L'HOMME

L'Homme
Revue française d'anthropologie

174 | 2005
Moitiés d'hommes

Comptes rendus

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/lhomme/25123
DOI : 10.4000/lhomme.25123
ISSN : 1953-8103

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2005
Pagination : 277-329
ISSN : 0439-4216

Référence électronique
« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/25123 ; DOI : 10.4000/lhomme.25123

© École des hautes études en sciences sociales

HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Revue Diogène*, janvier 2003, 396 : *Chamanismes
Sous la direction de Roberte Hamayon
Paris, PUF, 2003, 311 p., bibl. (« Quadrige »).

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

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

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

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

Le second volet du recueil étudie les pratiques chamaniques qui se renouvellent dans les sociétés en voie de modernisation. L'étude de Vladimir N. Basilov concerne le chamanisme d'Asie centrale, dont les fonctions et la symbolique ont en quelque sorte été « brouillées » par l'influence islamique. Cette dernière le condamne en tant que sorcellerie et tend à en extirper ce qui la contredit. On constate toutefois la coexistence et l'interpénétration du chamanisme et de l'islam populaire, notamment autour de la fonction thérapeutique. Ce panorama est actualisé par la contribution de Thierry Zarcone qui insiste également sur l'extraordinaire adaptabilité du chamanisme islamisé d'Asie centrale. Il observe cependant la mercantilisation des pratiques chamaniques dans le cadre du New Age russe, impliquant une simplification des rituels et une décomposition de ses traditions. À suivre Jean-Pierre Chaumeil, les chamanismes amazoniens sont eux aussi « à géométrie variable ». Dans le complexe et composite panorama religieux de l'Amazonie, le chamanisme a remarquablement survécu aux brassages religieux et culturels. Il connaît même un regain de vitalité dans les cultures indigènes sous une forme « traditionnelle », et sous une forme « syncrétique » en milieu urbain. Le chamane a eu un rôle central dans l'éclosion de mouvements messianiques depuis plus d'un siècle, mais il accompagne aussi des mouvements identitaires et s'intègre dans la vie politique de bon nombre de pays d'Amérique latine.

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

culture ? Pour Kocku von Stuckrad, le chamanisme occidental moderne illustre l'ambivalence de la science rationnelle. Cette dernière, en voulant repousser en dehors de ses frontières les pratiques dites irrationnelles, favorise dans le même temps la fascination pour celles-ci. Ainsi, le chamanisme serait donc « un paradigme de la dialectique de la rationalité, de la science et de la fascination pour l' "autre" irrationnel » (p. 296). Pour finir, l'ouvrage se clôt par une présentation des chants poétiques de Setuuma, chamane guajiro au nord de l'Amérique du Sud (Michel Perrin).

Véronique Altglas

Richard Allan Shweder, éd.
Why Do Men Barbecue ? Recipes for Cultural Psychology
Cambridge, Harvard University Press, 2003, 419 p., bibl., index, ill., fig.

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

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

1. Parmi bien d'autres : Richard Shweder, *Thinking Through Cultures : Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
2. Richard Shweder, « Cultural Psychology – What is it ? » in James Stigler, Richard Shweder & Gibert Herdt, eds, *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 : 1-43.
3. Adam Kuper, *Culture : The Anthropologist's Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

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

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

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

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

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

David Berliner

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

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

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

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

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

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

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

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

Ainsi, ce principe d'intervention du niveau logique supérieur, tel que Mark Anspach l'a défini, joue positivement dans les relations au niveau inférieur dans les trois cas examinés, de l'échange de dons, du marché et du couple. Reste à savoir ce qu'il en est des relations entre les acteurs individuels qui opèrent au niveau inférieur et au niveau global. La question, qui relève du registre du politique, rejoint le débat entre individualisme et holisme. Pour dépasser cette opposition, l'auteur fait un détour métaphorique par la notion biologique d'autonomie, pour faire comprendre les processus de détermination réciproque entre les éléments individuels, libres, et le tout de l'organisme qui limite cette liberté. De même, dans une société, les interactions entre individus engendrent le niveau collectif, et celui-ci exerce une contrainte sur eux. La différence réside dans la réponse des éléments individuels à une situation mettant en péril le tout lui-même. La capacité de croyance qu'a le sujet humain est ce qui lui permet de sortir d'un cycle négatif : en reconnaissant sa circularité pour se lancer dans un cycle positif partant dans l'autre sens. Démontrant que l'argument opère aussi à l'échelle du sujet, ce dernier chapitre achève de convaincre le lecteur de sa force théorique et de sa puissance explicative. Cette force, qui fait la nouveauté de cette théorie, tient à l'articulation entre le maintien de la circularité, le recours au niveau logique supérieur qui joue le rôle de tiers transcendant, et l'inversion de l'orientation temporelle.

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

Roberte N. Hamayon

Nina Gorgus
Le Magicien des vitrines : le muséologue Georges Henri Rivière
Préf. d'Isac Chiva & Michel Colardelle
Paris, Éd. de la MSH, 2003, XIII + 416 p., bibl., index, ill.

NINA GORGUS propose la première biographie intellectuelle de Georges Henri Rivière (1897-1985) disponible en langue française. Issue d'une thèse de doctorat allemande, l'ouvrage ne cède pas à la fascination pour une personnalité hors du commun, et tient prudemment son objet/sujet à distance, craignant sans doute de se laisser déborder. Les photographies illustrant le livre sont particulièrement bien choisies. Les annexes se révèlent utiles, avec un rappel biographique succinct, les archives consultées par l'auteur, et une bibliographie dont on peut simplement regretter qu'elle ne mentionne pas les maisons d'édition. Le plan suit globalement la chronologie, avec certains chapitres thématiques sur la réflexion muséale et les liens franco-allemands. L'ouvrage ne traite pas tant de l'ethnologie française et de son institutionnalisation, dont Georges Henri Rivière fut l'un des fondateurs, que des réalisations et concepts muséologiques qu'il a élaborés et développés – au premier rang desquels figurent le musée des Arts et Traditions populaires et l'écomusée, expression inventée par Hugues de Varine mais mise en application par Georges Henri Rivière.

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

piano données chez sa grand-mère paternelle, les vacances picardes chez ses grands-parents maternels, qui auraient développé son goût esthétique et stimulé son sens de l'adaptation aux différents milieux où il évoluait. Les sept années passées au musée d'ethnographie du Trocadéro furent décisives pour sa vie professionnelle car c'est là que, sous l'influence de Paul Rivet et grâce à ses visites aux plus importants musées ethnographiques européens, il acquiert son savoir-faire muséographique et développe, avec Paul Rivet, le concept de musée-laboratoire. Avec « la vogue du populaire » (chapitre IV), le folklore français est mis à l'honneur, et Georges Henri Rivière prend les rênes du tout nouveau musée des Arts et Traditions populaires, fondé le 1er mai 1937. Nina Gorgus revient longuement sur la destinée de ce musée qui dut attendre plusieurs décennies avant de se voir doté d'un bâtiment en propre. Un chapitre est consacré à la période de l'Occupation et au rôle équivoque que joua Georges Henri Rivière, « mettant son institution au service du régime de Vichy » (p. 300), tout en évitant à beaucoup de subir le STO en intégrant les chantiers intellectuels. Il est dommage que Nina Gorgus ne cite pas le témoignage de Georges Balandier, qui fut l'un de ceux qui participèrent à ces chantiers. A priori, il semble qu'elle n'ait pas pu non plus consulter le dossier d'épuration de Georges Henri Rivière aux Archives nationales, examiné depuis par d'autres historiens.

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

Christine Laurière

Danouta Liberski-Bagnoud
Les Dieux du territoire : penser autrement la généalogie
Paris, CNRS Éd. – Éd. de la Maison des sciences de l'homme
2002, 244 p., bibl., lexique, index, ill., fig., cartes (« Chemins de l'ethnologie »).

LE LIVRE DE Danouta Liberski-Bagnoud est une importante contribution à l'étude de la notion de l'espace chez les Kasena du Burkina Faso. Il aborde la question de savoir comment se construit le lien au sol et à l'espace dans une société où cette question n'est pas saturée d'avance par une subdivision foncière et résidentielle de type étatique. La réponse qu'il donne peut surprendre de prime abord : cette communauté d'agriculteurs sédentaires fabrique du territoire en retirant de l'usage commun des morceaux d'espace de brousse, désignés comme « peaux de la terre » et maintenus intacts au cœur du village, qui se transforment en des aires cultuelles où, périodiquement, les membres de la communauté se rendent pour y accomplir les actes d'un culte sacrificiel. Il s'agit pourtant d'une découverte originale et novatrice qui repose à la fois sur une profonde connaissance de ce peuple et sur celle de sa langue, l'une et l'autre acquises directement sur place pendant de nombreuses années d'enquêtes minutieuses.

L'auteur a vite perçu la position cardinale que ces lieux de culte occupaient dans l'organisation spatiale d'une localité et plus largement dans l'élaboration des rapports entre les groupes constitutifs de la communauté. Elle s'en est servie comme d'un fil conducteur pour découvrir et mettre à nu les imbrications de plus en plus étendues entre liens du sol et liens du sang, liens territoriaux et liens claniques et lignagers. Elle a procédé, au départ, à une analyse linguistique du terme de la langue locale qui sert à désigner ces lieux : tàŋwám (plus exactement : tàŋgwám) qu'elle a su interpréter correctement à la fois comme mot composé et mot d'emprunt, signifiant « peau de la terre ». Qu'il nous soit permis de confirmer au plan linguistique cette analyse et de préciser que ce mot est un syntagme constitué de deux composantes, /tàŋ/ « terre » (déterminé) et /gwám/ « peau » (déterminant), l'une et l'autre certes étrangères à la langue kasem et aussi aux langues dites « gurunsi », mais relevant de la grande famille gur (voltaïque) qui fait partie de la super-famille Niger-Congo. Gabriel Manessy[1] a reconstruit respectivement ces deux composantes sous la forme de *tan, *tɪn, « terre », et *gbe, *gbo, « peau ». Le syntagme qui en résulte signifie donc « peau-(de)-terre », où « peau » désigne la partie d'un tout, à savoir « terre ». Danouta Liberski-Bagnoud a ensuite décrit ces lieux comme de véritables morceaux de brousse installés au cœur même du village en les identifiant comme des « individualités spatiales » nées d'un

1. Gabriel Manessy, *Les Langues oti-volta : classification généalogique d'un groupe de langues voltaïques*, Paris, SELAF, 1975.

morcellement ou, plus exactement, des espaces « exceptés », faisant ainsi sienne la terminologie utilisée par Stefan Czarnowski[2] dans ses travaux sur l'organisation spatiale liée aux paroisses et à la pratique de cultes voués aux saints et aux madones. En troisième lieu, elle a pris ses distances par rapport aux traditions ethnographiques qui l'ont précédée, en procédant, d'une part, à une réévaluation des analyses des faits similaires attestés chez les sociétés gur avoisinantes (réalisées par Allan Wolsey Cardinall[3], Robert Sutherland Rattray[4], Meyer Fortes[5] et Jack Goody[6]), d'autre part, en refusant conjointement une conception trop étroitement politique du territoire, ainsi que la double tendance à accorder la primauté aux liens de parenté sur les liens tissés entre les groupes par les cultes sacrificiels aux « peaux de la terre » et à considérer les limites des aires rituelles comme des « frontières sociales » engendrées par le système lignager.

Son livre vise un double objectif : cerner tout d'abord dans les différents aspects du culte rendu aux *tàngwáná* (« peaux de la terre ») la plupart des chemins frayés par cette société pour bâtir des espaces, et revenir ensuite sur la question de la relation entre « unité généalogique » et « unité territoriale ». Pour l'atteindre, elle s'est appuyée à la fois sur un examen détaillé des particularités du système territorial développé par la société kasena et sur la prise en considération des discours et des pratiques rituelles qui fondent l'unité et l'identité des différents groupes sociaux constitutifs d'une communauté villageoise. Grâce à cette double approche, elle a réussi à mettre au jour l'articulation entre les unités généalogiques que sont les lignages ou les clans et l'espace où elles demeurent.

Le livre est structuré en sept chapitres suivis d'un lexique, des références bibliographiques, d'un index des matières, des noms d'auteurs et des ethnies, ainsi que d'une table des illustrations. Il est naturellement impossible de rapporter ici tout ce qu'il y a lieu de retenir de cette étude si riche et innovante. On se bornera à souligner l'importance particulière de certains concepts, dont notamment : la catégorie de l'« espace » conçue comme l'un des paramètres majeurs des relations de parenté au même titre que celle du temps ; la représentation également spatiale que les Kasena se font de la segmentation lignagère ; la distinction entre lignage maximal et lignage minimal ; l'emploi métaphorique du terme « chambre » pour définir le lien d'assistance rituelle réciproque entre deux lignages maximaux ; le « bosquet sacré » envisagé comme lieu excepté et en même temps différencié, comme c'est le cas du « tàŋwám de souffle », lieu de dépôt spécifique du souffle et de la vie de tous les membres du lignage maximal ; la multiplicité des « espaces de souffle » qui « territorialisent » les différents groupes sociaux et les organisent entre eux, mais qui sont à penser comme autant d'espaces individualisés inscrits sur le corps indifférencié et sans limites de la terre. Il serait injuste de ne pas mentionner les études approfondies consacrées à certains thèmes fondamentaux tels que « terre », « territoire », « maître de la terre », « chef », « lignage », « parenté rituelle », « clans », ou connexes comme « liens claniques », « lien territorial », « limites », « quartier », « village », « chefferie », « pouvoir »…

Ce qu'il convient de souligner est le fait que l'auteur a su établir un va-et-vient entre ces différentes notions et expliciter

2. Stefan Czarnowski, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie », Paris, in *Les Actes du V^e congrès international d'histoire des religions,* 1923.
3. A.W. Cardinall, *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast. Their Customs, Religion and Folklore,* London, Routledge, 1925.
4. Robert S. Rattray, *The Tribes of the Ashanti Hinterland,* Oxford, Clarendon Press, 1932.
5. Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe,* London, Oxford University Press, 1945 ; *The Web of Kinship Among the Tallensi,* London, Oxford University Press, 1949.
6. Jack Goody, *The Social Organisation of the LoWiili, London, Her Majesty's Stationery Office,* 1956.

les interconnexions, parfois inattendues, qui existent entre des réalités en apparence opposées. Soit, à titre d'exemple, la relation à la terre de celui qui accède à la place de chef, marqué en son corps même par une série d'interdits. L'auteur souligne la relation symbiotique qui unit le chef au *kwárá* (une corne d'animal), symbole par excellence du pouvoir. Pourtant, ce même *kwárá* relève en même temps de la puissance Terre, car, dans sa composition, il entre toujours un peu de terre prélevée dans un ou plusieurs bosquets sacrés du village. Il est, par définition, une « fille de la terre » et perçu comme ce qui, avec l'instance terre et les bosquets « peaux de la terre », protège l'espace du village. Rien d'étonnant non plus dans la mise en parallèle des deux figures de l'autorité, le « maître de la terre » et le « chef », qui oppose et rend complémentaires deux modes d'action sur le monde, l'un qui préserve et soigne, l'autre qui prend et détruit.

À n'en pas douter, ce livre constitue un apport décisif à la recherche ethnographique, précisément grâce à l'articulation du généalogique et du territoire et au refus de l'antithèse lien du sang/lien du sol. Il est, de surcroît, l'aboutissement d'une observation minutieuse et étendue des faits et d'une remarquable profondeur d'analyse. À sa lecture, on a l'impression que son auteur a réellement percé l'univers de pensée d'un peuple et réussi à dégager la cohérence de sa perception de l'espace qu'il habite et qui l'habite. Assurément, grâce aussi à son souci constant d'être à l'écoute du discours d'autrui et de se laisser ainsi guider par lui pour parcourir ensemble cet espace qui le fait exister dans sa singularité !

Emilio Bonvini

Mathew G. Gutmann *et al.*, eds
***Perspectives on* las Américas**
A Reader in Culture, History, and Representation
Malden-Oxford, Blackwell, 2003, 461 p., index.

LA RÉGION envisagée ici sous le terme de *las Américas* couvre l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud, l'Amérique centrale et les Caraïbes. Si de nombreuses études sur l'Amérique latine et sur les *Latinos* – les Latino-Américains vivant aux États-Unis – mettent en avant l'émergence d'identités ethniques plurielles et hybrides, même dans les États-nations qui s'affirment en tant que tels, les éditeurs de cet ouvrage collectif s'intéressent quant à eux à la tension créée par la contradiction entre l'émergence de ces identités hybrides et le renforcement des frontières nationales. Une telle réflexion prend appui sur deux considérations. D'abord, le nombre de Latino-Américains aux États-Unis ne cesse d'augmenter malgré les politiques anti-immigration de ce pays. Toutefois, les faits tant historiques que contemporains incitent à remettre en question l'idée que les *Latinos* restent des étrangers aux États-Unis. Ainsi, les politiques d'assimilation ont souvent échoué, considérant qu'un grand nombre de Latino-Américains gardent des liens étroits avec leur famille dans leur pays d'origine, et construisent des identités hybrides. Ensuite, les mouvements de personnes et d'idées entre les pays s'effectuent en fait dans les deux sens et créent de nouvelles alliances culturelles et historiques à travers le continent américain. Les éditeurs soulignent dans l'introduction que l'on ne peut faire abstraction des transformations démographiques, des courants nationalistes, de la globalisation et des politiques économiques si l'on souhaite comprendre les réalités du monde contemporain aux Amériques. Ainsi, cette publication apparaît comme un état des lieux initial et non exhaustif des idées et des réalités vécues dans cette région à l'aube du XXI^e^ siècle.

Cet ouvrage collectif est un recueil d'articles qui ne s'adresse pas uniquement aux enseignant-chercheurs ou aux étudiants, mais à un large public. Outre l'introduction, le recueil rassemble vingt-cinq contributions dont cinq consacrées à l'histoire, quatre aux politiques économiques, six aux constructions identitaires, cinq aux cultures populaires et cinq au transnationalisme. Comme indiqué dans l'introduction, il s'agit d'une tentative de synthèse à l'échelle continentale. Les responsables de cette publication mettent l'accent sur les questions liées à « l'intégration historique, politique, économique, et culturelle de *las Américas* dans le présent et le passé récent ». Ils précisent que le but intellectuel de cette anthologie est avant tout d'apporter « des outils théoriques et des exemples concrets pour appréhender la culture, l'histoire et les modes de représentation, sous forme a) de réalités locales liées aux processus transnationaux, b) d'identités construites à travers de multiples cultures et nations et c) d'identités issues des processus de migration allant de l'Amérique latine vers les États-Unis ». Les éditeurs cherchent ainsi à mettre en évidence les liens étroits qui se tissent entre les peuples, les régions, les pays et les nations latino-américaines.

Les articles rassemblés nous offrent un panorama exemplaire des expériences de vie liées aux événements historiques aux Amériques. Ainsi, la première partie porte-t-elle sur le long processus historique de colonisation de la région de *las Américas* avec les textes de Norma Alarcón, Antonio Benítez Rojo, Néstor P. Rodríguez, Rubén Rumbaud et Steve J. Stern sur le colonialisme, les politiques économiques et les mouvements de résistance qu'elles entraînent, en tissant des liens entre le passé et le présent. Ils attirent notre attention non seulement sur les faits historiques tels que la violence, la discrimination et l'exploitation, mais vont au-delà des histoires particulières afin de tenter une analyse globale et transnationale en retraçant les mouvements migratoires des populations caribéennes et des pays latino-américains vers les États-Unis.

Dans la deuxième partie, les textes de Marc Edelman, Félix V. Matos Rodríguez, Jane I. Collins et Claudia Fonseca analysent plus précisément les différents systèmes économiques (esclavage, capitalisme industriel et capitalisme global) par rapport aux systèmes socioéconomiques locaux au Nicaragua, à Porto Rico, au Chili, au Mexique et au Brésil. Ils nous montrent comment la politique économique mondiale influence les structures locales « économiques », ainsi que celles dites « non économiques » (par exemple, la famille).

Les textes de la troisième partie proposent de redéfinir les notions d'identité et de pratique locale. Les auteurs Laurie Kroshus Medina, Richard Parker, Patricia Zavella, Ana Celia Zentella, Lionel Cantú et Silvio Torres-Saillant offrent des perspectives théoriques variées pour appréhender les constructions d'identités changeantes et hybrides dans le contexte de la mobilité croissante des populations aux Amériques. Ces textes visent également à souligner la capacité qu'ont les humains de contrôler leur destinée dans la mesure du possible, idée exprimée en anglais par le concept d'*agency*. Ainsi, les études proposées portant sur les Créoles et les Garifuna au Belize, les Brésiliens et les étrangers au Brésil dans le contexte du carnaval, les *Chicanos*, les Mexicains, les Porto-Ricains, et les Dominicains, explorent-elles les multitudes de formations identitaires ethniques, sexuées et raciales dans des contextes historiques spécifiques.

La quatrième partie nous amène à considérer les cultures populaires émergentes sous l'angle du paradoxe entre authenticité et tradition. Ainsi les auteurs se posent la question des trajectoires historiques des peuples qui partagent des coutumes ou cultures à travers les frontières : tels que l'identité *Gaucho* (cf. Ruben Gorge Oliven), la fête lors de la quinzième année pour les filles (la *Quincañera*, cf. Karen Mary Davalos), le *machismo* (cf. Américo Paredes), les concours de beauté (cf. Mark Rogers), ou encore le développement d'une identité pan-américaine à partir du cinéma américain et des icônes pop comme Jennifer López (cf. Frances Negrón-Muntaner). La cinquième partie porte sur les cultures politiques régionales, nationales et transnationales. Jeffrey Gould analyse les politiques de *gender* et de métissage au Nicaragua ; Lynn Stephen explore la construction et la féminisation des Indiens Mayas par la militarisation et la violence au sud du Mexique ; Matthez C. Gutmann évoque des réponses locales contre l'accord de libre-échange nord-américain (NAFTA : North American Free Trade Agreement) au Mexique ; Leo R. Chavez examine les courants nationalistes qui luttent contre l'effet transnational ; et, finalement, Libia Grueso, Carlos Rosero, et Arturo Escobar nous proposent une analyse des processus de constructions identitaires et de mouvements sociaux par rapport à la notion de territoire au sein des populations noires en Colombie. Malgré un manque d'études sur le Canada (noté par les éditeurs eux-mêmes), le choix des articles montre la diversité et la multiplicité d'histoires et de subjectivités aux Amériques.

Dans son ensemble, cet ouvrage réussit à nous proposer une nouvelle perspective

pluridisciplinaire sur *las Américas*. Dans l'introduction, les éditeurs laissent entendre que la composition de cette anthologie est le fruit d'un premier dialogue entre les études latino-américaines, et les études sur les *Latinos* et les *Chicanos*. En retraçant les parcours historiques des deux disciplines, les éditeurs précisent que ce recueil a pour objectif la mise en relation des disciplines mentionnées, laquelle, selon eux, s'avère indispensable pour comprendre les expériences diverses et variées en cette époque de mobilité croissante des populations à travers les frontières nationales. Il importe de préciser que ces disciplines sont nées dans les années 1960 et témoignent d'une influence marxiste : les études latino-américaines face à la guerre froide et la politique de développement dans les pays latino-américains ; et les études *latina* et *chicana* face à l'immigration croissante et aux infériorités structurelles des minorités aux États-Unis qui, selon elles, résultent d'un phénomène que les intellectuels latino-américains appellaient « le colonialisme interne ».

Selon les éditeurs, le dialogue entre ces disciplines est jugé nécessaire : d'une part, pour garder à l'esprit l'existence de la « dominance nord-américaine en Amérique latine et du colonialisme interne vis-à-vis de la population immigrée latino-américaine aux États-Unis » pour combattre les politiques discriminatoires et répressives ; d'autre part, ce dialogue permettrait de veiller à ce que ce genre de disciplines ne succombe aux politiques assimilatrices des universités et de promouvoir une collaboration qui irait au-delà des conversations superficielles. Les éditeurs souhaitent encourager davantage un dialogue pluridisciplinaire entre la recherche académique et les sciences appliquées, afin de développer de nouveaux outils et techniques d'analyse.

Kristina Tiedje

Richard Price & Sally Price
Les Marrons
Châteauneuf-le-Rouge, Vents d'ailleurs, 2003, 127 p., ill. (« Cultures en Guyane »).

RICHARD ET SALLY Price sont connus pour être les spécialistes des Marrons saramaka du Suriname. Richard Price a notamment réuni et édité les textes de *Maroon Societies : Rebel Slave Communities in the Americas*[1], une importante contribution à la connaissance de ces sociétés issues de l'esclavage. Il est par ailleurs l'auteur de *First Time*[2], ouvrage remarqué qui proposait une remise en question de la conception de l'histoire de sociétés qui, selon certaines approches méthodologiques, pouvaient être qualifiées de « sans histoire ». En ce sens, ce texte dépassait largement le cadre des Saramaka. Son épouse, Sally Price, est quant à elle surtout connue pour ses écrits sur l'art des Marrons du Suriname, et plus particulièrement des Saramaka, contribuant ainsi à leur reconnaissance.

L'ouvrage qu'ils nous proposent aujourd'hui est d'une présentation et d'une ambition qui ne sont pas sans rappeler celles de la collection « Découvertes » des éditions Gallimard : une importante iconographie émaille le texte, tandis que de nombreux extraits d'origines diverses viennent soute-

1. Richard Price, éd., *Maroon Societies : Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 1979.
2. Richard Price, *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1983 (édition française : *Les Premiers Temps : la conception de l'histoire des Marrons saramaka*, Paris, Le Seuil, 1994).

nir et compléter l'argumentation des auteurs qui nous offrent ici les grandes lignes du savoir déjà acquis au sujet des Marrons du Suriname. Par conséquent, il ne faut pas s'attendre, pour qui connaît un tant soit peu ces sociétés, à découvrir des données qui seraient, par exemple, le fruit d'un travail de recherche nouveau. Aussi bien dans son intention que dans son écriture, c'est résolument à un ouvrage de vulgarisation, au sens le moins polémique du terme, auquel nous avons affaire. Les auteurs se proposent de mettre à la portée d'un large public un savoir difficile d'accès, surtout pour le public français ou francophone, tant sont rares les ouvrages en langue française sur ces Marrons. L'ensemble est de bonne tenue et a le mérite de faire le point sur la situation historique et contemporaine des Marrons du Suriname, tout en rendant compte de leur présence en Guyane.

Sur ce point, on présume que les auteurs répondent à une demande ou à l'opportunité d'une publication supplémentaire. Il est en effet ici essentiellement question des Marrons présents en Guyane française : « ce livre présente les grandes lignes de l'histoire et de la situation actuelle des peuples marrons en Guyane française » (p. 6), alors qu'« aucun des peuples marrons n'est originaire de la Guyane » (p. 6) et que, des six groupes de Marrons du Suriname, un seul, les Aluku, peut se réclamer d'une attache historique en Guyane. Les auteurs justifient ce parti par les données démographiques (p. 6) qui font des Marrons la deuxième composante de ce département d'outre-mer.

L'ouverture de l'ouvrage est très académique et commence par la définition du terme de « Marron » et du processus qu'il désigne. On lira ainsi que celui-ci concerne la fuite d'esclaves africains qui, à partir des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, vont être à l'origine de communautés qui se sont répandues aux marges de l'Amérique des plantations et qui, pour certaines d'entre elles, forment aujourd'hui encore « des enclaves semi-indépendantes » (p. 9). Pour ces auteurs, le marronnage désigne donc une forme active de résistance à l'esclavage et « les Marrons revêtent une importance particulière pour l'étude des sociétés esclavagistes » (p. 10). Toutefois, il est à noter chez ces spécialistes une certaine tendance à l'empathie : le souci de faire des premiers esclaves rebelles des individus en quête d'une liberté sans concession s'oppose au point de vue que Richard Price avait par le passé lui-même défendu dans *Maroon Societies*. « Dans bien des cas, écrivent-ils, les planteurs durent se résoudre à approcher leurs anciens esclaves pour quémander la paix » (p. 11). Cette présentation a le défaut de faire des Marrons des individus qui se placèrent exclusivement dans l'opposition et dans le rapport de force avec le monde colonial. Dans l'introduction de l'ouvrage cité plus haut, Richard Price avançait pourtant que les traités de paix entre rebelles et colons découlaient d'une situation de contacts et d'échanges avérés entre les deux parties.

Cette même tendance à l'empathie les conduit à traiter avec une certaine légèreté la question, que l'on pensait pourtant réglée, de l'héritage culturel exclusivement africain. Bien qu'ils reconnaissent des contacts entre les rebelles et les Européens et les Amérindiens, certaines de leurs propositions cantonnent pourtant les Marrons dans une relation substantialiste avec l'Afrique : « l'originalité culturelle des sociétés des Marrons du Suriname et de la Guyane française repose sur leur profonde fidélité aux principes "africains" – esthétiques, politiques, religieux ou domestiques – plus que sur la fréquence d'éléments isolés retenus au cours des siècles. Ayant développé leurs cultures hors des influences européennes, les Marrons ont librement interprété les idées africaines et les ont adaptées aux circonstances. Et c'est chez eux que l'on trouve les cultures afro-américaines à la fois les plus véritablement africaines et les plus "vivantes" » (p. 13). Ces propos rappellent ceux du culturaliste Melville J. Herskovits, lequel avait inauguré dans les années 1920 les travaux sur les Noirs Marrons du Suriname.

Pour autant, les auteurs reconnaissent que la complexité du « processus de créolisation » concerne également les Marrons : « comme les Marrons ont toujours vécu en contact avec la côte […], leur mode de vie a intégré des éléments d'origine occidentale […]. Toutes ces influences extérieures se sont combinées avec l'ingéniosité des Marrons eux-mêmes dans un processus de créolisation – rien moins que la création de nouvelles sociétés et cultures, redevables à divers modèles africains ainsi qu'à des influences[3] amérindiennes et européennes, mais profondément originales dans leur ensemble, et uniques parmi les cultures du monde » (p. 27). Cet écart reflète la difficulté qu'ont ces auteurs à considérer pleinement que les Marrons soient, dans une certaine mesure, eux aussi des Créoles. À moins qu'il ne s'agisse d'un point de vue culturaliste qui, à l'image du chapitre III, les incite à continuer d'envisager les Marrons comme un ensemble culturel distinct.

Les chapitres IV et V retracent, successivement, l'histoire des Marrons en Guyane et leur situation contemporaine. Leur lecture accentue ce clivage qui n'est pas sans rappeler le principe de coupure, alors développé par Melville J. Herskovits et Roger Bastide qui considéraient ces communautés de Marrons comme des enclaves africaines en Amériques. Ainsi, au sujet des Aluku par exemple, alors que « la ruée vers l'or [à la fin du XIX^e siècle] est l'occasion du premier contact soutenu et développé entre les Aluku et le monde extérieur » (p. 45), les auteurs, curieusement, concluent qu'en dépit de tous les échanges et des changements qui en découlent, « les individus se mêlent, mais la distance entre les deux sociétés perdure » (p. 46).

Enfin, le constat qui est dressé de la situation contemporaine est sans appel : nombre d'événements qu'ont vécus les Marrons durant ces dernières années (construction de barrage en territoire saramaka, ouverture de mines de bauxite, guerre civile, reprise de l'orpaillage, etc.), incitent les auteurs à critiquer fort justement la « modernisation progressive [qui a touché] tous les peuples marrons », dès les années 1950. Elle a en effet pour corollaire l'amplification de l'exode vers les centres urbains de la côte, du chômage, de la toxicomanie, ou encore l'apparition de la prostitution et du sida. Même le dynamisme que constitue l'ébauche d'une identité pan-marronne, à travers les formes musicales par exemple, ne parvient pas à atténuer ce dramatique bilan.

Jean-Yves Parris

3. On peut s'interroger ici sur l'usage du terme de modèle dans un cas et d'influence dans l'autre.

ASIE

Veena Das, éd.
The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology
New Delhi-Oxford, Oxford University Press, 2003, 2 vol.,1660 p., bibl., index, ill.

CETTE SYNTHÈSE des savoirs anthropologiques sur l'Inde éditée sous la direction de Veena Das impressionne par son ampleur : cinquante-cinq chapitres écrits par une soixantaine de chercheurs répartis, en gros, pour moitié entre chercheurs indiens et chercheurs étrangers, couvrent plus de 1600 pages en deux volumes *in folio*. L'ouvrage est organisé en neuf sections rassemblant chacune de quatre à huit chapitres ; chaque section est introduite par l'éditeur, chaque chapitre est suivi d'une bibliographie (dont la forme varie selon les auteurs) ; les notes ont été dans l'ensemble réduites ; enfin, un index des matières très complet (60 pages) et un index des noms propres (incluant les auteurs mentionnés en bibliographie) complètent cet outil de travail qui vise un public universitaire d'enseignants et d'étudiants. La traduction (simplifiée) de la table des matières indique l'architecture de l'ouvrage.

Tome I. *Cadres conceptuels* : sociologie et anthropologie sociale, modernisation, historiographie, société civile ; *Écologie de la vie sociale* : écologie et environnement, démographie, les groupes nomades, migrations, réfugiés, santé, géographie sociale et culturelle. *Morphologie sociale* : tribus, communauté de village, la ville indienne, castes, stratification sociale et mobilité, conflit social. *Paysages culturels* : la notion de *folk*, les formes de représentations culturelles, le monde des images, la culture publique, consommation et styles de vie, sociolinguistique. *Religion* : pluralité et pluralisme, les sectes, mythes en contexte, la religion au quotidien, les chrétiens, la sécularisation.

Tome II. *Éducation* : le travail des enfants, vieillir en Inde, éducation, école et modernité, le haut enseignement. *Sphère de la personne* : la famille, la parenté, violence domestique, la personne, la construction culturelle des émotions. *Organisation économique* : structures agraires, monde ouvrier, changements dans le travail, secteur informel, les entrepreneurs, les marchés, décentralisation et pauvreté. *Les institutions politiques* : les juridictions basses, l'État-nation, nature de la démocratie indienne, les castes et classes *backwards*, la politique à l'échelon local, mouvements sociaux, violence collective.

Les chapitres se différencient selon trois types d'approche variables selon les auteurs. La majorité d'entre eux présente sous une forme attendue l'état des travaux et des débats sur les sujets traités : c'est le cas, notamment, des articles de Pravin et Lila Visaria sur la démographie, de Chris Fuller sur les castes, de Dipankar Gupta sur la stratification sociale ou de Patricia Uberoi sur la famille. Un second groupe

d'auteurs expose des matériaux originaux ou inaugure des recherches nouvelles et leurs articles se lisent davantage comme des études de cas : par exemple, le chapitre de Christopher Pinney sur le statut de l'image dans le monde social, celui d'Audrey Cantlie sur les mythes recueillis en l'occurrence en Assam ou, encore, le chapitre de Denis Vidal sur l'anthropologie économique des marchés. Enfin, un troisième groupe d'auteurs livre des essais d'ordre sociohistorique, comme celui de J. P. S. Uberoi sur la notion de société civile, ou le chapitre de Gurpreet Mahajan qui traite de la sécularisation de la société occidentale au regard de l'expérience indienne.

Deux remarques valent pour l'ensemble de l'ouvrage. En premier lieu, dans l'espace des disciplines universitaires, la distinction entre sociologie et anthropologie sociale n'est pas aussi marquée, en Inde, qu'elle l'est dans l'univers académique européen. En effet, en Inde ces deux disciplines sont enseignées dans les facultés de lettres et de sciences humaines et elles partagent, en gros, les mêmes objets d'étude relevant de la société contemporaine ; mais elles s'opposent à l'anthropologie, au sens strict, qui est enseignée dans les facultés des sciences et dont l'étude porte plus spécifiquement sur les caractères physiques et la culture matérielle des populations tribales – qui sont ici réintégrées dans une perspective d'anthropologie sociale. Certains chapitres se fondent sur des matériaux quantitatifs, par exemple ceux traitant de la démographie et de l'éducation, mais au total les tableaux statistiques sont rares (y compris pour la section de sociologie économique), les approches dominantes relevant des démarches qualitatives propres à l'anthropologie sociale plus qu'à la sociologie.

En second lieu, nombre des auteurs prennent en compte la dimension historique de leur objet, soit en dégageant des évolutions sur la durée pluriséculaire du sous-continent indien (comme le fait Rita Brara dans son analyse des relations entre l'homme et l'environnement), soit en s'interrogeant sur le fait colonial comme agent de transformation de la société indienne et, d'abord, comme condition d'émergence de nouveaux modes de connaissance du monde social. Le chapitre de Richard Saumarez-Smith sur « l'historiographie de la société indienne » témoigne à cet égard d'une évolution importante des anthropologues sociaux qui s'interrogent, depuis une vingtaine d'années, sur la genèse coloniale des principales catégories informant leur discipline. Cependant, ce que l'on pensait être les acquis de cette critique historique, parfois plus ancienne, ne semblent plus toujours reconnus comme tels aujourd'hui. Ainsi, Brij Raj Chauham réhabilite la notion de « communauté de village » considérée comme une unité pertinente de l'action politique et sociale, en dépit de la critique développée par Louis Dumont dans son article pionnier sur « La "communauté de village" de Munro à Maine » publié en 1966 et omis dans la bibliographie. Il est vrai que l'auteur privilégie le point de vue de l'action sur celui de la connaissance, limitant de fait la validité de cette notion à ses usages pratiques dans les politiques de développement, sans réellement convaincre de sa pertinence du point de vue anthropologique.

Les travaux de sociologie politique de l'Inde moderne, présentés dans la dernière section, ont largement contribué à la critique historique des notions dominantes de cette discipline en interrogeant notamment la catégorie d'État-nation comme forme d'accomplissement institutionnel, dans le champ politique, des principes de la rationalité des Lumières – selon la lecture qu'en proposent nombre de chercheurs indiens. Selon Thomas Pantham et Sudipta Kaviraj, la démocratie de type parlementaire a trouvé en Inde même les conditions sociales et intellectuelles de son développement en dépit d'une structure sociale inégalitaire. Menées par Gandhi, les élites nationalistes ont su traduire les idéaux démocratiques de type moderne en les adaptant aux attentes critiques des différents groupes sociaux ou religieux, depuis les basses castes du monde rural jusqu'aux

différentes fractions de la bourgeoisie urbaine. Mais depuis la fin des années 1960, quatre types de mouvements sociaux structurés ont remis en cause le rôle du Parti du congrès comme lieu de neutralisation des intérêts contradictoires. Il s'agit des mouvements de paysans, des populations tribales, des Dalits (*i.e.* les basses castes d'Intouchables) et des femmes, dont les dynamiques se cristallisent autour des enjeux des politiques de discrimination positive initiées dès l'époque coloniale, comme le montre le chapitre de P. Radhakrishnan. L'accession au pouvoir, notamment dans l'État de l'Uttar Pradesh, de partis politiques populaires et populistes où se combinent des attributs de castes, de classes et de courants sectaires, témoigne de la révolution silencieuse qui est en train de bouleverser l'ensemble du champ politique indien : on assiste, en effet, à un important renouvellement des élites politiques avec l'arrivée au pouvoir d'un personnel issu des groupes socialement et économiquement dominés. Révolution silencieuse peut-être, mais non sans luttes. À cet égard, on rapprochera les deux chapitres qui permettent de relier sous un autre angle nombre de faits et d'observations mentionnés dans cet ouvrage : l'un, par Satish Saberwal et N. Jayaram, porte sur une sociologie du conflit social ; mais la réflexion de ces deux sociologues ne se limite pas au seul cas indien, leur travail s'inscrit dans une perspective de sociologie générale, un point de vue qui est plutôt rare, au total, dans ces deux volumes ; l'autre, par Jonathan Spencer, interroge les différentes formes de violence collective dont l'Asie du Sud a fait l'expérience depuis au moins un demi-siècle.

La lecture de ces deux volumes devrait convaincre de la richesse des travaux d'anthropologie sociale menés en Inde et sur le monde indien. L'ensemble fournira aux enseignants une bonne synthèse de l'état des recherches et les étudiants qui s'engagent dans l'étude du sous-continent indien y trouveront exposé ce que les anglo-saxons désignent comme le *mainstream* de la recherche, un ensemble de questionnements et de problématiques qui définissent l'horizon académique dominant d'une époque pour un domaine disciplinaire et une aire culturelle donnés. Les lacunes que l'on pourrait relever sont déjà signalées par Veena Das au fil de ses introductions, et elles tiennent davantage aux défaillances des auteurs pressentis qu'aux oublis de l'éditeur ; on peut néanmoins regretter l'absence d'un chapitre sur l'islam du sous-continent, d'autant que les excellents spécialistes indiens ou étrangers qui auraient pu être sollicités ne manquaient pas.

Une interrogation pour conclure. Si les approches méthodologiques diffèrent entre les auteurs, le travail éditorial de Veena Das renforce le sentiment d'un univers intellectuel relativement consensuel : les divisions entre écoles sociologiques ou anthropologiques semblent faibles, voire inexistantes, et les controverses peu marquées. Les chercheurs indiens en sciences sociales expriment volontiers leur désir de faire émerger en Asie du Sud, « un centre autonome de pensée et de discours » à même de s'imposer dans le champ international des sciences sociales, lui même largement dominé par les États-Unis, au moins dans le domaine qui nous concerne. Y seraient-ils parvenus ? Où est-ce un artefact produit par ces deux volumes ?

Roland Lardinois

Victor T. King & William D. Wilder

The Modern Anthropology of South-East Asia : An Introduction

London-New York, Routledge Curzon, 2003, 384 p., bibl., gloss., index, ill., cartes.

LA MULTIPLICATION ces deux dernières décennies de travaux ethnologiques consacrés aux sociétés du Sud-Est asiatique rendait indispensable un manuel du type « bilan et perspectives », qui fasse ressortir les grandes orientations de la recherche dans cette partie du monde, ainsi que les paradigmes théoriques dont elle fut le creuset. Le présent ouvrage satisfait partiellement cette attente. En effet, si diverses synthèses furent, par le passé, consacrées en France ou à l'étranger à l'histoire culturelle de l'Asie du Sud-Est, l'essai de Victor King et William Wilder innove en lui préférant un exposé chronologique et critique des « actes de la recherche ».

L'ouvrage débute par un questionnement sur la pertinence de l'Asie du Sud-Est comme « champ d'investigation anthropologique » *(field of anthropological enquiry)*. Parmi les sceptiques, on compte le géographe Charles Fisher (1962) pour qui l'Asie du Sud-Est était l'équivalent oriental des Balkans, ou bien encore Cora DuBois (1964) qui la définissait comme une *« geopolitically fragmented low pressure area »*. Néanmoins, au vu du critère ethnolinguistique et de notables récurrences en matière de schèmes relationnels et organisationnels (la parenté cognatique notamment), l'Asie du Sud-Est est saillante et les deux auteurs du présent ouvrage y voient une unité de réflexion culturellement pertinente, quoique manquant d'homogénéité (on pourrait en dire autant de nombreuses aires culturelles).

Les chapitres II, III et IV passent en revue les travaux les plus marquants réalisés à l'époque coloniale (1900-1950), puis au cours des deux décennies de décolonisation. C'est à mon avis la partie du livre la mieux documentée et la plus intéressante pour les étudiants français. Les deux auteurs examinent de manière critique les recherches alors conduites sous l'angle des traditions nationales (américaines, anglaises, hollandaises et françaises) et des grands paradigmes de l'époque (évolutionnistes, diffusionnistes, structuralistes). Concernant les années 1950-1970, ils mettent très judicieusement l'accent sur l'impulsion décisive que les ethnologues américains de Cornell ou du MIT donnèrent à l'étude des communautés de riziculteurs des plaines, que ce soit au Vietnam (Gerald Hickey), en Thaïlande (Lucien Hanks, Lauriston Sharp), en Birmanie (Manning Nash) ou en Indonésie (Clifford Geertz). Les visées impérialistes qui, dans l'optique des décideurs, sous-tendaient le financement de ces programmes de recherche sont évoquées, tout comme l'ethnocentrisme des conceptions de la « modernité » et du « développement » dont les ethnologues américains furent les vecteurs souvent involontaires.

Les chapitres VI et VII mettent à l'honneur l'étude des relations interethniques et des échanges avec le milieu naturel. Le choix est judicieux car c'est en ces deux domaines que l'Asie du Sud-Est, du fait des stimulations intellectuelles issues de sa formidable diversité culturelle et écologique, a le plus apporté à la réflexion théorique. Que l'on pense aux apports de Edmund Leach, John Furnival, Michael Moerman, Karl Gustav Izikowitz, Charles Keyes, Benedict Anderson et Frederik Barth à la problématique de l'identité : ou bien à celles de William Geddes, Andrew Vayda, Clifford Geertz, Roy Ellen, Harold Conklin et James Fox aux principaux paradigmes de l'écologie humaine. Plus contestable est l'idée de consacrer un chapitre entier aux *gender studies*. Les recherches sur les sociétés d'Asie du Sud-Est conduites dans cette perspective sont d'une portée

limitée et manquent d'originalité. La tentation est grande d'interpréter ce choix comme une concession à la mode Outre-Atlantique du moment.

On touche ici à l'une des principales limites de l'ouvrage. Concernant ces vingt dernières années, il se signale par une emphase telle sur les recherches effectuées en Grande-Bretagne et aux États-Unis, que l'on en vient à se demander si Victor King et William Wilder ont accès à des travaux rédigés dans d'autres langues que l'anglais et s'ils ne souffrent pas d'atlantisme intellectuel. Sur les 662 références citées dans la riche bibliographie du livre, on en relève seulement huit en français, cinq en hollandais et trois en allemand. De plus, cette bibliographie ne comporte que trois auteurs français pour la période 1980-2000. Ainsi donc sont ignorés la plupart des travaux récents réalisés en France et, plus largement, en Europe continentale. Cette omission est d'autant moins compréhensible qu'elle touche l'essentiel des articles ou ouvrages que les chercheurs sud-est asiatisants du continent européen ont publié en anglais au cours des deux dernières décennies. Cette défaillance est accentuée par le poids des traditions nationales dans le traitement du sujet. En effet, l'ethnologie que les deux auteurs décrivent dans les chapitres V, VIII et XIX est principalement le fait de Britanniques ou d'États-Uniens et est relative à la Malaisie, l'Indonésie et aux Philippines, trois pays qui sont depuis longtemps leurs terrains d'investigation privilégiés. Le fait que les recherches personnelles de Victor King et William Wilder soient relatives à l'un de ces pays accentue un peu plus le biais : l'ouvrage est peu disert sur les études conduites en Asie du Sud-est continentale.

Finalement, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, l'étudiant français, allemand, portugais, espagnol ou hongrois tirera sans doute un plus grand profit de la lecture de ce livre que ses homologues anglais ou américains. Tandis que pour ces derniers le contenu du livre relèvera pour l'essentiel du déjà connu, pour les premiers, au contraire, il offre un bon aperçu des tendances actuelles de l'ethnologie régionale pratiquée Outre-Manche ou Outre-Atlantique.

Bernard Formoso

Emma Tarlo

Unsettling Memories : Narratives of the Emergency in Delhi

Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2003, 234 p., bibl., index, ill.

WELCOME ! Tel est le nom grinçant que porte l'un des quarante-sept lotissements des lointains faubourgs de Delhi. Dans cette zone surpeuplée, « véritable usine de la ville », vivent gens de service, vendeurs ambulants de fruits, conducteurs de rickshaws, ramasseurs de papiers et de plastiques, artisans du bois et du métal… et se fabriquent tous les jeans « Denim » de l'Inde. Pauvres et très très pauvres cohabitent dans des maisons en dur ou des *jhuggis*, ces « constructions précaires » qui sont la réplique, loin du centre urbain, de bidonvilles autrefois détruits dont les habitants ont trouvé refuge à Welcome.

Emma Tarlo échoua « par hasard » un dimanche matin de février 1995 à Welcome ; elle y revint pour visiter les bureaux de la branche locale du Département des bidonvilles de la munici-

palité de Delhi (MCD) ; là, elle découvrit des archives empoussiérées, entassées au milieu de chaises empilées et maculées de fientes d'oiseaux. La photo, pp. 96-97[1], est minuscule, mais éloquente.

L'ethnologue, avec l'aide de son assistant, décide alors d'explorer ces piles de papiers sous l'œil bienveillant des bureaucrates du MCD. Chaque dossier, correspondant à un lot de terre ou à un lot construit, renferme diverses informations : dates d'arrivées et noms des habitants, raisons pour lesquelles ils viennent s'installer dans ce lieu, documents produits pour avoir accès à telle parcelle, statut de l'occupation (provisoire, définitive), changements de propriétaires, lettres réitérées de réclamations, cas litigieux, etc. Rien que de l'ordinaire.

Si ce n'est que la grande majorité de ces archives a été constituée pendant l'une des périodes les plus sombres de l'histoire indienne. Il s'agit de « l'État d'urgence » des années 1975 à 1977. Welcome est l'un de ces lotissements programmés de l'époque, où la mémoire des événements liés à la volonté furieuse de « moderniser » l'Inde est toujours vive. Cet impératif de modernité qui s'était emparé de Indira Gandhi et de son fils Sanjay voulait, entre autres, freiner la croissance démographique et éradiquer les bidonvilles. Une relation incongrue entre progéniture et propriété fut alors installée. Des camps de stérilisation furent organisés : visages d'hommes attendant l'opération, affiches promettant des « récompenses »…

Unsettling Memories restitue des souvenirs inquiétants et instables. Comment l'instrumentalisation de l'infertilité masculine ou féminine, devenue moyen d'échange contre des parcelles pour se loger, fut-elle mise en place, comment put-elle durer ?

L'enquête commence par le décryptage des archives, « vérités de papier », qui progressivement s'incarnent, se complexifient ou se dissolvent dans les récits entendus au cours de conversations « sans fin » avec les habitants de Welcome, hindous et musulmans, femmes et hommes, bureaucrates et balayeurs, hommes de et sans pouvoir. Dans ce « sauve-qui-peut la vie » général, la menace de stérilisation envahit l'espace public et privé, l'illégalité se bureaucratise, pendant que s'instaure un marché parallèle pour répondre aux exigences du progrès.

L'avant-dernier chapitre révèle l'existence de « zones grises » où tout se brouille, où la victime devient persécutrice, où la honte, le remords ou encore le cynisme s'affichent. Les « riches » paient pour que de plus pauvres qu'eux affrontent le « couteau », et subissent ce qui est vécu comme une « castration » qui diminue tout à la fois puissance sexuelle et force physique. Les euphémismes du vocabulaire bureaucratique (« démolition volontaire », « autostérilisation », « cas motivé », « récompenses », etc.) prennent sens ; les attributions de lots à des gens non stérilisés s'expliquent. La machine bureaucratique a enfanté ses clônes qui produisent dans une semi-ombre ce dont elle se nourrit. Il s'agit d'« intermédiaires » qui cherchent et trouvent des victimes ; celles-ci « consentent » à se faire stériliser. Le certificat obtenu contre quelques roupies sera cédé au futur bénéficiaire d'un lot de terre pour se loger.

Cette enquête sur les violences d'État et les formes qu'elles revêtent au niveau local est passionnante à plusieurs titres.

D'abord, pour ce qu'on y apprend sur l'État d'urgence. Car la polyphonie de récits (de papier et de vive voix) recueillis à Welcome pulvérise les stéréotypes des histoires officielles de l'État d'urgence et de post-urgence et brise le silence qui les entoure depuis les années 1980. On ne reconnaît certainement pas là les masses malléables et enthousiastes du « programme en vingt points » de la « révolution socioéconomique paisible » imposée par Indira Gandhi. On ne reconnaît pas non plus les pauvres uniformément victimisés des discours orchestrés par le gouvernement Janata qui arrive au pouvoir en 1977. Une complexité insoupçonnable res-

1. Les cahiers d'illustrations (photos, documents, dessins humoristiques) sont excellents. Il est dommage, étant donné leur intérêt, que l'éditeur n'ait pas jugé utile de numéroter chacune de ces images.

sort de ces récits, tant dans les aspects « paisiblement » bureaucratisés de la quasi-terreur qui est instaurée que dans l'action, les relations, la pensée et le jugement des gens qui l'ont subie ou alimentée.

Passionnante ensuite, pour la manière sophistiquée et efficace dont cette complexité est restituée. *Unsettling Memories* est construit comme un suspens. Il comprend toute une série d'ingrédients classiques. La recherche déçue de traces d'événements passés (dans la ville, aujourd'hui, dans ses monuments, celles-ci sont effacées). Le déchiffrement d'un langage mystérieux (la langue de bois bureaucratique). De singuliers rebondissements car l'accumulation de points de vue différents sur telle ou telle histoire de vie rend ces dernières de plus en plus énigmatiques. Enfin, un dénouement imprévu (les victimes prennent la place des persécuteurs). Ces ingrédients littéraires appliqués à des matériaux ethnologiques et historiques hors du commun ne les banalisent pas, tout au contraire. Ils suscitent un faux sentiment de familiarité qui avive le caractère inquiétant, glauque, terrifiant, des violences de la bureaucratie et des méandres existentiels dont Welcome fut le théâtre.

Enfin, cette enquête est aussi une réflexion sur le métier d'ethnologue : quelle méthode suivre et comment l'adapter à ce nouveau terrain[2], ni traditionnel, ni villageois, où les fleurons de la discipline ne sont pas honorés : pas de « système », ni de parenté ni symbolique… Où situer alors cette immersion longue, mais nomade (l'ethnologue n'habite pas Welcome) qui articule les événements de l'État d'urgence à ces « souvenirs » de vies menacées, déplacées, détruites, reconstruites ? Où finit l'histoire, où commence l'ethnologie dans ces vies de pauvres, soumis aux fantaisies ubuesques d'un État de non-droit, où le « besoin et l'appât du gain » se télescopent parfois, où les catégories de « choix et de contrainte » s'entremêlent, se confondent, se diluent sans cesse ? Que fait l'ethnologue ? Un métier de mémorialiste ? De résistante contre l'oubli et la simplification outrancière des choses ? Où est la science, où est le témoignage ? Emma Tarlo pose et répond à ces questions. Elle pense son métier en même temps qu'elle écrit son ouvrage.

Certes, le suspens est sans doute trop longtemps maintenu et l'explication trop rapide en ce qui concerne la question du genre, puisqu'il semblerait que ce soient principalement les hommes qui furent stérilisés ; certes, les premières pages de l'ouvrage affirment une volonté un peu trop écrasante de démontrer son intérêt théorique. Peu importe à vrai dire. Le but est atteint : Emma Tarlo revitalise l'ethnologie en regardant Welcome, Welcome qui fait grincer les dents.

« Regarder en essayant de comprendre. C'est peut-être cela qu'on peut appeler exister »[3] : c'est à cette définition belle et minimaliste que donne Germaine Tillon de l'ethnologie que l'on songe en refermant *Unsettling Memories*.

Martine van Woerkens

2. *Unsettling Memories* aurait évidemment dû figurer dans le volume de *Critique* consacré aux « Frontières de l'ethnologie » (*Critique,* janv-fév. 2004, 680-681) sous la responsabilité de Benoît de l'Estoile et de Michel Naepels.

3. Germaine Tillon, *À la recherche du vrai et du juste. À propos rompus avec le siècle*, Paris, Le Seuil, 2001: 37.

Sébastien Peyrouse

Des Chrétiens entre athéisme et islam : regards sur la question religieuse en Asie centrale soviétique et post-soviétique

Paris, Maisonneuve & Larose-Ifeac, 2003, 406 p., bibl. chronol., index.

AVEC CET OUVRAGE tiré de sa thèse, Sébastien Peyrouse ouvre un champ inexploré de la sociologie du christianisme et des études centre-asiatiques soviétiques et ex-soviétiques. Les problématiques religieuses y concernent habituellement l'islam et rares sont les travaux qui portent sur les populations non autochtones pourtant numériquement importantes, en particulier au Kazakhstan. Le traitement du christianisme en Asie centrale soviétique et post-soviétique nécessite en effet de prendre en considération un large éventail de minorités européennes ou non (russe, ukrainienne, allemande, polonaise, arménienne, coréenne, etc.) réparties dans cinq républiques (Kazakhstan, Kirghizstan, Ouzbékistan, Tadjikistan, Turkménistan), et d'embrasser la diversité des groupes confessionnels chrétiens (orthodoxe, catholique, protestants dont luthérien, mennonite, baptiste, adventiste, série de groupes dits sectaires). La multiplicité des objets, envisagée de surcroît dans une triple dimension – historique, sociologique et politique – correspondant respectivement aux trois parties de l'ouvrage, rendait cette entreprise particulièrement complexe, contraignant l'auteur à classer ses nombreuses données et à organiser ses analyses selon les Églises, les groupes nationaux et les républiques. C'est là peut-être le seul défaut de cet ouvrage. Fruit notamment d'un travail d'enquête mené dans l'ensemble de la région, cette étude rigoureuse et minutieuse annonce d'emblée que le christianisme en tant que foi minoritaire y est étudié comme un indicateur et un prisme d'observation des grandes transformations sociales et politiques connues dans cette région au XX^e^ siècle, et non comme un champ propre se suffisant à lui-même.

Dans une première partie, l'ouvrage retrace l'histoire des relations entre l'État soviétique et les Églises d'Asie centrale. À travers l'analyse des conflits et des compromis entre les confessions et le pouvoir (notamment au bénéfice de l'Église orthodoxe et au détriment des Églises associées à une « nationalité »), il met en lumière le dynamisme insoupçonné des communautés de croyants à l'époque soviétique, dans une région anciennement coloniale, relativement isolée et épargnée en partie par les grandes vagues de répression anti-religieuse. Dans des sociétés musulmanes dont les dirigeants locaux montraient une certaine tolérance envers les croyants, les chrétiens, issus de la déportation ou incités à l'émigration en Asie centrale dans le cadre des programmes de développement économique soviétiques, souffraient moins de la répression que leurs coreligionnaires de Russie ou d'Ukraine. Dans un contexte idéologique cependant marqué par un athéisme militant, le statut de contre-référent de la religion en faisait un moteur et un moyen de contestation politique tant à l'échelle d'une communauté confessionnelle que des individus. Son rôle d'espace de dissidence a ainsi constitué un frein au processus de sécularisation, lequel a toutefois suivi une évolution globale similaire à celle observée dans les sociétés occidentales. La politisation de la foi, étape ultime de son intellectualisation, s'est en effet produite au détriment de la connaissance du dogme et de la célébration du rite, toutes deux réduites par les entraves légales à la transmission des pratiques religieuses. C'est ce que montre la deuxième partie de l'ouvrage consacrée à une sociologie des chrétiens d'Asie centrale, qui nuance par ailleurs ces analyses en marquant des différences entre

les Églises protestantes beaucoup moins enclines à minorer le culte que l'orthodoxie et le catholicisme, en soulignant les rivalités entre ces mouvements et les mécanismes de distinction qu'ils mettent en œuvre en n'adoptant pas les mêmes attitudes envers l'État soviétique notamment.

Dans la troisième partie, il ressort de la démonstration, et cela en est un apport remarquable, qu'il n'y a pas de rupture entre la période soviétique et post-soviétique sur le plan religieux, que l'impression de renouveau résulte plutôt de la nouvelle visibilité des Églises, des croyants, des lieux de culte et des phénomènes – minoritaires bien que spectaculaires – de conversion, exclus auparavant de la sphère publique. La mutation principale induite par les indépendances et l'effondrement de l'URSS réside dans la transformation de l'acte de croire qui n'est plus directement associé à l'opposition au pouvoir. Les continuités avec les années brejnéviennes en particulier viennent alors corriger l'effet d'optique de la renaissance religieuse. Sébastien Peyrouse montre que l'intériorisation de la foi, le détachement de l'institution religieuse, l'individualisation, qui sont autant d'indicateurs classiques de la sécularisation, avaient déjà commencé pendant les dernières décennies de l'Union soviétique, à la faveur tant des interdits que de l'érosion idéologique du régime. Si, depuis la chute de l'URSS, l'Église a cherché à fonder son ambition à la totalité sur le rejet du politique et à compenser le prétendu « vide » post-soviétique, elle s'est heurtée au refus des croyants de toute utopie absolutiste. L'auteur analyse les processus pourtant paradoxaux d'individualisation de la foi et de rassemblement communautaire comme un couple dialectique où l'autonomisation des individus suscite une « volonté de confirmation de soi par le social », et non comme un engouement né de l'effondrement du pouvoir soviétique. Les nouveaux États indépendants ont en effet accordé la liberté de culte et d'association, bien que diversement selon les confessions et les républiques et continuent d'exercer un contrôle strict sur les groupes religieux, qu'ils se revendiquent du christianisme ou de l'islam. La situation des Églises envers les pouvoirs d'État est d'autant plus difficile qu'elle vient se greffer à la question délicate de la politique menée envers les minorités nationales. Via un processus de folklorisation, la religion pour certaines communautés allemandes, pour les Arméniens, pour les Russes, etc., devient un outil pour préserver et entretenir une identité revendiquée.

En examinant les mutations du christianisme d'Asie centrale avec finesse, cet ouvrage montre la diversité et le caractère décisif de l'articulation du religieux au politique, amenant ainsi une réflexion générale sur la relation entre société, religion et politique. Il révèle aussi l'inscription de cette région post-soviétique dans les évolutions globales des sociétés occidentales en prouvant, par l'analyse des processus de sécularisation, que l'expérience russo-soviétique était une version possible de la modernisation à l'européenne.

Isabelle Ohayon

Boris-Mathieu Pétric
Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique
Paris, PUF, 2002, XV + 298 p., bibl., index, gloss., ill. (« Partage du savoir »).

L'ASIE CENTRALE post-soviétique demeure l'une des dernières terres vierges pour l'anthropologie occidentale. L'ouvrage de Boris Pétric – extrait d'une thèse distinguée par le prix *Le Monde de la recherche universitaire* – représente ainsi à plusieurs égards un travail pionnier. En prenant appui sur une ethnographie riche, méticuleuse et perspicace, et en se nourrissant de comparaisons qui lui permettent de prendre ses distances d'avec une vision strictement culturaliste des phénomènes sociaux, l'auteur s'intéresse en effet aux logiques de fonctionnement de la société ouzbèke contemporaine, et à la façon dont se recompose, s'acquiert et s'exerce désormais le pouvoir dans cette ancienne république socialiste soviétique.

Le premier intérêt de cet ouvrage clair et concis est d'arriver à restituer la complexité et la diversité des liens sociaux de pouvoir, en pointant la variété de leur nature (religieuse, parentale, économique) et des enjeux à partir desquels ils se déploient. Il faut souligner là, la vraie réussite d'une anthropologie politique ouverte sur une compréhension globale de la société. Cet ouvrage dessine ainsi un espace sociétal policé, à partir de l'analyse d'une société où l'obligation crée la dynamique de l'échange marchand tout en rendant possible la régulation et la résolution des conflits privés ou publics. Boris Pétric relève au passage la modernité des relations de patronage et leur extrême adaptabilité à des contextes économiques et politiques pourtant aussi différents que celui d'un État socialiste dominé par une économie de pénurie, planifiée et démonétarisée, ou bien celui de la jeune république d'Ouzbékistan ouverte sur une économie de marché qui donne à nouveau du sens à l'accumulation des biens et des richesses. Les réseaux clientélistes ouzbèkes prennent ainsi appui sur des factions régionales qui régulent conflits politiques et luttes d'intérêts économiques, tout en composant désormais à la fois avec les institutions gouvernementales et les organisations criminelles organisées. En s'interrogeant alors sur les véritables logiques d'un système politique qui relève plus d'un mutualisme visant à diffuser l'interdépendance que d'un parlementarisme cherchant à exercer un contrôle sur des territoires et des personnes, l'auteur en vient à souligner l'extrême « capillarité » de ce « système factionnaliste » (p. 253) où les réseaux de patronage et les associations informelles représentent finalement le véritable lieu de discussion et de négociation des positions politiques, sans que celles-ci ne soient jamais définitivement assignées.

Le second intérêt de *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique* est de prendre ses repères dans le temps long. Le long terme permet en effet à l'auteur de restituer la plasticité des catégories identitaires successivement utilisées pour définir le territoire de l'Ouzbékistan actuel et le caractère éminemment syncrétique des référents symboliques du pouvoir, comme des pratiques et des logiques qui les sous-tendent. Le patient travail de Boris Pétric rend désormais les clivages et les distinctions exclusivement fondés sur une périodisation abusivement schématique (période anté-coloniale et pré-russe, période de la colonisation par l'Empire russe, période soviétique, et période de la République post-soviétique) définitivement caduques. L'auteur montre en effet que les représentations attachées aux pratiques du pouvoir composent avec de multiples passés et un XX^e^ siècle profondément marqué par un État centralisé sous-tendu par une idéologie marxiste-léniniste : « Ces différentes

formes d'identités ne s'additionnent pas simplement, mais s'imbriquent les unes dans les autres pour donner lieu à un "bricolage", à une culture hybride » (p. 46) souligne-t-il. C'est ainsi que la pérennité de certains référentiels (tels que le sol, la communauté ou la nation) s'établit simultanément à l'évolution ou l'adaptabilité de certains autres (tels que le quartier – la *mahalla* – ou la société locale – le *vatan*) et la résurgence ou l'émergence d'autres encore, d'ordre tribal, ethnique ou religieux à travers l'irruption de nouveaux acteurs dans la vie locale et nationale tels que le *wahabi* et le *muahidin*. C'est donc finalement à une passionnante exploration de l'instauration de nouveaux ordres sociaux, entraînant de multiples renégociations de hiérarchies et de complexes redistributions de droits, devoirs et prérogatives de la société ouzbèke, que nous invite cet ouvrage.

Elisabeth Gessat-Anstett

Fred Scholz
Nomadism and Colonialism : A Hundred Years of Baluchistan, 1872-1972
Translated from the german by Hugh Van Skyhawk
Oxford, Oxford University Press, 2002, XVIII + 328 p., bibl., fig., index, fig., tabl.

CE LIVRE est la traduction anglaise d'un ouvrage[1] paru en allemand il y a une trentaine d'années, à une époque où les recherches de terrain sur le Moyen-Orient s'inscrivaient encore sur une courbe ascendante. L'auteur, aujourd'hui professeur de géographie et directeur du Centre d'études du développement à l'Université libre de Berlin, y étudie les effets de la présence coloniale anglaise en Inde sur le développement du Baloutchistan pakistanais.

Après avoir, dans un chapitre préliminaire, rappelé le contexte de la présence anglaise en Inde de la fin du XIX^e^ siècle jusqu'à la séparation du Pakistan en 1947, qui a absorbé 98 % des musulmans indiens, puis présenté la géographie physique et culturelle, notamment le recensement et la répartition des tribus, de la province pakistanaise du Baloutchistan (chapitre II), il expose les problématiques, chères à la géographie allemande, du centre et de la périphérie, du « développement dépendant » et surtout du *Lebensraum* (« espace vital »), « concept sociogéographique » conçu pour l'étude de la modernisation chez les tribus nomades (chapitre III).

Viennent ensuite deux gros chapitres qui forment l'essentiel du livre. Le chapitre IV (pp. 48-199) présente une « analyse des changements dans le *Lebensraum* nomade baloutche depuis le commencement de la colonisation britannique ». L'auteur donne d'abord une description des principaux groupes tribaux à la fin du XIX^e^ siècle – Baloutches, Pathans (nom pakistanais des Pachtounes) et Brahouis – et de leurs formes de nomadisme, dont il dresse une fine typologie. À la fin du XIX^e^ siècle, sous l'empire britannique, les trois quarts de la population du Baloutchistan étaient presque entièrement nomades, sans habitat fixe d'aucune sorte. Simplement, la proportion des villageois (semi-nomades encore pour la plupart mais possédant des habitats fixes) était un peu plus élevée parmi les Pathans, chez qui elle atteignait à peu près le tiers des effectifs, mais nette-

1. Fred Scholz, *Belutschistan (Pakistan). Eine sozialgeographische Studie des Wandels in einem Nomadenland seit Beginn des Kolonialzeit*, Göttingen, Erich Goltze, 1974.

ment plus faible chez les Baloutches et les Brahouis. Ces déplacements s'effectuaient alors par grands groupes tribaux homogènes, en particulier chez les Baloutches et les Brahouis, à structure sociale hiérarchisée fortement encadrée par des chefs. Chez les Pathans, à structure segmentaire caractéristique, le modèle d'organisation spatiale était souvent plus complexe, diverses fractions d'une même communauté pouvant agir isolément. Dans l'ensemble, néanmoins, la réalité pouvait se réduire à huit types fondamentaux, distingués d'après l'ampleur des déplacements et les activités prédominantes :

I. Pasteurs à déplacements courts, verticaux ou horizontaux ; II. Agro-pasteurs à déplacements courts ; III. Pasteurs et ouvriers agricoles salariés à déplacements courts ; IV. Travailleurs agricoles salariés à déplacements longs ; V. Pasteurs (accessoirement paysans) à déplacements longs ; VI. Pasteurs et travailleurs agricoles salariés à déplacements longs ; VII. Pasteurs et commerçants ou artisans à déplacements longs ; VIII. Commerçants ou transporteurs et pasteurs à déplacements longs.

Les types I, II, III, V (Powindah estivant en Afghanistan), VII et VIII étaient représentés chez les Pathans du Baloutchistan du Nord ; les types I et V chez les Baloutches du Baloutchistan oriental et les Brahouis des montagnes centrales ; les types I, II, III et V chez les Baloutches du Baloutchistan occidental. Ce tableau, reconstitué d'après les *Gazetteers* de l'époque, est traduit graphiquement dans la belle carte n° 13 de la page 75.

Sont ensuite examinés les effets – spectaculaires – exercés depuis la fin du XIX^e^ siècle par la colonisation britannique. Une société supra-tribale est apparue. Une autre stratification sociale s'est établie en fonction du développement de nouvelles activités économiques. Plus spécialement, à l'intérieur de tribus jadis socialement homogènes, se sont différenciés de nombreux sous-groupes souvent caractérisés par des formes particulières de mobilité régionale. Les liens, hier étroits, entre les tribus et leurs territoires se sont relâchés. L'auteur a ainsi été conduit à distinguer, vers 1970, vingt-sept groupes sociogéographiques qui ont succédé aux huit groupes de jadis. C'est ainsi que sont notamment apparus, outre des catégories correspondant à une différentiation sociale et résidentielle (propriétaires et métayers fixes ou mobiles, classes urbaines diverses), plusieurs types de transhumants (gardant leurs propres troupeaux ou bergers au service d'entrepreneurs de transhumance, bergers de gros bétail salariés au service de la population sédentaire, etc.) à migrations horizontales et verticales, des groupes d'artisans, commerçants et contrebandiers plus ou moins spécialisés.

Le chapitre V, lui aussi volumineux (pp. 200-295), étudie plus en détail les processus et les résultats des changements qui sont intervenus dans deux tribus bien précises : les Hasni, Pathans baloutchisés (ou d'origine baloutche) du nord-est du Baloutchestan, et les Bangulzai, Brahuis partiellement sédentarisés. Ces deux monographies donnent une image concrète des genres de vie de ces tribus et de leur répartition spatiale ; elles montrent bien la diversification progressive et la pulvérisation qui ont été entraînées par le passage à la vie sédentaire. D'autres monographies – comptage des groupes ayant transité par la passe de Bolan, au sud de Quetta, en automne 1970 (16 000 personnes) ; étude d'une vallée montagneuse en pays pathan, d'un bassin désertique en Baloutchistan central, d'un bassin dans les monts Suleyman, d'un groupe de Powindah – se trouvent dans l'édition originale en allemand mais n'ont pas été conservées dans la présente édition anglaise.

En conclusion, l'auteur souligne deux phénomènes en apparence contradictoires : d'un côté, le nomadisme a incontestablement régressé depuis la fin du XIX^e^ siècle ; de l'autre, plus de la moitié de la population du Baloutchistan pakistanais restait encore nomade ou semi-nomade vers 1970. En fait, les transformations qui ont touché les tribus de cette région sont

trop variées et les genres de vie se sont trop diversifiés pour qu'il soit possible de désigner cette évolution par le seul terme de « sédentarisation ». Il apparaît plus exact, en tout état de cause, de parler de transition d'une société homogène à une société hétérogène. Sans préjuger de l'avenir, l'auteur pense néanmoins que le nomadisme, au moins sous certaines de ses formes, restera important.

L'ensemble est complété, en annexe, par une bibliographie (non mise à jour), par une liste des autres sources, notamment des informateurs, et par un index.

Au total, la traduction anglaise est fidèle (sous réserve des passages supprimés, signalés plus haut) et restitue bien l'originalité du propos. Mais la méthode, trop étroitement géographique, tourne parfois à l'exercice d'expression graphique, non sans effets simplificateurs – défaut qu'accentue la mauvaise qualité de l'édition, dans laquelle on ne retrouve aucun des diagrammes et des cartes polychromes de l'édition originale. Les descriptions de l'organisation sociale des tribus paraîtront parfois un peu trop schématiques aux ethnologues. On a aussi l'impression que le point de vue de départ, à savoir l'influence de la présence coloniale britannique en Inde, se perd peu à peu au fil des pages. Bref, cette traduction s'imposait-elle, trente ans après ? On peut en douter.

Jean-Pierre Digard

Alessandro Monsutti
Guerres et migrations : réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan
Neuchâtel, Institut d'ethnologie / Paris, Éd. de la MSH, 2004, 346 p., bibl.

Alessandro Monsutti nous propose un livre remarquable qui remet en chantier les grandes questions de l'anthropologie politique et bouscule nombre de stéréotypes poursuivant la société afghane et le phénomène migratoire qui la caractérise. Il commence par une lecture critique de l'anthropologie postmoderne américaine, dans laquelle il puise certaines interrogations tout en en montrant les limites, et rappelle notamment que le phénomène migratoire et transnational n'est pas quelque chose de nouveau.

Il choisit d'illustrer la complexité du fonctionnement de la société afghane en partant de l'étude des réseaux migratoires hazaras. Cette population chiite, issue du centre de l'Afghanistan majoritairement sunnite, a toujours occupé une place marginale dans la nomenclature sociale de ce pays. Pour ces montagnards longtemps spécialisés dans des activités agropastorales, la mobilité spatiale s'apparente à une stratégie mise en œuvre pour lutter contre cette marginalité.

L'auteur envisage dans ce livre le phénomène migratoire et transnational comme un principe méthodologique pour comprendre les modifications du paysage social du Hazaradjat. Il déconstruit la figure du migrant déraciné, passif et victime, pour nous proposer la vision d'un migrant acteur de son destin, entretenant des liens très forts avec sa localité d'origine, l'éparpillement spatial étant dans cette région une stratégie collective. Les Hazaras ont su utiliser le phénomène migratoire pour trouver les ressources faisant défaut à leur région. L'auteur ne propose pas une étude détaillée de la migration, mais montre que les flux de personnes engendrent des flux monétaires, idéologiques, imaginaires qui ont considérablement modifié le Hazaradjat contemporain.

Alessandro Monsutti part d'une localité du Hazaradjat sans avoir préalablement circonscrit ni espace ni groupe et se laisse embarquer dans les réseaux de relations, par le biais des pratiques sociales qu'engendre la mobilité. Les réseaux de solidarité qu'il décrit structurent les modes de vie qui s'articulent autour du Hazaradjat, dans la ville de Quetta (Pakistan), à Qom et à Téhéran (Iran). À partir de ces expériences sociales, l'auteur ré-interroge la question de l'appartenance et du conflit dans la société afghane, autour de la notion de confiance. Il nous éloigne de la vision réifiante où les identités ethnique et religieuse seraient indépassables dans cette société. Il ne part pas d'une définition préétablie de l'identité et nous donne à voir la complexité de l'architecture identitaire dans cette société. La légitimité des acteurs politiques locaux se recompose en fonction de ces flux.

Alessandro Monsutti a suivi les migrants hazaras dans leurs pérégrinations et nous fait découvrir comment le voyage est une expérience centrale pour ces jeunes hommes. Il fait une ethnographie fine des lieux qui jalonnent leurs territoires de circulation entre le Pakistan, l'Iran et l'Afghanistan : dans le Baloutchistan pakistanais, les Hazaras sont embauchés dans les mines de charbon où les conditions de travail sont particulièrement difficiles ; dans les centres urbains iraniens, ils travaillent dans le bâtiment et les travaux publics. Les séjours de ces « prolétaires » sont relativement courts et interviennent à un moment où la récolte des amandes, leur principale ressource échangeable, s'achève dans leur pays d'origine. S'ils acceptent ces conditions d'exploitation, c'est que, dans leur société, l'expérience migratoire est très valorisée. Elle constitue un véritable rite de passage pour accéder au statut d'homme.

Ils peuvent franchir les frontières parce qu'ils partagent un ensemble de codes sociaux avec les populations de ces espaces transnationaux. Le migrant hazara qui part pour l'Iran sait qu'il doit s'appuyer sur un passeur baloutche que l'on peut rencontrer dans les maisons de thé *(mozaferhona)* qui jalonnent la route iranienne ; celui-ci permettra au Hazara d'entrer en Iran grâce aux relations qu'il entretient avec les douaniers iraniens. De l'autre côté, vers le Pakistan, il faut s'assurer la coopération des Pachtounes qui ont le monopole du transport, et, à Quetta, ce sont des intermédiaires hazaras qui assurent la relation avec l'employeur pakistanais.

L'auteur s'intéresse ensuite à ce qui est échangé dans ces territoires circulatoires. Il montre l'importance que possèdent ces lieux pour véhiculer les grandes idéologies (le communisme, l'islamisme, l'ethnicisme) qui ont servi à la création des principaux partis politiques hazaras (Hizb-e-Wahdat, par exemple). Son exposé est centré sur le rôle primordial des transferts de fonds, le *hawala*, et des biens qui en découlent. Le système du *hawala*, s'apparentant aux lettres de crédit, assure de nombreuses fonctions qui ne se limitent pas à l'échange monétaire : il permet aux travailleurs migrants de se constituer une épargne, il sert de crédit pour les commerçants hazaras afin qu'ils puissent acheter des produits de consommation qui seront revendus au Hazaradjat. Ces transferts de fonds produisent – et reproduisent – des rapports de confiance qui vont au-delà de la parenté, des groupes ethniques et de la citoyenneté ; ils assurent une communication permanente avec le Hazaradjat. Les lettres de crédit contiennent des messages et des codes secrets pour faire face à l'adversité sociale. Le *hawala* dépasse donc la simple transaction d'argent, et la description de ces échanges multiples dément la vision d'une société afghane atomisée.

Alessandro Monsutti nous donne à voir un ensemble de contrats complexes qui permettent aux individus de créer à la fois des liens de solidarité et des liens de domination entre les détenteurs du capital et du travail. Il nous propose une analyse originale sur le fonctionnement de la société afghane dans son ensemble et nous invite à jeter un regard différent sur l'Afghanistan d'aujourd'hui en brisant l'image que nous avons d'une société afghane qui vivrait repliée sur elle-même.

L'auteur s'amuse à comparer ses analyses avec les instruments de mesure que les organisations internationales et les ONG utilisent pour évaluer les flux économiques de ce pays ; il en démontre le caractère obsolète, et prouve qu'ils ne permettent pas de bien rendre compte de la diversité des échanges.

L'analyse d'Alessandro Monsutti nous amène à nous interroger sur le rôle parfois trop important que l'anthropologie a accordé à la parenté. L'exemple de la migration des Hazaras doit nous permettre de relativiser la fonction pratique de la parenté dans ces sociétés et de plus tenir compte des relations de voisinage et d'amitié. Si, dans les représentations de la société afghane, les relations patrilatérales occupent une place déterminante, elles sont tellement remplies d'obligations, de rapports hiérarchiques et, donc, de conflits que, dans les pratiques sociales, les relations matrilatérales et les relations contractuelles qui ont été librement choisies y occupent une place tout aussi importante.

Les voyages circulatoires des migrants hazaras autorisent l'injection de ressources énormes dans cette province afghane ; ces flux de marchandises, d'idées, ces réseaux et ces pratiques sociales complexes ont permis à cette population d'acquérir des « armes » pour combattre à l'intérieur de l'univers social et politique afghan. Ce processus historique n'a pas conduit à la déterritorialisation du Hazaradjat mais au contraire à son renforcement sur l'échiquier afghan.

Par cet exemple, Alessandro Monsutti montre bien que la théorie du transnationalisme, qui voit dans le phénomène migratoire l'avènement de la déterritorialisation, est une erreur. De plus, il s'interroge, non sans humour, sur le rôle que jouent les organisations internationales (HCR, PNUD, Banque mondiale, etc.) et les ONG qui passent totalement à côté de ces réalités.

L'anthropologie itinérante d'Alessandro Monsutti offre une piste originale et stimulante pour rendre compte d'une situation qui tend à se développer aujourd'hui dans de nombreuses sociétés. Il invite les anthropologues à modifier leur manière de faire dans des espaces sociaux où des acteurs agissent tout en étant ailleurs afin de capter des ressources venant de l'extérieur.

Boris Pétric

Stephen C. Headley

From Cosmogony to Exorcism in a Javanese Genesis : The Spilt Seed

New York, Oxford University Press, 2000, XVI + 250 p., bibl., index, ill., fig., cartes.

Créé en 1986, l'IRESCO (Institut de recherches sur les sociétés contemporaines) est une fédération basée à Paris regroupant neuf laboratoires du CNRS et plus de deux cents chercheurs de tous horizons, dont fait partie Stephen Cavana Headley. Son champ d'action se situe en Asie du Sud-Est, plus particulièrement à Java où il se rend fidèlement depuis 1973. L'ouvrage dont nous traitons ici, publié par Oxford University Press, est de belle facture et le lecteur a plaisir à feuilleter ce livre joliment relié, composé de textes foisonnants, aérés par quelques illustrations. L'auteur s'excuse d'emblée de ne pas s'être adressé à ses lecteurs dans la langue de Molière, comme s'il s'attendait à un reproche de ses pairs gaulois : « By writing this book in English and not in French, I am trying to thank all those Javanese who hoped that others could appreciate this area of their culture ». Que les lecteurs francophiles les plus chatouilleux se rassurent, le livre a été écrit en France, à Vézelay.

Stephen C. Headley nous fait partager ici un travail de terrain de longue haleine qu'il a réalisé à Java-Central, parcourant patiemment une aire géographique qui se situe entre les villes mythiques de Yogyakarta et de Surakarta (Solo), anciennes capitales de puissants sultanats, et Semarang. Il nous transporte vers le monde enchanteur et inquiétant du théâtre d'ombre (*wayang* en indonésien), qu'il a fréquenté assidûment, et nous relate un récit mythologique appelé *Murwa Kala*, « la naissance de Kala ». Il a bénéficié de la coopération de plusieurs *dhalang* (ceux qui manipulent les fameuses marionnettes plates en cuir), qui ont bien voulu lui livrer quelques clés pour comprendre ce récit. Tout au long de l'ouvrage, Stephen Headley présente différentes versions de ce mythe, qu'il a à la fois retrouvées dans des archives à Java-Central, ou entendues et enregistrées lors de ses terrains successifs, ce qui donne l'impression, comme il le signale d'ailleurs lui-même, de relire plusieurs fois les mêmes épisodes d'une même histoire, à quelques détails près. Mais cela ne nuit en aucun cas à la lecture et c'est justement l'établissement de ce corpus qui constitue une des grandes richesses du livre. Ces comparaisons mettent d'autant mieux en valeur le travail considérable du chercheur de terrain qui a dû retrouver toutes ces versions en apportant un soin méticuleux à leur retranscription.

Le deuxième chapitre présente une variante contemporaine du *Murwa Kala*. Il s'agit de la traduction par l'auteur d'une représentation de théâtre d'ombre à laquelle il a assisté le 6 février 1983 à Beton Mas, quartier résidentiel de Semarang, représentation commandée par une famille chinoise qui connaissait alors de fâcheuses difficultés financières. Stephen Headley a dû réaliser un important travail d'écoute et de déchiffrement pour saisir les finesses de chaque épisode du mythe : d'une part, la langue des *dhalang* n'est pas aisée à comprendre, et d'autre part, l'auteur a dû redoubler d'attention pour enregistrer correctement le son de la voix du marionnettiste, parasitée par le brouhaha du public présent, pas toujours attentif au rituel. Pour corser l'affaire, il manquait au *dhalang* plusieurs dents, ce qui rendait son récit parfois encore plus inintelligible. Cette partie est fort agréable et amusante à lire. Stephen Headley campe l'ambiance et les personnages, et enfin, nous retranscrit les dialogues de cette représentation théâtrale. Écoutons ce récit mythique et découvrons maintenant à quoi ressemble le cosmos javanais.

Un géant monstrueux se présente dans le plus simple appareil au dieu Guru et à son frère Narada et leur pose une question bien embarrassante « Yeh, what I am ? » Son père, Guru, sans doute gêné par sa monstruosité, fait semblant de ne pas reconnaître son propre fils. Mais Narada le rappelle à l'ordre et lui demande de ne pas faire l'innocent : « Younger Brother Guru, don't go so far as to forget your own seed ! This is your very own son ». Et Guru de répondre : « Now I realize that I have a child with this kind of shape ». Ayant reconnu sa paternité, Guru peut enfin nommer cet enfant-monstre en pleine recherche de ses origines. Il l'appelle Kala. Le monstre est revêtu de magnifiques habits, et désormais, il n'a plus qu'une idée en tête : manger. Mais la nourriture que son père consent à lui procurer (notamment du bois pourri et de l'argile blanche) n'est pas du tout à son goût. Son armée de démons lui conseille alors d'engloutir un délicieux palmier à sucre bien vert, ce qu'il s'empresse de faire, mais en le déracinant, un homme perché sur l'arbre tombe malencontreusement dans la bouche du géant : « Oooh ! This is fresh, soothing, its taste is really rich, sweet, cloyingly sweet. It seems to be perfumed. Ah, what kind of animal is this ? When I devoured it, it made this noise (saying), "oh Mother…" » Et le monstre devient ogre. Il ne pourra plus jamais se passer de ce goût de chair humaine et dévore sans relâche de nombreuses victimes. Son père comprend son erreur d'avoir laissé son fils manger autant. Il sait l'humanité et sa propre vie menacées. Pour discipliner et soumettre son fils, Guru trace sur le corps de Kala des formules sacrée (mantras). Progressivement et fort subtilement, le *dhalang* lie le cosmos au réel. Budimu-lyana, le chef de la famille chinoise qui a commandé cette représentation, devient alors l'un des protagonistes du *Murwa Kala*. Le Chinois défit Kala qui, sûr de lui, promet de n'en faire qu'une bouchée. Mais le *dhalang* veille et protège Budimulyana : « Know that I am going to protect Mister Budimulyana, because Mister Budimulyana is in the process of requesting that I exorcize him of his impediments ». Grâce à des formules magiques, le *dhalang* parvient à paralyser Kala : « Hum. Your word is effective. You can paralyse my muscles. I am finished. I have learned my lesson ». Pour lui asséner le coup de grâce, le *dhalang* lit les mantras écrits par Guru sur le corps de Kala. Le monstre promet alors de ne plus martyriser la famille chinoise, enfin libérée du démon.

Ce mythe pose ainsi les traditionnelles questions de l'origine de chacun, du bien et du mal, du désordre et de l'ordre du monde, si chères aux Javanais. Le *dhalang* permet de soulager l'infortune d'un homme ordinaire, victime du démon Kala, être divin qui dérègle le monde, et qui est responsable de sa misère. Grâce à son intervention, il provoque un processus de purification, il contrôle d'abord le monstre en récitant des formules, puis il l'exorcise, libérant l'homme et sa famille d'une destinée néfaste et rétablissant l'ordre du monde.

Stephen Headley ne fait pas que décrire les différentes versions de ce mythe. Il étaie également ses descriptions par des réflexions poussées sur les liens qui se sont tissés entre le cosmos et la société javanaise et fait référence à d'éminentes personnalités scientifiques, malheureusement peu étudiées en France. Ainsi, le premier chapitre intitulé « The purification Ritual of Javanese Shadow Puppet Theater » débute-t-il par une citation du Néerlandais Willem Huibert Rassers (1877-1973), auteur notamment du célèbre *Pandji-Roman*, publié en 1922 et consacré au théâtre javanais. Cet ouvrage constitue un des textes fondateurs de l'école structurale néerlandaise. L'ensemble de l'œuvre de cet orientaliste a consisté à démontrer comment les classifications javanaises, fondées sur des oppositions binaires, se manifestent dans les mythes, le théâtre d'ombre, l'organisation de la maison et la forme du poignard cérémoniel *(kris)*. Stephen Headley s'est également inspiré d'un article intitulé « On the Meaning of Javanese Drama » (publié

en 1925), dans lequel Willem Rassers fait justement référence à la *Murwa Kala*. D'après le chercheur néerlandais, ce récit permet de mieux saisir le lien entre la mythologie où se manifeste le cosmos et l'organisation de la société javanaise, l'une étant le reflet de l'autre. Si Stephen Headley avalise les recherches de Willem Rassers, il pointe aussi les défauts de raisonnement du Néerlandais : « Rassers believed that the Murwa Kala represented a primordial social form, while I am sure this ritual use of the myth dates back only a few centuries » ; un peu plus loin, on peut lire encore « If my approach differs from Rassers's, it is because I have put centre stage the Javanese notion of the person and the cognatic kinship system which evolved when the Javanese kingdoms were struggling, often frantically, to maintain their rulers in their palaces ».

Dans la deuxième partie de son livre, intitulée « Ritual Rebirth and the Ordering of the Cosmos », Stephen Headley expose de nouveau les difficultés qu'il a eu à retranscrire les mantras. Lors de la représentation, le *dhalang* manipule les marionnettes et chaque personnage a une voix bien distincte, féminine ou masculine en fonction de son sexe. Par contre, lorsqu'il récite les mantras, il n'en manipule aucune. Des prières solennelles et obscures sont murmurées, elles sont adressées à une divinité afin qu'elle intercède en faveur de la personne en difficulté. Le *dhalang* sert ainsi de médiateur entre le cosmos et le monde des humains. Pour pénétrer ces mystérieux mantras, l'auteur n'a pas pu s'appuyer sur des témoignages oraux, chaque *dhalang* préférant garder pour lui ces incantations sacrées. Il a, en revanche, pu consulter plusieurs manuscrits, dont ceux archivés au palais de Surakarta (Solo). Peu d'Occidentaux se sont intéressés à ces écrits et il nous livre ici quelques traductions et par là même nous entrouvre la porte des secrets des *dhalang*.

Pour terminer, la conclusion de l'auteur est fort ambitieuse : il retrace et reconstruit la cosmologie qui se manifeste dans les mythes et les traditions du sud de Java-Central. C'est bien sûr une conclusion tournée vers l'avenir et vers de nouvelles recherches qui permettront d'effectuer des travaux comparatifs avec d'autres régions d'Asie du Sud-Est, et le monde austronésien en particulier. Le livre de Stephen Headley est ainsi fort réussi et foisonne de détails passionnants. Un petit regret tout de même. Si Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong est mentionné, aucune allusion n'est faite aux travaux du savant néerlandais consacrés à la cosmogonie javanaise[1]. Pourtant, ils auraient pu lui apporter quelques solutions concernant notamment une question qui revient de façon récurrente dans son livre, à savoir pourquoi, malgré les changements politiques (la colonisation néerlandaise, les troubles et révolutions après l'indépendance) et religieux (l'implantation de l'islam), cette mythologie parvient-elle à être toujours aussi rayonnante ? Les textes néerlandais ont eux aussi encore bien des secrets à révéler.

Thomas Beaufils

1. Cf. la traduction du discours de J. P. B. de Josselin de Jong : « L'archipel malais, un champ d'étude ethnologique », dans l'article de Thomas Beaufils, « La Hollande, l'autre pays du structuralisme », *Gradhiva* 21, 1997.

Stephen C. Headley
Durga's Mosque
Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam
Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2004, xx + 570 p., bibl., index, fig.

CET IMPORTANT ouvrage propose une description des évolutions du syncrétisme religieux dans le cadre de l'islamisation de Java. Il mêle, dans un style unique, recherche historique dans les archives de cour de Surakarta des trois derniers siècles et ethnographie contemporaine, cette dernière se focalisant sur l'impact de la vague de violence qui a ravagé l'île après la démission de Suharto en mai 1998. Stephen Headley offre une réflexion sur les compromis, les tensions et la hiérarchie – tous en évolution constante – entre les traditions indigènes, le bouddhisme hindou et l'islam dans la région de Surakarta au centre de l'île de Java. Cette réflexion s'insère dans le contexte plus large de la transition sociétale à Java d'une constellation de communautés villageoises au territoire délimité qui étaient inscrites, au niveau cosmologique et rituel, dans des centres d'autorité d'ordre divin vers un présent post-traditionnel caractérisé par la recherche d'une unité « dé-territorialisée », « imaginée », comme celle fournie par les concepts aujourd'hui dominants de l'*umat* et de l'État-nation. Le projet est ambitieux, et le travail ethnographique qui en résulte aborde plusieurs aspects de la société javanaise, tels les liens de parenté, l'économie et le théâtre de marionnettes, qui joue un rôle à part entière dans les thèses avancées par l'auteur.

Le livre s'articule autour du culte royal peu connu de Durga, la déesse-reine hindoue des armées de démons exigeant des sacrifices de buffles annuels dans ses forêts, et sa coexistence plutôt tranquille avec l'islam, lui-même basé dans les mosquées et les cimetières environnants, durant les premières étapes de son introduction dans la région de Kaliasa. Stephen Headley s'efforce de reconstituer avec méticulosité les pratiques du culte à travers les textes et fait montre d'une grande connaissance de la cosmologie hindoue et des genres littéraires javanais. Il souligne également la résurgence du culte à la fin des années 1970, quelque trente ans après son « extinction » à la suite du remplacement de la royauté javanaise et des lignées royales par l'État-nation indonésien et l'ascension des réseaux bureaucratiques. Selon l'auteur, alors que l'on trouve toutes sortes de fusions et de juxtapositions troubles entre islam et hindouisme dans les écrits de certains scribes de cour (chapitre X), le grand tournant de l'histoire javanaise se situe au moment où les Hollandais ont mis un terme, au XIX[e] siècle, au système d'extorsion de la production des paysans, sonnant la fin du système axé sur la royauté à Java (chapitre IV). Ce tournant a permis à l'islam de lentement s'étendre, même si le javanisme *(kejawen)* est encore présent. L'importance des communautés musulmanes organisées en quasi-lignées révèle un glissement dans le système de parenté et un nouveau modèle pour la société sous la forme de réseaux de parenté « dé-territorialisés » dépassant le découpage géographique traditionnel (chapitre V). Ce processus, soutient Stephen Headley, s'est trouvé amplifié par l'émergence de mouvements réformistes musulmans et par l'idée nouvelle qu'ils ont répandu d'un *umat* réparti de façon égale au niveau géographique, autant que par le nationalisme séculaire et l'établissement de l'État-nation indonésien qui exige des Javanais qu'ils se pensent comme les citoyens d'une nouvelle communauté politique.

Les chapitres plus spécifiquement consacrés à l'ethnographie (chapitres XII à XIV) concernent les dangers et les défis

auxquels font face les musulmans javanais, qu'ils soient pratiquants ou non, dans le monde de l'après 11 septembre, notamment dans leurs tentatives de réappropriation de l'espace public « détourné » par l'interprétation radicale de l'islam par les partisans du djihad, interprétation qui accorde peu de place aux valeurs de pluralisme et de tolérance. Ces chapitres soulignent également les oppositions qu'a généré l'islamisation rapide de Java dans les années 1970 et 1980 entre les conservateurs ruraux et les intellectuels modérés d'un côté, et les intégristes majoritairement urbains de l'autre. Stephen Headley donne une description très prenante de la compétition entre les différentes interprétations de la foi, dans un contexte de restructuration massive de la culture politique d'un pays en route vers plus de démocratie et une reconstitution des communautés locales qui ont subi la violence de l'après Suharto. La recherche d'une juste représentation de la société dans son ensemble revient à la fois aux rituels multiconfessionnels qui ont émergé à Surakarta en réaction à la violence et aux ONG, musulmanes ou pas, qui essayent toutes de dépasser le dilemme que la modernité occidentale a adopté et cherche de plus en plus à imposer entre la laïcité, qui confine la religion à la sphère « privée », apolitique, et l'intégrisme.

La lecture fascinante et attentive que fait Stephen Headley de l'« indigénisation de l'islam pur » (p. 475) à Java est à recommander à tous ceux qui s'intéressent à l'Indonésie et, plus généralement, à l'Asie du Sud-Est, mais également aux personnes qui travaillent sur les questions d'adaptation des grandes religions mondiales dans des contextes spécifiques à divers endroits du globe.

Kostas Retsikas
Trad. de l'anglais par Manuel Benguigui

Sébastien Dalgalarrondo
Sida : la course aux molécules
Paris, Éd. de l'EHESS, 2004, 379 p., bibl., tabl. (« Cas de figure » 2).

LA MOBILISATION des malades du sida a fait l'objet de plusieurs études mettant en évidence les spécificités de cette action collective, qui se distingue de l'action des groupes antérieurs de malades (diabétiques, hémophiles, insuffisants rénaux…) par l'apparition de pratiques nouvelles au sein de ces associations, par les particularités de leur composition, par l'effectivité de leur rôle (l'aide associative étant cruciale dans la prise en charge de la maladie) et par leur conception de la relation entre soignant et soigné. Le rôle de « réformateur social », la légitimité acquise par ces associations et l'importance de l'épidémie du sida dans l'émergence d'une « démocratie sanitaire » ont largement été soulignés dans des travaux tendant parfois à faire de cet activisme thérapeutique un modèle de participation et d'expertise profane[1]. Contrastant avec cette littérature, l'ouvrage de Sébastien Dalgalarrondo, issu d'une thèse de doctorat de sociologie[2] qui porte sur le rôle joué par l'industrie pharmaceutique, les pouvoirs publics et les associations de patients dans l'organisation de la recherche clinique dans ce domaine (pour une période allant de la mise sur le marché en 1986 de l'AZT, premier anti-rétroviral, à 2003, soit six ans après le virage thérapeutique initié par les trithérapies), se propose pour sa part de montrer les effets pervers de certaines interventions d'associations de malades. Dans le cadre de cette enquête, fondée sur des entretiens auprès du milieu associatif, de l'industrie pharmaceutique et de cliniciens hospitaliers, sur un travail d'observation, particulièrement au sein du collectif TRT-5 (Groupe interassociatif traitements et recherche thérapeutique), et sur des revues de presse, l'auteur insiste sur l'instrumentalisation de l'action des associations de malades par les laboratoires. Ces derniers jouent en effet avec l'expertise et

1. Cf. M. Callon, P. Lascoumes & Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001. Sur la mobilisation des malades du sida : J. Barbot, *Les Malades en mouvements : la médecine et la science à l'épreuve du sida*, Paris, Balland, 2002 ; S. Epstein, *La Grande Révolte des malades*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001 ; D. Lestrade, *Act Up, une histoire*, Paris, Denoël, 2001 ; P. Pinell *et al.*, *Une épidémie politique : la lutte contre le sida en France (1981-1996)*, Paris, PUF, 2001. Pour une chronologie récente des principaux épisodes de la lutte contre le sida et une approche sensible à sa dimension internationale et aux transformations de la médecine et de la place de l'État en résultant : N. Dodier, *Leçons politiques de l'épidémie du sida*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2004.

2. Sébastien Dalgalarrondo, *Analyse sociologique des essais thérapeutiques. Stratégie des firmes, recherche clinique et activisme thérapeutique. Les médicaments contre le virus du sida en France*, Thèse de doctorat de sociologie, Paris, IEP de Paris.

avec le rôle de ces associations dans l'accélération de la mise sur le marché de certains médicaments. L'affirmation de l'expertise associative et d'une « recherche négociée », liée au passage progressif d'une maladie sans thérapeutique efficace à une pathologie en voie de « chronicisation » et ses effets pervers sont abordés suivant une trame chronologique.

Ainsi, l'auteur commence par retracer les débuts du groupe interassociatif TRT-5 dans le cadre d'une première partie concernant l'ère des monothérapies, qui est aussi une phase d'organisation de la communauté médicale et du milieu associatif face à la nouvelle pathologie, marquée par de grands essais mis en place par la toute nouvelle Agence nationale de recherche sur le sida (ANRS) dont l'essai Concorde (1986-1993).

L'auteur analyse dans une seconde partie consacrée à la période des bithérapies et de la confirmation de la puissance des inhibiteurs de la prothéase (1993-1995), les effets de l'accélération de la recherche et de la complexification de la thérapeutique sur l'activité du TRT-5. La plupart des membres de ce groupe se lancent alors dans une montée de l'expertise accrue tandis que d'autres adhérents considèrent ce mouvement comme incompatible avec le modèle de la politisation des problèmes scientifiques, mode d'action jusqu'alors privilégié par le TRT-5.

Sébastien Dalgalarrondo étudie ensuite, dans une troisième partie, les modifications engendrées par l'arrivée des inhibiteurs de la prothéase sur le marché français en 1996, le « rôle de portier joué par les industriels dans la recherche thérapeutique », l'importance de la mise à disposition pré-AMM et compassionnelle d'une nouvelle molécule, le 3 TC, qui aurait constitué un « moment d'apprentissage important » (p. 34) pour les associations qui « découvrirent peu à peu la possibilité d'une manipulation ou du moins d'une utilisation de leur puissance médiatique par les laboratoires », renforcée par la possibilité d'un tirage au sort des malades en 1996.

Cela conduit l'auteur, dans la quatrième et dernière partie consacrée à une « reprise problématisée », à insister sur les effets pervers engendrés par la place centrale occupée par l'industrie pharmaceutique dans la recherche clinique, la compétition alliée à la démarche incestueuse de laboratoires souhaitant promouvoir leurs propres molécules dans le cadre des polychimiothérapies pouvant parfois constituer un obstacle à la recherche. D'où le rôle essentiel de régulateur joué par des institutions telle l'ANRS et la nécessité selon l'auteur d'une recherche académique au niveau européen. Le cas des essais mis en place par l'ANRS pour répondre à la situation des patients en échec thérapeutique, marqué par la longueur des négociations et les volte-face de certains laboratoires plaçant l'agence dans une situation difficile, montrerait cependant combien la recherche clinique académique apparaît « comme une activité subordonnée qui doit pour exister s'accommoder des exigences industrielles dont elle est censée, par ailleurs, pallier les insuffisances » (p. 338), tandis que la présence d'un activisme thérapeutique français, puissant, organisé et bien informé, en obligeant les promoteurs à justifier en permanence leurs choix et à évaluer en amont l'acceptabilité des essais, a constitué un travail de vigilance plutôt qu'une contre-expertise, le domaine de la recherche restant finalement très hermétique à l'expertise associative. Face à une recherche restant aux mains de spécialistes, les activistes français ne parviennent selon l'auteur à avoir une influence directe sur l'activité scientifique qu'en sortant des débats restreints de l'arène scientifique et en contraignant les cliniciens ou les industriels à négocier par le biais d'une politisation des problèmes scientifiques dont bénéficieront finalement les industriels.

Outre l'intérêt de la démarche, consistant à prendre pour objet le médicament en tant que résultat de démonstration scientifique, produit commercial capable d'améliorer l'état de santé d'une population de malades donnée et donc pouvant

susciter des « tensions éthiques portant sur leur disponibilité ou leur accessibilité » (p. 18), en focalisant sur la « course aux molécules » et les essais thérapeutiques, cette analyse met en lumière les difficultés et les limites d'un activisme thérapeutique et d'une « recherche négociée » dans un contexte d'urgence et d'incertitude scientifique. L'apport de ce travail peut donc se lire en termes de « démythification » de l'action associative en matière de recherche et de lutte contre le sida. Et l'analyse apporte beaucoup sur les questions de l'expertise et de la contre-expertise, de la conciliation entre politisation d'un problème et travail de contre-expertise, sur les tensions entre activisme et expertise, sur les limites d'une expertise « autonome » et de l'intervention des « profanes » dans la recherche thérapeutique. L'étude aurait toutefois gagné en nuances à moins se focaliser sur les discours et la médiatisation des activités d'associations telle Act Up – l'action des militants ne pouvant se mesurer à leur seule médiatisation – et à davantage prendre en compte la réflexivité des acteurs et la congruence des intérêts des différents partenaires (dont les associations de malades, sans doute moins « naïves » que l'analyse ne tend à le suggérer).

Corinne Delmas

Christine Watson
Piercing the Ground :
Balgo Women's Image Making and Relationship to Country
Fremantle, Fremantle Arts Centre Press, 2003, 400 p., ill., carte.

GILLES DELEUZE aimait décrire la peinture comme un agencement de lignes et de couleurs. Christine Watson nous invite à passer de l'autre côté de la toile et à comprendre le jeu de relations, les liens qui se tissent entre l'artiste, sa création et leur environnement culturel. Depuis plus d'une quinzaine d'années, l'engouement pour les peintures aborigènes sur le marché de l'art explique la profusion de catalogues, qu'ils soient consacrés à une exposition ou à un artiste, mais rares sont les ouvrages anthropologiques traitant de cette relation triangulaire. Dans leur perspective de compréhension des systèmes de représentations, les anthropologues ont cependant été les premiers à collecter les productions artistiques aborigènes.

Cette étude prend comme acteurs principaux les femmes de la communauté aborigène de Balgo (Australie occidentale). Balgo ayant été à l'origine une mission créée dans le but d'accueillir les chasseurs-collecteurs qui sortaient du désert occidental dans les années 1940, la communauté regroupe aujourd'hui plus d'une demi-douzaine de groupes d'origines linguistiques différentes comme les Kukatja, les Ngardi ou les Pintupi.

Le livre se divise en huit chapitres et comporte une annexe de toute première importance. Cette dernière détaille les motifs utilisés dans les dessins sur sable *(Kuruwarri)*, mais aussi dans les peintures corporelles et acryliques se rapportant à un cycle cérémoniel, celui des *Nakarra Nakarra*, dont Christine Watson donne une description dans le sixième chapitre. Il convient de rappeler que c'est à la suite de l'observation de tracés exécutés sur le sol qu'en 1971 à Papunya, Geoffrey Bardon, un Blanc, eut l'idée de les faire reproduire par les Aborigènes sur un autre support qui ne serait pas aussi éphémère, donnant ainsi naissance au mouvement acrylique.

Le questionnement de Christine Watson se subdivise en deux temps. Il s'agit de comprendre comment, d'une part, les femmes de Balgo conçoivent et produisent des images et d'autre part, les œuvres au travers des humains se retrouvent connectées au système cérémoniel. Cette démarche conduit l'auteur à explorer la nature du système de production d'images et à rendre compte de l'intervention des femmes dans l'élaboration et la transmission des symboles utilisés. Rappelant les liens qui unissent les Aborigènes australiens avec la terre, Christine Watson établit une mise en équation entre paysages et corps. Ainsi, l'acte des figures ancestrales qui ont façonné le paysage dans le « temps du rêve », c'est-à-dire qui ont marqué « la peau du corps » de la terre, est de même nature que celui de peindre la « peau » des gens ou des objets lors des rituels. Christine Watson note que la conception des sens en Occident distingue généralement les sens distants (vue, ouïe) des sens proches (sentir, goûter, toucher). Pour les Aborigènes, marquer un territoire ou un corps ne relève pas seulement d'un procédé visuel, c'est un procédé tridimensionnel puisqu'il fait aussi appel aux sons et au toucher.

Tout comme le corps qui est constitué autour de « jointures sonores », les motifs s'articulent autour de points de fixation et d'articulation. Les dessins sur sable ne se décodent pas uniquement en les regardant. Il faut lire les motifs en les touchant, en suivant leur tracé et en les chantant. L'art aborigène est peut-être avant tout un art tactile et non silencieux.

D'autres dimensions entrent dans le décodage des dessins sur sable ou des toiles acryliques. Christine Watson rappelle que Nancy Munn avait établi des correspondances chez les Warlpiri entre le système graphique, la cosmologie et les perceptions spatiales. Howard Morphy avait quant à lui mis en évidence le passage des énergies entre les différents mondes en montrant comment les Yolngu de la terre d'Arnhem pouvaient se réapproprier le pouvoir des figures ancestrales à travers la production des peintures. L'art permet ainsi de reconnecter les vivants aux figures ancestrales. Les motifs ou icones, d'après la dénomination choisie par l'auteur, servent de passages entre le sacré et le mondain. À ce titre, la terre est un corps chargé d'énergie et de son, un corps animé qui interagit avec les vivants en leur restituant les forces souterraines et cosmiques du *Tjukurrpa*, le « temps du rêve ».

Christine Watson s'exerce ensuite à rendre compte de la spécificité des tableaux de Balgo. Nancy Munn avait pu répertorier treize icones dans les dessins sur sable warlpiri. Christine Watson n'en recense que six sur les treize à Balgo. Le fait que Christine Watson ait travaillé principalement avec des femmes, alors que les informateurs de Nancy Munn étaient des hommes, n'est pas un paramètre pertinent pour l'auteur. Mais ce qu'observe Christine Watson, c'est un renversement dans la manipulation des icones. Chez les Warlpiri, une icone peut représenter une large palette d'objets différents alors que chez les Kukatja, plusieurs icones peuvent représenter le même objet. En conséquence, les icones de Balgo sont plus propices à la flexibilité d'interprétation.

De plus, Christine Watson souligne que les Aborigènes de Balgo possèdent deux types de dessins sur sable. Les dessins *Kuruwarri* concernent un domaine de connaissance accessible uniquement aux personnes initiées, alors que les *Walkala* sont considérés comme publics. Or, d'après l'auteur, les tracés publics à Balgo, à la différence de ceux des Warlpiri, ne restent pas l'apanage des hommes. Il existe bien entendu des domaines interdits aux femmes comme les dessins mettant en scène Marlu, l'ancêtre kangourou associé aux initiations masculines. Mais par rapport aux femmes d'autres communautés, celles de Balgo jouissent d'une certaine liberté de manœuvre et donc de création. Cela s'explique aussi pour une part par le développement du mouvement acrylique à Balgo. Sous l'influence de la mission, les premières productions étaient centrées sur le message chrétien. Cette entreprise n'étant pas perçue comme traditionnelle, hommes et femmes y contribuèrent indifféremment si bien que les femmes se retrouvèrent impliquées dès l'apparition du mouvement dans la communauté. Chez les femmes de Balgo, cela a contribué à laisser une plus grande part à l'expression individuelle et à l'innovation. Lucy Yukenbarri Napanangka a été, par exemple, l'initiatrice de la technique du *kinti kinti* (« petits points rapprochés »), véritable révolution dans le « dot painting ».

Cette empreinte personnelle dans les dessins sur sable se retrouve dans les peintures acryliques, l'agencement des icones et des couleurs permettant d'identifier assez facilement son concepteur. La production acrylique des hommes et des femmes s'organise autour de plusieurs thématiques : celles mettant en scène de la nourriture *(mangarri)*, celles faisant référence à l'inscription des vivants dans le paysage *(mularrpa)*, celles basées sur des rituels sacrés (*kuruwarri* et *yawulyu*) et enfin celles qui prennent leur source dans les rêves *(kapakurri)*.

Christine Watson donne aussi un historique de la coopérative artistique de Balgo, l'actuel Warlayirti Corporation, qui a

contribué non seulement à l'essor du mouvement acrylique dans la communauté mais aussi à la renommée de ses membres. Les différents managers du centre ont, chacun à leur tour, poussé les artistes à expérimenter de nouvelles techniques permettant ainsi l'expression singulière de chacun. Outre le fait que cet ouvrage permet de mieux saisir le sens de ce que l'acte de peindre signifie pour les Aborigènes, il nous est donné de comprendre comment l'école de Balgo a pu se dégager d'un projet collectif pour devenir un ensemble cohérent de styles toujours plus autonomes les uns des autres.

Stéphane Lacam-Gitareu

Christian Béthune

Le Rap : une esthétique hors la loi. Paris, Autrement, 2003, 246 p. (« Mutations »).
Pour une esthétique du rap. Paris, Klincksieck, 2004, 168 p. (« 50 questions »).

LORSQUE L'ON ABORDE les relations entre art et philosophie, il est de bon ton de railler l'exclusion des poètes de la Cité prononcée par Platon dans *La République*. L'austère recteur de l'Académie aurait rejeté les aèdes de la vie politique et théorétique sous prétexte que leurs discours charmeurs pouvaient éloigner les jeunes citoyens de la recherche de la vérité. Or, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette exclusion ne repose pas tant sur l'opposition entre le rationnel et le poétique, que sur l'antagonisme entre deux modes d'accès différents à la connaissance. Du fait de son enracinement sensible, l'art conteste à la philosophie le privilège en matière de vérité d'un hypothétique « monde des idées ». Dès lors, l'esthétique va s'ingénier au cours des siècles à abstraire de l'art sa dimension corporelle pour précisément justifier son droit de cité en gommant ses aspects les plus prosaïques : le corps, l'oralité et l'accidentel dans l'art. Remettre au cœur de la *praxis* artistique ces valeurs bannies, dans le but d'affirmer leur profonde valeur esthétique, tel est l'ambitieuse et arrogante poétique des trublions du hip-hop. Les deux ouvrages dont on propose ici le compte rendu tentent de mettre au jour l'originalité et la pertinence du rap dans le débat esthétique contemporain.

L'ouvrage *Le Rap : une esthétique hors la loi* éclaire l'esthétique du rap en proposant des catégories novatrices qui donnent à cette musique un tout autre relief. La réédition du livre débute par un chapitre ajouté qui met en perspective le mode de fonctionnement des acteurs du hip-hop avec cette pratique musicale ancestrale propre à différentes cultures noires qu'est le *ring shout*. Ce cercle de chant et de danse où musiciens et spectateurs participent en une même cérémonie – certains individus se présentent tour à tour au centre du cercle pour se refondre à l'intérieur quelques instants plus tard – peut servir selon l'auteur de matrice conceptuelle pour comprendre une forme d'expression communautaire, où « être artiste ne renvoie pas à un statut, une nature exceptionnelle dont le génie serait posé une fois pour toutes, mais tient aux expériences que les individus sont en mesure d'initier » (p. 18).

L'un des mérites essentiels de cette étude est bien de mettre en avant l'idée que la tradition hip-hop n'est intimement compréhensible qu'à la lumière des archétypes culturels de ce que LeRoi Jones appela en son temps le « peuple du blues »[1]. Le second chapitre ajouté essaie de rendre compte en ce sens de la technique du *human beat boxing*, cette imitation par la voix humaine des possibilités synthétiques de la boîte à rythme dont le groupe The Roots a su se rendre maître avec l'éclat que l'on sait. Les rappeurs américains s'inscrivent de la sorte dans la

1. LeRoi Jones, *Le Peuple du blues,* Paris, Gallimard, 1968. La moitié de l'abondante bibliographie (plus de 130 entrées) du *Rap : une esthétique hors la loi* est d'ailleurs consacrée aux thèmes de l'esclavage, du jazz, du blues et de la culture noire en générale.

longue tradition de rivalité entre « l'homme et la machine ». Cette rivalité commence dès les temps de l'esclavage où l'homme noir doit se différencier de cette machine dont on veut justement lui imposer le statut. Cet antagonisme se poursuivra avec l'industrialisation où la technique moderne, invention de l'ingénieur blanc, est source d'humiliation pour le travailleur noir qui désirera et même devra prouver qu'il est capable d'exploits physiques similaires, ne serait-ce que pour conserver son emploi. La légende – à l'origine de nombreux blues aux XIX^e^ et XX^e^ siècles – de John Henry, le piqueur de rocs qui aurait réussi l'exploit de faire mieux qu'une excavatrice à vapeur, éclaire étrangement la propension des rappeurs modernes à défier avec leurs propres *cordes* l'ingénierie sonore contemporaine. Ceux-là même qui clament, à l'instar du rappeur Rahzel : « It's man versus machine », entendent bien une nouvelle fois « battre la boîte ».

Dans le même esprit, l'essai tente de manière *politiquement incorrecte* d'expliquer que les variantes les plus choquantes du hip-hop pour la critique occidentale – à savoir principalement le gangsta rap – figurent parmi les plus authentiques expressions de la tradition afro-américaine. En effet, l'auteur affirme que pour l'esclave déjà, l'accès à la culture constitue en soi une activité hors la loi. Dès lors, les « héros négatifs » ont naturellement fleuri dans la mythologie noire. Ainsi, du *signifyin' monkey* ou du *badman* tel que Stack O'Lee jusqu'au *lyrics* les plus obscènes ou misogynes des rappers de la Côte Ouest, il n'y aurait en fait qu'une même affirmation de valeurs inverses au puritanisme anglo-saxon. Thèse séduisante et audacieuse si l'en est, d'autant qu'elle fait écho à l'intention purement symbolique dont arguent les rappeurs *hardcore* en litige avec la justice américaine, lorsqu'on leur reproche d'exacerber par leurs propos la violence qui mine les ghettos. À l'instar du groupe Niggers With Attitude s'étonnant que la police n'ait pas répondu à leur morceau *Fuck The Police* par un « Fuck the NWA » (!), les rappers perpétuent la tradition du « dirty dozen » où l'obscénité de la rime n'est justifiée et percutante que dans la stricte mesure où elle se cantonne au domaine verbal. Christian Béthune se démarque par là même avec vigueur d'autres théoriciens du hip-hop qui tendent, comme l'a récemment suggéré Dominique Bluher dans son article sur le cinéma hip-hop dans *Camera obscura*[2], à exclure le gangsta rap du hip-hop en ce qu'il transgresse de manière trop brutale l'idéal pacifique et égalitaire de la « hip-hop nation », tel que la rêvait en tous cas son fondateur Afrika Bambaataa. Mais en adoptant un ton parfois trop enthousiaste à l'égard de la *subculture* hip-hop, y compris dans ses aspects les plus dangereux (par exemple la radicalisation islamique du nationalisme noir), il se prive peut-être d'une analyse critique de la réification de cette « esthétique hors-la-loi » et de la situation d'aliénation dans laquelle se trouve depuis trop longtemps la communauté noire. Et finalement, il se voit obligé d'attribuer les outrances misogynes des Ice T et autres Snoop Doggy Dog aux seuls méfaits d'une industrie des loisirs se délectant de ce genre d'éclats machistes. C'est l'inévitable contrepartie d'un parti pris esthétique délibérément « a-sociologique ».

Au-delà d'une recherche sur la tradition que reconduit le hip-hop, le livre ouvre quelques pistes théoriques pour concevoir le rap – ainsi que son cousin le jazz – comme un pas de plus dans la remise en question des poncifs sur l'art hérités de l'esthétique occidentale. Et l'auteur de conclure sur une thèse à laquelle il travaille depuis de nombreuses années : « Si l'Amérique blanche, épaulée par les conquêtes de son économie radieuse, exporte volontiers ses modèles de société, l'Amérique noire nous procure les clés poétiques qui permettent de remettre en cause nos propres catégories de jugement esthétique et d'explorer des formes de musique jusqu'alors inouïes » (p. 206).

2. Dominique Bluher, « Hip-Hop Cinema in France », *Camera Obscura* 46, 2001 : 77-97.

Le second livre de Christian Béthune, *Pour une esthétique du rap*, explore plus avant les enjeux esthétiques formels du rap, et, plus spécifiquement, du rap hexagonal. Ainsi, la dimension culturelle de l'analyse du précédent ouvrage cède-t-elle la place à des considérations quasi ontologiques sur l'essence du phénomène musical afro-américain. En effet, la distance que le jazz avait instauré avec la tradition européenne – une tradition qui réduisait volontiers le musical à l'écriture[3] – réside dans la primauté accordée à la performance ; le rap rejoue à sa manière cette prévalence de la *phoné* sur le *logos*. L'écriture peut bien précéder la diction du MC (maître de cérémonie), seule cette dernière sera en mesure de faire advenir l'œuvre, dont l'être se résorbe entièrement dans l'étant.

À travers la question de l'écriture, l'auteur affine le rapport entre rap et esthétique. Après une belle exposition du problème prosodique, où la référence aux rhétoriciens du XVII^e^ siècle vient éclairer l'analyse d'extraits de rap français savamment échantillonnés, et où les possibilités propres de la langue française sont patiemment scrutées[4], Christian Béthune examine les tensions pouvant exister entre l'oral et l'écrit. Contrairement aux injonctions platoniciennes que l'esthétique avait faites siennes aux cours des âges, la dimension écrite d'une œuvre rap n'advient pas par la mise au pas de l'oralité. La maîtrise du *flow*, vertu cardinale du rap, passe au contraire par une appréhension corporelle de la langue où les ressources physiques du chanteur sont mobilisées avec l'intensité du sport de haut niveau. Le corps informe la langue au point de lui faire épouser le mouvement de la danse (cf. chapitre V : « Scansion »). Dès lors, le rap importe une façon non verbale de penser au sein d'une pratique qui précisément concerne le langage : « Que l'art, et la faculté de juger, puissent partiellement quitter la sphère exclusive de l'esprit pour prendre pied dans l'univers du corps constitue pour beaucoup une perspective redoutée » (p. 88). Aucune « différance » ne vient s'immiscer entre deux approches naguère rivales de l'expression humaine et artistique. Comme il l'affirme dans sa conclusion : « Il n'est du reste pas interdit de penser que – sans avoir lu Derrida – les rappeurs, tout en contestant la prévalence logocentrique d'une certaine manière de concevoir l'écriture, aient peut-être secrètement conscience que la mort de l'écrit soit également celle de la parole » (p. 146).

Tout en étant lucide sur la fin de l'autonomie de l'art, le rap pose une pierre de plus dans la construction du champ esthétique afro-américain toujours en quête d'une certaine indépendance vis-à-vis des formes réifiées de la culture contemporaine. Si l'œuvre ne ressort pas uniquement de la pure contemplation (elle « représente », éduque et incite à la fête, etc…), elle dispose d'autres moyens pour continuer son cheminement esthétique, quitte à écorner la forme traditionnelle de l'œuvre d'art. Si l'on éprouve parfois à la lecture le désir d'analyses plus poussées, la forme didactique de l'essai a le mérite de poser les jalons essentiels d'une esthétique du rap et d'inviter le lecteur à une écoute plus serrée d'une musique qui a toujours plus à dire que l'apparent chaos dont elle procède.

Emmanuel Parent

3. Nous pensons notamment à l'esthétique adornienne, sur ce point, voir Christian Béthune, *Adorno et le jazz*, Paris, Klinksieck, 2003.

4. On notera au passage la saisissante analyse de l'emploi du verlan par les rappeurs hexagonaux qui, selon l'auteur, est davantage guidé par des contraintes prosodiques que par la quête d'une affirmation identitaire. En effet, l'accentuation du français étant systématiquement portée sur la dernière syllabe, la structure de la langue rentre en contradiction avec celle de la musique où les temps impairs se doivent d'être accentués (« Tout le monde est **cor**da ! », NTM, album *Suprême NTM*, Sony, 1998). Le verlan permet de contourner ce handicap en faisant porter le temps fort sur la pénultième syllabe de la phrase. En revanche, les rappeurs marseillais ne connaissent pas ou peu ce problème spécifique à la « langue d'oïl ». De fait, dans leurs chansons, le recours au verlan est beaucoup moins systématique.

Franck Bergerot

Le Jazz dans tous ses états : histoire, styles, foyers, grandes figures

Paris, Larousse, 2001, 276 p., bibl., index, ill. (« Comprendre, reconnaître »).

Ce livre, à mi-chemin entre l'encyclopédie et l'essai, constitue un outil fort utile pour tout individu – fût-il anthropologue – désireux de se familiariser avec l'univers du jazz. Écrit par un journaliste (Franck Bergerot est rédacteur en chef adjoint au journal *Jazzman*) et pour le grand public, on peut reprocher à l'ouvrage un certain manque de distance vis-à-vis de son objet d'étude, car l'auteur abuse parfois des jugements de valeur, caractéristiques des critiques du jazz et bien éloignés des préoccupations de l'anthropologie sociale. Il n'empêche : joliment illustré, *Le Jazz dans tous ses états* combine avec élégance une approche de l'histoire des grands mouvements du jazz avec celle du contexte historique et culturel qui les a vu naître, les portraits de grandes *stars* avec ceux d'artistes moins célèbres, une sélection discographique éclectique avec des points d'analyse musicologique (ceux-ci étant, il est vrai, parfois simplistes). Le lecteur suivra avec intérêt la succession des genres musicaux qui jalonnent le XX^e^ siècle, puisque tel est le plan – chronologique – qu'a choisi Franck Bergerot : et tout d'abord, la préhistoire du jazz.

Le blues rural, le ragtime et le gospel naissent au lendemain de la guerre de Sécession. Certes les anciens esclaves noirs accèdent à la liberté et à la propriété, mais dans les États du Sud en pleine décomposition, ils deviennent des métayers au service des Blancs et subissent la violence raciste des WASP, qui atteint son paroxysme avec les lynchages organisés par des sociétés secrètes tel le Ku Klux Klan, et est entérinée par les lois ségrégationnistes dites « Jim Crow » (1896). Dans un tel contexte, blues et gospel, deux formes nouvelles appelées à devenir des genres de chanson, disent avant tout les souffrances d'un peuple. Le ragtime et la musique *New Orleans* représentent un cas bien à part : en effet, ces genres purement instrumentaux – en qui certains voient l'acte de naissance proprement dit du jazz – sont l'expression d'une catégorie sociale moins stigmatisée que celle des Noirs, les Créoles, qui eurent l'occasion d'apprendre la musique « savante » des Blancs, et inventèrent un style orchestral dans lequel la variation mélodique eut une place de plus en plus prépondérante. Puis, pendant la Première Guerre mondiale, alors que les industries sollicitent de nombreux travailleurs pour l'effort de guerre, les Noirs du Sud émigrent massivement dans les grandes villes du Nord : c'est l'apparition des ghettos. Les musiciens se déplacent alors vers Chicago et New York, où ils trouvent des emplois dans les cinémas muets (les pianistes y inventèrent le style *stride*) ou dans les cabarets, aux mains de la mafia. Le jazz, musique de danse et de divertissement, conquiert progressivement les États-Unis et l'Europe, profitant de l'essor de l'industrie musicale avec l'avènement du disque 78 tours en 1925. C'est la période du *jazz hot,* marquée par l'apparition des *big bands,* orchestres comprenant systématiquement un instrument rythmique nouveau, la batterie (inventée à la Nouvelle-Orléans, probablement au début du siècle), dirigés par des chefs d'orchestre-compositeurs (Duke Ellington) et dotés de solistes qui développent l'art de l'improvisation (Louis Armstrong).

La période suivante, dite *swing*, impose pour longtemps les règles fondamentales du jazz et consacre de grandes vedettes noires (Count Basie, Billie Holiday) ou blanches (Benny Goodman, Artie Shaw). Mais cette période de premier classicisme allait subir de profondes mutations : en

effet, le jazz sut renaître en une succession d'avant-gardes qui transgressèrent sans cesse les règles du genre (le *be-bop* dans les années 1940 et 1950, le *cool* des années 1950, le *free* des années 1960, pour donner des étiquettes rapides) tout en empruntant aux musiques populaires les plus variées (la musique afro-cubaine dans les années 1940, plus tard la soul ou le funk, et les musiques traditionnelles indiennes, africaines ou le rock à la fin des années 1960). Et l'objet reste rétrospectivement insaisissable : à la fois inscrit dès le départ dans une logique marchande (l'industrie cinématographique de la Côte Ouest employa par exemple de nombreux musiciens) et musique de revendications identitaires (le *free* n'est en somme compréhensible que si on l'inscrit dans le contexte de militance pour les droits civiques, à l'époque du *Black Power*).

Cas unique de musique folklorique inventée par les Noirs américains et devenue progressivement une musique mondiale, mi-savante, mi-populaire, dans laquelle la transmission des savoirs reste encore en grande partie orale, genre inclassable suivant les lois de la mode et du showbusiness bien qu'y échappant constamment, en perpétuelle redéfinition tout en conservant une tradition forte, le jazz est donc un objet anthropologique précieux, pour qui veut tenter de saisir les avatars de la modernité. Franck Bergerot aura eu le mérite de consigner ces ambiguïtés, qui sont autant de richesses dans ce qui forme un petit manuel de référence.

Régis Meyran

Laurent Aubert
La Musique de l'autre : les nouveaux défis de l'ethnomusicologie
Genève-Paris, Georg, 2001, 160 p., bibl.

"LA MUSIQUE de l'autre" : le titre est beau. « L'autre », c'est l'inconnu, celui que l'on veut rencontrer, que l'on aime déjà. Reste à fixer le lieu de rendez-vous. Et là tout se complique, ou se simplifie, c'est selon.

L'auteur, Laurent Aubert, est bien connu dans la petite communauté des ethnomusicologues ; il est l'excellent directeur des *Cahiers de musiques traditionnelles* dans lesquels la plupart des ethnomusicologues français publient leurs articles. Dans le cadre des Ateliers d'ethnomusicologie de Genève, il pratique l'art difficile de concilier le collectage et la muséographie, le terrain et l'édition, la science et le spectacle, la recherche et la diffusion. Laurent Aubert est donc à la fois un équilibriste tranquille et un homme de mesure. Peut-être doit-il ces qualités à sa nationalité helvétique et à son identité genèvoise ?

Dans ce livre, qui reprend sous une forme modifiée une dizaine d'articles publiés dans divers livres et revues, ce « lieu de rendez-vous avec l'autre » est incontestablement situé chez nous. C'est, semble-t-il, l'autre en tant qu'il est convoqué par l'Occident et produit par lui, à travers des disques, des spectacles et, très occasionnellement, des études relevant de l'ethnomusicologie spécialisée ; c'est l'autre en tant qu'il est exportable – et de fait exporté –, répondant aux besoins de notre imaginaire, obéissant aussi à un système de production qui s'internationalise chaque jour un peu plus. C'est un « autre » déjà apprivoisé, on ne peut plus éloigné de l'exotisme d'un Segalen.

Cause ou conséquence de ce qui précède, il y a dans ce livre une dimension très pragmatique, sans cesse soutenue par

un solide bon sens. Nul recours à une sociologie sophistiquée ou à quelques concepts nouveaux, mais à une solide expérience qui permet à l'auteur d'opérer des distinctions efficaces (et au fond assez consensuelles) sur des questions qui préoccupent tous les ethnomusicologues. Ce livre se présente alors comme un bréviaire commode dans lequel, par exemple, est reprise et librement commentée la typologie d'Adorno dégageant sept « types d'auditeurs ». On y trouve également la distinction entre « métissage » et « hybridation ». Plus originale – car il me semble que le concept, cette fois, appartient à l'auteur –, la notion de « formatage » (p. 58 *sqq.*) imposée aux musiques s'offrant à la scène occidentale : formatage par échantillonnage, par filtrage, par réduction du temps et de l'espace, etc.

L'auteur s'interroge à plusieurs reprises sur un jugement commun concernant les musiques traditionnelles : il faudrait être natif du lieu pour pouvoir les exécuter convenablement (p. 128). Position difficilement tenable, nous dit-il, à une époque où les plus grands interprètes de Beethoven ou de Mozart sont japonais, chinois ou coréens et où le jazz ne connaît plus aucune frontière. Ce qui vaut pour l'art classique ou moderne devrait valoir pour les autres musiques, traditionnelles ou non. Il va de soi qu'une conception innéiste est indéfendable, mais, pour autant, la musique traditionnelle ne peut pas être considérée comme un simple genre – à la façon de la musique classique ou du jazz contemporain – non seulement parce qu'elle recouvre des processus extraordinairement divers et parfois hautement singuliers, mais surtout parce qu'elle entretient, par définition, des rapports étroits non pas avec un public interchangeable, mais avec un auditoire originel, stable, censé façonner, orienter et contrôler la pensée et l'acte musical. On se souvient de la thèse, déjà ancienne et sans doute excessive dans ses conclusions, de Bogatyrev et Jakobson[1] stipulant que le « folklore » (au sens premier du mot) se soumet à la « censure collective ». Certes, la position de ces auteurs date – elle nie les capacités d'innovation bien réelles et parfois très grandes des sociétés traditionnelles – mais elle n'est pas totalement fausse pour autant.

Quoi qu'il en soit, le problème n'est pas celui de l'origine « ethnique » du musicien, mais celui de la culture qui l'a fait grandir et qui, parfois au quotidien, nourrit son imaginaire. Qu'un spectateur occidental ait un préjugé défavorable à l'égard d'un *raga* joué par un sitariste européen auquel il préférera un Indien d'origine, fut-t-il médiocre, est secondaire et relève d'ailleurs davantage d'un manque de discernement que d'un délit de faciès. Mais la question soulevée (et ici péremptoirement réglée) renvoie à deux problèmes. Pour juger de ce qu'il en est vraiment, il convient non pas de prendre une position *a priori* sur la question, mais de connaître 1) du côté du producteur, les conditions dans lesquelles se conçoit, s'entretient et se développe la musique de sa culture et, 2) du côté de l'auditeur étranger (en l'occurrence le public européen), les mécanismes du goût et les fondements culturels du jugement.

En réponse au premier point, l'auteur a raison de souligner que les musiques du monde se rangent en divers genres : « savants », « rituels », « populaires », « ethniques » qui, entretiennent chacun des rapports différents avec leur culture d'origine (p. 48 *sqq.*)[2]. Mais il ne s'agit là – et Aubert sans doute en conviendrait – que de catégorisations sommaires, permettant de rappeler que les musiques se prêtent diversement à l'exportation vers des scènes et des publics occidentaux. En fait, seules des enquêtes ethnologiques approfondies

1. Petr Bogatyrev & Roman Jakobson, « Le folklore, forme spécifique de création » [1re éd. : 1929], in R. Jakobson, *Questions de poétique,* Paris, Le Seuil, 1973 : 59-72.

2. J'aurais pour ma part tendance à établir deux grandes catégories : d'un côté, celles que j'appelle « les musiques de l'école » ; de l'autre, « les musiques de la vie ». Les premières peuvent essaimer avec les institutions qui les portent et les font vivre ; les secondes, beaucoup plus difficilement… en attendant que la mondialisation parachève son œuvre, bien entendu !

conduites au cas par cas sur une longue durée, permettraient de connaître, au moins partiellement, la nature de l'ancrage microculturel d'une pratique musicale.

Quant à la réponse au deuxième problème, elle serait du ressort de la psychologie de la musique. Et d'une psychologie de la musique qui ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui[3]. Car, selon nous, le plus troublant dans cette histoire de large diffusion des musiques du monde, c'est qu'elles ont un public.

Certes, on peut apporter une réponse, au moins partielle, à l'interrogation lancinante : « Comment en est-on arrivé à un tel engouement ? »[4], mais il serait beaucoup plus ardu – et particulièrement intéressant d'un point de vue scientifique – d'essayer de comprendre les raisons de cet engouement sur le plan cognitif, en posant la question : « qu'entend-on réellement dans les musiques de l'autre ? » Et, plus programmatiquement encore : « que devrait-on y entendre ? » Ross Daly, un spécialiste des musiques du Proche et du Moyen-Orient, cité par l'auteur (p. 102) , a peut-être raison d'anticiper la réponse en affirmant qu'« il est naïf de croire qu'un Occidental ou un Américain, bien installé confortablement dans son salon, dans une aisance inimaginable pour la moitié des habitants de notre planète, puisse percevoir avec justesse les musiques venues du reste du monde, les comprendre dans leur contexte particulier, dans leur langue, dans leur forme d'expression spécifique, les accepter et les apprécier ».

Quoi qu'il en soit, ce livre n'est pas à proprement parler un ouvrage de recherche. Il fait seulement part d'une solide expérience sur un domaine sensible. Clairement raisonné, bien écrit et très agréable à lire, il est animé d'un esprit de justice et d'un infaillible souci de *culturally correctness*. À mon goût – et à mon goût seulement – il célèbre avec un optimisme un peu appuyé les noces de la tradition et du modernisme. Mais s'agit-il là d'un reproche ?

Bernard Lortat-Jacob

3. C'est-à-dire presque toujours autocentrée sur la musique classique occidentale et sur son audition, le plus souvent à partir de l'enregistrement sonore.
4. Dans son « Avant-propos », l'auteur cite trois raisons : 1) accélération exponentielle des flux migratoires ; 2) essor du tourisme ; 3) développement des technologies de communication.

Philippe Chambon & Jean Leclerc
Pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes
Table ronde SPF, Saint-Germain-en-Laye, 15-17 juin 2001
Paris, Société préhistorique française, 2004, 333 p. (« Mémoire de la SPF » 33).

IL EST BANAL de constater que l'archéologie progresse à pas de géant. C'est vrai dans tous les domaines qui en relèvent, notamment celui qui concerne les populations sans écriture. La fouille des sépultures est particulièrement favorisée, depuis que quelques « anthropologues physiques » mués en archéologues – et inversement – ont apporté à l'homme présent dans la tombe une attention réservée naguère à son seul mobilier funéraire. L'usage a établi la dénomination d'« anthropologie de terrain », mais il s'agit bien là d'une archéologie. Une archéologie faite par des gens qui connaissent l'os, et qui placent au centre de la sépulture, tout simplement… son occupant.

Plusieurs rencontres avaient été consacrées aux tombes collectives, lesquelles se sont surtout développées à partir du Néolithique récent (après 3500 av. J.-C.). Cette fois-ci, la Société préhistorique française a voulu consacrer un colloque aux pratiques funéraires antérieures à cette date. Ce ne fut pas une mince affaire, vu l'extrême variété de ce que l'on sait déjà du Néolithique ancien et moyen. Pour s'en tenir aux communications du présent colloque, nous apprenons notamment que, dès les origines, le « rubané récent du Bassin parisien » affirme son originalité par rapport à ses cousins d'Allemagne et de Hongrie. On voit que la période qui l'accompagne et celle qui le suit ont connu des tombes individuelles, parfois isolées, parfois associées aux habitats, parfois en cimetières. Elles ont également connu des cistes en bois ou en pierre et des tombes d'apparat réservées, pour certaines à un seul, pour d'autres à plusieurs, mais toujours en petit nombre. Cistes et tombes d'apparat pouvaient eux-mêmes se grouper en petits cimetières parfois hiérarchisés. On se trouvre aussi face à des corps en position bizarre, reposant dans ce qui ressemble à des fosses à provisions : s'agissait-il de sépultures de relégation ? Dans certaines tombes, les os du sujet inhumé bougeaient peu : ils se trouvaient dans un « espace colmaté » (dans de la terre, apparemment) ; dans d'autres tombes, le corps évoluait dans un « espace confiné » (sans doute dans de l'air). Dans cette complexité le colloque a essayé de mettre un peu d'ordre. D'une région à l'autre, d'un millénaire à l'autre, les habitudes ont assurément évolué ; ainsi, en chaque lieu, à chaque instant, une certaine variété sans doute se faisait jour. Entre sépulture multiple (à inhumations simultanées) et sépulture collective (quand le dépôt des corps a été successif), les critères s'estompent. Quelques monuments du Néolithique moyen présentent des sujets en petit nombre, posés soigneusement les uns à côté des autres : par quel processus exact étaient-ils venus là ? Ensemble ou successivement ? Ajoutons que l'habitude de prélever des ossements dans les tombes au Néolithique n'était pas de nature à clarifier le problème.

C'est au cours du Néolithique moyen que s'est collectivisée l'inhumation, de façon, semble-t-il, assez progressive. La chose est particulièrement nette dans les « cistes de type Chamblandes », en Suisse, où l'on observe dans une même tombe des apports successifs de défunts à partir d'un personnage central. Dans les tombes à couloir du Néolithique atlantique la chose est moins nette ; mais on y pressent des phénomènes du même ordre.

Dans ce colloque, l'étude du mobilier funéraire n'a pas été sacrifiée, et plusieurs communications intéressantes se sont efforcées de le mettre en rapport avec l'âge, le sexe ou le statut social des inhumés. Parmi les armes et les objets accompagnant le mort, certains sont réalisés à partir d'os d'animaux sauvages ; leur proportion est plus élevée qu'on ne pourrait s'y attendre, aussi un communicant envisagea-t-il par-là une « fonction votive et sociale » de la chasse. La parure funéraire était systématiquement usée : elle avait été longuement portée, du vivant, semble-t-il, de son détenteur. Dans une problématique plus nouvelle, à partir notamment de menus caractères du squelette (notamment des dents), d'autres études cherchent à faire apparaître des liens de nature génétique entre sujets inhumés. On arrive ainsi, dans les cas les plus favorables, à mettre en lumière des groupes de nature familiale – en réduisant le concept de famille à sa composante biologique.

Cette rencontre étant consacrée aux « pratiques funéraires », la question des vestiges humains épars, assez couramment rencontrés, au Néolithique et au-delà, hors de toute sépulture, n'a pratiquement pas été abordée. On en voit surtout dans des fossés d'enceinte, mais aussi dans des fosses à détritus, et même dans la masse d'un tertre funéraire. Leur statut n'est pas connu ; leur lien avec les tombes est probable, mais on ne le discerne pas. D'autres recherches seront nécessaires, le colloque qui nous occupe a brassé bien des informations, mais il reste encore beaucoup à découvrir.

Claude Masset

Evelyne Samama
Les Médecins dans le monde grec
Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical
Genève, Librairie Droz, 2003, 612 p., bibl., index, corpus des inscriptions.

CET OUVRAGE issu d'une thèse de doctorat propose des informations de première main sur la vie quotidienne des praticiens de la médecine dans le monde grec, leur place dans la cité et la constitution progressive d'un corps professionnel. Riche de plus de cinq cents inscriptions (épitaphes, dédicaces, décrets et inscriptions honorifiques, listes et catalogues, textes juridiques et religieux, du VI^e^ siècle avant J.-C. au VI^e^ siècle après J.-C.) et d'un important appareil critique, c'est à la fois un instrument de travail très utile et un ouvrage qui fourmille d'informations montrant l'étendue de la palette de formations, de statuts et de conditions d'exercice dont disposent ces hommes et ces femmes soignant leurs contemporains. Le personnel médical, auquel il faut ajouter les sages-femmes et les masseurs-médecins, est en effet divers dans ses attributions, ses appellations et sa formation. La transmission des connaissances se fait conformément à la tradition familiale, la famille des Asclépiades disposant à l'origine d'une sorte de monopole sur la transmission et la pratique de la médecine, et si à partir du V^e^ siècle la formation s'ouvre à ceux qui n'ap-

partiennent pas à une famille de médecins, elle reste très onéreuse. L'ouvrage décrit avec minutie cet apprentissage et son évolution, le gymnase comme lieu de formation intellectuelle et physique, les cours de médecine qui y sont dispensés dans le cadre de l'instruction générale – cet enseignement « médical » faisant partie de la bonne éducation des personnes cultivées –, mais aussi les conférences, organisées sur des thèmes médicaux à l'intention de l'ensemble des citoyens, pour lesquelles des médecins, comme certains poètes, philosophes et musiciens, se rendent dans les cités pour y tenir des discours. L'ouvrage rappelle également que le futur médecin est, en l'absence d'un maître éminent ou pour une formation plus complète, prêt à s'expatrier pour rejoindre une école plus prestigieuse ; l'auteure apporte plusieurs témoignages sur le rôle du *Mouseion* et la place du centre médical de Cos, la formation dans la patrie d'Hippocrate valant tous les certificats professionnels et permettant de gagner plus aisément la confiance des patients. Ainsi, un nombre important d'inscriptions sur l'île de Cos concerne des médecins qui, pour la plupart, se rendent ensuite en divers endroits du monde grec ou sont mandés par des cités, la médecine étant demeurée longtemps une discipline itinérante, tout comme la rhétorique et la philosophie. L'étude épigraphique sensible aux occurrences lexicales concernant les médecins et les situations auxquelles ils se trouvent confrontés montre, par ailleurs, combien situation politique et situation sanitaire de la cité sont liées. Ainsi, c'est à l'occasion d'une guerre qu'est rédigée l'une des plus anciennes inscriptions du corpus, la tablette d'Idalion, où s'exprime déjà « la nécessité impérieuse pour le roi et la cité de s'assurer la présence d'un médecin, quitte à engager de grosses dépenses » (p. 30). Les guerres, mais aussi les séismes et les épidémies justifient ainsi l'appel aux services d'un médecin étranger. Personne estimée voire honorée pour sa compétence et ses qualités humaines, le médecin doit agir « avec empressement et dévouement » et « ces qualités lui sont généralement reconnues au point de devenir presque caractéristiques et formulaires dans les décrets » (p. 31), où sont récurrents les termes « empressé », « attentif », « dévouement », « zèle ». La compétence médicale recouvre à la fois un comportement (la surveillance et les soins donnés) et un savoir résultant de l'expérience. Le médecin est donc aussi un « technicien » dont la qualification est pratique et théorique et ses actes sont rémunérés de diverses manières (rétribution forfaitaire, gratifications, exemptions, éloges publics, honneurs et privilèges…) et souvent selon des procédures complexes de dons et contre-dons. Les sources épigraphiques renseignent cependant peu sur les thérapeutiques mises en œuvre par le médecin dont on sait pourtant qu'il est aussi un pharmacien devant conserver dans son officine des remèdes en quantité suffisante et classés de manière méthodique. Les indications sont par ailleurs rares sur les spécialisations, en dehors des médecins pratiquant la chirurgie, ce qui confirmerait, selon l'auteure, l'absence dans le monde grec de médecins spécialisés, quand bien même certains médecins, tels ceux attachés au gymnase, ceux soignant les gladiateurs ou les médecins militaires, acquièrent par leur pratique des compétences les différenciant de leurs confrères, dont l'art de la traumatologie. Épitaphes, dédicaces et inscriptions honorifiques renseignent davantage sur la place du médecin dans la cité et les relations l'unissant aux malades. En dehors des médecins de cours, la quasi-totalité des praticiens exercent leurs talents auprès de tous et selon certaines inscriptions, « sans distinction ». Les sources épigraphiques renseignent sur le lieu de l'exercice de la médecine, l'officine, qui combine les fonctions de cabinet de consultation et de clinique et constitue un élément important dans le système médical grec, la création des hôpitaux et hospices étant tardive et se développant sous l'influence du christianisme. Ce médecin, présent au sein de la ville, du bourg ou de la

cité, peut être un « médecin public », un « médecin agréé » qui, en échange d'une rétribution fixée contractuellement, dispose d'une clientèle d'office voire d'un cabinet mis à sa disposition gratuitement ou moyennant un loyer modéré. L'auteure montre enfin l'évolution du profil et de la formation du médecin de l'époque hellénistique à la période romaine, *i.e.* la sédentarisation du personnel médical qui exerce dans la même cité pendant des générations et s'élève peu à peu dans la hiérarchie sociale, le notable succédant ainsi au médecin voyageur. Elle soutient la thèse selon laquelle ces médecins ont rapidement eu conscience de composer une corporation qui, forte de diverses immunités et moult privilèges collectifs confortant une coïncidence de plus en plus fréquente entre médecin et notable fortuné aux premiers siècles de notre ère, s'affirmerait peu à peu comme groupe professionnel soudé par la déontologie hippocratique. Cette conclusion selon laquelle les inscriptions mettraient ainsi en évidence la constitution progressive d'un véritable corps professionnel est séduisante, même si l'analyse de cette évolution complexe mériterait d'être davantage étayée, développée et approfondie.

Corinne Delmas