieu ». Au point que le nom de « Sibylle » deviendra une désignation générique à laquelle devra désormais s'adjoindre, voire se substituer, l'indication de l'appartenance géographique de chacune de ces « prophétesses inspirées » : la première, l'Érythrénne, puis la Delphique, la Cumaine, la Tiburtine, la Libyque, la Persique, etc. ; et c'est ainsi que la tradition finira par retenir jusqu'à douze Sibylles.

Sans doute la prospérité du personnage de la Sibylle est-elle liée aux diverses pratiques divinatoires que suscitent le besoin universellement répandu de certitude, de sécurité et toutes autres questions existentielles qui taraudent l'humanité ; pratiques divinatoires parmi lesquelles la consultation oraculaire est encore présente dans le monde méditerranéen ; comme il en était des messages de la Sibylle, les réponses obtenues prennent une forme poétique et... oblique qui reste à décrypter.

La fonction de la Sibylle, dans le monde antique, s'est diversifiée : consultée avant une action militaire ou politique, elle en prédisait l'issue ou dispensait des conseils prometteurs ; après un événement dramatique, elle indiquait les rites de purification à accomplir. Peu à peu, son rôle s'étendit et prit de l'importance : guidant les stratèges et les maîtres de la politique, elle contribuait ainsi à l'équilibre social.

Mais ce qui, plus que tout, a donné au personnage de la Sibylle sa surprenante longévité, c'est, contre toute attente, son adoption par le christianisme. Comment cet étonnant basculement s'est-il produit ?

Déjà la Sibylle ionienne, en voyageant du monde hellénique au monde romain, est passée de la communication orale à la transmission par l'écrit : les *Livres sibyllins* anciens rédigés en hexamètres grecs et conservés au Capitole furent détruits par un incendie en 83 av. J.-C. ; ils furent reconstitués à partir d'oracles recueillis en Grèce, en Italie et en Afrique et leur consultation se prolongera jusque dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Apparaissent aussi, à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., douze livres de prophéties en hexamètres, réunis sous le titre d'*Oracles sibyllins* : le troisième livre qui émane des milieux juifs alexandrins fait parler une Sibylle devenue chantre du monothéisme, et porteuse d'un message messianique. De même, dans la IV<sup>e</sup> églogue de Virgile, la Sibylle de Cumès annoncera la venue d'un enfant chargé de promesses pour l'humanité ; ce qui expliquera la présence de Virgile aux côtés de la Sibylle et des prophètes bibliques dans les processions

de Noël au Moyen Âge et dans l'art chrétien (portail de la cathédrale Notre-Dame de Laon, par exemple).

L'évolution du personnage de la Sibylle apparaît aussi dans l'interprétation littéraire et idéologique qui en est donnée par le Chant VI de l'*Énéide* (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) : venu au temple d'Apollon, à Cumes, pour connaître son destin, Énée se voit guidé par la Sibylle tout au long d'un parcours initiatique périlleux au royaume des morts, à l'issue duquel lui est révélé le destin glorieux de Rome, dont il sera le premier artisan. En même temps est célébré l'empereur de l'époque, Auguste, artisan, lui, de la *pax romana* sur l'ensemble de l'Empire.

Un peu plus tard, les premiers siècles de l'ère chrétienne connaissent une effervescence artistique et littéraire, favorisée par l'étendue et la diversité de l'Empire romain ; si les pratiques divinatoires y sont encore vivaces, elles avaient toutefois été déjà remises en question par Cicéron (dans le *De Divinatione*, 44 av. J.-C.) ; et si, jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, le polythéisme reste la religion officielle de l'Empire, la question prophétique devient un grave problème débattu par les tenants de la tradition judéo-chrétienne. Au terme de bien des débats, la Sibylle finit par recevoir l'appui de l'empereur Constantin, puis de saint Augustin lui-même dans *La Cité de Dieu*. Cette appropriation de la Sibylle par le christianisme repose, en grande partie, sur un poème acrostiche de 27 hexamètres attribué à la Sibylle ionienne, Erythrea, les premières lettres de chaque vers correspondant aux lettres des mots suivants : *îêsous christos uios théou sotêr* (« Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur »), les premières lettres de ces mots formant, à leur tour, le mot grec *ιχθους* (« poisson »), devenu le symbole graphique ésotérique des premiers chrétiens. La Sibylle se voit alors investie d'une vocation mystique qui justifie *a posteriori* toutes les Sibylles antérieures, leur attribuant un statut de prophétesses d'autant plus convaincant qu'elles appartenaient au monde païen.

Dès lors, la fortune de ce personnage s'impose dans les représentations chrétiennes : depuis sa représentation théâtrale, au Moyen Âge, dans processions et mystères – et malgré son lot de métamorphoses populaires parfois fort négatives (Sibylle magicienne, rebelle à l'instar de l'originelle Lilith, ou encore devineresse envieuse, rivale de Marie...) ; sa représentation littéraire (à travers roman, poèmes, livres d'Heures) ; et, surtout, sa représentation figurée (peinture, statuaire, vitrail...) qui, à son tour, trouve un nouvel élan dans une tradition particulière datant du XIII<sup>e</sup> siècle et diffusée par la *Légende dorée*. À l'empereur Octave venu consulter la Sibylle de Tibur apparaît dans le ciel, autour du soleil, un cercle d'or avec, en son centre, la Vierge et l'Enfant, tandis qu'une voix annonce « haec ara filii Dei est » ou, ce qui sera retenu par l'usage, « haec est ara coeli ».

Cette légende de l'*ara caeli* donne alors lieu à un foisonnement de ce thème dans son illustration religieuse par les artistes du Moyen Âge et de la Renaissance. Et, désormais, les Sibylles chrétiennes ne finiront plus de côtoyer prophètes et saints, se glissant, ici, sur les branches de tel arbre de Jessé, s'étendant, là, sur un pavement de marbre (cathédrale de Sienne) ; ici, lisant ou écrivant, à demi allongées, entourées d'évangélistes et de docteurs de l'Église, sur telle coupole de Rome, et, là, trônant, en alternance avec sept prophètes, au plafond de la chapelle Sixtine, ou encore encadrant (six de chaque côté) la Vierge et l'Enfant dans la cathédrale d'Autun. Toutes ces Sibylles sont identifiables chacune par le phylactère portant mention de son nom et, souvent aussi, un extrait de prophétie ; parfois s'y ajoute un objet symbolisant leur particularité : fleur de l'Annonciation, berceau de l'Enfant Jésus, fouet de la flagellation, et jusqu'à l'épée protectrice arborée par la Sibylle amazone des fresques indiennes du Mexique.

Dans cet étonnant voyage à travers les siècles, les pays, les croyances, l'histoire des idées et... des prophéties, Micheline Galley endosse le rôle de conférencière pour une

visite guidée à travers cette abondante iconographie, en couleurs et, qui plus est, d'une qualité d'impression remarquable. Nous voici donc engagés dans une longue promenade – à la fois chronologique et géographique – d'églises en musées, de délicates enluminures en fresques monumentales, de vitraux en émaux, de sculptures en tapisseries... avec, à chaque station devant l'œuvre représentée, un commentaire documenté et sensible qui captive le lecteur-contempleteur, grâce à cette double approche artistique et sémantique des diverses interprétations de la Sibylle.

Au terme de ce périple, nous attendent encore les derniers avatars de la Sibylle : noms donnés aux degrés hiérarchiques dans une loge maçonnique féminine créée au XVIII<sup>e</sup> siècle, jeux de cartes divinatoires, timbre-poste, noms de rues, temple de la Sibylle au parc des Buttes-Chaumont... Mais aussi, témoins plus convaincants de la permanence du personnage dans le monde méditerranéen : les cycles de contes maltais qui se sont transmis jusqu'à nous, la tradition catalane toujours vivante du chant de la Sibylle à la Vigile de Noël, les enregistrements des chants sibyllins interprétés par Montserrat Figueras sous la direction de Jordi Savall.

Ainsi s'affirme la survivance obstinée d'un personnage dont on eût pu croire l'existence rivée aux berges païennes de l'Antiquité et qui, bien que malmené par les remous de l'histoire religieuse et des débats théologiques – des dieux gréco-romains au Dieu judéo-chrétien, des premiers Pères de l'Église au concile de Trente, de l'Église romaine à la Réforme, etc. – a réussi, muse et prophète restée

inscrite dans notre imaginaire, à parvenir jusqu'à nous, faisant figure de médiatrice non plus entre ciel et terre, dieux et humains, mais entre un long passé et ce futur aussi virtuel qu'irrépressible qu'est l'espérance : en particulier celle puisée à la promesse messianique d'une « paix profonde par toute la terre », annoncée dans le Livre III des *Oracles sibyllins*, et qui a toute chance de rester éternellement ancrée au cœur des hommes.

Et ce livre, une fois refermé, demeure, avec le souvenir d'une satisfaction intellectuelle et esthétique, le constat de l'efficacité heuristique de la démarche adoptée par l'auteure pour l'approche de ce phénomène culturel : par l'étude coordonnée d'un réseau de représentations relevant de la mythologie, des pratiques culturelles, des interprétations littéraires et théologiques, de l'iconographie (etc.), Micheline Galley a pu, à travers le dialogue de tous ces avatars de la Sibylle, nous faire comprendre l'épaisseur symbolique de cette figure dans notre histoire culturelle et entrevoir les raisons de sa longévité.

Cet ouvrage se clôt sur une « Postface » qui apporte quelques indications complémentaires : diverses expositions durant l'année 2009, où figuraient encore temples, sites et portraits de la Sibylle ; dernières découvertes de l'auteure sur des peintures murales dans des chapelles ; création en 2010 d'un oratorio de musique contemporaine. Enfin, une huitaine de pages de références bibliographiques et un index des artistes dont les œuvres sont analysées, attestent de l'étendue de la documentation exploitée.

Christiane Seydou

**Histoire du Père Noël**

Toulouse, Le Pérégrinateur, 2010, 130 p., bibl., index, ill. en coul.

**V**OILÀ enfin un livre savoureux et érudit sur l'histoire du Père Noël. Un livre dont la citation de Claude Lévi-Strauss mise en exergue par l'auteure donne la mesure de la profondeur anthropologique du sujet traité, avec une remarquable finesse, par Nadine Cretin : « Interrogeons-nous sur le soin tendre que nous prenons au Père Noël, sur les précautions et les sacrifices que nous consentons pour maintenir son prestige intact auprès des enfants [...]. Cette croyance où nous gardons nos enfants que leurs jouets viennent de l'au-delà apporte un alibi au secret mouvement qui nous incite, en fait, à les offrir à l'au-delà sous prétexte de les donner aux enfants. Par ce moyen, les cadeaux de Noël restent un sacrifice véritable à la douceur de vivre, laquelle consiste d'abord à ne pas mourir »<sup>1</sup>. Cet ouvrage aux illustrations magnifiques part ainsi à la recherche des racines d'un mythe monumental qui ne se limite pas à une simple description du bonhomme barbu. Avec passion, l'auteure, historienne et anthropologue, fait entrer son lecteur dans un univers fascinant des rites et des croyances liés à Noël, déployés autant par le texte que par les images.

Au point de départ de la construction du Père Noël, un syncrétisme patient de nombreuses personnifications de la nuit-hiver et du printemps-lumière. Les personnifications indo-européennes de la souveraineté sont en effet à l'origine d'une première forme d'évergétisme. Associant solstice d'hiver et royauté, la Grèce et la Rome anciennes connaissent à leur tour des figures bienfaitrices et pourvoyeuses de dons. Sont par exemple revisitées les antiques fêtes romaines des Saturnales au cours desquelles on s'échangeait des cadeaux, ou les rites qui voyaient l'élection de rois éphémères au moment du solstice d'hiver, non sans

évoquer le retour à l'âge d'or d'un temps primordial. La période des douze jours correspondant aux fêtes païennes liées au solstice d'hiver donnait ainsi lieu à toutes sortes de festivités à caractère magique.

La christianisation de l'Empire romain conduit progressivement à développer un cycle liturgique autour de la fête de l'Épiphanie fixée au 6 janvier : la venue des rois mages offrant leurs cadeaux à l'enfant Jésus né dans la Crèche. C'est ultérieurement, à partir du XI<sup>e</sup> siècle et du développement de l'attention portée à la dévotion du Christ enfant, que les enfants sont progressivement associés au cycle festif, liant désormais les fêtes de la Nativité (25 décembre), des Saints Innocents (28 décembre) à l'Épiphanie (6 janvier).

Parallèlement, l'importance accordée aux saints attachés à la protection de l'enfance conduit à une nouvelle étape de la biographie du Père Noël. À cet égard, saint Nicolas constitue une figure emblématique du lien effectué entre sainteté et enfance. Plusieurs épisodes de la vie de saint Nicolas montrent ses miracles, comme celui de la célèbre légende des trois enfants mis au saloir par un boucher et ressuscités par saint Nicolas. Saint Nicolas dont le culte se répand en Lorraine et dans les régions rhénanes finit par jouer, à l'époque moderne, le rôle de l'antique évergète distributeur de cadeaux. Il est alors progressivement confondu avec d'autres figures pourvoyeuses de dons au moment de l'hiver, préfiguration ou promesse (de printemps, de fertilité, de fécondité, de vie) à venir, notamment celles de Carnaval. L'ami des enfants est aussi associé à un autre

1. Cf. Claude Lévi-Strauss, « Le Père Noël supplicé », *Les Temps modernes*, 1952, 77 : 1572-1590.

personnage emblématique qui fonctionne comme son envers : le terrible père Fouettard. Dans les croyances européennes, saint Nicolas, patron des enfants et des écoliers, rejoint à son tour tout un imaginaire de vieilles croyances d'origines nordique et germanique. Ce sont celles qui convoquent, par exemple, la complexe figure d'Odin/Wodan, le maître de la mort qui se déplace dans les airs sur un cheval à huit jambes. Ou encore, le personnage mythique sombre et inquiétant du « Chasseur sauvage » figuré en vieillard barbu : les croyances décrivent sa manifestation pendant les douze jours séparant Noël de l'Épiphanie, non sans réactiver la vision de la Mesnie Hellequin, de la Chasse Arthur ou de la Chasse du roi Hérode. À la croisée du ciel et de la terre, des revenants et des saints, c'est bien, en définitive, le don de la vie et la conjuration de la mort que ces coutumes cherchent à célébrer.

Saint Nicolas, comme le montre avec brio Nadine Cretin, est ainsi loin d'être le seul distributeur de cadeaux dans l'ensemble de l'Europe, au moment du solstice d'hiver – fonction que lui empruntera le Père Noël. Dans la Catalogne espagnole, c'est sainte Catherine d'Alexandrie qui lui vole la vedette. En Grèce, c'est saint Basile, et en Suède, sainte Lucie joue le même rôle... À mi-chemin du miraculeux et du merveilleux, la « Dame de Noël » évoque alors tout autant l'ange de l'enfant Jésus des légendes médiévales que l'image de la fée des contes du Moyen Âge.

À cet endroit de l'ouvrage, l'auteure mène une passionnante enquête sur les figures des fées sorcières d'origine folklorique de l'époque moderne, personnifiant l'année nouvelle et apportant la nuit, par la cheminée, friandises, jouets ou baguettes et oreilles d'âne : Chauchevieille ou Tantaric dans le Jura, Frau Holle en Allemagne, Babouchka en Russie, Befana en Italie...

Vieilles femmes mais aussi hommes à la barbe blanche symbolisant sagesse et expérience (Bonhomme Janvier, Père Chalande, Father Christmas, Knecht Ruprecht...) s'avancent vers les temps contemporains pour donner au « Père Noël » quelques-uns de ses attributs légendaires : la hotte chargée de cadeaux, la barbe blanche, la traversée du ciel. Les nains, lutins ou elfes facétieux des folklores scandinaves et germaniques complètent le tableau. L'imagerie du XIX<sup>e</sup> siècle leur donne une cape blanche et un bonnet de couleur rouge, un habit de Père Noël.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, tous ces visages fusionnent ou s'effacent au profit d'une seule figure : le Père Noël. Celle-ci est forgée outre-Atlantique, « permettant ainsi à l'Amérique de devenir une sorte d'arbitre du Noël mondial ». Les colons du Nouveau Monde ont importé, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, le saint Nicolas ou santa Klaus de la vieille Europe. Le Père Noël jovial et rebondi devient alors à l'image d'une société de consommation qui ne connaît plus le temps des privations au lendemain des deux guerres mondiales. En 1931, Coca-Cola orchestre, à grands renforts médiatiques, une campagne de publicité qui distribue dans le monde entier la fameuse image du Père Noël rouge et blanc... non sans alimenter les polémiques. Américanisé, il n'est en effet pas du goût des totalitarismes soviétiques. Il déplaît aussi aux milieux catholiques qui critiquent l'usage commercial et païen d'un personnage qui emprunte aussi ses traits à la figure d'un Dieu le Père, incarné dans l'enfant Jésus de la crèche un peu trop oublié dans l'histoire... Mais, il est aussi tout proche des antiques « gaspillages cérémoniels » pour annoncer une année de prospérité, mais aussi d'une façon ou d'une autre, une certaine forme de proximité entre la terre et le ciel...

Sylvie Manuel-Barnay

***Foundations of Anthropological Theory.******From Classical Antiquity to Early Modern Europe***

Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, 296 p., notes bibliogr., index

(« Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology » 12).

COMME SON TITRE le laisse entendre, ce recueil d'extraits de vingt-sept textes rassemble divers écrits à teneur anthropologique, rédigés avant les débuts « officiels » de notre discipline et avant même l'« invention » du mot « anthropologie ». L'ouvrage commence par des observations faites par Hérodote sur les Égyptiens de son temps. Les textes les plus « récents » du recueil remontent au XVIII<sup>e</sup> siècle : ce sont des extraits tirés de *l'Essai sur l'histoire de la société civile* (1767) d'Adam Ferguson, et des passages choisis du *Supplément au Voyage de Bougainville* (1771), ouvrage posthume de Diderot sur les populations de Tahiti.

Selon Robert Launay (de l'Université Northwestern), l'anthropologie n'est pas simplement un discours « sur l'autre », mais bien « un discours théorique qui insiste sur la nécessité de comprendre l'autre afin de pouvoir saisir le monde et par conséquent nous-mêmes » (p. 1). Sa longue « Introduction » est essentielle pour percevoir la cohérence de son recueil ; de plus, c'est le seul endroit où apparaissent clairement les dates exactes de la première publication des textes ici réunis, puisque les autres références fournies au début de chaque chapitre indiquent plutôt l'année de l'édition utilisée ou de leur traduction vers l'anglais, ce qui peut devenir confondant pour les étudiants qui ont toujours besoin de repères chronologiques précis (p. 28). C'est d'ailleurs le principal reproche que je formulerai envers ce livre. L'autre point faible sur le plan éditorial serait l'absence de présentation pour chaque texte et le manque total d'annotations en bas de page de la part du responsable du recueil.

L'ouvrage se subdivise en cinq sections, couvrant partiellement l'Antiquité, le Moyen Âge, la Renaissance, les explorateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle et enfin, le Siècle des lumières. Il ne comporte pas de conclusion générale, mais on y trouve un double index (des noms propres et des sujets). Les extraits sont concis et ont été choisis avec soin, pour un lectorat d'anthropologues, de sociologues ou d'historiens. Ils mettent en évidence les multiples « regards sur les autres » rédigés non pas par des anthropologues, mais plutôt par des historiens, des explorateurs, des voyageurs, des écrivains, des hommes de Loi, pour la plupart européens. Les observations de ces différents auteurs sont indéniablement utiles, plutôt descriptives, souvent ethnocentriques, empreintes de préjugés et de conclusions irréfléchies, quelquefois empathiques mais pas systématiquement. On parle abondamment de cet « autre » inconnu ou redoutable, du « barbare », du « sauvage », voire du « bon sauvage » dans un but comparatif, sur des questions jugées essentielles. Les jugements à l'emporte-pièce abondent. Ainsi Tacite remarquait, par exemple, que les tribus des pays germaniques pratiquaient peu le mariage avec d'autres nations (p. 39). Dans des observations consignées en 1697, William Dampier concluait que « les habitants de l'Australie sont le peuple le plus misérable du monde » (p. 186). Pour John Chardin, qui visita la Perse entre 1673 et 1677, « les Perses sont des tricheurs et usent de flatterie plus que quiconque envers leurs visiteurs » (p. 175). Observant les peuples d'Asie et surtout de Chine et de Mongolie, l'explorateur Marco Polo s'intéressait aux mécanismes

de la justice et s'étonnait par ailleurs de la générosité du cruel Khan envers les plus démunis parmi les siens (p. 55). Beaucoup d'autres commentateurs cités ici (comme le Baron de Lahontan) ont étudié les peuples autochtones des Amériques.

Pour les étudiants en sciences sociales et en philosophie de l'histoire, *Foundations of Anthropological Theory* permettra d'ajouter une perspective historique plus large quant aux premiers questionnements sur la « différence » et sur les manières d'examiner d'autres modes de vie. Cette lecture demande cependant une très bonne compréhension de l'anglais, surtout pour les non-initiés. Toutefois, et ce serait peut-être une manière de « détourner » cette anthologie de ses acheteurs potentiels en France, un lecteur ne comprenant pas l'anglais mais désireux de mieux connaître les dimensions anthropologiques des textes réunis ici pourrait très bien s'inspirer de la table des matières et consulter directement et individuellement chacun de ces textes retenus dans sa version en français, étant

tous disponibles ailleurs et souvent même en accès gratuit sur internet. En réalité, la moitié des auteurs réunis ici sont français, depuis Montaigne à Montesquieu, sans oublier Voltaire, Rousseau, mais aussi Joseph François Lafitau et Bernard Le Bovier de Fontenelle. Ce serait dommage (et paradoxal) pour des lecteurs de langue française de devoir lire les textes de cette anthologie dans des traductions en anglais. En somme, la qualité principale de ce recueil méconnu est de montrer différents exemples d'écrits consacrés à d'autres civilisations sans forcément avoir un regard spécifiquement anthropologique. Plusieurs passages portent d'ailleurs la marque de l'ethnocentrisme de leur époque, ce qui n'est pas sans intérêt pour l'observateur avisé. Ce n'est pas en soi un manuel théorique, mais plutôt un livre qui ouvre la voie à la réflexion théorique en anthropologie.

Yves Laberge

LE SOUS-TITRE DE l'ouvrage d'Antoine Lentacker, *Bourdieu critique de Lévi-Strauss*, ne doit pas tromper. Ainsi que l'auteur l'explique, il ne s'agit pas d'une « sociologie de la relation de Pierre Bourdieu à Claude Lévi-Strauss », mais plutôt d'une « présentation générale de l'anthropologie de Bourdieu » (p. 7). Ce qu'il faut entendre par là correspond alors moins à un exercice didactique, déjà réalisé par d'autres, qu'à un essai d'épistémologie proposant de montrer – exemples de travaux à l'appui – la structure des idées qui sous-tendent l'architecture conceptuelle d'une œuvre. Inspiré par l'anthropologie structurale pour ce qui est du versant objectiviste de sa recherche, Bourdieu n'a cependant pas hésité à s'en départir afin de réintroduire dans l'analyse la question d'un sujet moins libre, comme le voulait Sartre, que déterminé par son histoire. Et c'est bien là, entre les influences croisées du structuralisme et de la phénoménologie, qu'Antoine Lentacker propose de saisir puis de suivre le fil rouge des recherches menées par Pierre Bourdieu pendant près d'un demi-siècle.

S'appuyant sur le concept d'institution, pourtant peu cité en tant que tel dans les textes de Lévi-Strauss ou de Bourdieu, l'auteur n'en reste pas moins convaincant lorsqu'il propose d'en faire le pivot d'une rupture entre les deux chercheurs (chap. I). Une rupture qui situe le structuralisme lévi-straussien du côté d'un objectivisme soucieux d'établir des permanences relationnelles « purement » symboliques – *i.e.* « épurées » de leurs rapports à l'expérience des sujets –, tandis que la théorie de la pratique imaginée par Bourdieu trouve précisément l'une de ses origines dans le refus d'un tel départ tendant, sur le plan de la science, à minorer le registre « impur » des expériences vécues (chap. II). Sans pour

autant verser dans ce qu'il identifie comme l'illusion existentialiste du sujet transparent à lui-même, il est donc bien question pour Bourdieu, contre l'objectivisme de Lévi-Strauss, de proposer une science de ces « institutions impures » où les coordonnées de l'expérience subjective se rapportent certes aux structures du monde social, mais ne peuvent cependant en être mécaniquement déduites comme s'il s'agissait d'une conséquence nécessaire (chap. III).

Alors que Lévi-Strauss, travaillant à évacuer les contingences du vécu et de ses histoires, avait choisi de s'en tenir pour l'essentiel à l'axe synchronique des invariants structuraux, Antoine Lentacker note bien (pp. 76 *sqq.*) que Bourdieu s'efforce quant à lui de réintroduire une double diachronie dans son système, lequel propose de penser le rapport dialectique entre l'« histoire faite corps » – vécue par des agents incarnés – et l'« histoire faite chose », cristallisée dans les structures du monde social<sup>1</sup>. L'ensemble des outils qu'il déploie pour rendre compte de la complexité de ces articulations en termes de structuration des « habitus », d'« incorporation », de « stratégies » ou d'accumulation de différentes espèces de « capitaux » investis dans des « champs », fait dès lors l'objet d'une seconde partie de l'ouvrage où ces registres conceptuels sont passés au crible de trois chapitres, respectivement dévolus aux langages du jeu (chap. IV), de l'économie (chap. V), puis de la lutte et de la domination (chap. VI). Ce que suggère ainsi l'analyse de l'auteur, c'est qu'à partir d'une théorie qu'il identifie lui-même

1. On notera à ce propos que le paragraphe des *Méditations pascaliennes* (Paris, Le Seuil, 1997) consacré par Pierre Bourdieu à « La rencontre de deux histoires » (pp. 179-184) constitue un excellent commentaire de cette proposition.

comme matérialiste (p. 126, n. 156), Bourdieu se sert de son ancrage dans la pratique pour prendre l'idéalisme Lévi-Straussien à contre-pied. En effet, là où Lévi-Strauss cherche à tracer une épure des structures fondamentales de l'esprit humain, Bourdieu travaille au contraire à en incarner les variations dans des corps physiquement saisis par la pratique et l'expérience quotidienne du monde social. Ce renversement des perspectives, Antoine Lantier illustre d'ailleurs très bien en montrant qu'à l'étude de la langue – « pur » système symbolique –, Bourdieu préfère celle de la parole, dont les « impuretés » pratiques, ainsi que les différents niveaux de maîtrise que manifestent les locuteurs, dénotent autant de positions relatives sur un marché linguistique qu'il paraît difficile de réduire à un « pur » moyen de communication dénué d'enjeux sociaux de pouvoir (chap. VII).

À une anthropologie de l'ordre symbolique analysé en soi, Pierre Bourdieu substitue ainsi une analyse critique de ses institutions qui, montrant les coulisses des « champs » sociaux et la structure des pouvoirs qui s'y distribuent, fait aussi apparaître les violences symboliques dont l'ordre est porteur pour soi – c'est-à-dire pour chacun des agents qui, au travers de ses engagements, en a intériorisé les principes de fonctionnement. Ce continuel « go between » entre agents et structures constitue autant la marque de son épistémologie (chap. VIII), qu'il fonde Pierre Bourdieu à prendre le champ scientifique lui-même – c'est-à-dire la posture du « sujet connaissant » – comme objet d'analyse (chap. IX). De cette ultime manière de réfléchir les rapports du sujet et de l'objet ressortent dès lors les lignes de force d'une « anthropologie réflexive » qui refuse de tenir les certitudes de l'objectivation scientifique pour acquises sans autre forme de procès.

Ainsi en revient-on à la première nécessité de l'enquête menée par Antoine Lantier ; une nécessité qu'il exprime dans un étonnement (p. 7) : tandis que nombre de critiques adressées aujourd'hui à Pierre

Bourdieu tendent à faire de son œuvre un parangon du déterminisme objectiviste, l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss semble quant à elle moins rudement visée par un tel reproche, alors même qu'elle le mériterait peut-être bien plus. En dépit de l'accord parfois sans réserve qu'il manifeste à l'égard des thèses de Pierre Bourdieu, Antoine Lantier a sans doute raison. Il y a un paradoxe dans le geste critique qui consiste à refermer l'anthropologie de Bourdieu sur les déterminismes sociaux dont elle entend modéliser le système. Car révéler la pesanteur des structures sociales sur la pratique et les représentations des agents n'est jamais pour Bourdieu qu'un premier moment de l'analyse sociologique ; un premier moment d'objectivation qui consiste à mettre au jour – et, du même coup, à révéler aux consciences – les structures d'un ordre social qui, parce qu'il constitue le cadre naturalisé de nos perceptions du monde, tend à échapper partiellement, sinon totalement, à la question de son institution.

En dernière instance, l'anthropologie de Bourdieu se voudrait donc bien plus émancipatrice que déterministe, puisque l'inconscience des pesanteurs structurales y céderait la place à un véritable travail de conscientisation des forces sociales objectives qui constituent le soubassement de nos subjectivités<sup>2</sup>. Entre individus et structures, ce que Charles-Henry Cuin a proposé d'appeler le « balancier sociologique français »<sup>3</sup> trouverait ainsi une sorte de positionnement dialectique, ou de point d'équilibre, dans un tel travail d'élucidation. Refusant de faire son parti du sujet ou de l'objet, il ambitionne plutôt de penser ensemble ces modalités indissociables du

2. Pour plus de détails, on renverra une nouvelle fois à la lecture des *Méditations pascaliennes* (*op. cit.*), dont le paragraphe dévolu au thème « Sens pratique et travail politique » (pp. 218-224) développe cette idée.

3. Cf. Charles-Henry Cuin, « Le balancier sociologique français : entre individus et structures », *Revue européenne des sciences sociales*, 2002, XL-124 : 253-262.

fait social que sont sa réalité objective – cristallisée dans les « champs » – et son expérience subjective, décrite à partir de la pratique des agents.

Cela étant, si, en définitive, *La Science des institutions impures* convainc par son aptitude à exposer les originalités du système théorique de Bourdieu au regard du structuralisme de Lévi-Strauss, les raisons des différences entre les deux chercheurs sont moins découvertes par Antoine Lentacker que déjà données par Pierre Bourdieu au fil de son œuvre. À partir d'un tel constat, il faut alors envisager la question de l'apport fondamental pour la théorie anthropologique d'un livre qui, trop compliqué pour constituer un manuel ou un cours, s'en tient néanmoins aux positions de l'auteur dont il présente le système théorique sans pour autant s'aventurer dans une véritable analyse critique. Ainsi pourrait-on imaginer qu'en portant l'interrogation – largement laissée en suspens dans l'ouvrage d'Antoine Lentacker – sur les rapports entretenus par Pierre Bourdieu avec la phénoménologie, et ce bien au-delà des oppositions manifestées

à l'encontre de Sartre, l'analyse de ses débats avec l'objectivisme radicalement anti-phénoménologique de Lévi-Strauss aurait sans doute progressé d'un cran.

Nonobstant cette critique, il n'en reste pas moins vrai que le travail d'Antoine Lentacker ouvre de sérieuses pistes de réflexions dont on peut imaginer qu'il continuera de les approfondir. Toujours est-il que son livre rappelle avec force, et contre la facilité de certaines critiques trop vite convenues, que nous ne devrions jamais penser en avoir fini avec la lecture des grands auteurs. Pour le dire à l'aide d'une formule que Claude Lévi-Strauss n'aurait peut-être pas totalement reniée, leurs œuvres constituent en elles-mêmes des signifiants qui ne laissent pas, au travers de nos lectures et de nos appropriations, de déborder les signifiés auxquels elles étaient originalement liées. Et c'est très certainement à ce mouvement fondateur de la progression des sciences sociales qu'invite l'ouvrage d'Antoine Lentacker.

Jérôme Beauchez



**L**É LIVRE d'Antoine Lentacker est une approche à la fois synthétique et novatrice des œuvres de Pierre Bourdieu et Claude Lévi-Strauss. Si la relation entre ces deux professeurs au Collège de France, qui ont chacun exercé une influence comparable sur les chercheurs d'une génération, a déjà été analysée dans différents ouvrages biographiques, la perspective adoptée ici est rigoureusement conceptuelle. Il s'agit de voir comment Lévi-Strauss et Bourdieu ont répondu à un même problème, et en quoi la réponse du second est plus satisfaisante que celle du premier.

Le point de départ de ce problème est, selon Antoine Lentacker, la linguistique saussurienne. On sait que Lévi-Strauss, influencé par Jakobson, avait fait de la linguistique structurale le modèle des sciences

humaines, mais on sait moins que Bourdieu a consacré un de ses premiers cours à celle-ci, afin de marquer l'écart entre l'anthropologie structurale et sa propre sociologie. Dans sa lecture de Saussure, l'auteur s'inspire de celle de Patrice Maniglier, qui définit la langue comme une « institution pure », au sens où les signes linguistiques sont entièrement arbitraires. Une institution impure, par contraste, est celle où un intérêt vient contraindre l'arbitraire, accentuant ainsi le paradoxe saussurien de la « non-liberté de ce qui est libre ». Le concept d'arbitraire devient ainsi la clé pour comprendre l'écart entre l'anthropologie de Lévi-Strauss et la sociologie de Bourdieu.

À partir de ce pivot en apparence formel, Antoine Lentacker parvient à relire toute l'œuvre de Bourdieu, de l'ethnologie des

sociétés kabyles à la sociologie du champ scientifique et artistique, en entrant dans les détails de l'analyse empirique. Il examine notamment la façon dont les travaux de Bourdieu sur le mariage arabe et la maison kabyle se nourrissent de la lecture des *Structures élémentaires de la parenté*, et sur les éléments de réponse que constituent les cours de Lévi-Strauss sur les systèmes « à maison »<sup>1</sup>. Les concepts de domination, d'économie, de pratique et d'histoire sont introduits progressivement avant de montrer en quoi ils définissent l'approche de Bourdieu sur les questions de la langue et de la science. S'éclaire ainsi, en conclusion, le concept d'autonomie du champ scientifique par lequel Bourdieu s'est engagé dans l'action politique et qui fait, encore aujourd'hui, l'objet de controverses passionnées. La mise en perspective proposée ici permet de rattacher ce concept à la critique de la posture « scolastique » du structuralisme et à la tentative de construire une autre définition du savant intégrant la perception corporelle, d'une façon qui rapproche Bourdieu de Cassirer.

La réserve que suscite cette lecture tient à la perspective trop linéaire de l'analyse conceptuelle. Si le concept d'institution impure permet bien de préciser en quoi la sociologie de Bourdieu s'écarte de l'anthropologie structurale, il aurait permis également de montrer en quoi Lévi-Strauss s'écarte lui-même de son propre programme, de façon à voir deux solutions également fécondes au problème de l'arbitraire du signe. Antoine Lentacker montre bien que l'arbitraire du signe masque, selon Bourdieu, un intérêt à la domination, et donc l'introduction d'une stratégie historique dans le jeu de la structure, menant ainsi de l'arbitraire du signe à l'inégalité sociale. Le moteur est ici la naturalisation de la domination par l'*habitus* corporel, qui fait passer pour des contraintes normales, un arbitraire historique. Or une telle solution, reprise

par Antoine Lentacker lorsqu'il conclut sur le « passage d'une anthropologie naturaliste à une sociologie historique et critique », prolonge la coupure entre nature et société que les travaux de Lévi-Strauss et de ses successeurs ont conduit à interroger.

Il est regrettable, en particulier, que l'auteur n'ait pas analysé le texte que Lévi-Strauss a consacré, en 1956, au problème de l'arbitraire du signe en réponse aux accusations de formalisme que lui adressaient Haudricourt et Granai. « Le caractère arbitraire du signe n'est que provisoire », écrivait-il, « le signe une fois créé, sa vocation se précise, d'une part en fonction de la structure naturelle du cerveau, de l'autre par rapport à l'ensemble des autres signes, c'est-à-dire de l'univers de la langue, qui tend naturellement au système »<sup>2</sup>. La « nature » ne fait pas référence ici à une domination qui se fait passer pour légitime, mais à un ensemble de différences qui rétablit un équilibre malgré le risque de la dispersion : ainsi, le signe « fromage » se naturalise quand il entre en rapport avec d'autres valeurs affectives de la langue française. Le concept d'arbitraire du signe aurait ainsi pu être confronté au problème de la différence linguistique, d'une façon qui aurait éclairé le concept le plus riche dans les derniers travaux de Lévi-Strauss : celui de transformation. Cette dernière remarque mise à part, *La Sciences des institutions impures* est une forte contribution à l'histoire conceptuelle des sciences sociales.

Frédéric Keck

1. Cette étude aurait pu également s'appuyer sur l'usage fait par Bourdieu de l'anthropologie britannique de la parenté, notamment Edmund Leach et Jack Goody.

2. Cf. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 : 113.

**Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu**  
Paris, Le Cerf, 2012, 462 p., notes bibliogr., index (« Passages »).

**A**LORS QUE le dixième anniversaire de la mort de Pierre Bourdieu conduit à célébrer, de façon parfois répétitive, l'articulation entre sociologie et politique, l'ouvrage de Claude Gautier permet de retrouver à nouveau le lien établi par le théoricien de l'*habitus*, entre sociologie et philosophie. Il prend ainsi le relais du volume 21 de la collection « Raisons Pratiques » consacré à la pensée de Bourdieu<sup>1</sup>.

L'intérêt majeur du livre de Claude Gautier est de partir d'emblée de la critique la plus forte adressée à la pensée de Pierre Bourdieu : celle de Luc Boltanski. Dans *De la justification. Les économies de la grandeur*, Luc Boltanski et Laurent Thévenot soulignent en effet que le sociologue ne peut dénoncer des forces sociales sans s'appuyer sur des principes de justice qui les rendent commensurables<sup>2</sup>. Ils inauguraient ainsi une distinction entre sociologie de la critique et sociologie critique dont toute l'œuvre ultérieure de Luc Boltanski a tenté de théoriser l'articulation<sup>3</sup>. Si le sociologue n'est pas le seul à pouvoir critiquer des forces sociales – car les non-sociologues en sont aussi capables –, comment penser la discontinuité entre le point de vue critique, qui rend explicites les contradictions entre forces sociales, et le point de vue ordinaire, qui les maintient implicites ? Si on ne peut plus s'appuyer sur la coupure entre le savant et le populaire<sup>4</sup>, il faut bien rendre compte des discontinuités dans l'expérience de la vie sociale.

Claude Gautier reprend donc le débat sociologique à ce niveau théorique. Il conteste la distinction entre force et grandeur qui est au principe de la sociologie de la critique et qui engendre tout un ensemble de difficultés en jouant des dualismes métaphysiques classiques (comme

celui entre corps et esprit, ou entre chair et langage)<sup>5</sup>. L'auteur cherche à comprendre comment, de l'intérieur des forces sociales en vigueur, peut apparaître un point de vue qui pose la question de leur légitimité. Il s'agit, autrement dit, de reprendre le problème de l'*epoché* que Bourdieu emprunte à Husserl, et qui a constitué sans doute un des points de convergence entre phénoménologie et structuralisme.

Ce point de départ conduit Claude Gautier à explorer tous les thèmes classiques de la sociologie de Bourdieu – l'anthropologie des stratégies de parenté, la critique de la reproduction scolaire, l'analyse de la distinction esthétique – de façon non plus chronologique ou scolaire, mais selon les nécessités d'une argumentation philosophique autonome. Il redonne en particulier toute son importance au concept de champ, qui désigne un ensemble de forces orienté dans lequel apparaît un point de vue

1. Cf. Michel de Fornel & Albert Ogien, eds, *Bourdieu théoricien de la pratique*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011 (« Raisons pratiques » 21). Claude Gautier a participé à ce volume avec un article intitulé « Critique et criticisme : de l'extériorité des points de vue chez Bourdieu ».

2. Cf. : Luc Boltanski & Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 ; L. Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

3. Cf. notamment : Luc Boltanski & Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 ; Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

4. Cf. Claude Grignon & Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Le Seuil, 1989.

5. Cf. Luc Boltanski, *La Condition fœtale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*, Paris, Gallimard, 2004.

critique : « Une des fonctions du concept de “champ” chez Bourdieu se trouve précisément là : identifier un niveau pertinent d’analyse, c’est-à-dire un point de vue d’observation où le regard sociologique permettra de rendre compte des forces d’attraction et de répulsion comme étant exercé à distance, sans que, pour autant, il faille reconduire les impasses des représentations mécanistes et/ou individualistes de ces mêmes effets » (p. 192). Il retrouve également le rôle central de l’*habitus* comme moteur de production de régularités par répétition de schèmes en eux-mêmes arbitraires, prolongeant ainsi certaines indications de Philippe Descola (pp. 193, 207)<sup>6</sup>. « La société est un ensemble de champs différenciés, un ensemble d’espaces caractérisés par des règles du jeu, par des régularités qui ne sont pas seulement à comprendre comme ce qui émerge dans et par la pratique, mais aussi comme ce qui, objectivement, c’est-à-dire, cette fois-ci, en tant que dispositif contraignant, est posé comme un ensemble de règles qu’il faut suivre, qu’il faut savoir déchiffrer pour les respecter, pour s’y rapporter ou s’en démarquer » (p. 384).

Ce déplacement dans la compréhension des concepts bourdieusiens est rendu possible par un triple arrière-plan philosophique. Le premier est l’empirisme moral des Lumières écossaises<sup>7</sup>. Claude Gautier a montré comment la position du « spectateur impartial » inventée par Adam Smith venait résoudre des problèmes de la métaphysique classique, notamment celui que soulève la possibilité d’entrer en sympathie avec les mouvements d’autrui. Le passage « de la théodicée vers la sociodicée » (p. 211), la société prenant la place de Dieu pour rendre les mouvements humains prévisibles, rejoue ainsi des antinomies classiques : « le modèle bute sur des difficultés théoriques analogues à celle de l’occasionalisme et ne parvient pas à poser autrement la question du mouvement qu’en l’enfermant dans une alternative scolastique qui est celle de la liberté et de la nécessité » (p. 209). L’empirisme de Hume permet alors de

déjouer la difficulté en montrant comment la répétition des habitudes produit de la régularité sans supposer d’harmonie préétablie.

La deuxième source philosophique mobilisée par Claude Gautier est celle du pragmatisme de Charles S. Peirce. Il s’appuie ici sur le travail théorique effectué par Emmanuel Bourdieu<sup>8</sup>. Les dispositions sont en effet pensées par Peirce comme le résultat d’un travail d’abduction et non d’induction : si elles apparaissent bien dans des situations par croisement entre des régularités, elles tendent à s’en autonomiser pour former des repères normatifs objectifs, sans pour autant pouvoir être isolées comme des entités mentales idéales. On comprend alors mieux l’idée de Pierre Bourdieu selon laquelle les champs se forment par la rencontre entre des positions et des dispositions. Claude Gautier reformule ainsi cette idée : « La légitimité de la règle, d’une institution, etc., est donc le produit non contingent d’une rencontre : celle d’un type de régularité efficace, doté d’une certaine généralité, celle d’une disposition, la reconnaissance » (p. 386).

Le troisième arrière-plan philosophique est celui de la philosophie analytique du langage ordinaire. La sociologie de Pierre Bourdieu s’est construite en affinité avec la philosophie de Jacques Bouveresse – dont Claude Gautier semble ici reprendre de façon décalée un des titres (*La Force de la*

6. Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006.

7. Claude Gautier est l’un des meilleurs spécialistes, en France, de David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson, dont il a réédité des textes importants pour l’histoire des sciences sociales : cf. *David Hume et les savoirs de l’histoire*, Paris, Vrin – Éd. de l’École des hautes études en sciences sociales, 2005 et *L’Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises, Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, Presses universitaires de France, 1993. Cf. aussi ses traductions d’Adam Smith : *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; et d’Adam Ferguson : *Essai sur l’histoire de la société civile*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

8. Cf. Emmanuel Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l’action*, Paris, Le Seuil, 1998.

règle, 1987). Mais c'est plutôt le travail de Sandra Laugier sur Wittgenstein, Quine et Cavell qui est repris ici<sup>9</sup>, car il ne s'agit pas tant de décrire le fonctionnement linguistique de la règle que de comprendre comment elle produit des dispositions par rencontre entre des émotions. Une analyse remarquable de la question ontologique chez Quine au début du livre conduit à montrer que Bourdieu ne cherche pas à dévoiler une ontologie cachée dans le langage mais à « divulguer, faire connaître, répandre, rendre public : en un mot, tout le contraire de la volonté de puissance associée à la position d'extériorité du savant » (p. 77, n. 2). Wittgenstein est mobilisé dans les analyses centrales du livre pour montrer comment le jeu social fait voir certaines situations à travers des schèmes et produit des dispositions par une dynamique de reconnaissance. Enfin Cavell permet de penser la constitution de « voix » personnelles dans ce jeu de forces, et donc de donner un nouveau sens au thème bourdieusien de la délégation : « Ce qui importe dans le modèle de Bourdieu et qui fait, à mes yeux, sa supériorité critique, c'est de lier représentation et force, délégation et constitution de la liaison entre force et représentation. Car la force est ici une première fois requise dans son principe même : il s'agit de faire exister ce qui n'existe pas : ma voix en tant qu'individualité démunie est sans force et, de ce fait, réduite au silence. La justification de la constitution sociale du groupe est donc celle de la production d'une force qui permette de se faire entendre [...]. Il s'agit de constituer une "personne", c'est-à-dire celle qui, en plus d'être *persona facta*, est dotée d'une voix qui revêt un caractère particulier » (p. 408).

Dans la conclusion, Claude Gautier explicite une proposition qui parcourt tout le livre : si l'on ressaisit le problème de la force du social à ce niveau philosophique, une nouvelle articulation peut être opérée entre la sociologie durkheimienne de la contrainte et la sociologie bourdieusienne

de la reproduction. Contre une généalogie qui lirait le concept de symbolique, de Durkheim à Mauss et Lévi-Strauss, comme une « dématérialisation » de la force du social, Claude Gautier souligne le point suivant : la sociologie de Bourdieu généralise le principe de la contrainte, que Durkheim tenait au niveau des représentations collectives, à toutes les situations où des forces se rencontrent : « Il m'apparaît ainsi que la postulation de l'arbitraire comme principe premier vient remplacer, chez Bourdieu, celle de la force chez Durkheim, non pas pour la supprimer mais pour lui donner une sorte d'efficacité généralisée [...]. Ce n'est pas seulement la société en tant qu'elle est "représentée", ni même quelques institutions particulières qui "l'expriment" dans son ensemble comme la magie etc., mais c'est bien, plus largement et bien plus systématiquement, dans et par la pratique que la force fait sens, qu'elle rend la contrainte opérante, qu'elle est la mise en rapport des termes de la discontinuité » (p. 447).

Cette opposition entre une généalogie « spiritualiste » (Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss) et une généalogie « matérialiste » (Durkheim-Bourdieu) risque de reconduire l'opposition entre force et grandeur ou entre corps et esprit dont l'enquête était initialement partie. On pourrait montrer, au contraire, que la découverte de l'arbitraire du signe a permis de mieux décrire la force du social, par exemple chez Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss, là où le caractère nécessairement fondé du symbole conduisait toujours à un sujet représentant. Mais l'intérêt d'une enquête philosophique ambitieuse est aussi de rouvrir le jeu des généalogies possibles en sciences sociales.

Frédéric Keck

9. Cf. notamment Sandra Laugier, *L'Anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992 et *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

## MONDIALISATION

---

Thomas Csordas, ed.  
*Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*  
Berkeley, University of California Press, 2009, 338 p., bibl., index.

LE MONDE est-il en train de vivre une sécularisation et un désenchantement irréversibles ? Thomas Csordas et les onze autres contributeurs du présent volume sont convaincus du contraire et fournissent de multiples arguments étayés par de solides ethnographies. Les nouvelles formes d'expression religieuse qui fleurissent un peu partout ne réagissent pas simplement à la mondialisation, soutiennent-ils, mais en sont tout au contraire l'une de ses lignes de force, au côté de l'économie dont elles pénètrent profondément la sphère. En elle-même, affirme Csordas (pp. 9-10), la globalisation économique est un phénomène religieux d'un genre particulier qui consacre « le FMI comme une église globale et l'économie libérale comme un canon de la Loi » ; ce qui soulève, ajoute-t-il, la question de sa structure mythique, de son eschatologie, de son message sotériologique ou encore de sa spontanéité magique. Thomas Csordas et ses collègues laissent cependant ouvert le traitement de ces aspects, leur préférant une réflexion théorique plus générale sur la nature fondamentale du phénomène religieux et sur les propriétés qui conduisent certains systèmes de croyance à transcender les subjectivités individuelles et les frontières culturelles pour acquérir une dimension planétaire. Ils appréhendent aussi le rapport

entre religion et globalisation à travers un certain nombre de polarités implicites telles celles entre spiritualité et rationalité, dévotion et marketing, ou encore santé et identité politique.

Les auteurs partent du constat que, depuis les années 1990, le transnationalisme religieux s'est intensifié et diversifié en rapport avec une mobilité croissante des personnes et des idées ; rien d'unidirectionnel dans ce processus, point de centre de commande agissant sur un mode impérialiste dans les élans de transcendance qui se manifestent aujourd'hui, mais bien plutôt un foisonnement extraordinaire de centres d'émission. Cette prolifération doit être analysée sous l'angle de l'altérité qui est un principe immanent à toute religion. Inspiré par Merleau-Ponty, Thomas Csordas conçoit l'altérité comme le noyau phénoménologique de la subjectivité et de la conscience religieuse. Cette altérité prend forme dans les figurations culturelles du divin, mais découle aussi d'une seconde propriété essentielle des religions, à savoir qu'elles ignorent les frontières, voyagent parfois au long cours, et de ce fait, évoluent au contact d'un éventail plus ou moins diversifié d'autres croyances. Dans certains cas limites, le voyage est au principe même de leur constitution. Peter F. Cohen et J. Lorand

Matory en offrent la démonstration avec l'exemple des religions afro-atlantiques. Leurs analyses, aux chapitres VIII et IX, révèlent que les religions yoruba se sont constituées au XIX<sup>e</sup> siècle, à partir d'un maillage dense de migrations forcées ou libres et d'échanges, de part et d'autre de l'Atlantique, aboutissant à un complexe religieux transcontinental dont la diversification extrême des cultes découle de processus acculturatifs d'un grand dynamisme.

Plus largement, l'ouvrage montre que les mouvements religieux dont l'audience croît rapidement aujourd'hui créent des interfaces entre traditions préétablies, grâce à la synthèse de leurs éléments les plus porteurs qu'ils simplifient dans un souci de portabilité des cultes et d'universalité du message. Ces mouvements, souvent fondés par des personnages charismatiques, ajustent leurs logiques d'action à la fragmentation culturelle postmoderne et, en conséquence, doivent une part de leur succès au fait qu'ils parviennent à articuler le local et le global. Un autre de leur point commun est d'agir en phase avec l'idéologie individualiste de notre époque, dans la mesure où ils mettent l'accent sur l'expérience subjective du dévot (via les concepts de démarche intentionnelle, de repentance, de rédemption, de communication transcendantale avec le divin ou de salut personnel). L'Église catholique romaine a bien saisi ces nécessités lorsque, à partir du concile de Vatican II (1962-1965), elle a substitué, au prosélytisme missionnaire et aux stratégies de purification religieuse que relate Janice Boddy à propos du Soudan (chap. IV), la démarche d'inculturation, c'est-à-dire l'ajustement de la foi universelle aux spécificités culturelles des populations à convertir. Otávio Velho analyse au premier chapitre les conséquences de ce changement de cap sur l'action missionnaire et sur l'attitude des populations réceptrices dans le contexte particulier du Brésil. De son côté, Thomas Csordas décrypte, au chapitre III, les ressorts essentiels du succès spectaculaire que connaît le Renouveau charismatique

catholique, un mouvement créé en 1967 aux États-Unis, qui synthétise des éléments du pentecôtisme et du catholicisme, se développe dans le giron de ce dernier et met l'accent sur la construction d'une relation personnelle à Jésus. Csordas met en perspective l'essor de ce mouvement sur trois continents, plus précisément en Inde, au Brésil et au Nigeria, trois pays dont le dynamisme économique les place à mi-chemin entre les nations développées et en voie de développement. La comparaison met en lumière une tension récurrente dans ce genre de mouvement entre fragmentation culturelle et quête d'universalité, mais aussi l'invention, par leur biais, de formes hybrides de socialité religieuse qui servent de support fédérateur à une bourgeoisie transnationale.

Le modèle de domination établi par certains auteurs marxistes entre un centre hégémonique et une périphérie grandement passive a longtemps servi de grille d'analyse passe-partout pour interpréter les rapports entre religions. Certes, ce modèle rend bien compte des changements profonds que le prosélytisme missionnaire a provoqués dans les conceptions du monde des peuples soumis à l'ordre colonial. Au chapitre II, Joël Robbins montre ainsi que la christianisation de certaines populations de l'ouest du Sepik, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, s'est soldée par une rupture « axiale » opposant le transcendant au mondain, là où auparavant les cosmologies locales n'établissaient aucune disjonction entre l'humanité et les dieux. Néanmoins, le modèle centre/périphérie n'est plus pertinent pour rendre compte de la teneur des nouveaux rapports qui se tissent entre systèmes religieux dans le cadre de la globalisation. Ces rapports sont devenus plus complexes, multidirectionnels et œcuméniques. Ils s'expriment bien souvent par des processus rétroactifs entre le foyer historique d'une religion et les espaces sociaux qu'elle a investis par la migration ou l'action missionnaire. Un cas intéressant que développe Esra Özyürek au chapitre V est celui du courant alevi de l'islam qui prit

initialement forme dans l'empire ottoman. Brimé en Turquie par la majorité sunnite, il a trouvé un nouvel élan institutionnel et identitaire au sein de la diaspora, notamment en Allemagne où ses adeptes ont obtenu le statut officiel de communauté religieuse. Özyürek montre que les membres émigrés de ce courant de l'islam jouent habilement sur le levier d'une possible intégration de la Turquie à l'Union Européenne pour chercher à obtenir une meilleure reconnaissance de l'alevisme dans sa patrie d'origine. Leurs initiatives alimentent cependant d'après débats en Turquie sur le statut de ce courant religieux par rapport à l'islam. Autre exemple traité dans le présent ouvrage, celui du yoga. Kathinka Frøystad (chap. XI), à travers l'étude des stratégies marketing d'un yogi américain, montre que cette forme de spiritualité, patinée de rationalité occidentale, revient aujourd'hui en Inde par effet de boomerang et fait recette auprès de la bourgeoisie cosmopolite des grandes villes. Au regard de la problématique centre/périphérie et de la lutte contre l'impérialisme, le yoga a ceci d'intéressant qu'il a été reformulé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour être présenté par le nationalisme indien comme alternative orientale au matérialisme colonial. Au chapitre X, Peter van der Veer compare sous cet angle le yoga au qigong chinois. Si ces deux techniques de contrôle des énergies vitales connaissent aujourd'hui un succès mondial, elles ont toutefois connu des destins politiques très différents dans leurs pays d'origine. Autant, explique Van der Veer (p. 275), les utopies religieuses furent instrumentalisées en Inde pour servir la cause de l'indépendance, autant les nationalistes chinois ont-ils toujours réprimé les cosmologies religieuses tant elles servaient d'arguments aux révoltes populaires de l'époque moderne (que l'on pense aux Taiping ou plus récemment à Falun Gong). Toujours au registre de la dimension politique des faits religieux et en lien direct avec les échanges transnationaux, l'ouvrage aborde brièvement le rôle des pèlerinages avec l'exemple des chamanes sud-coréens.

Laurel Kendall le montre au chapitre XII, ceux-ci se livrent à une réunification symbolique de la Corée par le biais de pèlerinages au mont Paektu, considéré être le lieu d'origine de l'ensemble des Coréens et qui se trouve aujourd'hui en territoire chinois, sur la frontière avec la Corée du Nord.

L'une des originalités du livre est son orientation phénoménologique et l'importance qu'il confère à la subjectivité des officiants rituels ou des simples dévots. Une majorité de contributions aborde le fait religieux sous l'angle du discours et de l'expérience propre aux sujets. Trois cependant s'engagent plus particulièrement dans cette voie. Stefania Pandolfo (chap. VI) nous donne un excellent aperçu de la manière dont deux jeunes Marocains utilisent des notions théologiques de l'islam entrées dans le langage courant, pour justifier leur conception contradictoire de l'émigration illégale et des risques qui lui sont associés. Alberto Groisman (chap. VII) traite, pour sa part, du rapport inter-subjectif qu'une femme médium, en visite aux Pays-Bas, a établi en 1998 avec une communauté locale du culte Santo Daime. Les séances médiumniques réalisées dans ce contexte révèlent qu'une des motivations au fondement de l'essaimage planétaire de ce culte amazonien est la réparation symbolique de la destruction par les Occidentaux des cultures autochtones d'Amérique et d'Afrique. Enfin, Joël Robbins organise sa contribution autour de l'échange de vues entre un ethnologue et les membres d'une communauté papoue, et dont l'objet était la station orbitale américaine. La présence d'hommes dans les cioux conduisit ces Néo-Guinéens christianisés à penser que l'équipe de la NASA était proche de la « Jérusalem du paradis ». La réplique rationaliste de l'ethnologue leur affirmant que Jérusalem était sur terre eut pour effet inattendu d'ébranler sérieusement leur foi. Cette anecdote illustre, selon Thomas Csordas, l'une des quatre modalités inter-subjectives en fonction desquelles la globalisation de la religion prend place.

Elle correspond plus précisément aux circonstances où l'imaginaire religieux local interprète la technologie et l'économie globale par référence à sa cosmologie propre. Dans son introduction, l'auteur distingue comme autres modalités qui, à chaque fois, requièrent une problématique de recherche spécifique : 1) la modalité pan-indigène, qui tient à l'appropriation autochtone de pratiques globalisées pour produire une variante culturellement hybride (par exemple : le reggae hopi) ; 2) le renversement des rapports centre/périphérie, par lequel les croyances des peuples jadis dominés augmentent significativement l'offre religieuse des ex-métropoles impérialistes ; 3) enfin, les nouvelles synthèses opérées par les adeptes des grandes religions universalistes, qui les poussent à puiser, dans les croyances globalisées disponibles, celles qui sont le mieux à même de satisfaire leur soif de spiritualité.

À partir des années 1990, l'ethnologie a commencé à produire des travaux monographiques sur les rapports que les religions et la globalisation libérale pouvaient entretenir. Le présent ouvrage se présente à juste titre comme une synthèse provisoire de ces recherches. L'appareillage conceptuel qu'il propose est fécond et trouve une bonne illustration dans les études de cas exposées. Également novatrices sont les modalités d'articulation qu'il explore entre la subjectivité des acteurs sociaux et les incidences sociales, culturelles et politiques des échanges multidirectionnels qui se développent aujourd'hui sur le plan religieux. À ce double titre, *Transnational Transcendence* s'impose comme une référence très utile.

Bernard Formoso

**Galina Lindquist & Don Handelman, eds** \_\_\_\_\_  
***Religion, Politics, and Globalization. Anthropological Approaches***  
 New York-Oxford, Berghahn Books, 2011, 290 p., bibl., index, ill.

CET OUVRAGE est une riche contribution à la réflexion sur les relations entre le religieux et le politique dans le contexte de la globalisation, un des thèmes majeurs des sciences sociales du religieux des dernières années. Coédité par Galina Lindquist (maître de conférences en anthropologie sociale à l'Université de Stockholm) et Don Handelman (professeur émérite à l'Université hébraïque de Jérusalem), il contient une introduction, huit articles d'un collectif international d'auteurs et une postface par le philosophe Robert Innis. Le volume, précédé d'un hommage écrit par l'anthropologue Michael Jackson, est dédié à la mémoire de Galina Lindquist. Spécialiste passionnée de pratiques magiques

urbaines, du néochamanisme occidental et du renouveau religieux contemporain en Sibérie, elle est décédée en 2008 à la suite d'une longue maladie, avant que l'édition du recueil n'ait été achevée.

Couvrant des aires géographiques éloignées les unes des autres, allant des États-Unis et l'Europe jusqu'à l'Inde, l'Iran, le Maghreb et la Russie post-soviétique, l'ensemble renvoie à deux problématiques transversales, présentes à des degrés variables dans chacune des contributions et permettant une réflexion comparative au-delà de la variété des matériaux empiriques : le rôle du religieux dans la modernité politique et les synergies entre religion et globalisation.

Comme une grande partie des études en sciences sociales du religieux aujourd'hui, l'ouvrage s'exprime contre le paradigme de sécularisation et illustre le caractère caduc de l'opposition entre modernité et religion. Dans l'introduction, les éditeurs proposent une perspective ambitieuse, à la fois historique et anthropologique, qui part du concept de *holisme* (emprunté à Louis Dumont) pour s'élever au-dessus de l'horizon du religieux institutionnel et rituel, et expliquer les diverses connexions profondes qui ne font que se renforcer de nos jours entre la religion et les autres sphères de la vie sociale, au premier rang desquelles la politique.

Les relations entre le politique et le religieux se déclinent dans les six premiers articles du recueil. On voit d'abord comment la mobilisation de rituels et de discours religieux consolide les identités nationales et les mouvements politiques. Dans la contribution de Galina Lindquist, le bouddhisme l'emporte face au chamanisme dans la compétition pour le statut de religion nationale à Touva, république au sein de la Russie. Les rituels bouddhiques fonctionnent comme un facteur d'intégration, car ils créent un espace géographique et culturel hiérarchisé, unifié de l'intérieur, tout en inscrivant la république dans l'écoumène bouddhique international. De son côté, Henrik Berglund propose une analyse historique fine de l'affaiblissement progressif des principes de la sécularité dans une Inde pluriethnique et plurireligieuse. À partir des années 1980, les partis nationalistes imposèrent un consensus autour de la *Hindutva*, conception prônant la suprématie de l'hindouisme et la nécessité de le protéger contre l'islam et le christianisme. Quant à la globalisation, elle est présentée par les nationalistes comme une menace, mais s'avère en réalité un facteur favorable au maintien de leurs positions politiques.

Pour les éditeurs, plusieurs *valeurs du holisme* peuvent être simultanément présentes dans une société donnée. Les conflits autour du religieux émergent quand il y a

une coprésence concurrente de holismes, une volonté d'englober (*encompass*) et de subordonner les valeurs autres. Autrement dit, la question est de savoir quel ensemble de valeurs réussit à s'imposer, par qui est-il promu et pourquoi ? Dans les contributions respectives de David Hicks et de Eva Evers Rosander, la religion met à mal le fonctionnement de l'État en s'y opposant ouvertement ou en révélant indirectement la concurrence de valeurs. À Timor-Leste, pays dont les élites politiques s'alignent sur la conception occidentale de la démocratie, l'Église catholique a obtenu facilement un large soutien de la population pour s'opposer à une réforme visant une laïcisation plus importante. En Espagne, un procès controversé contre un imam intégriste laisse apparaître une contradiction entre la liberté de la pratique religieuse, d'un côté, et l'égalité des sexes et les droits de l'homme, de l'autre. En filigrane, d'autres exemples examinés par Eva Evers Rosander suggèrent que le clivage n'est pas tant entre l'islam et la société espagnole, mais entre le séculier et le religieux dans ses différentes manifestations confessionnelles.

Il est toujours utile de se rappeler que la nette séparation entre la religion et la politique est un phénomène circonscrit dans des contextes limités, et cela même en Occident. Ce n'est pas un hasard si l'article de Simon Coleman sur le protestantisme évangélique aux États-Unis côtoie celui de David Thurfjell qui porte sur l'établissement de l'islamisme politique en Iran. La contribution de Coleman constitue la pièce maîtresse du recueil pour les multiples réflexions qu'elle ouvre en anthropologie religieuse et politique. C'est une analyse de « trois réponses au monde », typiques, pour l'auteur, du protestantisme conservateur, et habilement instrumentalisées par les républicains au cours des dernières décennies. La droite américaine mobilise, en premier lieu, « le nationalisme religieux optimiste » ; c'est l'un des deux pôles d'agentivité protestante *oscillant* entre le repli sur le salut individuel et une vision active, engagée, du monde et de l'histoire. Les républicains

manipulent, en second lieu, la perception *parallèle* de la réalité et le double langage, à la fois séculier et religieux, que l'électorat évangélique décode en termes de vérité transcendante. Enfin, la troisième réponse, qualifiée de « contrecoup » (*rebound*), permet de mieux comprendre la violence politique protestante et son application dans l'espace public.

Pour Coleman, la perception du protestantisme conservateur comme un phénomène anachronique et, plus généralement, toute distinction rigide entre la religion et la modernité sont erronées, car elles ont « un besoin constant d'invoquer la présence de l'Autre pour rallier contre lui les forces de la transcendance moderniste », l'Autre étant ici la religion considérée comme incompatible avec la modernité (p. 183). Dans une perspective similaire, David Thurfjell montre que l'islamisme politique en Iran se développe historiquement comme une réaction ambivalente à l'Autre, c'est-à-dire à l'Occident. Certains des éléments de la modernité occidentale sont violemment rejetés, tandis que beaucoup d'autres deviennent l'objet de fascination. Le projet politique iranien apparaît alors non pas comme une anti-modernité, mais comme une forme alternative, « bricolée », de la même modernité.

La seconde thématique transversale, particulièrement présente dans les deux derniers articles, s'intéresse aux nouveaux espaces que la globalisation a ouvert aux phénomènes religieux. Le religieux, jusqu'à ses formes très locales (ou les plus extrêmes), est renforcé par le soutien des diasporas, par les dynamiques de déterritorialisation, par les réseaux transnationaux. Dans l'étude de Mira Amiras, on observe que le mouvement autochtone berbère se développe notamment grâce au tourisme et au soutien des diasporas vivant en Europe. Mais il trouve aussi un appui inespéré dans les missions évangéliques internationales qui s'implantent dans

le Maghreb dominé par la culture arabo-musulmane et favorisent la préservation des dialectes autochtones grâce aux traductions de la Bible. L'article de Don Handelman s'intéresse au phénomène de l'attentat suicide en tant qu'acte social et religieux. La globalisation devient une condition indispensable pour l'existence des réseaux terroristes internationaux fonctionnant selon le principe du *rhizome* (terme emprunté à Deleuze et Guattari), organisés de bas en haut et sans centre stable, composant un fil éphémère mais indestructible, car il transcende les frontières et échappe au contrôle toujours plus strict exercé par les États.

Pour les éditeurs du recueil, la religion, le nationalisme, la démocratie et les droits de l'homme, voire même l'athéisme dans les États totalitaires, sont autant d'exemples historiques de *propension au holisme*, qui est présente, selon eux, quasiment dans toutes les sociétés depuis la Période axiale. Certes, on peut convenir qu'une telle utilisation du concept de holisme permet de faire dialoguer les différentes contributions de l'ouvrage dans un cadre théorique unifié. Mais elle risque, en même temps, de diluer la valeur heuristique du concept en repoussant à un niveau d'analyse plus abstrait la tâche d'expliquer les raisons de l'ubiquité du religieux. Si quelques réserves peuvent donc être émises quant à la pertinence de l'interprétation théorique générale, les contributions très bien documentées du recueil fournissent des clés de lecture passionnantes pour comprendre la transformation du religieux qui s'opère au cœur des processus politiques et économiques du monde contemporain. Elles témoignent ainsi du grand intérêt que représente, pour l'étude du religieux, le décloisonnement des frontières entre l'anthropologie sociale et les sciences politiques.

Ksenia Pimenova

**Wall Street at War. The Secret Struggle for the Global Economy**  
Cambridge, Polity Press, 2010, 133 p., bibl., index.

LE TITRE DE ce livre est racoleur et a de quoi rebuter des chercheurs. Il ne faut pas s'y arrêter. Nous savons comment les commerciaux des maisons d'édition imposent de tels titres. Ce livre ne traite pas d'un complot fomenté par l'industrie financière, mais de la guerre, interne au capitalisme financiarisé, que se livrent entre elles les agences de notation et les entreprises cotées en bourse. Exemple : à la question « Quel est l'événement le plus heureux de votre vie ? » Un dirigeant d'entreprise parmi les mieux notés répond : « la rencontre de ma femme... la naissance de ma fille ». « Et le pire ? » : « Les réunions avec les analystes [des agences de notation] » (pp. 73-74).

Pour ceux qui, comme moi, veulent savoir comment, en quarante ans, l'économie mondiale en est arrivée à produire massivement de la valeur tout en endettant les ménages et les États, en ravageant la planète, en alimentant les inégalités d'une manière inouïe, et en produisant des crises à répétition, ce livre apporte un élément de réponse important grâce à une enquête anthropologique. Alexandra Ouroussoff s'est spécialisée au cours des années 1980 dans l'étude des élites des affaires. Les questions de connaissance ont retenu son attention : qui sait quoi ? Comment les informations sont-elles recueillies, conservées, cachées, transmises ou divulguées ? Quelle perception les élites ont-elles de leur position et de leur relation avec les autres acteurs ?

De 1999 à 2005, elle s'est lancée dans une nouvelle enquête qui s'est focalisée sur les rapports entre les cadres supérieurs des entreprises cotées en bourse (tous secteurs confondus, y compris le secteur financier) et les agences de notation qui les évaluent et orientent les choix d'investissement des

détenteurs de capitaux. Les trois principales agences sont Fitch, Standard & Poor's et Moody's. La méthode est ethnographique, par entretiens, observation des réunions de travail et rencontres individuelles informelles. Elle prend appui sur des rapports de confiance. Les entretiens se prolongent « off the record », au téléphone, au café, au restaurant.

En six brefs chapitres, le livre raconte une histoire qui se condense en six mots : 1) *Risque*. Le capitalisme de l'après-guerre était fondé sur une prise de risque assumée. L'avenir est imprévisible. L'entrepreneur le sait, les actionnaires aussi. Il prend des décisions dont les motifs ne sont pas étayés à 100 %. Le profit est la contrepartie du risque lorsque les bonnes décisions ont été prises. L'échec est considéré comme normal. Il est assumé. L'auteure nomme cela le « modèle contingent » : pas de capitalisme sans risque. Il fait des profits tout en assumant les risques.

2) *Certitude*. À partir des années 1980, un nouveau modèle est apparu : le « modèle rationaliste », selon lequel il est possible d'anticiper l'incertitude et de faire du profit, non pas en assumant le risque, mais en l'éliminant. C'est au cours de cette décennie que sont apparus ces nouveaux acteurs du capitalisme que sont les agences de notation. Celles-ci se sont glissées entre les entreprises et les détenteurs de capitaux. Le rôle de leurs analystes financiers consiste à accumuler autant de données que faire se peut sur les entreprises et les marchés, à mesurer les risques auxquels les entreprises s'exposent, à leur attribuer des notes et à renseigner les investisseurs. Leur activité se fonde sur la conviction que les modélisations mathématiques et informatiques du renseignement permettent d'anticiper sur le risque et de le mesurer.

3) *Prérogatives*. Trois joueurs se font face : les actionnaires, les cadres d'entreprise, les analystes des agences. Depuis les années 1980, les actionnaires réclament des rémunérations supérieures à 10%. Les entreprises ont besoin de l'argent des actionnaires ; il leur faut obtenir de bonnes notes auprès des agences. Les analystes, quant à eux, s'estiment fondés à extraire le maximum d'information des cadres. Ceux-ci, s'ils veulent être bien notés, sont contraints de recevoir les analystes, de répondre à leurs enquêtes et de leur fournir un maximum de renseignements, le plus souvent partiels, voire mensongers, afin de cacher les risques qu'ils sont nécessairement amenés à prendre dans un monde incertain. « Naguère », avoue un cadre, « nous mentionnons à 20%. Maintenant, c'est à 80% » (p. 24), cela par construction. À partir de ce constat, l'enquête d'Alexandra Ourousoff cherche à traquer toutes les dimensions de la connaissance : ce qui est masqué, dénié, incohérent ; les leurres, les naïvetés, vraies ou fausses, les points aveugles. Tous les acteurs tentent de faire de leur mieux. Les analystes savent qu'on leur ment, mais ils ne parviennent pas à concevoir que la résistance manifestée par les cadres est dirigée contre un modèle économique qui identifie à tort l'incertitude avec les pertes plutôt qu'avec le profit (p. 63).

4) *Doute*. Bien entendu, cadres et analystes sont loin d'être stupides. Le doute existe, des deux côtés. Pourquoi donc disparaît-il des esprits ? C'est que les cadres eux-mêmes ont fini par adhérer au modèle rationaliste d'élimination du risque. Quand et pourquoi ? L'auteure délègue ces questions aux historiens (p. 80) et aux économistes (p. 81). Elle se borne strictement à son travail d'ethnologue. Elle constate qu'un consensus s'est créé autour d'un présupposé qu'elle qualifie de métaphysique (p. 78) sur la stabilité du monde et sur la capacité des sciences et techniques à éliminer l'incertitude. Si les cadres admettaient ouvertement que ce principe est erroné, ils admettraient *ipso facto* qu'ils trompent les analystes et le public. Mais ils ne sont pas disposés à

le faire aussi brutalement. Le jeu est plus subtil. Ils ont intérêt à détourner l'attention afin de ne pas révéler l'absence de consensus, les failles de leur compétence et le déni dans lequel ils vivent.

5) *Contingence*. Or la contingence existe. D'où l'énorme importance accordée par les entreprises à la capacité des cadres à réagir à l'imprévisible. Les départements de prévision et de gestion du risque ont pris le pouvoir dans certaines entreprises. Selon les branches d'activité, la pression peut être plus ou moins forte. Dans certaines activités, elle est insupportable : « Steve me dit qu'il pouvait se passer plusieurs semaines sans qu'il voie ses enfants » (p. 91). Il a son téléphone mobile sur lui 24 heures sur 24, même pendant les vacances. L'une des sociétés étudiées a mis sur pied un département de recherche consacré à la prévision des demandes des analystes et à la production de données susceptibles de les satisfaire. Les agences de notation sont devenues un facteur de risque, paradoxalement reconnu comme tel, tout en faisant l'objet d'un déni. On l'a vu lors de la crise des crédits hypothécaires.

6) *Menace*. Plusieurs analystes ont souhaité se confesser à l'ethnologue « off the record ». Dès avant la crise des crédits hypothécaires, ils anticipaient le désastre. L'auteure présente les vignettes ethnographiques de trois analystes particulièrement critiques et inquiets. Mais leurs critiques sont formulées dans le cadre du paradigme rationaliste. Tous considèrent le risque non mesurable comme une menace inhérente au système capitaliste et non comme la condition normale et assumée de son fonctionnement. Ils confondent risque et menace. Conclusion : « La croyance dans la précision des calculs, maintenant puissamment instituée dans l'économie, est à la fois irrationnelle et irréversible » (p. 124). Tout cela révèle une profonde transformation du capitalisme en faveur d'une dynamique qui privilégie l'agrégation du capital aux dépens du marché compétitif, considéré comme un facteur de risque supplémentaire.

Pas une seule fois l'auteure n'écrit le mot « culture » ou « culture d'entreprise » – ce cache-misère de l'analyse anthropologique. Elle se cantonne strictement aux limites d'une ethnographie de la connaissance. L'effet est saisissant et convaincant. Bien qu'elle botte en touche au bénéfice des historiens et des économistes, ce qu'elle énonce s'accorde avec ce que révèlent les chercheurs qui ne sont pas imbus du modèle rationaliste, tels Michel Capron<sup>1</sup> sur l'harmonisation internationale des normes comptables privilégiant la valeur en bourse sur les autres critères dans le bilan des entreprises, ou Michel Aglietta

et Laurent Berrebi<sup>2</sup> sur la dictature de la valeur actionnariale et ses effets procycliques. On sort de cette lecture convaincu du pouvoir critique de l'anthropologie et atterré par les aveuglements et les dénis qui président aux destinées des peuples.

Jean-Pierre Warnier

1. Cf. Michel Capron, ed., *Les Normes comptables internationales, instruments du capitalisme financier*, Paris, La Découverte, 2005 (« Entreprise & société »).
2. Cf. Michel Aglietta & Laurent Berrebi, *Désordres dans le capitalisme mondial*, Paris, Odile Jacob, 2007.

---

**Patrick Bruneteaux & Daniel Terrolle, eds**  
***L'Arrière-cour de la mondialisation. Ethnographie des paupérisés***  
 Bellecombe-en-Bauge, Éd. du Croquant, 2010, 410 p., bibl., ill. (« Terra »).

COMME LE MONTRE ce titre évocateur, le présent ouvrage s'intéresse à la question de la pauvreté à travers le monde. Loin d'aborder le problème à partir d'élucubrations intellectuelles fondées sur des tableaux statistiques ou des graphiques, il s'agit ici d'amener le lecteur à établir des liens entre des situations extrêmes, toutes livrées grâce à des ethnographies de terrain méticuleuses et argumentées. Patrick Bruneteaux et Daniel Terrolle en sont les rapporteurs. Ils travaillent tous deux depuis maintenant deux décennies sur ces objets. Leurs recherches ont débouché sur la création d'un séminaire à la Sorbonne, dont les travaux présentés dans cet ouvrage sont issus.

Une quinzaine de contributions viennent enrichir un débat qui se situe au niveau international, la notion de globalisation économique ayant ceci de bon qu'elle autorise les tentatives de comparaison à l'échelle du globe. Ce qu'elle a d'objet, en

revanche, c'est que la misère vue globalement dévoile toute l'infamie d'une mécanique humaine et politique à l'œuvre. Et, si la paupérisation révèle une forme d'homogénéité dans le cadre de la mondialisation, elle revêt aussi différents visages que chaque culture aborde en fonction de codes, de normes et de valeurs qui lui sont propres.

L'ouvrage se construit en quatre parties qui regroupent chacune une série d'articles dont la lecture peut être indépendante. Ces parties sont introduites par un texte théorique qui va au-delà du simple commentaire. L'introduction générale et le chapitre préliminaire (« Science sociale des paupérisés et dépendances à l'État "social" ») par Patrick Bruneteaux et Daniel Terrolle amorcent la construction théorique de l'objet d'enquête. Celui-ci s'inscrit dans une anthropologie des rapports de domination effectuée sous trois angles différents : une exploration du phénomène au niveau international, un questionnement sur le

corps du chercheur en relation à son terrain, une réflexion sur les violences macro-sociales et endogènes. Se faisant, il se dégage tout un ensemble d'arguments montrant, par exemple, « l'homogénéité des populations produites par un même système d'économie politique » (p. 12), et « un meilleur dévoilement des formes locales de collusion des chercheurs avec de multiples instances de pouvoir » (*id.*). La position du chercheur est souvent convoquée dans le sens d'une auto-analyse réflexive, car « il demeure un agent pour une part issu du monde dominant » (p. 13). Le tout forme une ligne idéologique assez bien cernée, s'opposant à des travaux antérieurs assez discutables. « L'ethnographie est aussi un sport de combat qui doit autant que faire se peut neutraliser les jeux de domination » (p. 14). Les auteurs ne s'intéressent donc pas qu'à la seule description ethnographique de situations parfois extrêmes, mais conjuguent aussi leur réflexion avec une auto-analyse dont le but heuristique est avant tout d'élaborer une méthode efficiente.

L'ouvrage commence par un état des lieux de la recherche et du champ dans lequel elle s'effectue. Le monopole des intervenants du social révèle des enjeux de territoire influant directement sur les conditions mêmes de la mise en catégorie de l'objet d'étude : « Le terme d'"exclusion" est une méta-catégorie destinée à englober les catégories sectorielles de l'action sociale depuis la reconversion capitaliste des années 1970 (dénommée adroitement "crise économique") » (p. 41). Un travail de déconstruction des catégories et des désignations (comme, par exemple, « SDF », « jeunes des banlieues » ou « sans-papier ») s'avère nécessaire pour pouvoir aborder scientifiquement le phénomène.

La première partie (« Dimensions internationales et comparées de la pauvreté ») montre que la dimension internationale du capitalisme autorise des comparaisons culturelles de la pauvreté. Ainsi l'article de Mélanie Hours à propos des *Nojukusha* de Tokyo dévoile une dimension cachée de la culture nippone. Le déni se caractérise

par « l'idée communément répandue d'absence de pauvreté » (p. 68). Pour autant, les estimations portent de 25 000 à 35 000 le nombre de sans-logis au Japon. Cette réalité s'accompagne d'une organisation de lieux de vie dans l'espace public à la manière de « véritables villages ». « La visibilité des sans-logis a servi de levier dans le lent processus de reconnaissance de l'existence de pauvreté dans la société japonaise » (p. 70). Se faisant, la culture nippone ne reconnaît pas la question de la pauvreté, car « le terme de "pauvreté" est associé au passé ou à l'étranger et ne renvoie à rien de tangible dans l'expérience des individus » (p. 76). Ce constat éclairé de Mélanie Hours aboutit à une autre problématique qui pourrait s'appliquer d'un côté du globe à l'autre et se résumer par cette formule : « le "problème" à régler n'est pas tant de trouver une solution pour sortir les sans-logis de la grande pauvreté, mais plutôt de débarrasser le paysage urbain de cette misère qui dérange » (p. 82).

Aux côtés de jeunes chercheurs, on trouve également des auteurs confirmés comme l'anthropologue américain Philippe Bourgois, qui traite ici des « Violences étatiques et institutionnelles contre le Lumpen aux États-Unis ». En plus d'une actualisation du phénomène américain, il établit des comparaisons avec la situation française : « La vie des pauvres est bien pire que toute représentation textuelle que nous arrivons à écrire en science sociale » (p. 126), écrit-il dans son introduction. Et plus loin, l'auteur d'ajouter que « les pauvres de la France vivent la misère en errant d'un bureau à un autre à la recherche de ce qu'on peut avoir à titre de bénéfice minimum de l'État, au lieu de courir d'un coin de la rue à un autre pour tuer quelqu'un ou voler quelque chose comme nous faisons aux USA » (p. 143). De nombreux retours sur son propre parcours et une auto-analyse réflexive réorientent sa recherche vers une épistémologie de l'objet, en réfléchissant notamment aux conditions d'exercice d'une enquête de terrain parmi les pauvres et dans sa propre société : « Dans

mon travail de terrain, je n'analysais pas d'assez près ce que nous voyons aujourd'hui plus nettement, à savoir les conséquences des effets répressifs de la prison et des politiques de santé en psychiatrie » (p. 128). Comme Philippe Bourgois illustre abondamment les pratiques des populations qu'il étudie, une de ses principales craintes est de voir ses matériaux de terrains récupérés et utilisés « par la droite » à des fins plus répressives encore.

La violence sociale, physique mais aussi symbolique est au centre de la deuxième partie : « Violences sociales et dominations chez les plus pauvres ». Il y est montré que les rapports de domination s'expriment le plus souvent entre la répression et l'auto-destruction : « Pris dans un système de domination qui les concerne au premier chef, les dominés sont sans doute les plus exposés à la violence sur autrui dans leur propre univers » (p. 153). Ayant ainsi vocation à rompre le tabou des violences internes qui gouvernent les dominés, l'ouvrage questionne les clichés largement diffusés et véhiculés par les dominants. Le lecteur perçoit dès lors des évidences comme, par exemple, le fait que les vols entre pauvres « sont aussi l'expression d'un passage à l'acte direct dans toutes les configurations possibles et, de ce fait, ils sont encore plus répandus entre pauvres parce que les possibilités d'être sanctionnés sont plus faibles » (p. 154). C'est également l'occasion de mettre au jour les mécanismes de domination à l'œuvre : « les formes de domination des dominants trouvent un écran dans le discours républicain sur la "citoyenneté", les "lutttes contre l'exclusion" ou les "lutttes contre les discriminations" » (p. 155). Cette « idéologie-écran » sert donc à entretenir les rapports de domination des dominants sur les dominés, mais aussi des dominés entre eux. Dans cette partie, les auteurs abordent ces problématiques sous l'angle de la prostitution, des femmes battues ou bien des mal-logés.

L'ensemble des articles balaye le monde entier, ou presque. Des États-Unis à l'Afrique du Sud, de l'Orient à l'Occident,

en passant par l'Ukraine, le Pérou, le Brésil et, bien sûr, la France, ce large panorama permet d'établir des liens et de faire des recoupements entre les différentes approches. Mais, au-delà de l'éventail des terrains, une réflexion sur la démarche et sur la pratique de ces terrains n'est pas non plus négligée ; elle est développée dans la troisième partie « Éthique et outils d'enquête en terrains difficiles ». Dans cette optique, l'article de Sylvain Aquatias (« Aux risques du terrain ») s'inscrit dans une remise en cause du chercheur et de son rapport au terrain, et traite des difficultés particulières rencontrées sur ce type de recherche. Travailler en milieu pauvre nécessite un savoir-faire lorsque la méfiance et l'interdit sont le quotidien des informateurs. Cet article pose donc des questions éthiques sur la démarche et sa conduite, sur le retour de confiance accordé aux informateurs jusqu'à la gestion de la sortie du terrain. Ainsi la légitimité du chercheur est-elle convoquée : « Que l'on paie quelqu'un à simplement observer et interroger est difficilement compréhensible pour les habitants qui redoutent une finalité cachée » (p. 264). Cela rappelle évidemment les pages d'une anthropologie classique, ou celles, savoureuses, de Nigel Barley<sup>1</sup>. Pour Sylvain Aquatias, qui enquête sur la consommation de drogue dans les banlieues difficiles, « il n'est pas possible d'entrer dans une cité, de s'approcher d'un groupe de jeunes en train de fumer des joints et de leur demander de rester à les regarder sous prétexte que l'on fait une recherche » (p. 266). Ce travail réflexif offre au lecteur une vision claire de l'éthique mise en œuvre durant toute la recherche, de son début jusqu'à son aboutissement. On en mesure bien l'évolution, pas à pas, dans une indispensable lenteur ethnographique, qui fait de la relation un matériau humainement riche qu'on ne peut rompre de manière abrupte : « Pour pénétrer un lieu, y rester, on est obligé de créer de l'intimité avec les gens.

1. Cf. Barley Nagel, *Un Anthropologue en déroute*, Paris, Payot & Rivages, 2001.

Quitter le terrain sans précaution, c'est alors désavouer cette intimité et trahir la confiance accordée » (p. 276).

Parce que la pauvreté est étroitement liée à la richesse, l'économique est partout. Et cette pauvreté paraît d'autant plus injuste que les richesses des nations sont toujours plus grandes. Mais, loin de tout misérabilisme, les auteurs n'entrent pas dans ce comparatisme sans méfiance ni précaution. Quels sont les indicateurs pertinents ? Comment le chercheur se positionne-t-il en fonction des États et de leur politique ? Pourquoi le terme « hors-logement » est-il récurrent dans les recherches menées depuis plusieurs décennies ? Autant de questions qui sont destinées à élaborer une théorie des mondes paupérisés. En cela, l'objet se construit à une échelle ethnologique, puis anthropologique. Nous retrouvons l'ensemble de ces questionnements dans l'article de Anastasiya Ryabchuk sur « La culture du *bomj* » en Ukraine : « La plupart de ceux que l'on appelle des *bomj* (*Bez Opredelehnogo Mesta Jitelstva* qui signifie "sans lieu de résidence déterminé") ne choisissent pas une telle manière de vivre » (p. 354). Ce nouveau sous-prolétariat est vraisemblablement directement issu de l'arrivée du néolibéralisme après l'ouverture des pays de l'Est au lendemain de la chute du bloc soviétique : « les processus de

domination typique de l'ordre capitaliste produisent un grand nombre de sous-prolétaires dans les pays de l'Ouest aussi bien que dans les pays post-soviétiques » (p. 374). En situation d'extrême précarité, les *bomj* parviennent néanmoins à se cacher dans les interstices des espaces urbains laissés vacants (des zones en friche, par exemple), créant ainsi des « îlots d'autonomie » et des « stratégies de survie » qu'ils revendiquent avec fierté.

L'ouvrage ne se referme pas sur une conclusion générale, mais sur une remise en cause de la construction de l'objet dont l'appellation résulte directement de la catégorisation. Il dénonce, en effet, la manière dont le chercheur s'empare de concepts produits et réutilisés par des agents situés du côté de ceux-là mêmes qui les ont produits (la collusion entre chercheurs et dominants). Cela procure un sentiment de trouble qui dépasse le cadre de ces travaux pour questionner, plus généralement, les outils d'analyse dont dispose l'ethnologue. On en revient presque à se demander si une ethnologie des paupérisés est vraiment possible ? Fort heureusement, les contributeurs de cet ouvrage nous ont convaincus que oui.

Noël Jouenne

**La Génétique néolibérale. Les mythes de la psychologie évolutionniste**

Trad. de l'américain par Sophie Renaut  
 Villefranche-de-Rouergue, L'Éclat, 2010, 157 p., bibl. (« Terra Cognita »).

CERTAINS se souviennent du livre de Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, dans lequel il procédait à une déconstruction méthodique des thèses de Edward O. Wilson et de ses émules<sup>1</sup>. Dans la conclusion de son livre, Sahlins constatait qu'à peu près tous les vingt ans on nous sert, à l'interface des sciences biologiques et sociales, une nouvelle théorie qui naturalise la culture et culturalise la nature. Or, ce constat s'est encore vérifié dans les années 1990 avec l'émergence d'un courant qui se dénomme psychologie évolutionniste et dont les principaux promoteurs sont Martin Daly, Margo Wilson, Steven Pinker, Robert Wright et David Buss<sup>2</sup>. Dans le présent essai, Susan McKinnon démystifie ce nouvel avatar de la génétique néolibérale et prolonge, par sa philosophie de l'action, *Critique de la sociobiologie*, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'offrir un antidote à des théories très en vogue mais aussi très dangereuses. Il faut dire que la version originale de l'essai de McKinnon est parue aux États-Unis en 2006, dans une maison d'édition pamphlétaire – Prickly Paradigm Press –, à laquelle contribue Sahlins. De plus, l'auteure reconnaît avoir amplement profité des remarques du célèbre anthropologue américain.

La psychologie évolutionniste a tout d'une « mauvaise science » affirme l'auteure (p. 113). C'est une mauvaise science parce qu'elle se refuse à soumettre ses hypothèses aux faits empiriques susceptibles de les invalider, mais aussi parce que ses postulats de départ sont invérifiables et ses conclusions totalement spéculatives. Les tenants de ce paradigme affirment que les mécanismes de base de l'esprit humain se sont développés au Pléistocène et n'ont guère évolué depuis.

Comment cependant valider une telle proposition, puisqu'il est impossible de reconstituer avec un minimum de précision la manière dont les hommes de cette lointaine époque raisonnaient et s'organisaient ? D'autre part, les psychologues évolutionnistes versent dans le « tout génétique » qui caractérisait déjà la sociobiologie. Le gène est subjectivisé à l'extrême au point de devenir le facteur essentiel de l'activité psychologique. « Les gènes choisissent, imposent leur volonté, ils font des calculs, ils contrôlent, recommandent la soumission », écrit Susan McKinnon pour résumer leur vision des choses (p. 20). Un caractère extra- ou introverti, mais aussi le mysticisme religieux ou l'appétence pour la télévision seraient des traits hérités du patrimoine génétique des parents, affirmait Pinker. Il y aurait aussi, selon lui, un gène de la fidélité en amour et un autre du cocufiage ! Preuve s'il en est que la psychologie évolutionniste est tout autant pétrie d'utilitarisme que de l'idéologie victorienne relative à la famille et au sexe, la dichotomie madone/putain ferait partie du système génétique au fondement de la mentalité sexuelle de l'homme ! Celui-ci rechercherait alternativement deux types de femmes,

1. Cf. : M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, Paris, Gallimard, 1980 [1976]. E. O. Wilson, *La Sociobiologie*, Monaco, Éd. du Rocher, 1987 [1975].

2. Cf. : M. Daly & M. Wilson, *La Vérité sur Cendrillon. Une vision darwinienne de l'amour parental*, Paris, Cassini, 2002 [1998] ; S. Pinker, *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2000 [1997] ; D. Buss, *Les Stratégies de l'amour. Comment hommes et femmes se trouvent*, Paris, InterÉditions, 1994 et *Une passion dangereuse, la jalousie*, Paris, Odile Jacob, 2005 [2000] ; R. Wright, *L'Animal moral*, Paris, Michalon, 1995.

l'une pour le renouvellement fugace de ses plaisirs, l'autre pour s'acquitter des tâches ménagères et de la fonction reproductrice et chez qui la fidélité serait exigée. De son côté, la femme la « mieux adaptée » aurait pour objectif, génétiquement programmé, de trouver des hommes ayant assez de ressources pour lui assurer confort, protection et pour « s'investir » dans l'éducation de ses enfants. Par de telles élucubrations, les psychologues évolutionnistes manifestent une ignorance totale de la plasticité neuronale du cerveau humain et font peu de cas des découvertes de l'épigénèse. Celle-ci montre que le gène n'est rien sans les molécules d'ARN, productrices de protéines ou non, qui lui servent de support intermédiaire et qui l'activent en fonction des circonstances particulières de l'environnement. Or, les caractéristiques environnementales sont absentes des écrits des psychologues évolutionnistes. L'activité culturelle, notamment, est rapportée au rôle de structure manifeste, découlant d'une structure innée profonde. Comme l'explique Susan McKinnon : « la psychologie évolutionniste rejette l'idée que le cerveau humain évolué puisse manifester une capacité générale à créer une multiplicité de formes culturelles et à apprendre une variété de comportements » (p. 24). Les pratiques au fondement du lien social et les règles de parenté sont réduites, dans le prolongement des thèses de la sociobiologie, à des stratégies d'auto-maximisation entièrement dévolues à « l'individualisme génétique », cela dans le cadre d'une compétition sans merci de type hobbesien où le gène est un loup pour le gène. À l'encontre de cette vision des choses, l'auteure fournit plusieurs exemples qui rappellent avec force que la sexualité et l'organisation de la parenté sont

des variables culturelles et qu'elles ne se résument en rien à des variations phénotypiques de second ordre.

Finalement, comment interpréter la fascination qu'exerce la psychologie évolutionniste et dont témoigne le fait que ses principaux travaux aient été traduits en français ? Pour l'auteure (p. 135), cette fascination découle de ce qu'elle rapporte la complexité du réel à une clé d'interprétation unique, supposée fondamentale. De plus, ce schéma explicatif tend à conforter certaines croyances parmi les plus profondément ancrées dans la pensée occidentale. La psychologie évolutionniste apporte ainsi une caution scientifique aux idées relatives à l'innéité des différences et discriminations sexuelles, de même qu'elle confère une naturalité au credo néolibéral de l'intérêt égoïste, de la compétition universelle et de la rationalité des choix, avec cependant un paradoxe fondamental concernant ce dernier poncif. En effet, comme le note justement Susan McKinnon dans sa conclusion, la psychologie évolutionniste conçoit la culture comme la somme des choix individuels d'auto-maximisation et naturalise ces choix en les rapportant à un encodage génétique issu d'une lointaine évolution. Pourtant, « ce scénario, placé sous le signe du choix, raconte l'histoire d'une absence de choix dans un monde où les hiérarchies sociales sont figées, où la créativité humaine est inexistante » (p. 142).

Un excellent petit livre donc, qui analyse la psychologie évolutionniste pour ce qu'elle est : une forme de mythologie ayant la sélection naturelle pour démiurge.

Bernard Formoso

Actes du colloque des 6 et 7 mai 2010 au Muséum national d'histoire naturelle  
Paris, Observatoire CNIEL des habitudes alimentaires, 2011  
297 p., notes bibliogr., ill. (« Les Cahiers de l'OCHA » 15).

C E VOLUME constitue les actes du colloque autour des « Cultures des laits du monde » organisé par l'OCHA – Observatoire CNIEL (Centre national interprofessionnel de l'économie laitière) des habitudes alimentaires –, qui a réuni les 6 et 7 mai 2010 au Muséum national d'histoire naturelle près de 300 spécialistes dont une vingtaine de chercheurs en sciences humaines et sociales.

Après un « Avant-propos » (pp. 7-9) où Maggy Bieulac-Scott expose la problématique générale du colloque et une « Introduction » (pp. 11-20) où Bertrand Hervieu brosse un panorama des évolutions actuelles de l'agriculture mondiale largement hors sujet, une première partie intitulée « Le lait des origines : lait des hommes, lait des dieux » s'attaque d'emblée à la stimulante question, aujourd'hui en débat, d'une possible « domestication laitière ». Comme le rappelle Jean-Denis Vigne dans une communication en forme d'exposé magistral sur « Les origines de la domestication animale, de l'élevage des Ongulés et de la consommation de lait au Néolithique au Proche-Orient et en Europe » (pp. 22-42), cette idée est due à François Poplin<sup>1</sup> qui expliquait le sacrifice et la domestication laitière par la répugnance que les premiers domesticateurs auraient éprouvée à élever et tuer, à seule fin de les manger, des animaux devenus proches. Après avoir rappelé les multiples facettes de la domestication des animaux en général, sa chronologie et sa géographie, Jean-Denis Vigne insiste sur les débuts de l'élevage des espèces potentiellement laitières (bovins et ovicapridés vers -10500 ans, camélidés ensuite), puis sur les débuts de l'exploitation laitière au Proche-Orient et en Europe, dont le classement dans la « domestication secondaire » (IV<sup>e</sup>-

III<sup>e</sup> millénaire) est de plus en plus remis en cause du fait de la découverte de nouvelles données ostéo-archéologiques (abattage rapide des agneaux mâles, mais non des veaux en l'absence desquels les vaches retiennent leur lait...) et biochimiques (résidus lipidiques dans les poteries). S'intéressant ensuite aux contraintes biologiques et aux solutions techniques apportées, Jean-Denis Vigne examine l'« affaire » de la lactase : exploitation laitière et capacité de digérer le lactose grâce au gène de la persistance lactasique auraient connu une « co-évolution » (pp. 39) ; le manque de ce fort avantage adaptatif aurait, ailleurs, été compensé par la consommation de lait fermenté, de yaourt ou de fromage, pauvres en lactose. La conclusion de cet exposé remarquablement précis et documenté reste cependant mesurée : « certes, il est peu probable que la recherche du lait soit la raison première de la domestication à l'échelle globale. Mais il n'est pas impossible qu'elle y ait joué un rôle par endroits non négligeable, en procurant aux sociétés une ressource alimentaire riche et stockable sur le long terme » (p. 39).

Les communications suivantes viennent en quelque sorte en appui de cet exposé initial. Ainsi, dans « La boisson invisible : le lait sur les images rupestres du Sahara » (pp. 43-67), Jean-Loïc Le Quellec pose la question de savoir si les éleveurs pré- et proto-historiques du Sahara buvaient le lait de leurs vaches. Le dossier iconographique

1. François Poplin, « Animal vrai, sacrifice et domestication laitière », in Emmanuelle Vila *et al.*, eds, *Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Symposium on the Archaeozoology of Southwestern Asia and Adjacent Areas*, Lyon, Maison de l'Orient, 2009 : 21-44.

saharien qu'il présente montre de rares représentations indiscutables. Les images, non véristes, se conforment aux canons graphiques de deux périodes distinctes : 1) sans représentation de pis, significative de la consommation de viande ; 2) avec pis représenté : les rares images figuratives montrent des scènes de traite ou de buveurs directement au pis, ainsi que des souffleurs dans le vagin de la vache pour déclencher le « milking reflex ». La documentation historique et ethnographique confirme la présence de la technique de l'insufflation en Afrique orientale et australe, en Arabie, en Asie centrale et en Europe orientale, avec des attestations les plus anciennes en Égypte ancienne et en Mésopotamie. De là, elle se serait diffusée d'est en ouest, en dehors de la zone infestée par les glossines, en même temps que les bovins et que les langues nilo-sahariennes et afasiennes. En définitive, c'est l'art rupestre qui, même rare et imparfaitement daté, fournit sur le sujet la meilleure documentation. Il prouve en effet que « la première diffusion des taurins dans le continent [africain] s'est accompagnée de la technique de la traite. De plus il atteste, pour le Néolithique saharien, l'existence de la technique de l'insufflation [...]. Pour cette zone au moins, il n'y a donc pas lieu de faire appel à l'hypothèse de la "révolution" des produits secondaires, et le présent dossier vient renforcer pour l'Afrique les arguments déjà avancés pour l'Europe à l'encontre de cette hypothèse » (p. 63).

Evelyne Heyer livre ensuite les résultats d'une étude scientifique sur « La tolérance au lactose en Asie centrale : phénotype, génotype et évolution » (pp. 68-79). La mesure de cette tolérance à partir de trois phénotypes (tests) – glycémie, hydrogène et symptômes – sur deux échantillons de population – Tadjiks agriculteurs et Kazakhs éleveurs nomades – révèle des résultats inattendus : une faible fréquence (25 %) de la tolérance au lactose dans l'échantillon kazakh, pas de différence sensible entre les deux populations, ni même avec l'Europe, les pasteurs compensant cette faible tolérance en consommant,

non du lait frais, mais des produits laitiers transformés.

Dans « Brebis et chèvres, nourricières mal-aimées des textes grecs [anciens]... » (pp. 80-92), Janick Auberger étudie le statut ambivalent du lait pour les Grecs qui lui préféraient les produits dérivés, fromages notamment, auxquels, à la différence du lait, ils prêtaient toutes les qualités. Dans le lait frais, ils voyaient, à la fois, le lait de la petite enfance, la nourriture des dieux mais aussi, revers de la médaille, celle des Barbares (Scythes, etc.). Les « scientifiques » grecs comme Aristote ou Plutarque assimilaient, quant à eux, le lait à du sang corrompu ; ils le considéraient donc comme dangereux, mais aussi comme bénéfique contre certaines affections, des femmes notamment.

Pénétrant plus avant encore dans la sphère des représentations et des croyances religieuses, Ysé Tardan-Masquelier se penche sur « Le lait divin : cosmogonie, sacrifice et renaissance dans l'hindouisme » (pp. 93-102). Le lait fait partie, avec l'eau, le sang et le soma (filtrat d'un champignon), des boissons sacrées dans le Veda ; il est à la base de la « cuisine du sacrifice » ; ses dérivés, le beurre en particulier, symbolisent la transformation, la quintessence, la fécondité, et la métaphore du barattage illustre un processus de mise en ordre à partir du chaos originel ou de surgissement d'une société nouvelle...

Comme l'indique son titre – « Laits, hommes, cultures et sociétés » –, la deuxième partie regroupe des études de cas, dues le plus souvent à des ethnologues. Ainsi, dans « Lait de chamelle, lait de vache : production, qualités et usages chez les Toubou (Tchad, Niger) » (pp. 104-116), Catherine Baroin passe au peigne fin les contraintes de l'élevage laitier en milieu saharo-sahélien – celui des vaches, féminin, et celui des chammelles, masculin à cause de l'éloignement des pâturages –, les techniques de traite – pas si faciles à mettre en œuvre ! –, les usages du lait, très variés (alimentaires, cosmétiques...), le statut singulier, valorisé, du beurre – de vache uniquement, enfin,

la place si particulière des femmes toubou dans cet élevage laitier : grandes utilisatrices de lait et de beurre, elles sont aussi les principales promotrices de l'élevage bovin.

Étudiant de même, systématiquement, les « Usages économiques et symboliques du lait chez les Peuls (Niger, Cameroun, Burkina Faso) » (pp. 117-129), Jean Boutrais souligne que « le bonheur des Peuls est un bonheur pastoral et le lait la nourriture idéale » (p. 117), que l'on souhaite en abondance et de qualité. Tel est du moins l'idéal peul car, dans la pratique récente, le modèle laitier peul est sujet à plusieurs recompositions : début de la vente du lait, traditionnellement méprisée, réduction de la gamme des produits laitiers et autres innovations laitières, souvent dues aux femmes, notamment aux abords des grandes villes comme Niamey au Niger.

Dans « Être Aubrac » (pp. 130-134), l'indigène et cuisinier étoilé Michel Bras célèbre plus qu'il n'étudie le lait, compagnon de son enfance, le lait douceur, le lait complice, le lait partie prenante de sa cuisine, le lait « tout un symbole », « plus or blanc que liquide blanc, opaque et nutritif », « plus félicité que substance alimentaire ».

« Identités, vertus thérapeutiques et allégations santé : les produits laitiers fermentés d'Asie centrale » (pp. 135-145) de Gaukhar Konuspayeva et Bernard Faye offre une description complète de la production laitière caractéristique de la culture pastorale du Kazakhstan, des produits eux-mêmes – *shubat* (lait de chamelle fermenté), *koumis* (lait de jument fermenté) et *airan* (lait de vache fermenté) –, de leur préparation, des formes de leur consommation et des bases physico-chimiques et biochimiques de leurs propriétés thérapeutiques et diététiques – rôle des lactoprotéines (lactoferrine, lysozyme, immunoglobulines), matière lipidique, vitamines (C et E), minéraux (calcium), bactéries lactiques.

Angélica Espinoza-Ortega et Carlos M. Arriaga-Jordán tentent un inventaire identique, mais à orientation plus nettement

culinaire, pour « Les fromages traditionnels au Mexique et leur rôle social » (pp. 146-157). Ils distinguent des fromages affinés, des fromages frais, des fromages légèrement à moyennement affinés, ainsi que des « métissages » de fromages désormais intégrés à de nombreux plats mexicains (*quesadillas*, *enchiladas*, *tortillas*, etc.), en précisant le rôle identitaire de chaque catégorie dans la cuisine mexicaine.

Les deux parties suivantes sont orientées vers les problèmes du développement, plus précisément du « développement durable » pour la partie III : « Terres de lait, terres durables ». Dans « Quelles espèces pour quels espaces ? Quels systèmes pour quels territoires ? Les enjeux de la durabilité en élevage laitier » (pp. 160-173), Bernard Faye recense les conditions nécessaires pour une participation de la production laitière au développement durable des régions concernées, à savoir : 1) une espèce pour un espace, comme c'est le cas dans la plupart des grands écosystèmes laitiers ; 2) une inscription forte dans le territoire, par la marchandisation du lait principalement, avec un développement de l'amont comme de l'aval. L'inventaire s'étend ensuite aux systèmes de production – systèmes extensifs, systèmes basés sur la complémentarité urbaine/pastorale, systèmes basés sur l'exploitation agricole, tendance à la spécialisation – et aux stratégies possibles pour durer, avec six modèles : 1) le modèle de subsistance à faible intrant (zones pastorales) ; 2) le modèle « vendeurs de surplus » (pastoral) ; 3) le modèle épargnant (agro-pastoral) ; 4) le modèle diversifié (agro-pastoral) ; 5) le modèle investisseur (agro-pastoral) ; 6) le modèle spécialisé (techniciste ou agrobusiness). D'où les grandes tendances qui se dessinent actuellement dans l'économie laitière : 1) appropriation privative croissante des ressources ; 2) rétrécissement de l'unité de gestion au ménage ; 3) spécialisation laitière de plus en plus accentuée ; 4) intégration marchande croissante au détriment de l'autoconsommation ; 5) évolution du mode de vie marqué par la sédentarisation.

Bernard Faye conclut sur la question de la durabilité des terres de lait, à laquelle il voit trois conditions : 1) la durabilité écologique, qui dépend de l'adaptation des espèces et des races à un milieu donné ; 2) la durabilité économique, qui tient au prix du lait et à la rémunération des producteurs ; 3) la durabilité sociale, liée, elle, à la valorisation du lait.

Frédéric Gaucheron se penche, pour sa part, sur la « Diversité des laits et des produits laitiers dans le monde : quelques exemples » (pp. 174-185). Il distingue : 1) la diversité des composants biochimiques des laits : de vache, de bufflesse, de chèvre, de brebis, de jument (le moins gras, le moins protéiné, le plus fort en lactose, le moins riche en calcium), de chamelle, de renne (le plus gras, de beaucoup le plus protéiné et le plus riche en calcium, et le moins fort en lactose), de yak (tableau comparatif, p. 175) ; 2) la diversité des pratiques technologiques – pourquoi « technologiques » plutôt que « techniques » ? –, depuis les méthodes traditionnelles jusqu'aux méthodes industrielles (schéma de la succession des opérations et des produits générés à chaque étape, p. 181, auquel il manque, comme souvent, la filière lait → yaourt → beurre + babeurre, etc., si courante au Moyen-Orient *lato sensu*) ; 3) la diversité des micro-organismes utilisés en technologie laitière ; 4) et, enfin, la diversité des produits laitiers eux-mêmes, diversité qu'il appelle à préserver, tant pour les produits de demain que pour ceux d'hier.

La « Production laitière sur les hauts plateaux éthiopiens : la place des laitages fermentés traditionnels » (pp. 186-197) fournit à Zelalem Yilma et Bernard Faye l'occasion de scruter la diversité laitière qui peut s'exprimer au sein d'une même aire culturelle. Cette diversité concerne aussi bien les systèmes (plutôt que « modes », comme écrivent les auteurs) de production – au nombre de sept : 1) fermes agropastorales traditionnelles des régions rurales ; 2) fermes agropastorales intensives ; 3) fermes agropastorales pratiquant l'agriculture intensive ; 4) élevages laitiers

spécialisés ; 5) élevages laitiers péri-urbains des petites villes ; 6) élevages laitiers intra-urbains à Addis-Abeba ; 7) élevages laitiers urbains des petites villes – que les procédés traditionnels de transformation du lait – par fermentation pour la fabrication de l'*ergo* (voisin du yaourt), fabrication du beurre à partir de l'*ergo*, fabrication de l'*ayib* (fromage caillé proche de la ricotta italienne) –, les produits laitiers eux-mêmes – *ergo*, beurre et *ghee*, *arrera* (lait fermenté écrémé), *ayib* (fromage frais de type cottage), *aguat* (petit lait) –, leurs usages – d'alimentaires à cosmétiques – et les modalités de leur commercialisation.

Avec « Élevage laitier et entretien des paysages : l'exemple de la Suisse » (pp. 198-207), Dominique Barjolle, Valérie Miéville-Ott et Sophie Réviron montrent que les risques liés à la déprise rurale (défaut d'entretien perçu, fermeture ressentie, appréciation négative du paysage) augmentent en raison directe des « attentes paysagères » de la population. Dans ce contexte, un élevage laitier de montagne, combinant valorisation commerciale et image rêvée, et une gouvernance locale appropriée peuvent favoriser la rencontre de l'offre et de la demande paysagères.

Associant « Patrimoine, identité et stratégies de qualité chez les producteurs de fromage en France et aux États-Unis » (pp. 208-218), Sarah Bowen et Kathryn De Master comparent l'expérience française du comté et celle, américaine, du fromage du Wisconsin dans une perspective de mise en valeur patrimoniale.

La quatrième et dernière partie, intitulée « À chacun son lait », examine plusieurs cas de pays où, en deux mots, les spécificités culturelles sont soumises aux contraintes économiques dues à la mondialisation. Ainsi à propos de « L'essor de la consommation laitière aujourd'hui en Chine au regard de l'histoire » (pp. 220-234), Françoise Sabban revient sur le stéréotype d'une société sans élevage et d'une population intolérante au lactose – débat sans fin selon que l'on considère la bouteille à moitié vide ou la bouteille à moitié pleine,

ou bien le lait animal ou, comme ici, le lait humain... Toujours est-il que si, dans la Chine ancienne, le lait animal était peu apprécié, le lait de femme, au contraire, faisait figure d'élixir de jeunesse. C'est seulement à l'époque moderne qu'a commencé à se poser la question de l'allaitement, des nourrices et des laits de substitution, et à apparaître en Chine, à partir de 1910-1920, une industrie laitière moderne soutenue par les pouvoirs publics, à l'instar du Premier ministre Wen Jiabao déclarant en 2006 : « je veux que chaque Chinois puisse boire un demi-litre de lait par jour ».

De même sur la « Culture du lait au Japon : de la période ancienne à nos jours » (pp. 235-242), Komei Wani retrace une évolution qui conduit graduellement d'une sous-utilisation du lait et des produits laitiers aux époques anciennes, à une explosion de la consommation après la Seconde Guerre mondiale : entre 1950 et 2000, la consommation de laitages est en effet passée de 3 à 47 kg/personne/an, dépassant celle de viande (28 kg/personne/an) et même celle de poisson (34 kg/personne/an).

Le contexte indien est totalement différent puisque « Le lait, ligne de vie de l'Inde » (pp. 243-250), a toujours connu dans ce pays, selon Suresh B. Gokhale, un statut culturel privilégié en tant qu'aliment animal compatible avec un régime végétarien. Le secteur laitier y est donc commercialement très actif, non d'ailleurs sans risques écologiques du fait de l'élimination progressive des races bovines locales rustiques en faveur des races importées meilleures productrices mais aussi plus grandes consommatrices.

Pour « Le Sénégal, terre de laits : du lait local au lait en poudre. La réinvention d'une culture laitière urbaine » (pp. 251-263), Djiby Dia, Guillaume Duteurtre et Papa Nouhine Dièye situent le problème dans le remplacement d'une tradition laitière locale relativement diversifiée, partagée entre un secteur à dominante pastorale, un secteur semi-intensif à domi-

nante agro-pastorale et un secteur moderne intensif, par une nouvelle culture laitière urbaine reposant sur le « lait en poudre pour tous », importé ou produit industriellement sur place.

Dans « Wagassi : dynamique linguistique et socioculturelle de l'invention d'un fromage peul dans la savane et la forêt ouest-africaine » (pp. 264-272), Salamatou Sow étudie les adaptations auxquelles les Peuls ont dû se soumettre du fait de leur lente migration, liée à la fois à l'élevage du zébu et à l'islamisation, du nord-est du Mali vers les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et du Sénégal, de la zone sahélienne vers la savane et la forêt. L'adaptation à un nouveau contexte écologique a conduit notamment au remplacement des races bovines à bosse par la race *gudaali*, à l'augmentation de la part du lait destiné à la vente, à la naissance d'un fromage peul produit en savane et en forêt, le *wagassi* (de *wa*, « lait » en songhay, + *gassi*, « frémissement » produit par la coagulation), ainsi, de proche en proche, qu'à une amélioration qualitative et quantitative de la production laitière peule.

Enfin, à propos de « Femmes et fromages traditionnels dans les pays en voie de développement : la question de la sécurité alimentaire » (pp. 273-289), Giuseppe Licitra rappelle l'importance du rôle des femmes dans l'agriculture des pays en voie de développement, et leurs difficultés (accès limité à la propriété de la terre, difficultés d'accès au crédit, à l'éducation et au progrès technique, « féminisation de la pauvreté »). Il souligne que la part des femmes s'avère particulièrement significative dans toutes les opérations d'acquisition et de transformation du lait, ainsi que de conservation des produits laitiers (dont la variété ne laisse pas d'étonner : fermentation, séchage au soleil, fumage, addition de sel ou de sucre, traitements thermiques, etc. ; voir tableaux pp. 281-285). Par conséquent, insiste-t-il, les femmes représentent un élément déterminant et incontournable de la sécurité alimentaire des laitages, en particulier dans les pays

en voie de développement : « Invisibles protagonistes du développement auxquels incombent [*sic*] la tâche importante de transmettre savoir et tradition, les femmes sont les premières garantes de l'agro-biodiversité » (p. 287).

Il s'agit bien, en définitive, d'un ouvrage qui présente les défauts récurrents du genre « actes » – contributions d'intérêt inégal et de conceptions variées, de l'étude de cas pointilleuse au catalogue extensif de situations, de l'échelle microrégionale à l'échelle planétaire, etc. – et quelques autres encore : vilaine couverture, coquilles, niveaux de titres inégaux... Sont également à déplorer la surreprésentation de l'Afrique et l'absence regrettable autant qu'inexplicable des nomades du Moyen-Orient, des élevages de haute-altitude (yak, lama) et arctiques (les rennes étaient pourtant traits comme des vaches il n'y a pas si longtemps encore dans la Laponie norvégienne), de l'Europe et de sa politique des quotas, etc. On regrettera enfin qu'un snobisme anglophile répandu chez trop de chercheurs français amène ceux-ci à ignorer, sauf rares exceptions, des travaux d'ethnologues et de géographes français pourtant marquants comme ceux de Daniel Balland<sup>2</sup> ou de Lucien Bernot<sup>3</sup>.

Mais, à dire vrai, ces défauts pèsent peu à côté des qualités de l'ouvrage, résultat d'authentiques travaux scientifiques où ne se ressent jamais la moindre propagande laitière, puits d'informations, d'études de cas et d'analyses qui font de lui un véritable manuel sur les produits et les systèmes laitiers dans le monde, entre spécificités socioculturelles et contraintes économiques.

Sur le sujet à la mode de la « domestication laitière », qui n'est pas l'aspect le plus

actuel ni le moins intéressant traité dans ce volume, des précautions de vocabulaire et de méthode apparaissent nécessaires : entre consommation humaine de lait animal, en effet probable dès les débuts de la domestication, et « domestication laitière », et *a fortiori* « élevage laitier » qui suppose un degré élevé de domestication des animaux, il ne peut qu'exister un hiatus qui se chiffre en millénaires<sup>4</sup>. Il suffit pour s'en convaincre de constater la difficulté de la traite dans la plupart des sociétés pastorales après dix millénaires de domestication. À ce propos, on ne peut que souligner le ridicule de la scène du film *Ao, le dernier Néandertal* (2010) de Jacques Malaterre – pourtant conseillé par une préhistorienne, Marylène Patou-Mathis... – qui montre un Néandertalien nourrir son enfant en trayant sans problème une jument sauvage suitée et, une fois l'opération terminée, renvoyer la brave bête et son poulain à leurs occupations avec une amicale claque sur la croupe ! Le colloque de 2010 aurait pu être le moment de faire coopérer sur ce thème archéologues et ethnologues ; ce ne fut, à cet égard, qu'une belle et supplémentaire occasion perdue de dialogue archéo-ethnozoologique.

Jean-Pierre Digard

2. Daniel Balland, « Fromages traditionnels et fromages industriels d'Afghanistan », *Production pastorale et société*, 1985, 17 : 13-26.

3. Lucien Bernot, « Buveurs et non-buveurs de lait », *L'Homme*, 1988, 108 : 99-107.

4. Cf., par exemple, Philippe Gouin, « Rapes, jarres et faisselles : la production et l'exportation des produits laitiers dans l'Indus du III<sup>e</sup> millénaire », *Paléorient*, 1990, 16 (2) : 37-54 – jamais cité ici.

**Zombies et frontières à l'ère néolibérale.  
Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid**

Trad. de l'anglais (Afrique du Sud) et préface par Jérôme David  
Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, 188 p., bibl. (« Penser/Croiser »).

JEAN ET JOHN Comaroff poursuivent depuis plus d'une quarantaine d'années un chemin original balisé d'un nombre considérable de publications qui ont introduit de nouvelles manières de concevoir et de pratiquer l'anthropologie. Jérôme David le rappelle dans son introduction, ils ont évidemment été marqués par l'enseignement de Monica Wilson dans une Afrique du Sud où l'apartheid devenait absolument totalitaire, par celui d'Isaac Shapira à la London School of Economics alors que le Royaume-Uni vivait une sorte de mai 1968 à la britannique, enfin par les environnements intellectuels des écoles de Manchester et de Chicago. Ils sont partis du Cap mais n'ont cessé de revenir en Afrique du Sud, que ce soit par la réflexion ou le travail de terrain, lorsque celui-ci redevenait possible. De ces pérégrinations physiques et intellectuelles est résultée une œuvre abondante et richement diversifiée. Il en est malheureusement peu de traces en français et c'est pour combler, un peu, cette absence que Jérôme David, maître-assistant à la faculté des lettres de l'Université de Lausanne, a entrepris de traduire trois articles importants qui représentent bien les orientations de recherches actuelles des Comaroff. L'axe principal en est constitué par un effort pour penser le fonctionnement et les effets du capitalisme néolibéral à la lumière d'une anthropologie du présent qui envisage les expériences contemporaines comme résultats de dynamiques de longue durée. Ces trois articles traitent de trois thèmes intimement liés (que j'évoquerai dans un ordre différent de celui du plan du livre) : les dimensions millénaristes du capitalisme du troisième millénaire ; la signification de la prolifération à Mafikeng (autrefois

appelée Mafeking) et en Afrique du Sud de « morts-vivants », créatures vidées de leur humanité par des « sorciers » et transformées en main-d'œuvre mise à contribution la nuit ; enfin, le surgissement de nouvelles manières d'exprimer l'autochtonisme. Il va sans dire que ces articles ne peuvent uniquement être lus comme des études de cas mais que chacun introduit des idées générales participant du travail interminable de re-conception de l'anthropologie.

« Le capitalisme du troisième millénaire : premières réflexions sur un second avènement »<sup>1</sup> (pp. 107-189) entend mettre en évidence les caractéristiques du capitalisme contemporain, et notamment ce qui, dans son fonctionnement et ses effets, peut suggérer l'occulte, le messianique et le millénarisme. Le point de départ est le constat que la production concrète de la valeur est de plus en plus masquée par les pratiques et le discours financiers, d'une part, la consommation de l'autre. De sorte que, si l'on saisit clairement (et se saisit de) ce qui est disponible, parce que produit, il est de plus en plus difficile de le relier aux processus qui le rendent accessible à la consommation. Les êtres humains, en toutes les régions du monde, sont mis devant un système doublement magique : d'un côté, ils peuvent consommer des biens qui surgissent d'une sorte de corne d'abondance ; de l'autre, ils apprennent que des richesses considérables échoient à des individus dont

1. Traduction de : Jean & John Comaroff, « Millennial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 2000, 12 (2) : 291-343 ; cf. aussi : Jean & John Comaroff, « Alien-Nation : Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism », *The South Atlantic Quarterly*, 2002, 101 (4) : 779-805.

l'activité ne paraît en rien être matériellement productive. Il en résulte que le travail et la relation salariée ne constituent plus les cadres premiers de la formation de la valeur, et ne sont plus, comme l'avait par ailleurs souligné Claude Dubar<sup>2</sup>, générateurs d'identité : « la production semble avoir cédé sa prérogative de *fons et origo* de la richesse aux voies impénétrables d'une création de valeur par la simple gestion des choses [...]. Bref à des voies qui sont celles du marché et de la spéculation » (p. 113). Le capitalisme est devenu, selon l'expression de Susan Strange, un « capitalisme de casino »<sup>3</sup>, cependant que les jeux d'argent sont banalisés et viennent conforter le sentiment que « gagner de l'argent », en tout cas beaucoup d'argent, demande de la chance, de l'astuce, voire de la stratégie, mais pas du travail. Les Comaroff voient dans l'escamotage de la production une convergence avec les nouveaux mouvements religieux, tels que l'Église universelle du royaume de Dieu (Igreja Universal do Reino de Deus), porteurs de conceptions inédites du millénarisme selon lesquelles « le second avènement ne renvoie pas à un Jésus qui sauve, mais à un Jésus qui distribue des dividendes. Ou, pour être plus précis, à un Jésus qui promet des retours miraculeux sur des investissements spirituels ciblés » (pp. 143-144). Nulle surprise, dès lors, à ce que les décennies récentes aient été marquées par la multiplication d'économies occultes dans des situations où l'État ne peut plus, et même souvent ne veut plus, garantir aux citoyens des ressources régulières (pp. 162-163).

Dans l'Afrique du Sud post-apartheid, réinsérée en un monde qui est devenu celui de ce « capitalisme millénariste » et dont les dirigeants, politiques et économiques<sup>4</sup>, se sont emparés avec détermination des pompes à finances assurant un enrichissement spectaculaire, le signe de la compréhension par les citoyens de l'économie comme mécanisme occulte est venu avec la multiplication des zombies et morts-vivants. C'est ce phénomène qu'analyse « L'échelle inconfortable de l'ethnographie : anthropo-

logie postcoloniale et violence de l'abstraction »<sup>5</sup> (pp. 25-70). Noté d'abord par les Comaroff à Mafikeng, tout près de la frontière du Botswana, il s'est avéré toucher l'ensemble de l'Afrique du Sud. Des trépassés, dont le décès peut avoir été provoqué, se trouvent réanimés grâce aux pouvoirs surnaturels d'individus qui les mettent au travail, sans rémunération évidemment. On voit ici comment l'énigme de la production disparue se trouve résolue dans un langage local, comment donc un tel phénomène montre une « constellation de signes qui renvoient indissociablement au local et au translocal, à l'ici et à l'ailleurs, au présent et au passé, ainsi qu'au concret et au virtuel » (p. 28). En effet : « s'il y avait une figure susceptible d'exemplifier la production magique de la richesse sans travail, du fondement surnaturel du capitalisme néolibéral *comme tel*, ce serait le zombie : une plus-value dans sa plus pure expression, détaché de tous les besoins humains coûteux, irrationnels et difficiles à gérer » (p. 30).

C'est un autre aspect des conséquences du laisser-faire néolibéral qu'a dévoilé, pour les Comaroff, le traitement politique et médiatique d'un phénomène pourtant bien différent : le grand incendie de la péninsule du Cap qui détruisit plus de 8000 hectares

2. Cf. Claude Dubar, *La Crise des identités*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

3. Cf. Susan Strange, *Casino Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1986.

4. Ceux pour qui la presse a inventé d'originaux noms d'oiseaux : les *parastocrats* (dirigeants d'entreprises nationales ou para-étatiques) ; les *tenderpreneurs* (entrepreneurs qui prospèrent sur l'attribution, pas toujours transparente, de marchés publics) ; les *diamants noirs* qu'ont polis les politiques de *Black Economic Empowerment*. Cf. Denis-Constant Martin, « La dame blanche, l'incirconcis et les diamants noirs : la résurgence du discours racial en Afrique du Sud », *Critique internationale*, 2011, 51 : 17-34 [version longue en ligne : <http://www.ceri-sciencespo.com/cerif/publica/critique/critique.php>].

5. Traduction de : Jean & John Comaroff, « Ethnography on an Awkward Scale : Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction », *Ethnography*, 2003, 4 (2) : 147-179.

de broussailles et de forêts, et plusieurs habitations, en janvier 2000. Ils partent de cet événement pour aborder « Les frontières des nations, le néolibéralisme et la question de l'appartenance en Afrique, et au-delà »<sup>6</sup> (pp. 71-105). L'incendie a suscité un débat sur le rôle de la flore invasive et sur la protection du « patrimoine naturel » qui fait symboliquement écho à la xénophobie s'étant répandue chez les Sud-Africains et que le gouvernement combat mal quand il n'encourage pas la désignation des étrangers comme boucs émissaires. La réplique des controverses écologiques provoquées par l'incendie de 2000 se fait sentir dans les pogroms de 2008 qui visent les immigrés, surtout des Africains venus notamment du Zimbabwe, du Mozambique ou de Somalie. Quel que soit leur statut, tous sont vus comme clandestins, tous comme des *makwerekwere*, des sauvages bredouillant de manière incompréhensible<sup>7</sup>, beaucoup sont attaqués et assassinés. Les émeutes feront au total 62 morts, plusieurs centaines de blessés et entraîneront le retour plus ou moins forcé d'un grand nombre de migrants dans leur pays d'origine. Ce qui se trouve mis en jeu, et dans l'incendie et dans les violences xénophobes, est un fétichisme de l'origine qui voit dans l'étranger (humain, animal ou végétal) un péril<sup>8</sup> : des phénomènes extrêmement divers sont interprétés en fonction de la manière dont sont conçues les appartenances, la citoyenneté et les frontières. En cela, l'Afrique du Sud apparaît clairement comme intégrée à l'univers du néolibéralisme qui, dans un mouvement ambigu, renvoie les citoyens à l'assurance d'une autochtonie nationale face aux dégâts causés par les mécanismes d'accumulation transnationale des profits. Les frontières elles-mêmes deviennent variables selon que s'y présentent des capitaux ou des animaux, des végétaux et des humains. Ces derniers doivent faire face à des contrôles intensifiés dont les lieux ne correspondent plus nécessairement au tracé convenu des limites d'État<sup>9</sup>. En définitive, l'Afrique du Sud est « désormais inscrite, à grands traits,

dans une histoire du présent qui engage des formes altérées de citoyenneté, une obsession des frontières, des étrangers et de l'autochtonie » (p. 85)

Ces trois textes analysent les effets du capitalisme néolibéral sur l'Afrique du Sud libérée de l'apartheid et réintégrée dans un concert des nations sur lequel règnent les puissances financières. Ils le font dans un va-et-vient permanent entre le théorique et l'empirique qui propose de nouvelles approches anthropologiques des phénomènes contemporains, notamment de ceux que l'on rattache à la globalisation. La leçon que les Comaroff tirent de leur analyse de phénomènes sur lesquels ils sont tombés « de façon empirique » (p. 31) puisqu'ils se sont efforcés de les comprendre en les reliant aux changements sociaux, économiques et politiques vécus par les Sud-Africains depuis 1990, c'est que, pour trouver le sens de ce qui peut paraître au premier abord « aberrant », il faut combiner une anthropologie historique et une anthropologie imaginative. L'anthropologie historique invite à rechercher dans le passé les facteurs qui ont pu influencer sur la forme

6. Traduction d'un texte inédit de 2008 dont les idées sont déjà en partie exposées dans : Jean & John Comaroff, « Naturing the Nation : Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State », *Journal of Southern African Studies*, 2001, 27 (3) : 627-651.

7. Ce que rend admirablement l'allégorie du film *District 9*, où des extraterrestres en carapace baragouinant comme des barbares figurent les étrangers ; victimes de leur « étrangeté », considérés comme des inférieurs, bien que leur savoir scientifique soit supérieur à celui des Sud-Africains, ils représentent une condensation habile des victimes de l'apartheid et des immigrés pourchassés dans la nouvelle Afrique du Sud (*District 9*, film de Neill Blomkamp, Metropolitan Filmexport © 2010).

8. Avec, d'ailleurs, des variations dans le temps : par exemple, le *fynbos* (version sud-africaine du maquis), qui était considéré comme invasif en 1953, est désormais un « trésor sud-africain » (p. 87).

9. Didier Bigo a bien mis en évidence cette « mobilité » de la frontière à propos de l'espace Schengen dans « Le visa Schengen et le recours à la biométrie », in Xavier Crettiez & Pierre Piazza, eds, *Du papier à la biométrie. Identifier les individus*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006 : 237-267.

et le sens des phénomènes contemporains et qui imprègnent toujours leur compréhension. Elle implique de ne pas chercher à appréhender le local en l'isolant, mais en le resituant dans les réseaux de relations, passés et présents, qui le constituent. De ce point de vue, les « cultures locales » sud-africaines sont indéniablement le « fruit d'une interaction coloniale durable » (p. 46), à laquelle il faut ajouter les influences, subies ou recherchées, provenant de pays qui n'ont pas eu de part à la colonisation de l'Afrique du Sud. Pour les étudier, il faut donc non seulement procéder à la « description ethnographique méticuleuse de ce qui, en un lieu situé et à une époque donnée, se fait, se porte, se dit, se regarde, se chante, se danse, se bâtit, se mange, se cultive, se tue ou s'échange » (Jérôme David, p. 16), en considérant le « lieu » (le terrain) comme doté d'une géométrie spatio-temporelle variable, mais il faut aussi y traquer les représentations de l'ailleurs en tant qu'elles peuvent ou ont pu informer ces pratiques. Un moyen pour ce faire, dans des sociétés où l'histoire a été incomplètement écrite et/ou gravement falsifiée, consiste à dépouiller des textes pour y trouver ce qu'ils ne disent pas (p. 47).

C'est dans ce travail que se révèle l'imagination du sociologue-anthropologue. La sociologie imaginative, qui se réfère évidemment à l'« imagination sociologique » de C. Wright Mills<sup>10</sup>, engage ici à établir les liens qui unissent des faits empiriquement vérifiés afin d'en tirer une interprétation d'ensemble, dans un esprit qui évoque le « pourquoi pas ? » bachelardien. Il y faut un « flair » assumé qui pousse à toujours remettre en question les méthodes de travail en fonction des objets des situations et de leurs évolutions. Mais l'imagination mise en jeu n'est pas seulement celle du chercheur : celle-ci n'a d'efficace que si elle permet d'accéder à l'imaginaire des enquêtés, c'est-à-dire à des constellations symboliques, à des ensembles de ressources sémantiques qui sont souplement appliqués à des situations pratiques. C'est en effet dans l'« imaginaire indigène » que se noue

ce que cherche à appréhender l'anthropologie historique : l'établissement de liens entre le passé et le présent, l'ici et l'ailleurs, pertinents pour le traitement de questions immédiates. Concrètement, les Comaroff indiquent trois « opérations méthodologiques d'ordre critique » (p. 56) susceptibles de fournir des portes d'entrée dans cet « imaginaire indigène ». D'abord, rechercher les points d'articulation qui connectent différentes pratiques significatives (comment la sorcellerie « parle » de la pénurie d'emploi et est un signe de la crise de la « reproduction sociale », pp. 56-57) ; ensuite, suivre ce qui va de ces articulations vers des univers plus lointains, matériels ou bien virtuels, pour déceler les rapports entre modes de production du sens social, local et lointain, passé et présent ; enfin, à partir de là, étudier les transformations dans le temps des pratiques significatives pour « mettre à jour une généalogie locale d'antécédents culturels » et la confronter à « une archéologie comparée de signes et de pratiques similaires » relevés ailleurs (pp. 60-61).

À partir de ces trois textes, ce sont donc les prémisses d'une anthropologie comparative des mondes contemporains que présentent les Comaroff. Le programme qui se dessine dans ce petit livre est en effet celui d'une analyse, non pas de la globalisation, mais de la globalité contemporaine, telle qu'elle est vécue, dans l'imbrication et la fusion du local et du distant, du présent et du passé, du matériel et de l'imaginaire. La démonstration de la validité de cette approche est fournie par la dimension empirique des textes proposés qui montre avec pragmatisme comment il est possible de rattacher les processus locaux aux processus plus amples qui les affectent, le « local » et le « translocal » ne devant pas être conçus comme des « antonymes, mais comme les pôles constitutifs de cartes aux échelles différentes » (pp. 49-50). Ce qui conduit à envisager comment les processus de globalisation modifient les définitions de

10. Cf. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

la localité et de l'espace vécu, comment ils suscitent la multiplication de sentiments d'appartenance à des entités à la fois plus restreintes et plus vastes que celle qu'enserait naguère la citoyenneté (p. 128). L'histoire des zombies de Mafikeng est donc une invitation à lire d'autres travaux de Jean et John Comaroff pour réfléchir

avec eux aux manières empiriques de mettre en œuvre une véritable anthropologie comparée des entrelacs pratiques et imaginaires qui trament le monde contemporain.

Denis-Constant Martin



CET OUVRAGE reprend en langue française une partie des récents travaux de Jean et John Comaroff, ce couple d'anthropologues originaires de l'Afrique du Sud, et enseignants à l'Université de Chicago. Jérôme David<sup>1</sup> a eu l'excellente idée de traduire puis de rassembler, dans un livre pour le public francophone, trois des essais de ces deux chercheurs dont l'œuvre, selon ses propres termes, « aura durablement marqué le domaine anglophone de l'anthropologie sociale ». Jean et John Comaroff ont développé dans leurs travaux de ces quinze dernières années une remarquable anthropologie historique de la « culture du capitalisme ». C'est en tentant de rendre compte de la violence de la transition néolibérale en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid, qu'ils en sont progressivement venus à développer une telle anthropologie. Alors que cette violence a des manifestations multiples, les auteurs en analysent particulièrement deux types ici : la « prolifération » des zombies et de ce qu'ils appellent les « économies occultes », et les problèmes liés à la gestion des États-nations et de leurs « frontières ». Ces analyses sont complétées par une réflexion méthodologique sur la pertinence de l'ethnographie et de son échelle pour appréhender les phénomènes liés au capitalisme néolibéral au niveau mondial.

Pour les Comaroff, le capitalisme contemporain a trois principaux visages : il s'agit, premièrement, d'une propension à faire miroiter des manières inédites de produire des richesses ; deuxièmement, de présenter un rapport contradictoire à l'État-nation ; et troisièmement, de jouer

avec une société civile à la présence ambivalente (p. 135). Commençons par le rapport ambigu à l'État-nation. Des observateurs ont remarqué qu'un rapport passionnel à l'autochtonie et au droit de naissance – dont la notion même d'étranger n'est que l'envers – s'est développé à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, en même temps que d'autres conceptions de l'appartenance, et qu'un fétichisme de l'origine semble par ailleurs s'être nourri, dans le monde entier, d'une opposition aux effets du laisser-faire néolibéral. Pourquoi les frontières et leur transgression sont-elles devenues un thème si prégnant aujourd'hui ?

Pour y répondre, et rendre ainsi compte des raisons pour lesquelles les étrangers sont devenus l'objet d'une telle inquiétude, les Comaroff font un détour du côté de ce que l'on appelle communément l'État-nation. Ils montrent qu'en même temps que le XX<sup>e</sup> siècle s'achevait, les formes de cohésion sociale ont eu, partout, maille à partir avec le principe de la différence. Cette tendance est elle-même l'un des traits d'un processus historique se déployant à l'échelle mondiale, dont on peut donner une idée en évoquant l'année 1989. Cette année-là marqua, sur le plan symbolique, sinon concret, l'avènement politique du capitalisme néolibéral sur l'ensemble de la planète. Il est entendu

1. Jérôme David est enseignant aux Universités de Genève et de Lausanne en Suisse. Il introduit cet ouvrage par un article de présentation intitulé « Une ethnographie de la déraison néolibérale », où il analyse le parcours intellectuel des auteurs, l'évolution de leurs problématiques et de leurs postures théoriques.

que ses racines économiques plongent bien dans l'histoire, mais cette date est généralement retenue pour illustrer un tournant après lequel l'ancien ordre international a disparu pour laisser place à un univers plus fluide, plus mercantile et plus connecté, dans lequel la « société », déclarée morte, cède la place au « réseau » et à la « communauté », nouvelles métaphores dominantes de l'interdépendance sociale ; un univers dans lequel aussi les identités transnationales, les relations internes aux diasporas et la mobilité des populations humaines battent en brèche les vieilles frontières (pp. 77-79). Plusieurs États se conduisent alors comme s'ils étaient victimes, à la fois, d'une invasion venue du dehors et d'une fuite de ce qui devrait rester à l'intérieur, comme le capital *off-shore* et les emplois délocalisés. Cette inquiétude naît, semble-t-il, d'un paradoxe lié au contexte global actuel où prévaut la logique de l'économie capitaliste néolibérale, et à laquelle se trouvent confrontés les États. En effet, pour tirer profit d'un tel régime économique, il leur a été nécessaire, dans le même temps, d'ouvrir leurs frontières et de les sécuriser ; de déréguler la circulation des biens et des gens pour favoriser l'afflux des richesses, et d'établir par ailleurs des enclaves à fort avantage comparatif pour attirer les industries et les « bonnes » catégories d'immigrés<sup>2</sup> (pp. 80-83).

Tant que le capitalisme néolibéral conquerrait de manière triomphale le monde, l'argument utilisé habituellement pour perpétuer un tel système paradoxal était qu'il n'existait aucune solution alternative au *laisser-faire* et qu'aucun autre système politico-économique ne paraissait viable. Mais, depuis la récente crise financière, la hausse massive du nombre de gens licenciés ou jetés à la rue démontre avec brutalité combien est fragile la richesse générée par un système financier complexe, difficile à comprendre et à réguler. Depuis lors, on croit déceler dans la rhétorique publique, tout au moins en Europe et en Amérique, la marque d'un certain infléchissement, d'une certaine aspiration

à un semblant d'économie classique et administrée, alors qu'avant cet effondrement il était banal, dans certains milieux, de parler de « la fin du politique » et du « retrait du social » (pp. 84-85).

De même que la politique néolibérale triomphante de la « nouvelle » Europe a fondé sa légitimité sur la conjuration du « spectre » du migrant et de son destin de pauvre hère, en Afrique du Sud aussi, la phobie des étrangers s'est cristallisée en une forte antipathie dirigée contre les *immigrés clandestins*, assimilés généralement à des vautours économiques usurpant les emplois et les ressources, tout en traînant dans leurs sillages la criminalité et la maladie, accusés de siphonner littéralement la richesse de la nation (p. 91). Mais des processus similaires sont manifestes dans toutes les régions du monde où l'on considère que les conditions d'existence de l'État-nation menacent d'entraîner la dissolution de ses frontières et leur ouverture à toutes sortes d'étrangers indésirables (pp. 97-99).

Quant à la « société civile », elle est apparue au tournant du millénaire comme la « grande idée » qui a quasiment viré à l'obsession planétaire, au point qu'il est devenu de plus en plus difficile de déterminer ce que le terme signifie vraiment, de dire s'il s'agit d'un objet ou d'un objectif concret, d'un objet abstrait ou d'une pratique politique. Bien plus, elle succombe à l'examen, étant plus de l'ordre d'une aspiration que d'une réalisation. Si les plus sévères critiques peuvent reprocher à cette notion de confondre en un seul terme une catégorie analytique et un mot d'ordre idéologique, il faut admettre que la notion

2. Bertrand Badie s'est interrogé lui aussi à ce sujet, en se demandant s'il fallait maintenir à tout prix une société fermée dans un contexte de mondialisation. Pour lui, la migration s'inscrit dans les symptômes évidents et banals de la mondialisation. Cette dernière, en effet, se joue des frontières et incite à la déterritorialisation, elle promeut l'interdépendance aux dépens de la souveraineté, elle renforce le métissage, elle densifie les communications et favorise la mobilité (cf. *Nouveaux mondes. Carnets d'après guerre froide*, Paris, Le Monde interactif – CNRS Éd., 2011).

de société civile a été, malgré tout, un cri de ralliement remarquablement efficace dans le monde entier. Mais qu'est-ce qui en fait un mot d'ordre si efficace au tournant du millénaire et à quoi tient le fait que cette notion embrase de la sorte l'imagination morale ? Il faudrait, selon les auteurs, chercher sans doute des éléments de réponse en comparant l'histoire du présent à celle du capitalisme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (pp. 169-170).

Comme en cette période et d'une façon remarquablement similaire, l'idée de société civile émerge au début du XXI<sup>e</sup> siècle, au moment même où la fabrique du social, la possibilité de faire société, l'assise ontologique de l'humanité, la nature de la distinction sociale et l'essence de l'identité, sont dramatiquement mises à l'épreuve. Alors que dominant les paniques morales populaires, l'aliénation par les médias de masse, les crises de la représentation et la perplexité des chercheurs, la société civile, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, devient encore « bonne à penser », à faire signifier, à susciter l'action : moins elle a de contenu, plus ses référents sont vides, et plus elle répond à cette fonction. Aussi son extrême polyvalence et son indéfinition contribuent-elles, selon les Comaroff, à en faire une panacée (pp. 174-175).

En ce qui concerne les manières inédites de produire des richesses, elles prennent des formes diverses. Les Comaroff sont ainsi partis d'une interrogation sur la signification de la « prolifération » des zombies en Afrique du Sud. Avant même la fin de l'apartheid, apparaissent dans les médias des accusations de sorcellerie et des pratiques sataniques à l'encontre des anciens. Elles font écho à une explication des malheurs de la vie quotidienne, consécutifs à la malveillance supposée des anciens, soupçonnés de faire travailler des morts-vivants afin de s'enrichir. Les auteurs ont constaté, aussi bien avec leurs propres enquêtes de terrain que dans les histoires rapportées par les différents médias et la rumeur, qu'il y avait une augmentation notable des activités en lien avec l'enrichissement occulte, de nature

violente pour la plupart, car indissociables d'accusations de crimes rituels, de sorcellerie et de zombification (pp. 137-138).

Pour les Comaroff, la prolifération des activités magico-religieuses, en Afrique du Sud comme ailleurs, relève à l'échelle mondiale de ce qu'ils appellent les « économies occultes ». Dans plusieurs régions d'Asie, les économies occultes<sup>3</sup> prospèrent en prenant des formes souvent déroutantes. Telle la voyance en Thaïlande qui s'est adaptée aux technologies globalisées et où la divination, par courrier électronique, est devenue une pratique courante pour prédire par exemple la faillite d'une entreprise, un éventuel chômage, ou le décrochage éventuel d'un emploi (pp. 137-138). Selon les auteurs, ces diverses activités magico-religieuses, en écho à l'esprit de « casino »<sup>4</sup> caractérisant le capitalisme du tournant du millénaire fondé sur la confiance dans les marchés financiers et la foi dans les probabilités, sont des techniques d'accumulation des richesses défiant toute raison pratique. Dans la mesure où la montée en puissance des marchés globalisés, des médias électroniques et du capital financier a contribué à créer les conditions d'une culture économique encline à spéculer sur le hasard, la salle de jeux est devenue exemplaire du fonctionnement du capitalisme, à savoir de la capacité « naturelle » du capital à produire de la valeur sans intervention humaine, à croître et à s'étendre de sa propre initiative,

3. Ces activités incluent également les pyramides de Ponzi, le commerce de membres ou d'organes à des fins « magiques », les pratiques sataniques, l'exploitation touristique de sites hébergeant des monstres fabuleux, etc. On peut aussi y ranger les annonces pour la « divination en ligne » des journaux de la classe moyenne, les gros titres que consacre la presse nationale aux meurtres médicaux, les programmes télévisés qui mettent en scènes des histoires d'ensorcellement aux heures de grande audience, ainsi que ces « sommets de la sorcellerie » qui sont organisés plus souvent qu'à leur tour, etc. (p. 137).

4. Susan Strange fut la première à utiliser l'expression « capitalisme de casino », comparant le régime fiscal occidental à un vaste jeu de hasard (cf. Susan Strange, *Casino Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1986).

à récompenser la spéculation<sup>5</sup> (p. 117). Cet esprit spécifique du néolibéralisme sonne pour eux la fin du désenchantement du monde (pp. 141-142).

Autour de la figure du zombie, les Comaroff ont pu développer une sociologie imaginative qui s'est cristallisée dans cette abstraction de l'économie occulte, abstraction qui a pris forme à force de voir sans cesse les mêmes manifestations. Les histoires de zombification qu'ils ont recueillies au nord-ouest de l'Afrique du Sud revenaient toujours au « fait » que les personnes impliquées auraient transformé les autres en outils, interdisant de la sorte aux citoyens ordinaires de gagner leur vie et de fonder une famille ; autrement dit, la discussion revenait sur les liens entre la sorcellerie et la pénurie d'emplois ou de perspectives d'avenir définies (pp. 56-57). En suivant ce flux discursif et en se demandant si les phénomènes de fabrication obscure de la richesse sans travail se limitaient à la seule région de leurs observations ou si elles s'étendaient beaucoup plus loin, ils ont progressivement constaté que l'écheveau de leurs références symboliques renvoyait également à la redéfinition des frontières pertinentes et des horizons transnationaux dans une Afrique du Sud néolibérale (p. 59). En effet, pour leurs interlocuteurs sur le terrain, l'économie occulte liait les préoccupations, les activités et les relations locales à des forces indéchiffrables venues d'un dehors plus « global »<sup>6</sup> (p. 59).

Pourtant, comme le montrent les auteurs dans leur autocritique, sans vigilance méthodologique et sans reformulation de leur méthodologie, ce phénomène et l'anxiété qui l'accompagnait auraient pu être interprétés comme la simple expression de relations et de conflits locaux ayant mal tourné. Ainsi, pour eux aujourd'hui, la pratique ethnographique devrait notamment permettre d'élaborer une anthropologie à dimensions multiples qui viserait à rendre compte de la manière dont le local et le translocal se façonnent l'un l'autre (p. 64).

Jean et John Comaroff se livrent ici à une véritable analyse de ce que Jérôme David

appelle la « déraison néolibérale ». Ce qui fait la force et la qualité de leur analyse anthropologique du capitalisme contemporain est qu'ils ne cèdent pas à la facilité de la simple dénonciation de ses méfaits. Mais bien au contraire, ils procèdent à une véritable analyse historique, comparative et critique. Le travail et la méthodologie des Comaroff interpellent les chercheurs en sciences sociales sur les manières d'appréhender les phénomènes qu'ils étudient aujourd'hui et de circonscrire leurs objets de recherche si « localisés » soient-ils, dans ce contexte de la mondialisation. Si les *global studies*<sup>7</sup> s'inscrivent comme un nouveau champ des sciences sociales et comme une tentative de capter les tendances modernes à l'intégration mondiale, il n'en reste pas moins qu'elles sont encore loin d'avoir résolu cette question épistémologique du contenu et des contours des « totalités » nécessaires à la délimitation des cadres d'analyse, et de contextualisation des activités menées par les gens.

Sylvie Ayimpam

5. Même sur les marchés américains, les investisseurs sont devenus « prédisposés à jeter leur argent dans des montages censés rendre-riche-au-plus-vite ». Ces inventions ont, pour trait commun, de faire miroiter une production de richesse à partir de rien. Elles défient la raison en promettant des bénéfices anormalement élevés – en prétendant générer une richesse indépendante des moyens de production, de la valeur exempte d'efforts (p. 141).

6. Historicisé et réinscrit dans son contexte culturel local, le flux discursif entourant le zombie présente donc des liens avec l'histoire du mouvement ouvrier, avec une peur envahissante de l'assujettissement et de la marchandisation des personnes et des relations sociales, avec les menaces qui pèsent sur la survie de mondes locaux soumis à la pression de forces mystérieuses venues du dehors, et avec des horizons et des attentes dus au redéploiement du capital (pp. 61-62).

7. Laurent Berger montre qu'il y a actuellement à ce sujet une opposition entre une *global anthropology*, centrée sur le dépassement de la notion de société à l'échelle de l'histoire mondiale, et une *macro-anthropology*, axée sur la reformulation de la catégorie culture à l'échelle de la planète (cf. *Les Nouvelles Ethnologies. Enjeux et perspectives*, Paris, Nathan, 2004).

---

**Rogaia Mustafa Abusharaf**  
***Transforming Displaced Women in Sudan.***  
***Politics and the Body in a Squatter Settlement***  
 Chicago-London, University of Chicago Press, 2009, notes bibliogr., fig.

**L**ES DÉPLACÉS internes, réfugiés à l'intérieur de leur propre pays, voient souvent leurs besoins oubliés par les organisations d'aide et par les médias. Le groupe dont il est question ici est frappé d'une double malédiction, car à la fois femmes et déplacées internes. En effet, ce livre aborde la problématique des stratégies de survie déployées par les femmes déplacées à l'intérieur du Soudan, notamment celles originaires du Sud qui ont dû chercher refuge à Khartoum. À la croisée de l'anthropologie de l'humanitaire et des études sur le genre, l'auteure s'interroge sur la réalité d'une identité soudanaise pansudiste qui irait au-delà des clivages ethniques, dans un contexte où il est compliqué d'être femme mais aussi de pratiquer sa culture, chrétienne et sudiste. Pour cela, elle met en avant les mécanismes de construction ou plutôt d'adaptation identitaire et les tactiques utilisées par ces femmes pour s'adapter à leurs nouvelles conditions de vie et s'intégrer dans leur nouveau milieu. Cela implique bien plus qu'un simple ajustement car il leur faut créer un nouvel environnement social. C'est pourquoi les accords de paix et les politiques mises en place pour favoriser le retour des déplacés dans leur territoire ne sont pas les seuls paramètres à entrer en ligne de compte pour juger de leur succès.

Car ces femmes choisiront également en fonction de la stabilité et de la viabilité de ces nouvelles vies, de retourner dans le Sud, de s'installer ailleurs ou de rester sur place. Il est bien évident que ces conclusions se lisent au regard de l'actualité soudanaise qui a vu la création de l'État du Sud-Soudan en juin 2011. Pour autant, le livre ne perd pas de son intérêt, bien au contraire : il permet une lecture de ces événements sous un nouvel éclairage.

Après avoir expliqué le contexte social et historique du conflit qui a déchiré le Soudan depuis la fin de la colonisation anglaise, en 1956, l'auteure revient sur deux incidents, illustratifs à ses yeux, des tensions existantes entre les différentes composantes de la société soudanaise. Le premier a eu lieu dans le bidonville de Soba Arabi, après la volonté affichée par le gouvernement de Khartoum de le déplacer ailleurs. Des violences s'ensuivirent qui firent cinquante morts. Il est révélateur de l'émergence d'une identité commune au sein des déplacés internes vivant dans le même bidonville, construite à partir de l'espace partagé. Le second incident relate les violents soulèvements à Khartoum, après l'annonce de la mort de John Garang. Ils opposèrent les gens du Sud, et donc les déplacés internes, et les gens du Nord, même si Rogaia Abusharaf souligne que cette division n'est

pas aussi schématique. Elle estime que cet événement a marqué le commencement du délitement de l'union nationale. Auparavant, affirme-t-elle, les deux à trois millions de Sudistes cohabitaient pacifiquement avec les habitants de Khartoum et leurs compatriotes du Nord en général. Ces deux incidents soulignent la nécessité qu'éprouvent nombre de déplacés à se reconstruire une identité à partir de la réalité.

Elle explique également El-Mashru El-Hadari, le « projet civilisationnel » qui souhaite se fonder sur la Sharia, la loi islamique, pour réguler le pays à la fois juridiquement et socialement. Le double phénomène d'arabisation et d'islamisation du pays remonte au <sup>x</sup>e siècle ; il n'est donc pas récent. Néanmoins, sa politisation depuis la fin du colonialisme accentue les différences entre le Sud-Soudan et le Nord-Soudan. Il conduit également à des changements dans l'identité de ces femmes déplacées qui doivent s'adapter à leurs nouvelles conditions de vie et à leur nouvel environnement. Elles font face à un double fardeau, les difficultés matérielles et la perte de leurs droits culturels. En effet, cette dernière est souvent mentionnée par les déplacées comme un manque équivalent à la perte des droits économiques ou sociaux. En réalité, les deux sont liées : l'interdiction de brasser de la bière et de vendre des boissons alcoolisées, par exemple, partie intégrante de la culture de ces femmes, les empêche d'utiliser leurs compétences comme gagne-pain. Dans le cadre de El-Mashru El-Hadari, le gouvernement de Khartoum a promulgué une loi en 1996, connue sous le nom de El-Nizam El-Aam, qui régit la vie quotidienne en pointant les pratiques anti-islamiques. Les contraintes sur les pratiques quotidiennes des déplacées sont accentuées, ayant comme conséquence le fait qu'elles se sentent étrangères dans leur propre pays. Elles craignent également l'abandon ou la dépréciation de leurs valeurs culturelles.

Il est intéressant de constater que, alors que le processus d'islamisation les freine dans leur lutte pour leur survie quotidienne,

il n'en est pas pour autant toujours ainsi dans les processus d'interaction quotidienne : elles se font des amies musulmanes, apprennent de nouvelles coutumes, se marient avec des musulmans. Certaines difficultés transcendent les lignes de partage entre habitants du Nord et du Sud telles que les difficultés financières. Les déplacées négocient leur identité et leurs modes de vie avec elles-mêmes, leur communauté d'origine, d'accueil et la société soudanaise de manière plus générale. Elles se sont construites dans le déplacement, dû aux nombreux conflits et exils, et arrivent à Khartoum en ayant tout perdu : réseaux sociaux, biens matériels, argent, famille. Elles doivent s'adapter à un environnement urbain alors qu'elles sont bien souvent issues d'un milieu rural. Elles n'ont alors pas forcément les ressources pour trouver un travail, une maison ou les produits basiques nécessaires à la survie de leurs dépendants : eau, charbon, nourriture... Mais ce peut être également, comme le souligne fort justement Rogaia Abusharaf, l'occasion d'accéder à une indépendance plus grande.

Pour tenter de s'intégrer, les femmes utilisent la seule possession qui leur reste après leur fuite : leur corps. Ce chapitre est particulièrement poignant car il décrit le cheminement qui conduit ces femmes à adopter des rituels corporels, pour certains douloureux. Les raisons peuvent être de l'ordre du pragmatisme : le tobe est adopté parce qu'il est confortable, les scarifications sont abandonnées parce qu'aucun expert n'est disponible dans les environs... Plus intéressant, l'excision est adoptée, pas uniquement pour les petites filles mais par certaines femmes adultes. Les justifications avancées sont diverses : restaurer la virginité ou la pureté après un viol enduré durant la guerre ou la fuite, se conformer aux désirs exprimés ou imaginés du mari du Nord et/ou musulman ou aux souhaits supposés des voisins. La rationalisation de l'adoption de ces pratiques donne la plus grande partie de son intérêt au livre.

Le livre se clôt sur une approche plus classique, c'est-à-dire sur la participation

des femmes dans le processus de paix, affirmant sans grande surprise qu'il permet de dépasser les clivages Nord/Sud par la mise en place de groupes de travail. Il prône une meilleure intégration des femmes et de leurs problématiques aux différents programmes de paix et de réintégration, la construction d'une paix durable et l'amélioration des droits des femmes avançant main dans la main. L'auteure insiste sur le fait que les femmes ne doivent pas être uniquement vues en tant que « mères », et que leurs droits doivent englober la totalité de leurs rôles, c'est-à-dire également en tant que citoyennes et agents économiques.

Comme le souligne Roagaia Abusharaf dans l'épilogue, les conclusions du livre doivent être replacées dans le contexte de l'accord de paix signé en 2005, du conflit du Darfur et du conflit avec le Tchad. Mais surtout, ce livre a été publié avant les résultats du référendum d'autodétermination du Sud-Soudan ce qui lui donne une acuité toute particulière. La séparation entre le Nord et le Sud a été entérinée le 9 juillet 2011, après un référendum qui a vu le

triomphe à plus de 98% en faveur de la scission. Cela rend certains passages du livre caducs mais d'autres prennent, au contraire, une tonalité propre au regard de cette scission, permettant d'éclairer les fêlures profondes qui traversaient la société soudanaise et qui ont conduit à la création de ce nouvel État. De plus, les études sur les déplacés internes, encore plus sur les déplacées internes, sont trop rares alors même que cela constitue des flux importants de personnes déplacées de force à travers le monde. Enfin, signalons que l'auteure n'est pas seulement anthropologue : elle a également participé, de l'intérieur, au processus de paix, notamment en tant que rapporteuse pour une des conférences organisées par le Women Waging Peace Network en 2004. Roagaia Abusharaf prend fait et cause pour ces femmes dont elle permet de faire entendre la voix, en particulier grâce à de nombreux extraits d'entretiens reproduits dans ce livre.

Virginie Tallio

## AMÉRIQUES

**Davi Kopenawa & Bruce Albert**  
***La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami***

Préface de Jean Malaurie

Paris, Plon, 2010, 819 p., notes bibliogr., index, gloss., ill., cartes (« Terre Humaine »).

**A**VOUONS-LE sans détour et sans hypocrisie, à la lecture d'une autobiographie indigène comme celle-ci, on a souvent le sentiment d'un peu rester sur sa faim : entre l'apparence faussement lisse du discours et tout l'appareil des notes explicatives, comment aborder une réalité dont, en règle générale (à chacun sa spécialité !), on ne sait pas grand-chose, comment ne pas réduire la parole indigène à une sorte d'illustration d'une « vérité ethnographique » qui toujours la dépasse, en bref, comment trouver une distance et un angle de lecture pleinement satisfaisants ?

Or, la question ne se pose heureusement pas du tout ici. Bien entendu, on le doit d'abord à la brillante intelligence de Davi Kopenawa, qu'on sent à l'œuvre tout au long du texte, ainsi qu'à la richesse et à la modernité de son parcours chamanique et politique (ou mieux, politico-chamanique, tant les deux aspects se montrent indissociables). Il y a pourtant beaucoup plus. Comme le souligne à juste titre Bruce Albert dans sa postface, le texte est véritablement travaillé par « une multiplicité de voix constituant une véritable mosaïque narrative » (p. 591), et c'est là qu'à mes yeux résident ses aspects les plus fascinants.

En ce qui concerne Davi Kopenawa, la remarque est à prendre en premier lieu dans un sens assez classique : le « je » du narrateur

ne cesse de se dédoubler pour nous indiquer qu'il rapporte les paroles d'un autre – le « nous de la tradition et de la mémoire du groupe », les voix plus individuelles du demiurge *Omama* ou de certains esprits de la forêt, ou encore celles de ses deux principaux maîtres en chamanisme, le second mari de sa mère et le père de son épouse (pp. 591-592).

Mais, comme on pouvait s'y attendre de la part du leader yanomami, l'autre face de cette polyphonie narrative somme toute fort habituelle en Amazonie reste une tentative de dialogue avec tout l'éventail de ses interlocuteurs blancs, depuis Bruce Albert jusqu'au public potentiel des générations montantes, ou, qui sait, peut-être même futures. Bien plus que d'un témoignage ou d'un bilan, il s'agit donc d'un discours en feuilletage, qui se cherche sur des registres multiples, qui se construit en permanence autour d'un autre parfois bien problématique – et qui d'ailleurs varie notablement au fil des pages. On y reviendra plus en détail au moment d'en retracer les étapes.

Le même souci des divers registres de parole inspire les apports de Bruce Albert. L'ouvrage a bien été écrit à quatre mains. Il se fonde sur un très abondant matériel de départ – deux longues séries d'enregistrements recueillis de 1989 jusqu'au début

des années 2000 –, mais, contrairement à d'autres auteurs qui laissent baigner le lecteur dans l'illusion d'un document brut, livré tel quel ou à peine élagué de quelques redites, Bruce Albert ne fait aucun mystère du lent et délicat travail de refonte des données enregistrées : le tri et la réorganisation des matériaux, la pénible recherche d'un fil conducteur, les relectures et les discussions répétées (souvent sous l'œil un peu ironique du beau-père, assez sceptique devant cette tentative de passage à l'écrit), puis le choix assumé d'un style ni trop littéral ni trop littéraire pour la traduction... (pp. 594-603).

Au-delà de cette franchise et de cette lucidité du « traducteur » quant aux enjeux et aux difficultés de la communication, il y a surtout un excellent usage des notes ethnographiques. La plupart d'entre elles, loin d'être conçues comme des références closes sur elles-mêmes, forment au contraire un authentique contrepoint aux paroles de Davi Kopenawa, en les ouvrant systématiquement sur des questions et des aperçus nouveaux. C'est tout un art, particulièrement sensible lorsqu'il s'agit de problèmes de langue et de traduction.

À titre d'exemple, je citerai la façon dont on voit se dessiner les dynamiques du contact et du changement dans les notes sur les noms propres et les termes de parenté (chap. I), ou l'extraordinaire polysémie du terme traduit par « revenant » (*pore*) tour à tour étranger incapable de manier la langue, « spectre » des morts, « ancêtre » animal sous sa forme humaine, apprenti chaman dans un état second, homme inapte au chamanisme... (*passim*), montrant à quel point les multiples formes d'altérité relèvent du contexte de relation et de communication, plutôt que d'une essence ontologique.

Autre exemple encore : les glissements et réajustements de sens autour des mots yanomami et brésiliens pour forêt, territoire, nature, etc. – eux aussi abondamment commentés, dans des notes qui ne peuvent que rappeler d'anciens travaux de Bruce Albert sur le sujet. Du reste, puisque tout le plaisir se trouve ici dans les incitations à

passer d'un registre de lecture à l'autre, je ne résiste pas et suggère d'en ajouter un de plus, hors livre celui-là : l'article de 1993, paru dans les colonnes de cette même revue, qui analysait la formation de Davi Kopenawa et notamment le rôle qu'y avait joué son beau-père<sup>1</sup>. Il date de près de 20 ans, peu importe, il n'a pas pris une ride et jette un autre éclairage encore, de l'extérieur cette fois, sur ce qui se trouve au cœur de ce livre-ci mais ne peut s'y exprimer de la même façon : les subtils rapports entre le gendre et le beau-père, la politique et le chamanisme, la parole des Blancs et celle des Yanomami, la « tradition » et la « modernité »...

Venons-en à la progression du livre lui-même. Le projet est né à l'initiative de Davi Kopenawa – récit autobiographique d'un itinéraire intellectuel et politique exceptionnel, bien sûr, mais, aussi et surtout, travail chamanique de remodelage de soi et de l'autre par le langage<sup>2</sup>, où les aspects relationnels comptent au moins autant que les contenus. C'est donc en bonne logique que le discours s'ouvre sur la rencontre avec Bruce Albert et sur sa transformation progressive en véritable interlocuteur, devenu capable aujourd'hui de servir d'intermédiaire avec le public étranger.

S'ensuit la première partie (« Devenir autre »), avec le récit de la jeunesse de Davi, les signes avant-coureurs de sa vocation et les débuts de son initiation chamanique, l'exposé de quelques fondements de la cosmologie yanomami et la description volontiers émerveillée des esprits *xapiri* – peut-être un peu longue parfois, mais comment aurait-on pu couper dans cette matière, travaillée tout entière par un effort d'expression et de réinterprétation qui puisse la rendre accessible aux interlocuteurs blancs avec qui elle cherche à entrer en dialogue ?

1. Bruce Albert, « L'Or cannibale et la chute du ciel : une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme*, 1993, 126-128 : 349-378.

2. Cf. aussi la citation de Eduardo Viveiros de Castro, pp. 592-593.

La deuxième partie se situe sur un autre plan, celui du contact avec les Blancs et leur « Fumée du métal », et raconte les tours et détours de la prise de conscience politique de Davi. En réalité, elle couvre à peu près la même période que la première, et une note nous apprend d'ailleurs au passage que c'est exactement la même année, en 1983, que Davi a été initié et qu'il a été invité à sa première assemblée interethnique (p. 734, n. 38). Comme tout son peuple (le récit associe étroitement expérience individuelle et expériences collectives), il a d'abord oscillé entre attirance et répulsion, et il témoigne des événements souvent dramatiques qui l'ont mené à se forger peu à peu une opinion sur ces envahisseurs successifs : fonctionnaires brésiliens de la FUNAI (Fundação nacional do Índio), évangélistes protestants (avec, en notes, l'étonnant contrepoint de l'interprétation missionnaire des mêmes événements, pp. 714-720), puis chercheurs d'or dont la brutalité le pousse à prendre définitivement ses distances avec le monde des Blancs.

Cette prise de distance n'est cependant pas une rupture définitive, et c'est tout l'enjeu de la troisième et dernière partie. Davi y raconte son parcours de porte-parole national et international des Yanomami, mais, surtout, y cherche des points de contact avec le monde qu'il a découvert à travers ses voyages au Brésil et à l'étranger. Il le fait en soulignant les différences, à partir d'un point de vue d'ethnographie inversée (et très lucide) sur de multiples aspects de nos sociétés, car il s'agit toujours de trouver les voies d'un langage commun, pour éviter la « Chute du ciel » et la destruction du monde industrialisé tout autant que celle de l'univers yanomami.

Au-delà de la dénonciation écologique, c'est sans doute dans cette troisième partie que l'on sent le mieux les fluctuations

de la parole chamanique et politique. Elle regroupe des enregistrements d'époques diverses, tout en étant travaillée par des interrogations et des contradictions inhérentes à cet effort de dialogue avec l'autre, qui, malgré l'ouverture d'esprit de Davi, reste avant tout l'ennemi destructeur. On y oscille entre des prophéties menaçantes (l'inéluctable vengeance des esprits *xapiri*, si l'univers yanomami devait disparaître) et une confiance problématique dans les anciens *xapiri* des Blancs (qui ont bien dû survivre, même dans les zones les plus urbaines, et apparaissent finalement comme des alliés potentiels du chaman yanomami, après avoir été une menace pour ses pouvoirs et sa vie) ; on y trouve une nouvelle interprétation du Dieu des missionnaires (ne serait-ce pas un avatar du décepteur *Yóasi*, le frère cadet du demiurge *Omama* ?), ou des questions sur le rôle de l'écriture dans la dynamique destructrice de la civilisation industrielle, alors même que Davi, à sa propre initiative, est en train de confier à l'écrit ses espoirs de dialogue...

Concluons : impossible bien sûr de rendre compte en quelques paragraphes de tous les jeux d'échos, de tous les regards croisés, de tous les réajustements de pensée et de langage qui font l'extraordinaire richesse de ce livre. C'est un authentique chef-d'œuvre du genre et, par la diversité de ses registres de lecture, il intéressera sans aucun doute des publics fort variés. Il nous était promis depuis de longues années et, à force d'attendre, on finissait par douter de sa parution. La seule chose à dire aujourd'hui, c'est qu'il valait la peine d'être patient.

Marc Lenaerts

DEPUIS un certain temps maintenant, les recherches nord-américaines se désintéressent des questions liées au rapport entre les communautés autochtones et ce qu'elles définissent comme leur territoire traditionnel, qu'il soit physique, géologique, culturel ou même cognitif. À notre grand regret, ce sont plus particulièrement les terrains nord-amérindiens en général qui souffrent de cette désaffection, battus en brèche par un siècle d'intenses débats scientifiques, et par la fatigue intellectuelle qui s'ensuivit, mais aussi probablement par la glorification tenace d'un passé indigène devenu mythologique et intellectuellement mortifère. Ce désintérêt intervient alors même que nous sommes arrivés à une époque où la vie en réserve des communautés amérindiennes du nord du continent est devenue la norme depuis plusieurs générations, qu'elle se présente comme un repère spatial et ontologique manifeste qui s'est superposé au temps précolonial, ouvrant, à notre avis, un champ d'études renouvelé et passionnant.

Dans ce contexte, la publication d'une étude comme *Kiowa Ethnogeography* de William Meadows nous apparaît comme une bénédiction, compte tenu de sa qualité mais aussi parce nous y avons trouvé des échos particulièrement puissants à certaines données de notre propre travail de recherche. L'un des projets du livre est d'abord de faire œuvre de préservation du savoir historique et culturel des noms de lieux traditionnels kiowa, un peuple autrefois semi-nomade du sud des Plaines, ce qu'il fait remarquablement bien. Fort d'un travail de terrain de plusieurs décennies sur la réserve et avec la communauté, l'auteur a entrepris une recherche assez colossale de recueil de données avec, en point de mire, le projet de constitution

d'un corpus le plus complet possible, mais aussi d'encourager les travaux de ce genre auprès du nombre sans cesse déclinant de jeunes chercheurs nord-américanistes.

William Meadows débute son étude en revenant de façon synthétique sur l'histoire des recherches anthropologiques consacrées aux noms de lieux, grâce à Boas, Sapir et leurs élèves dans un premier temps. Les travaux de Melville Jacobs sur certains groupes Sahaptin de la côte de l'Oregon et de l'est de l'État de Washington ont ensuite conduit à la reconnaissance de l'idée de « texte géographique », un genre de tradition orale historique qui accorde une grande importance aux noms de lieux, pour à la fois enseigner et informer. Puis, le développement concomitant d'une géographie culturelle américaine et de l'idée de *cultural landscape* (associée à Carl Sauer) a guidé les travaux de Kroeber et de Lowie, notamment. En perte de vitesse depuis les années 1950, ce type de recherches – ou du moins leur sujet – a retrouvé un semblant d'intérêt récemment<sup>1</sup> grâce, entre autres, au débat sur l'ethnicité mais surtout aux problématiques de souveraineté tribale. Les questions de géographie culturelle sont devenues particulièrement prégnantes en relation avec les batailles juridiques qu'un nombre croissant de tribus a commencé à mener, depuis le début des années 1980, pour faire valoir leurs revendications territoriales.

D'après certains récits mythiques et quelques lieux marquants, les Kiowa situent leur territoire originel dans la partie Ouest

1. Nous pensons en particulier aux travaux de Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996 et ceux de Eugene Hunn, *Nchi-wana: « the Big River », Mid-Columbia Indians and Their Land*, Seattle, University of Washington Press, 1990.

de ce que sont aujourd'hui les États du Wyoming et du Montana, là où les rivières Missouri et Yellowstone prennent leur source. Il semble qu'ils commencèrent à s'installer plus à l'Est à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, puis, au milieu du XVIII<sup>e</sup>, poussés notamment par les groupes sioux, ils migrèrent vers le Sud-Est, dans une aire qui couvre le nord du Texas et l'ouest de l'Oklahoma, où s'est établie leur réserve en 1875, avant que cette dernière ne soit démantelée par le *Daws Act*, la loi sur les *allotments*, en 1906<sup>2</sup>.

Les noms de lieux traditionnels kiowa sont de deux natures : ils font soit référence à des formes géophysiques, soit à des endroits où des événements historiques et culturels ont pris place. William Meadows fait, à ce propos, une revue très minutieuse de tous ces espaces, compilés dans de très riches appendices qui renforcent la vocation de conservation de son étude. Il insiste principalement sur l'importance de la topographie, en ce qu'elle associe certaines localités avec le savoir jugé nécessaire pour les faire exister ou se les remémorer. Ces dernières peuvent, à elles seules, et sans avoir besoin de recourir à une explication quelconque, être chargées de sens. Elles incarnent le savoir d'un groupe social et fonctionnent comme un abrégé grâce auquel on partage une expérience singulière. D'une façon relativement uniforme, les Nord-Amérindiens distinguent principalement deux types de lieux : ceux où l'activité humaine n'a eu peu ou pas d'influence (montagnes, collines, canyons, rivières...) et ceux dans lesquels elle a laissé des marques évidentes (ruines, sites de villages, champs de batailles, lieux sacrés...). Certains lieux d'usage quotidien (tombes, tentes de sudation, campements temporaires) peuvent apparaître si communs qu'ils ne sont parfois nommés que s'ils sont associés à un événement spécifique.

Placé en fin d'ouvrage, l'un des chapitres les plus intéressants est consacré à une carte particulièrement fascinante, réalisée par un Kiowa, Black Goose, que James Mooney collecta au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les cartes amérindiennes, que l'on trouve presque

partout au nord du continent, fonctionnent comme des registres et peuvent évoquer tour à tour une chasse, un territoire ou des lieux particuliers. Dans la région des Plaines, celles établies par les hommes représentent généralement des animaux, des personnages ou des paysages, alors que celles établies par les femmes sont caractérisées par des motifs géométriques et abstraits. Les cartes semblent avoir été dressées en fonction de parcours journaliers et couvrent parfois des régions immenses. Tout n'y est pas forcément représenté et l'échelle n'est jamais proportionnelle, l'essentiel étant la représentation.

La carte de Black Goose apparaît quelque peu différente du style traditionnel des Plaines dans son exécution mais surtout dans son intention. Elle représente le territoire complet de la réserve kiowa telle qu'elle était à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en prenant bien soin d'y faire figurer chaque rivière, montagne, sites de campement, de cueillette ou de chasse ainsi que tous les lieux d'importances historiques et religieuses. Elle tente très clairement d'établir une filiation démographique, culturelle et spirituelle des Kiowa avec cette terre. L'étude du document original révèle même les traces d'un travail long et méticuleux dans les corrections encore visibles. Black Goose mélange plusieurs échelles de distance et d'orientation mais surtout utilise un système de pictogrammes :

2. Le *Daws Act*, adopté par le Congrès en 1887, autorisait l'État fédéral à diviser les terres tribales en parcelles (*allotment*) de tailles prédéterminées et à les distribuer à chaque membre d'une tribu. La surface des réserves étant toujours plus importante que la totalité des *allotments* réunis, les terres restantes étaient systématiquement vendues à des non-Indiens, créant, notamment, un bouleversement démographique qui fut très perturbant pour les autochtones. En plus de créer des conflits relatifs aux ressources naturelles des réserves et à leur exploitation, de nombreuses tribus se retrouvèrent en infériorité numérique sur leurs propres terres et durent faire face à un afflux d'arrivants occidentaux avec lesquels ils n'avaient eu, jusqu'alors, que peu d'interaction.

utilisés ici pour représenter un événement particulier, chacun d'eux est associé à une temporalité et à un lieu précis. Ces pictogrammes ne sont donc pas seulement des repères mais aussi des récits qui servent à replacer, dans le temps et l'espace, l'expérience kiowa. La carte, qui en outre possède une grande précision géographique, représente ainsi « la vie » de la tribu sur une soixantaine d'années. Il semble qu'elle ait été dessinée entre 1893 et 1895, alors que de nombreux combats juridiques étaient menés, au premier rang desquels la lutte contre le *Daws Act* et apparaît ainsi assez clairement avoir été conçue et réalisée avec l'intention de légitimer des revendications territoriales. Cette carte n'est toutefois pas unique et avec la dégradation rapide des relations entre Indiens et non-Indiens à propos de la propriété des terres tribales, au tournant du <sup>XX</sup><sup>e</sup> siècle, on en trouve d'autres exemplaires, notamment chez les tribus des plaines. L'intérêt de celle de Black Goose, ici, est de présenter à la fois l'ancrage des Kiowa sur un territoire défini culturellement mais aussi historiquement, ainsi que le recours à des codes picturaux traditionnels pour tenter de transmettre un message nouveau à des interlocuteurs étrangers.

Méthodiquement, le livre passe en revue tous les sites se trouvant à l'intérieur de la réserve et ses alentours, sans oublier les lieux mythologiques, pour terminer son inventaire relativement brièvement par les lieux modernes, créés par la colonisation et la vie en réserve, et l'importance que ceux-ci ont pris dans la vie des Kiowa. Et c'est sur ce seul point, la moindre place accordée à ces espaces contemporains, que nous nous permettrons d'être critique à l'égard de Meadows. Ce dernier s'attarde peut-être un peu trop sur la mémoire des lieux anciens qui tend à disparaître (ce qui en soi est sans nul doute un phénomène tragique), au détriment des lieux modernes dans lesquels s'est opérée la translation de la vie sociale amérindienne d'aujourd'hui. Nous aurions aimé que leur analyse s'intègre dans une réflexion plus générale sur l'« espace » kiowa

et comment ce dernier s'est reconstruit. En effet, les centres culturels ou de santé, les écoles tribales, les casinos ou, plus encore, les endroits qui accueillent des réunions de type *pow wow* sont devenus, aujourd'hui, en dehors des villages, les principaux lieux de sociabilité et d'interaction. Nous avons pu constater ce phénomène lors de nos recherches avec la communauté Cœur d'Alène, un groupe Salish du nord de l'Idaho, qui n'a pourtant, elle, jamais été déplacée de son territoire traditionnel. Bien qu'elle fasse aussi l'objet d'une collecte auprès des derniers aînés qui puissent s'en souvenir, la mémoire des noms de lieux anciens s'efface de façon concomitante avec celle de la pratique de la langue vernaculaire. Les espaces créés par la christianisation, l'agriculture, l'industrialisation ou le gouvernement fédéral ont été investis par les Cœur d'Alène depuis maintenant quatre ou cinq générations et constituent les éléments majeurs de leur sociabilité. Les familles avec lesquelles nous avons travaillé n'avaient qu'un souvenir assez vague de la localisation et du nom des camps d'hiver de leurs aïeux (pourtant très proches des villages modernes), alors qu'elles possédaient, par exemple, une connaissance redoutable des entrelacs kafkaïens de la bureaucratie fédérale relative à leur *allotments* et à leur exploitation.

À la lecture stimulante de cet ouvrage dont, une fois de plus, nous ne pouvons qu'admirer le travail de recherche minutieux qu'il représente, nous nous sommes finalement demandé s'il ne serait pas intéressant, dans de futurs travaux, de se pencher sur les rapports entre le fait de nommer un lieu, c'est-à-dire le décrire, le penser, et le sentiment d'appartenance et de possession (*ownership*) que l'on va développer ou non à son égard. Nous pensons particulièrement à tous les lieux qui se situent aux frontières (souvent mouvantes !) d'un territoire et qui sont susceptibles d'être partagés avec des groupes voisins, alliés ou ennemis. Les études ethnohistoriques et les recherches contemporaines ont rendu plus floues les grandes certitudes culturalistes

qui, encore aujourd'hui, brossent des portraits de groupes amérindiens aux contours très rigides et définitifs. Replacé dans des contextes géographique et historique particuliers et précis, l'attachement tenace à l'idée que les Indiens d'Amérique du Nord posséderaient un lien quasi

symbiotique avec la Terre (un thème que l'on retrouve malheureusement encore dans certaines publications scientifiques) s'en trouverait rapidement caduc.

Matthieu Charle

**Guillaume Rozenberg**  
**Les Immortels. Visages de l'incroyable en Birmanie bouddhiste**  
 Vannes, Sully, 2010, 349 p., fig., cartes.

À L'IMAGE de son livre, Guillaume Rosenberg est un ethnologue curieux, qui désire faire naître chez son lecteur l'empathie alors qu'il n'apprécie ni la religion qu'il étudie ni l'enquête de terrain. Or, dans son parcours personnel et ses questionnements sur le métier d'ethnologue, on ne peut manquer de relever au moins deux affinités avec son sujet : le goût de la mise en scène et la quête d'immortalité. Comme les *weikza*, « immortels » birmans qui cherchent à dépasser le dilemme de la mort et de l'extinction au moyen d'un culte aux allures théâtrales, l'auteur tente de faire œuvre originale en proposant une ethnologie qui combine style narratif et réflexion théorique, une ethnologie entre autobiographie et science, dans laquelle le récit de l'enquête de terrain et ses interprétations sont entrelacés. Quoi qu'il en soit des écueils de ce projet, dont l'auteur est conscient, il est animé d'un souffle stimulant.

L'ouvrage s'inscrit comme le second volet d'un vaste projet de recherche portant sur « le cycle de l'extraordinaire à partir des figures de la sainteté bouddhique et des cultes afférents dans la société birmane contemporaine » (p. 12). Guillaume Rosenberg y approfondit l'étude du *weikza*, cette « figure ambiguë, paradoxale et troublante » (p. 71) – dont il avait déjà

rendu compte dans son premier livre<sup>1</sup>. Il y montrait, idée développée avec force tout au long de ce second ouvrage à l'encontre de ses prédécesseurs ethnologues et bouddhologues, que l'ensemble de ses manifestations culturelles est l'expression du bouddhisme theravāda et plonge ses racines dans la culture birmane. Le *weikza* est un « substitut du Bouddha » et, en ce sens, son culte met en évidence le paradoxe avec lequel vivent les sociétés theravādines, à savoir maintenir le bouddhisme vivant en l'absence du Bouddha (pp. 55-59).

Dans le procédé, cette nouvelle étude ne diffère pas fondamentalement de la première. Ici, la trame est tissée à partir des expériences et pratiques des adeptes et médiums du culte. De plain-pied avec l'auteur dans son enquête, on passe d'un sujet à l'autre au fil de ses considérations, souvent rendues avec un grand sens de la formule. Mais, sans plan apparent, ni introduction ni conclusion, on a parfois le désagréable sentiment d'être prisonnier de la pensée d'un « Guillaume »<sup>2</sup> oscillant

1. Guillaume Rozenberg, *Renoncement et Puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Olizane, 2005 (cf., notamment, le chapitre II : « La "voie du *weikza*" : pouvoirs surnaturels et accomplissement spirituel », pp. 87-122).

2. C'est ainsi que l'auteur s'autodésigne dans son texte.

entre plusieurs rôles, dont celui d'informateur ; la richesse des données exposées aurait pu tout autant lui servir de guide.

L'ouvrage se compose de cinq livres. Le premier, *De la croyance au croire*, qui se concentre sur le « processus de fabrication du croire » (p. 38) et sur ce qu'il « rend possible » (p. 78), est le plus riche et le plus convaincant. Ce thème vient éclairer et soutenir les autres. S'adossant au principe que « l'incroyance est une quasi-impossibilité dans la société birmane » (p. 36) et que le « bouddhisme fait le Birman » (p. 37), il propose une interprétation « des faits sous l'angle de la pertinence culturelle » (p. 32) et démontre habilement que, pour comprendre le phénomène des *weikza*, il faut avant tout comprendre le « drame du croire » (p. 38). Ce qui implique, d'une part, de distinguer deux niveaux – le « mode passif d'une croyance » et son « mode actif » – et, d'autre part, d'admettre qu'il n'y a pas de rapport mécanique de la croyance au croire (p. 35). Le dévoilement minutieux du processus de construction du croire en des *weikza* toujours singuliers, sous l'effet d'une « expérience de l'extraordinaire » (p. 45), mène l'auteur à repenser plusieurs oppositions dans les termes birmans : magie/ religion, magie/mystique, mondain/ supramondain, science/connaissance, jusqu'à la place du miracle dans le bouddhisme. Il y affirme de façon probante que « le surnaturel est le signifiant par excellence du religieux » et que le bouddhisme n'échappe pas à cette règle (p. 104).

Le livre second, *Être disciple, faire le culte*, montre sous différents angles que, dans un monde soumis à des forces (karmique et astral), faire le culte revient à se fabriquer un « soi social » (pp. 138-139), à produire son destin (p. 203). Le culte se fonde sur l'institution du monastère, attestant par là même son inscription dans le bouddhisme, et sur le dévouement des disciples, présentés comme « un modèle réduit, quoique bien incomplet, de l'ensemble national » (p. 117). Néanmoins, à travers l'étude éparse, et en filigrane, de ceux

qui deviennent promoteurs du culte et de leur organisation, on peine à se faire une idée générale et synthétique de leur sociologie, mise à part de celle des militaires. En revanche, le volet sur la panoplie du disciple, qui « matérialise, condense et raconte sa relation aux *weikza* et à leur médium » (p. 112) et sa pratique, pouvant se résumer en une « science de la production et de la transmission d'énergie de réussite » (*id.*), est riche en fines observations et bien articulé autour d'une argumentation convaincante. La partie consacrée à l'alchimie et à la façon dont les alchimistes adeptes du culte fabriquent patiemment leurs boules d'énergie, reflets de leur état sur la voie du *weikza*, est particulièrement passionnante. Aucun chapitre n'est dédié à l'« ensemble polyphonique » (p. 156) des quatre *weikza* sur lequel repose le culte étudié, il apparaît néanmoins plus systématiquement dans ce deuxième livre.

Le livre troisième, *Le possédé*, s'intéresse à deux médiums, principaux agents et acteurs du culte (p. 229). Guillaume Rozenberg y poursuit son analyse de la notion de destin, en montrant que, de part leur nature bénéfique et salvatrice, les *weikza* en sont de « puissants correcteurs » (p. 214) devant donc être distingués des esprits *nat* et des sorciers, tout comme le médium doit être, lui, distingué de celui qui est possédé par un esprit (p. 222). Il en vient à la conclusion suivante : « de même que les *weikza* tendent à se confondre avec le Bouddha, le médium tend à se confondre avec les *weikza* » (p. 231).

Le livre quatrième, *Invulnérables*, décrit les activités du groupe de la Tactique d'encercllement, une « organisation issue du culte des quatre *weikza* et vouée à la promotion des vertus bouddhiques à travers les arts martiaux » (p. 241). L'étude du statut de ses membres, de jeunes hommes entre deux âges de la vie (entre l'enfance et l'adultat), en lutte contre leur vulnérabilité (à l'alcool et à la violence) et en recherche d'invulnérabilité (de moralité individuelle), mène l'auteur à une remise en cause certainement féconde de la focalisation de

l'ethnologie sur le rite d'initiation. Comme il le montre adroitement, si ce dernier garantit l'accession au statut d'homme, il ne garantit pas, en revanche, la capacité de chacun à pouvoir réellement devenir homme. L'auteur invite donc sa discipline à s'intéresser à d'autres « dispositifs de passage, moins visibles et plus limités, qui fabriquent des hommes en fait et pas seulement en droit » (p. 263). Par l'intermédiaire de ce groupe, Guillaume Rosenberg dépeint, au présent et au passé, une société violente et en lutte contre elle-même, hantée par la question « sommes-nous de bons bouddhistes ? » et par l'affirmation d'une identité birmane. Une société qui l'interpelle et l'interroge aussi sur des considérations plus politiques, comme la liberté, l'économie de la servitude volontaire, la tyrannie et l'engagement du chercheur (pp. 296-304).

Le livre cinquième, *L'épreuve du feu*, mêle les récits, tirés de la littérature, de deux cérémonies consacrées à la prolongation de l'existence de *weikza* aux descriptions de l'atmosphère et des événements qui entourent l'imminence de la cérémonie dédiée à l'un des quatre *weikza*. L'auteur met ainsi en relief les faits rendant cette cérémonie

performative avant même son accomplissement, à savoir les événements malheureux qui la jalonnent et l'attente qui la rythme. Il en déduit une « tendance millénariste du culte » (p. 319). Le rite lui-même est analysé comme une renaissance (p. 333). Plus fructueuse encore est la comparaison établie entre le corps de l'immortel et la boule d'énergie de l'alchimiste (p. 331).

Comme on peut le constater, avec ces multiples thèmes dont tous les développements n'ont pu être abordés ici, ce livre fourmille d'idées. La force de Guillaume Rozenberg est d'embrasser d'un seul regard les aspects les plus fondamentaux de la société birmane, au-delà de son objet de recherche affiché ; c'est, peut-être, aussi sa faiblesse. Car, sous ce regard, la Birmanie apparaît semblable et homogène d'un bout à l'autre de son territoire. L'ancrage dans la localité n'aurait peut-être pas été congruent ici, mais on aurait aimé que ce fait soit justifié. En dépit de ces quelques réserves, *Les Immortels* demeure un livre passionnant, plein d'esprit et légitimant l'apport original et essentiel de l'ethnologie à l'étude des religions.

Delphine Ortis

C E RECUEIL est l'aboutissement éditorial d'un panel de la 5<sup>e</sup> rencontre de l'ICAS (International Convention of Asia Scholars) qui s'est tenu en 2008 à l'Université Thammasat (Bangkok). Le panel, organisé par d'anciens élèves d'Andrew Turton (Jamaree Chiengthong, Philip Hirsch, Nicholas Tapp), dresse le bilan de l'apport épistémologique de cet ethnologue visionnaire, qui fut professeur à SOAS jusqu'à sa retraite, en 2004, et fut aussi un activiste de la révolution démocratique des années 1970 en Thaïlande. À une époque où les rares travaux consacrés à la paysannerie thaïe donnaient l'image simpliste d'une société rurale figée dans des hiérarchies pleinement consenties, du fait du poids sur les mentalités de la doctrine bouddhique de la prédestination et de l'adhésion massive à l'idéologie du renoncement, Turton démontra que, à l'inverse, le leadership politique ne reposait pas, dans ce cas, sur la persuasion morale mais bien plutôt sur la coercition et la violence symbolique. Or, le principal intérêt de l'ouvrage tient au fait que ces analyses, restées largement ignorées jusqu'ici, offrent des éclairages très utiles pour comprendre l'évolution contemporaine de la Thaïlande. La lecture réactualisée que les auteurs du présent volume en proposent permet notamment d'interpréter de manière probante la tension entre petits exploitants agricoles et classes moyennes urbaines qui prit, récemment, une tournure paroxystique lors du bras de fer politique entre « chemises rouges » et « chemises jaunes ». Ajoutons que le bilan d'une carrière et d'une œuvre qui est proposé ici montre une fois de plus que les chercheurs sont influencés dans leurs écrits par leur époque, leurs expériences et leur orientation politique.

L'une des grandes questions qui a préoccupé Andrew Turton au cours de sa carrière est celle des limites de la domination idéologique exercée par un État qui mêle subtilement, depuis les années 1970, valeurs libérales et bouddhiques, et, dès lors, celle des conditions posées dans ce contexte à l'émergence d'une conscience politique au sein de la paysannerie thaïe. Six des neuf auteurs du présent recueil réinterprètent les conclusions d'un article approfondi que Turton publia sur le sujet dans les années 1980<sup>1</sup>. Il y analysait l'impact du capitalisme sur la société rurale thaïlandaise des années 1970 en conjuguant les apports conceptuels d'Althusser, de Gramsci et de Foucault. Il décrivait la multiplicité des rapports de pouvoir opérant au niveau local, leur caractère éminemment dialectique, la fluidité idéologique qui en découle et le fait que la domination s'applique alors au travers d'un savant dosage d'actes symboliques et coercitifs. De par ces propriétés, l'hégémonie qu'exercent les pouvoirs locaux n'a pas pour seules issues le consentement, la soumission, voire l'exclusion sociale. Elle offre une marge d'expression non négligeable à des formes de contestation et de résistance, dont certaines prennent une tournure institutionnelle tandis que d'autres demeurent fragmentaires et informelles. Or, quarante ans plus tard, la problématique du pouvoir dont l'ethnologue britannique avait dégagé les principaux ressorts reste opératoire, quand bien même

1. Cf. Andrew Turton, « Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness », in Andrew Turton & Shigeharu Tanabe, eds, *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1984 (« Senri Ethnological Studies » 13) : 19-73.

ses protagonistes et ses enjeux ont changé. Anan Ganjanapan et Philip Hirsch (chap. II), ainsi que Nicholas Tapp (chap. V) convergent dans leurs analyses pour affirmer, qu'aujourd'hui, les luttes de pouvoir dont les campagnes thaïlandaises sont le théâtre se cristallisent moins autour du contrôle du capital et de la terre sur lequel Turton avait insisté, qu'autour de l'accès au savoir. De même les formes de résistance politique, que l'ethnologue britannique avait si bien analysées au niveau des villages ruraux ou à travers les figures plus singulières des leaders messianiques, s'expriment de nos jours à des échelles plus vastes et selon des modalités plus diverses. Elles prennent notamment la forme de mouvements populaires issus de la périphérie déshéritée du royaume. Ces mouvements, fondés sur des solidarités régionales, transcendent les clivages de classe et sont soutenus par des partis politiques populistes, ainsi que le notent, chacun à leur manière, Charles Keyes (chap. I), Jim Glassman (chap. IV) ou Jamaree Chiengthong (chap. VI). Sur le plan conceptuel, la résistance idéologique se niche aussi dans les interprétations dissonantes auxquelles prête la notion de *participation*. Galvaudée par le langage du développement, celle-ci est interprétée différemment selon les cadres culturels, la situation sociale des acteurs locaux, ou l'idéologie fluctuante des agences censées la promouvoir. Dans ce dernier registre, Jonathan Rigg (chap. VII) montre que, dans les années 1980, époque où Turton avait travaillé sur le sujet, la finalité des programmes participatifs était l'auto-suffisance alimentaire, tandis qu'en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle ils visent à faciliter l'intégration des zones rurales à une économie de marché globalisée.

Par transposition des thèses de Gramsci, Andrew Turton pensait que l'usage des forces coercitives n'était jamais aussi grand qu'en cas de crise de l'autorité traditionnelle,

lorsque le consensus et l'unité étaient perdus. Certes, comme le fait remarquer Jamaree Chiengthong (p. 84), la Thaïlande des années 2000 a dépassé le stade où la force coercitive supporte directement les élites dirigeantes. Toutefois, la bataille idéologique au sein de la société civile est devenue intense. Elle génère ses propres déchaînements de violence et est à bien des égards comparable au jeu politique italien du début du XX<sup>e</sup> siècle décrit par Gramsci. De même les analyses de Turton, inspirées par la microphysique du pouvoir de Foucault, et qui mettent en exergue des pratiques idéologiquement restrictives tenant à la mise en accusation de tous ceux qui dérangent l'ordre établi, trouvent-elles de multiples prolongements contemporains. Paul Cohen (chap. III) dégage plusieurs de ces pratiques restrictives relatives à l'administration du pays par Thaksin Shinawatra au début des années 2000.

De par sa sensibilité politique et ses orientations théoriques, Andrew Turton s'est aussi beaucoup intéressé aux formes extrêmes de dépendance. Son article sur la pratique institutionnelle de l'esclavage chez les Thaïs<sup>2</sup> demeure une référence incontournable pour tous ceux qui étudient les manifestations anciennes ou contemporaines des trafics humains et de la mise en servitude en Asie, ainsi qu'en témoigne Craig J. Reynolds (chap. VIII).

Finalement, ce recueil, sans épuiser toutes les facettes de l'œuvre de l'un des plus fins connaisseurs de la société thaïe, met l'accent sur les lignes de force de son travail et l'acuité de ses analyses. Un hommage amplement mérité donc.

Bernard Formoso

2. Cf. Andrew Turton, « Thai Institutions of Slavery », in James Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley, University of California Press, 1980 : 251-292.

*Songs of Travel, Stories of Place**Poetics of Absence in an Eastern Indonesian Society*

Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2010

206 p., bibl., index, ill. (« FF Communications » 299).

COMMENT rendre compte de la manière dont les gens historicisent leur expérience vécue et quels sont, en référence aux travaux de Bakhtin, les *chronotopes* discursifs par lesquels histoire et mémoire se recoupent ? Telles sont les deux grandes questions traitées par Timo Kaartinen dans ce livre à partir de l'ethnographie minutieuse de Banda Eli, un village de l'île de Grande Kei (archipel des Molluques). Les spécialistes des sociétés austronésiennes ont de longue date souligné la fonction sociogonique que la mythologie et la ritualité de ces sociétés prêtent à la figure de l'étranger venu de l'au-delà des mers. Son alliance avec les autochtones est pensée être au fondement de la vie sociale et de l'ordre politique. L'un des effets de cette théorie particulière de l'altérité constituante est d'oblitérer de l'évocation du passé les processus migratoires ou les actes de colonisation, quand bien même ceux-ci furent au principe de la formidable expansion océanique des Austronésiens. On aboutit dès lors à des constructions historiques qui mettent l'accent sur l'hybridation et l'ancrage local par l'affirmation des droits territoriaux. Or, l'intérêt majeur du présent ouvrage est d'opérer à front renversé. Il montre en quoi les thématiques du voyage et du rapport avec un ailleurs ancestral contribuent à un mode d'historicisation éminemment dialogique dans le cas de groupes austronésiens endogames, dont la mémoire de l'exil reste entretenue par des rituels, des genres narratifs et des chants. Il montre aussi que, pour ces groupes, la mémoire, loin d'être chargée de nostalgie, est l'opérateur d'une conscience historique qui combine au moyen de séquences narratives des horizons, des passés et des contextes à même de

produire, pour reprendre Marshall Sahlins, des « structures de la conjoncture ». La mémoire sert alors de référentiel efficace pour préserver des modalités relationnelles grâce auxquelles les Austronésiens concernés restent pleinement aptes à coloniser de nouveaux lieux, à entretenir des réseaux urbains et une diaspora aux composantes interconnectées, tout en s'adaptant aux changements d'ordre macro-économique. Selon l'un des arguments centraux du livre, « la mémoire des migrations ancestrales et les types contemporains de mobilité au long cours se motivent l'un l'autre, reproduisant de la sorte un modèle diasporique d'existence culturelle » (p. 21).

Le village de Banda Eli illustre parfaitement ces potentialités. Les ancêtres de ses habitants se sont exilés à Kei à partir de l'archipel voisin de Banda, lorsqu'en 1621 les Hollandais les en chassèrent à l'issue d'un conflit meurtrier dont l'enjeu était le contrôle du commerce de la noix muscade. À partir de Kei et de Céram, et dans les siècles qui suivirent, les réfugiés organisèrent cependant avec une grande efficacité la résistance commerciale aux Hollandais, grâce à la diversification des marchandises à forte plus-value qu'ils écoulaient sur le marché régional (esclaves, carapaces de tortue, perles, résines, plumes...), grâce aussi à la mise en place d'un système local de franchises.

La tradition orale du village a conservé la trace de ces péripéties, non pas au travers d'un récit collectif fondé sur une chronologie linéaire d'événements, mais plutôt sous la forme de fragments poétiques qui relatent des histoires familiales faites de ruptures, de voyages et de réintégrations sociales. Selon Timo Kaartinen, une telle

fragmentation tient au fait que, pour les habitants de Banda Eli, la société n'est pas conçue comme une réalité durable mais comme une source de mouvements entre des lieux qui dessinent les limites du monde connu. Deux genres poétiques portent cette idée de mouvement dans la complémentarité des thèmes qu'ils développent et des temporalités qu'ils expriment. D'un côté, les chants *omotani*, interprétés en dialecte banda par les femmes ; par l'entremise de ces chants, le voyageur débarquant en un nouveau lieu décline son ancestralité et, donc, son identité. De l'autre, les chants *singnyat* déclamés en dialecte de Kei par les hommes ou les femmes, et dont la finalité est soit l'expression des sentiments de ceux qui voient partir l'un de leurs proches, soit la réintégration de celui qui revient au pays. Ces « chants de voyage », donnant la parole à l'expérience émotionnelle du déplacement et de l'absence, s'opposent à des « histoires de lieux » qui tiennent à des mythes, des chants ou des récits toponymiques, et qui soulignent l'importance du village et des lieux de l'activité humaine en tant que sources primordiales de vie. Ces oppositions sont l'expression et le vecteur poétique d'une idéologie binaire dont les termes, classiques dans le monde malais, sont le domaine intérieur de la maison-village (métaphore de la société) et le domaine extérieur des réseaux marchands. Cette idéologie prend corps dans de multiples registres de l'activité sociale. Ainsi, en matière de discursivité rituelle, le discours propre à l'intérieur des maisons s'oppose à celui « hors des maisons », qui s'adresse à un auditoire non familial, s'extrait du contexte local et prend une forme textuelle. Au niveau politique, le chef rituel qui fait autorité à l'intérieur de la société n'est concevable qu'en liaison avec un autre leader médiatisant les rapports avec les étrangers.

À Banda Eli et, plus généralement, à Kei, les maisons comprennent plusieurs lignages exogames. La maison, laquelle a une faible profondeur généalogique mais des relations de collatéralités étendues, vaut comme catégorie sociale déterminant le pouvoir et

le prestige personnel et collectif par le jeu des échanges ritualisés avec l'extérieur dont elle est l'opérateur essentiel. L'échange rituel qui articule le mieux le temps du voyage et celui de la reproduction sociale implique le stockage d'importantes quantités de nourritures dans une maison directement impliquée dans une expédition commerciale. Si, jadis, ces stocks permettaient de subvenir aux besoins de ceux restés au pays, aujourd'hui, les expéditions commerciales ne sont plus de mise. Néanmoins, le stockage de nourriture se maintient lorsqu'un membre de la maison migre hors de Kei à des fins économiques. Ce stock, selon un renversement de perspective qui en dit long sur le souci de reproduction ou d'expansion que cultive cette société, est désormais distribué aux membres de la maison émigrés en ville, soutenant de la sorte la diaspora sur la base des réseaux de parenté. Timo Kaartinen soutient que la gestion réactualisée de tels stocks est emblématique de la maison comme entité potentiellement mobile qui se suffit à elle-même dans le monde, tout en se révélant capable d'inscrire les événements externes dans sa propre constitution (p. 184).

Par rapport aux approches structuralistes qui mettent l'accent sur les temps temporels et à diverses théories de la pratique, dont celle de Pierre Bourdieu, qui décompose le temps en séquences dévolues à la mise en œuvre de stratégies où à la transmission des conditionnements sociaux, la perspective adoptée par l'auteur est originale. En effet, elle ne se contente pas d'isoler les temporalités que portent les champs du savoir autochtone, mais montre aussi en quoi ces temporalités sont elles-mêmes des vecteurs de signification efficaces, qui maintiennent à l'état de potentialités ajustables aux circonstances présentes des classes d'expériences renvoyant à un passé plus ou moins lointain. De plus, ce livre est une contribution intéressante aux recherches sur les liens entre mémoire et histoire. Il extrait, en effet, la réflexion des correspondances classiques entre mémoire et subjectivité, d'un côté, et histoire

et État, de l'autre. À Banda Eli – mais l'observation vaut pour bien d'autres contextes culturels –, l'existence sociale et historique est éminemment relationnelle. Dans ces conditions, explique l'auteur, la connaissance des histoires des autres et la possibilité d'établir un dialogue avec elles importent plus que d'établir sa propre histoire. La mémoire sort alors du domaine étroit de l'expérience intérieure pour s'ériger en conscience partagée de différents modes possibles d'existence, déclinant de la sorte des horizons (au sens de Merleau-Ponty)

qui procèdent de la référence aux figures et événements du passé et de l'ailleurs pour orienter la vie présente et future. De même, l'histoire, loin d'être réductible à une chronologie d'événements externalisés, est une construction poétique dont les effets globalisants et performatifs tiennent à l'alliage des valeurs du groupe et des catégories sociales qu'elle opère par l'entremise d'événements et de leur rendu narratif.

Bernard Formoso

Charles Illouz

**La Parole ou la vie. Valeur et dette en Mélanésie**

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, 174 p., bibl., ill. (« Le Sens social »).

ON CONNAÎT l'importance que revêt en Mélanésie la relation aîné-cadet, rapport structurant des sociétés segmentaires de cette région du monde. On sait aussi la valeur symbolique que les Mélanésiens accordent aux échanges cérémoniels, en particulier d'ignames, qui accompagnent les grands événements de la vie des groupes locaux. Point de départ de son ouvrage tout entier consacré aux Kanak de Maré, aux îles Loyauté, Charles Illouz constate que la relation aîné-cadet constitue le principe élémentaire autour duquel s'ordonne l'ensemble des rapports de parenté agnatique dans le cadre des échanges formels. Fondamentalement ambiguë, cette relation indécomposable qui place tout cadet en situation de « dette congénitale » vis-à-vis de ses aînés est empreinte de respect, d'amour, mais aussi de violence contenue, d'appréhension et de peur. Elle se manifeste en diverses occasions solennelles de la vie sociale (premières récoltes d'ignames, naissance d'un enfant, construction d'une maison, mariage, etc.), par le respect d'un ordre de préséance ainsi qu'un « don de reconnaissance » (*puec*) des cadets envers leurs aînés, l'un et l'autre revêtant un caractère de stricte obligation. Un nouveau cycle de dettes s'ouvre chaque fois qu'un père fait don d'une partie des produits de la maisonnée (*cecen*) aux fils célibataires. Ce

faisant, la relation aîné-cadet polarise à la fois l'ordre des rapports sociaux de production et le sens de circulation des biens à l'intérieur d'une fratrie clanique : l'aîné draine vers lui, dans une longue chaîne, des dons remis par les cadets (surtout des ignames à haute valeur symbolique), d'abord au sein d'une section de fratrie lignagère, puis d'une fratrie lignagère, enfin de la fratrie clanique tout entière. Le principe d'aînesse induit l'ordre de préséance cérémoniel à l'œuvre dans les occasions solennelles accompagnées de remises de prestations d'ignames, de même qu'il régit l'ordonnance des alliances matrimoniales : tout mariage d'un cadet à l'intérieur d'une fratrie est en effet suspendu à la contraction préalable de celui d'un aîné. L'ensemble se présente comme un système de droits de préséance emboîtés les uns dans les autres à travers une série hiérarchiquement ordonnée.

Or, à Maré, ce rapport de subordination s'accompagne aussi d'un strict contrôle de la parole masculine. Le pouvoir de la parole, explique Charles Illouz, n'est pas celui du don oratoire ni de la rhétorique ; il s'exerce par un contrôle formel de l'accès à celle-ci au bénéfice exclusif des aînés. D'ordinaire un cadet se tient quasi muet face à un aîné, ne prenant la parole que pour présenter sa prestation (*puec*). Face à lui, l'aîné qui impose le silence à ses cadets, « prend la

parole » en même temps qu'il reçoit le *puéc*, et cette parole est tenue pour vérité, de sorte qu'aucun cadet ne saurait s'opposer à ce monopole autrement que sur le mode de la transgression. Ainsi les cadets d'une section de fratrie sont en permanence tenus au mutisme et maintenus comme « captifs d'obligations silencieuses », sous l'autorité inflexible de ceux qui exercent la parole. Cet encadrement remplissait autrefois un rôle primordial dans le cadre des conflits opposant les groupes sociaux à l'intérieur et à l'extérieur des « chefferies » (lesquelles ont conservé leurs dispositifs militaires en place jusqu'à nos jours), et l'auteur remarque que l'ordre social repose toujours en partie sur un strict contrôle de la parole publique. Clé de voûte du dispositif, des spécialistes aux pouvoirs occultes et redoutés, recrutés invariablement parmi les clans étrangers, font peser une menace sourde et diffuse sur les cadets récalcitrants qui pourraient être tentés de s'affranchir de cette « loi du silence » (pp. 60-62, 144-148).

Parce que les insulaires de Maré conçoivent comme irréductibles le droit d'aînesse et le privilège d'énoncer une vérité, Charles Illouz avance l'idée que parole et « chose donnée » sont les deux faces complémentaires d'un seul et même objet. En effet, en même temps qu'un cadet remet des ignames à son aîné, il lui cède son droit de parole, ce qui suggère à l'auteur que la parole – et non la chose donnée – constituerait l'objet premier du don. Cette dernière est remise comme « gage de parole », en retour de quoi l'aîné transfère une parole qui est aussi gage de confiance vis-à-vis de son cadet. L'igname serait ainsi un *signifiant* de la parole. Et l'auteur d'inscrire son interprétation particulière de l'échange d'igname/parole, chez les Kanak de Maré, dans la problématique plus générale du don et de la dette initiée par Marcel Mauss, longuement discutée dans l'introduction de l'ouvrage.

Cette interprétation appelle plusieurs commentaires.

On peut sans doute reconnaître à Charles Illouz le mérite d'avoir tenté, pour

définir les termes de l'échange, de prendre en compte aussi bien des éléments immatériels que des éléments matériels, et ce, sans recourir à une interprétation de nature religieuse qui a toujours constitué le talon d'Achille de la théorie de Mauss. Il reste cependant à démontrer que parole et chose donnée forment bien « un seul et même objet » (p. 17).

L'auteur est explicite en ce qui concerne la valeur symbolique des biens transférés, distinguant une *endo-valeur* lorsque celle-ci circule à l'intérieur des fratries lignagères et claniques, d'une *exo-valeur* lorsqu'elle circule en direction des groupes d'alliés. Il l'est, en revanche, beaucoup moins quant à la nature du transfert lui-même. À cet égard, il est regrettable que s'installe, tout au long de l'introduction et par la suite, une confusion entre don et tribut. Rappelons que le don, dans la perspective maussienne, engendre un double mouvement de rapprochement (social) et de différenciation (statutaire/politique) entre les partenaires de l'échange. Il crée, par la mise en dette du donataire, une supériorité sociale au bénéfice du donateur. Instable parce que réversible, ce rapport est aussi instrument de compétition ou d'émulation sociale, il est particulièrement manifeste dans les formes sociales où les positions de pouvoir ne sont pas données *a priori* mais restent à construire par la stratégie individuelle et/ou collective. Le tribut, à l'inverse, réaffirme, perpétue une asymétrie relationnelle dans un contexte social où les positions de chacun sont prédéfinies. Don et tribut sont aussi antagonistes dans la mesure où le premier établit la supériorité du donateur, tandis que le second marque l'allégeance et la soumission du donateur envers le donataire.

Dans le cas des échanges cérémoniels au sein des fratries à Maré, c'est évidemment la figure inverse du paradigme maussien qui transparait puisque le don d'ignames (*puéc*) consacre, en même temps qu'il la revitalise, la relation de subordination inextinguible, perpétuelle, du donateur (le cadet) envers son aîné. Celui-ci exprime avant tout une dépendance – non une

réciprocité – entre partenaires. Du reste, l'on voit mal en quoi l'offrande remise à un aîné obligerait ce dernier d'une quelconque façon, sinon à user du privilège d'énonciation qu'il détient déjà. À moins d'invoquer la protection que le plus âgé doit au plus jeune, mais celle-ci constitue l'un des aspects de la relation asymétrique aîné-cadet dans son ensemble, plutôt que l'un des aspects particuliers du don. À cet égard, le *puec* des insulaires de Maré est comparable, par exemple, à l'*urigubu* des Trobriandais (offrande des produits des jardins d'un homme au mari de sa sœur), en ce sens que ces actes sont dictés par les rapports de parenté. L'auteur le reconnaît implicitement lorsqu'il évoque un « régime d'imposition impérieux » des aînés sur les cadets (p. 35), ou encore le don « impératif et régulier » que le cadet doit faire à l'aîné (p. 49). Un don « impératif et régulier » ne relève pas du don au sens maussien du mot. Par ailleurs, les redevances des cadets (*puec*) sont utilisées par les aînés pour le paiement des compensations matrimoniales (*xeroen* et *lerosheng*). Maîtrisant les biens nécessaires au paiement de ces compensations, les aînés détiennent du même coup la maîtrise des alliances matrimoniales de leurs cadets, selon un schéma classique éprouvé dans bon nombre de sociétés segmentaires, notamment africaines<sup>1</sup>. Peut-être aurait-il été opportun que le concept d'aïnesse, véritablement central dans l'ouvrage, fût davantage discuté au regard des concepts de *firstness* de Marshall Sahlins<sup>2</sup> ou de *precedence* de James Fox<sup>3</sup>, ces deux auteurs ayant en outre nourri leur réflexion à la lumière de matériaux provenant d'aires culturelles adjacentes.

Ces objections relatives à la problématique générale du don, discutée principalement dans l'introduction, n'entachent pas l'intérêt général de l'ouvrage, stimulant à plus d'un titre. Bien écrit, souvent

convaincant, celui-ci explore un terrain relativement méconnu de l'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie, laquelle a toujours privilégié la Grande Terre. Il faut saluer la minutie particulière avec laquelle l'auteur dépeint le système lignager et son déploiement dans l'espace, le système des échanges cérémoniels en lien avec celui des alliances matrimoniales. Servie par une prose riche et dense, la description est détaillée, sans être pour autant fastidieuse. La perspective adoptée dans le livre se démarque des travaux d'Alban Bensa tout en évitant les écueils, dénoncés par ce dernier, de l'essentialisme culturel. Croisant données ethnographiques, micro-historiques et mythologiques, Charles Illouz s'attache à reconstituer patiemment continuités, évolutions et résurgences, décrivant la manière dont les Kanak de Maré reconstituent en permanence leurs rapports sociaux pour s'adapter aux bouleversements induits par l'histoire coloniale, qu'il s'agisse de la mise en scène des relations hiérarchiques à l'occasion des mariages, de l'institution politique de la « chefferie » ou de l'usage social des mythes. Avec ce travail qui nous fait découvrir les enjeux de l'énonciation et confirme que la parole est un acte socialement efficace, la connaissance des sociétés kanak s'enrichit d'une contribution importante.

Pascal Bouchery

1. Cf. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.

2. Cf. Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press, 1985.

3. Cf. : James Fox, « Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies », in *Lecture in Connection with De Wisselleerstoel Indonesische Studies*, Leiden, The Netherlands, 1988 ; « Reflections on "Hierarchy" and "Precedence" », *History and Anthropology*, 1994, 7 (1-4) : 87-108.