

Gottfried Mergner, *Social Limits to Learning, Essays on the Archeology of Domination, Resistance, and Experience*, Ed. with an introduction by Marcel van der Linden, New York-Oxford, Berghahn Books, 2005, 160 p., notes bibliogr., index

Fabrice Fernandez

DANS **L'HOMME** 2007/2 n° 182 , PAGES 241N À 303N
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0439-4216

ISBN 2713221262

Date de mise en ligne : 01/06/2007

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-homme-2007-2-page-241n?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Marc Augé

Le Métier d'anthropologue : sens et liberté

Paris, Gallilée, 2006, 68 p.

AL'HEURE où certains s'inquiètent de l'avenir de la discipline, Marc Augé livre aujourd'hui rien moins qu'une théorie générale de l'anthropologie, dans un petit ouvrage aussi clair que concis (bien qu'il aborde des questions éminemment compliquées), qui est aussi un manifeste optimiste puisque celui-ci se clôt sur l'affirmation, en forme d'évidence, qu'il y a « encore du pain sur la planche » (p. 66).

L'opuscule est divisé en trois parties, qui éclairent chacune sous un jour différent les problèmes intellectuels que rencontre l'anthropologue quand il exerce son métier. Dans celles-ci, il semble que de manière récurrente, l'auteur se demande à quelles vérités l'anthropologue peut, au terme de son étude, prétendre. En premier lieu, Marc Augé s'attaque à la question du temps, en considérant d'abord le rapport de la discipline, puis celui de l'objet d'étude, à l'Histoire. Pour notre auteur, toutes les sciences sont soumises aux lois générales de l'histoire de deux façons : selon l'histoire interne de la discipline (ce qu'il nomme « l'état des questions ») et selon l'histoire externe, le contexte social, politique et économique (soit « l'état des lieux »). Mais le problème serait plus compliqué dans le cas des sciences sociales, puisque pour elles, l'état des lieux est à la fois un « environnement » et un « objet » (p. 15). Ce qui serait

montré dans le fait que les changements de paradigme ou la focalisation sur tel ou tel type de débat sont concomitants des modifications de l'histoire externe après des événements qui en bousculent la structure (par exemple, la Seconde Guerre mondiale ou Mai 68). Se pose alors la question classique du relativisme : les « schémas interprétatifs » des sciences sociales se réduiraient-ils à un simple élément du contexte (p. 16) ?

Pour résoudre le problème dans le cas de sa discipline, l'auteur affirme que, dans toute théorie anthropologique, c'est « le temps des autres » qui est en cause (p. 18). En France, les auteurs ont pensé le temps des autres soit par l'ethnologie d'urgence, soit par le structuralisme, soit par une logique de changement social (comme chez Georges Balandier). Mais derrière ces trois conceptions, se retrouve l'opposition entre sociétés « froides » et « chaudes ». À ce propos, Marc Augé rappelle qu'on a peut-être vite rejeté, car mal compris, l'opposition chère à Claude Lévi-Strauss entre sociétés « à histoire » et sociétés « sans histoire ». Celle-ci est à comprendre selon une définition de l'histoire non en termes d'une succession d'événements historiques, mais plutôt « en tant que conscience historique, volonté d'histoire » (p. 18). Et en ces termes, une telle opposition ne serait pas dénuée de sens, du moins si l'on considère

les sociétés étudiées par les premiers ethnologues. De ce point de vue, le contexte colonial aurait favorisé la vision d'une séparation entre les Occidentaux, imprégnés d'idéaux de progrès et d'esprit d'entreprise, et les Primitifs, soumis à un temps cyclique, répétitif voire « immobile »... Mais c'était là « aller vite en besogne », écrit Marc Augé (p. 20). Mieux vaut plutôt dire que, dans les sociétés traditionnelles, les individus essaient toujours non pas d'éviter l'histoire, mais de « conjurer la menace de l'événement » (par exemple une longue période de sécheresse). Il s'agit donc de « rabattre l'événement sur la structure » (p. 24), comme l'attestent les pratiques de sorcellerie ou de possession en Afrique de l'Ouest, qui constituent autant de formes de « déni de l'événement comme contingence radicale » (*ibid.*). Cette logique symbolique n'a d'ailleurs pas évité à de telles sociétés la confrontation avec l'Histoire (par des contacts, des échanges) : l'opposition entre sociétés froides et chaudes aurait donc une pertinence, mais à nuancer. La deuxième partie va fournir une autre grille de lecture pour mieux appréhender le problème de la nature de l'objet d'étude.

Car, en rappelant l'existence de sociétés soumises au « souci de permanence structurale », Marc Augé amène inmanquablement le lecteur à la section suivante, consacrée à la culture. Dans toute société, écrit-il, l'homme est « nécessairement aliéné au système qui donne un sens aux événements de sa vie d'individu » (p. 37). Ce qui a pour effet de créer une tension entre le sens (social) et la liberté (individuelle). Or, dans les cultures de l'« immanence », comme les sociétés lignagères d'Afrique de l'Ouest, le hasard et l'inconnu ont peu de place, pas plus du coup que la liberté individuelle : on est là dans l'« excès de sens ». Mais le curseur se déplace, selon les sociétés, sur une ligne allant du sens à la liberté. Ainsi le « miracle grec » reposait-il sur une mise à distance de la contrainte sociale par le passage du mythe à la fiction (à partir d'Homère et d'Hésiode), permettant la libération de l'imaginaire individuel (p. 40). Une façon de dire que la « bonne » démocratie doit trouver un équi-

libre entre sens et liberté, en évitant la clôture du sens (par exemple, en système totalitaire), mais aussi un excès de liberté, insupportable pour des individus devenus électrons libres.

Reste à considérer la posture de l'ethnologue face à la culture qu'il étudie. Marc Augé livre ici un beau passage sur la position d'extériorité de l'ethnologue lors de l'enquête de terrain (pp. 42-46) : renonçant à sa vie ordinaire, celui-ci est forcé d'adopter une « morale provisoire qui le place dans une sorte d'entre-deux culturel ». Dès lors pure individualité, l'anthropologue est confronté au « caractère subversif » de son intervention : car sa seule présence pousse les informateurs à s'interroger sur eux-mêmes et sur leur rapport à la culture, ce qui revient à les orienter en quelque sorte sur la voie de l'anthropologie... Conclusion : l'anthropologue appartient alors à un humanisme du troisième type, venant après la Renaissance et les XVIII^e-XIX^e siècles, selon la typologie lévi-straussienne, plus démocratique que les précédents, qui ne doit pas être confondu avec la « tarte à la crème médiatique » du respect des cultures (p. 47). Plutôt que de « respect », il faudrait en effet parler de compréhension d'un procédé nouveau à l'œuvre : l'apparition d'une société « transculturelle » des individus.

La troisième partie de l'ouvrage aborde une question « ni accessoire, ni périphérique » (p. 53), mais bien plutôt primordiale : celle de l'écriture. Le résultat final de la recherche anthropologique est un texte : que livre ce texte au lecteur ? Il propose un « système », un modèle de la réalité, qu'on pourra discuter ou comparer. Or, ce modèle viendrait d'une « induction » des faits observés ; il n'est en rien une « traduction », car ajoute notre auteur, « littéralement, il n'y a rien à traduire » (p. 54). D'une certaine façon donc, ce texte comporte un aspect « virtuel », mais ça n'en fait pas pour autant une fiction, précise-t-il : façon de couper l'herbe sous le

2. Cf. *L'Homme*, 1978, 18 (3-4) : 139-151.
3. *Ibid.* : 152.

ped de Clifford Geertz et de ses émules, dont la réduction du travail anthropologique à une fiction serait au mieux une banalité, au pire une grossière erreur. Mais attention, souligne-t-il encore : ce n'est pas parce qu'il n'y a rien à traduire qu'il faut en conclure que les cultures sont incommensurables – idée « bien-pensante », confinant au « racisme » –, sous-entendant par là que personne ne peut s'arroger un droit privilégié pour parler au nom de « sa » culture (pensons aux dérives de certains travaux dans les *cultural studies*).

En dernier ressort, l'anthropologue serait seul face à la culture qu'il étudie, et le moyen de rendre compte de son expérience, l'écriture, apparaît essentiel. Ici, Marc Augé insiste sur la nécessité de l'emploi d'un « ton », d'un « style » dans la façon d'écrire, car seul l'aspect littéraire pourrait expliciter la rencontre avec l'informateur privilégié, point de départ de l'expérience ethnographique. Le ton servirait à rendre l'aspect subjectif de celle-ci, faite de « rapports de séduction » (qui, de l'informateur ou de l'ethnologue, influence voire « manipule » l'autre ?), et d'une « part d'ombre et

d'incertitude », due à l'inévitable interprétation voire à l'invention personnelle de chaque informateur. Finalement, la « vérité » du texte anthropologique serait donc indissociable du ton, ce qui expliquerait que les grands auteurs, dont on reconnaît tout de suite la patte, traversent le temps mieux que les autres.

On pourrait objecter, histoire de chipoter, que Marc Augé ne tient pas compte de la culture des anthropologues (non totalement réductible à l'« état des questions »), faite de réseaux, de générations, de passeurs, de transfuges, de parias, de rites de passage, mais aussi de légendes... Ce qui voudrait dire que ce personnage « entre-deux cultures » serait peut-être même entre trois cultures, et en tout cas, même si cela ne lui enlève pas son statut d'auteur, le représentant d'une communauté, celle des anthropologues. Évidemment, dans cette communauté, certains auteurs émergent. C'est, comme il le montre une nouvelle fois, le cas de Marc Augé.

Régis Meyran



LE MÉTIER D'ANTHROPOLOGUE, est la version légèrement remaniée de la « conférence Marc Bloch » de l'École des hautes études en sciences sociales que Marc Augé a prononcée le 30 juin dernier, à l'Hôtel de ville de Paris. Ce fut une grande conférence, qui donna à Marc Augé, désormais libéré de ses tâches d'enseignement, l'occasion de s'adresser à ses collègues de toutes disciplines et de toutes institutions de recherche.

Ce livre retiendra aussi bien l'attention des professionnels confirmés que des lecteurs cultivés soucieux de comprendre les enjeux d'une discipline dont le positionnement au sein des sciences sociales n'est pas toujours très clair. Ces lecteurs trouveront,

sous une forme réduite mais particulièrement dense, de quoi aiguiser leur curiosité sur des thèmes aussi importants que les définitions d'objets de recherche, les carrefours disciplinaires (les relations de l'anthropologie avec l'histoire, la sociologie, la psychologie, la philosophie), le rapport au « terrain », les modes d'argumentation, la question de l'écriture et même de la littérature, car comme on le sait, celle-ci entretient également un rapport avec la recherche de vérité(s). On ne s'étonnera pas que la question de l'écriture intéresse au premier chef un auteur qui a cherché de nouvelles formes discursives, bien avant que la critique postmoderne ne la mette au premier plan, au début des années 1980.

Plutôt que de m'en tenir à un compte rendu fidèle, je me permettrai d'identifier, au-delà des intentions d'un ouvrage qui ne contient qu'en filigrane une dimension polémique, ce à quoi s'oppose cette conception moderne de l'anthropologie. L'auteur réaffirme un certain nombre de principes qui sont autant de mises au point sur les malentendus possibles des enjeux de son métier. Pour lui, en effet, l'anthropologie est essentiellement un métier du face-à-face et du présent. Le lecteur attentif remarquera d'ailleurs que les auteurs auxquels Marc Augé accorde crédit ne tombent pas sous la critique de Johannes Fabian, qui, dans son livre *Time and the Other*¹, accusait globalement les anthropologues d'avoir évacué la dimension temporelle de leur description, d'avoir dénié la coprésence dans le même espace-temps de l'ethnographe et des ethnographiés, et d'avoir enfermé les sociétés étudiées dans un éternel passé. Le second principe, qui n'est évidemment pas sans rapports avec le premier, réaffirme le refus du grand partage entre deux ou plusieurs types de sociétés dont un seul – les sociétés « primitives » – serait du ressort de l'anthropologue. Cette question en amène une autre : c'est toujours en effet des individus que part nécessairement l'anthropologue, car ce sont ses interlocuteurs. Les systèmes, les modèles interprétatifs ne se dégagent que progressivement, de manière inductive. Ce que l'on a appelé « l'ethnographie d'urgence », entièrement dédiée à sauver de la disparition des modes de vie menacés dans un monde en évolution de plus en plus rapide, ne compte pas parmi les objectifs d'un auteur qui s'est fait l'avocat d'une « anthropologie des mondes contemporains ».

De quelle manière l'ethnologue est-il concerné par la question du temps ? Non pas seulement parce qu'il appartient à une société plus « chaude », qui a imposé son rythme d'évolution aux sociétés qu'elle a dominées, mais parce qu'il doit tenter de comprendre comment les gens dont il partage momentanément la vie, mettent en œuvre une véritable machinerie rituelle pour maîtriser l'événement. On s'écarte

non seulement d'un autre lieu commun entre sociétés privées d'histoire – ce qui aux yeux de l'auteur est un mythe –, mais aussi de tous les clichés sur les temps cycliques ou le temps immobile. Pour les besoins de sa démonstration, l'auteur convoque deux ordres de phénomènes sur lesquels il a particulièrement travaillé, en leur apportant un éclairage nouveau : la sorcellerie et la possession.

Sur un autre point, l'ouvrage me paraît décisif : celui du *symbolique*, sinon du *symbolisme*, un terme trop marqué par divers courants artistiques pour pouvoir s'installer dans le vocabulaire des sciences sociales. Là aussi, la production anthropologique se répartit entre deux pôles : celui, très « culturaliste », des auteurs qui considèrent une culture comme un ensemble systématique de correspondances symboliques qu'il convient de mettre au jour, et ceux plus pragmatiques qui font l'économie du détour par le symbolique ou ne l'envisagent que comme rouage de stratégies individuelles ou collectives. Marc Augé rompt avec cette opposition fallacieuse, car pour lui, le terme d'activité symbolique désigne tout effort intellectuel pour renforcer en un lieu donné la relation entre les uns et les autres, *en lui donnant forme* (p. 18). La culture, au sens anthropologique du terme, c'est dès lors, « l'ensemble de ces relations en tant qu'elles sont représentées et instituées, qu'elles ont simultanément une dimension intellectuelle, symbolique, et une dimension concrète, historique et sociologique, par où passe leur mise en œuvre ». Nous retrouvons là, l'auteur d'un article marquant intitulé « Vers un refus de l'alternative sens/fonction »² et dans lequel il affirmait : « Les systèmes symboliques ne sont efficaces que pour autant qu'ils signifient et fonctionnent à la fois »³.

1. *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press. Le livre vient d'être publié en français, sous le titre : *Le Temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anarchisis, 2006.

2. Cf. *L'Homme*, 1978, 18 (3-4) : 139-151.

3. *Ibid.* : 152.

Marc Augé n'est pas homme à proposer de grands partages trop simples, mais il n'est pas prêt non plus à fondre la spécificité de la recherche scientifique dans l'ensemble indifférencié des savoirs en tout genre. Il repose ici, sans emprunter les mots de Gaston Bachelard, la question de la *coupure épistémologique*. Si les mots *science* et *scientifique* gardent un sens et résistent à la remise en question perpétuelle, c'est en raison de la distance critique, de l'intentionnalité qui préside aux progrès scientifiques, de l'aspect prospectiviste de la recherche par rapport aux systèmes ou aux cultures qui privilégient l'exploitation de savoirs. Sans jamais s'appesantir, dans un discours conduit avec vivacité, les réflexions de Marc Augé touchent ici des points centraux du métier d'anthropologue, sur lesquels il formule des mises au point précieuses. De manière nuancée mais ferme, ces mises au point me semblent s'inscrire en faux contre deux impasses dans lesquelles se complaît aujourd'hui une bonne partie de la littérature spécialisée. D'une part, l'enthousiasme célébrant à l'infini, de manière plus ou moins politique et/ou commerciale, la diversité culturelle ; d'autre part le masochisme théorique proclamant à l'infini

l'impossibilité du savoir et ses compromissions irrémédiables avec les entreprises de domination. Nous en arrivons à l'objet focal du regard anthropologique : la tension entre sens (social) et liberté (individuelle). Le lecteur se rappellera le paradoxe soulevé par Claude Lévi-Strauss selon lequel, dans toute société, c'est l'individu sain d'esprit qui s'aliène, afin de se conformer à l'ordre et aux sens établis. Dans ce que Marc Augé appelle « les cultures de l'immanence », où tout s'explique par un ordre préexistant, la marge de manœuvre individuelle est faible, même si elle n'est jamais inexistante. Or, il paraît évident qu'au faite d'une carrière tout entière consacrée à l'étude des machinations du sens, dont il n'a cessé de démonter les ruses, c'est du côté de la liberté que se situe l'auteur des *Théorie des pouvoirs*⁴. D'où les espoirs qu'il formule, dans notre monde désormais en dialogue serré avec lui-même, pour un nouvel humanisme défini non par le *pluriculturalisme* mais plutôt par un *trans-culturalisme*.

Jean-Paul Colley

4. *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975 (« Savoir »).

DANS LES ANNÉES 1970, l'appellation « sociétés postcoloniales » désignait la période qui succéda à la décolonisation : elle ne renvoyait pas à une spécialisation du savoir dans le champ universitaire. Aujourd'hui, la « postcolonialité » est un concept idéologique lié à un moment historique dans lequel s'inscrivent des auteurs qui se définissent en termes de communauté d'origine, d'identité ou d'identification. En 1990, le « postcolonial » a cessé d'être une catégorie historique. Il n'est plus un projet, ni une politique, mais une représentation sociale de soi comme « Autre », fondée sur une critique idéologique du discours de la modernité européenne en tant que champ académique spécialisé (à « déconstruire ») au sein des universités principalement occidentales.

Le vaste champ de connaissances et de démarches hétérogènes que constituent les études postcoloniales renvoie à une myriade de travaux et de recherches dont la production éditoriale abonde. Sous la pression de ce type d'études, on a vu s'effacer les frontières disciplinaires et se croiser la littérature, l'anthropologie, la sociologie et l'histoire dans le champ universitaire anglophone au cours des deux ou trois dernières décennies. Malgré la diversité des approches et des méthodes, l'intention commune était d'éclairer une tâche aveugle dans l'étude des sociétés, celle de la colonisation. Le paradoxe temporel est patent : c'est au moment où les empires et les colonies ont perdu de leur légitimité internationale et cessé d'être une forme d'organisation politique viable que les études postcoloniales se sont développées dans les universités, et épanouies bien au-delà des institutions éducatives. La chouette de Minerve, on le sait, ne prend son envol qu'au crépuscule...

Mais c'est au maître livre d'Edward Said, intitulé *Orientalism* et paru en 1978¹, qu'on doit la réouverture en fanfare postmoderne de la question coloniale aux États-Unis. Inspiré des travaux de Michel Foucault sur la productivité matérielle et sociale du discours et des rapports entre savoirs et pouvoirs, cet ouvrage talentueux a provoqué une polémique virulente en soutenant que l'Orient n'existait pas et qu'il n'était qu'une fiction élaborée par les Occidentaux au XIX^e siècle. L'affirmation qu'il n'y a pas d'« essence » orientale, ni d'« Orient éternel », est devenue à la fois le credo épistémologique et le fer de lance des études postcoloniales. En dépit de simplifications et nombre d'amalgames – outre la propension de Said à traiter l'Occident comme une essence ! –, cette intervention a revigoré un champ de recherche qui était apparemment déserté ou en passe de disparaître. L'ouvrage fit en tout cas prendre conscience à beaucoup que la colonisation n'était pas cantonnée à l'espace exotique et que son impact continuait de produire des effets délétères au cœur des sociétés et des cultures européennes et non européennes, y compris en situations postcoloniales. La colonie n'est pas extérieure à la métropole, mais un espace qui affecte idées, représentations, mouvements sociaux et politiques, et vice-versa. L'expérience historique de l'empire est commune au colonisateur et au colonisé – une espèce de *joint-venture*.

On date fréquemment l'avènement de l'ère des études postcoloniales de 1989 avec la publication de *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin². C'est au début des années

1. New York, Vintage Books, 1978.
2. London-New York, Routledge, 1989.

1990, dans le monde anglophone, que les départements universitaires de littérature – écrite en anglais ou étudiée en traductions anglaises – se sont arrogés la littérature mondiale sous l'appellation de *World Fiction*. Le gommage de la spécificité des cultures d'origine, autrement dit la diversité des langues vernaculaires, fut le plus souvent radical.

On soulignera aussi que la chute du communisme dans les pays de l'Est a coïncidé avec la théorisation du « fait post-colonial » par une trinité d'intellectuels anglophones nés sujets britanniques : Homi K. Bhabha et Gayatri Chakravorty Spivak (tous deux originaires de l'Inde) et bien sûr Edward Said (né au Caire dans une famille palestinienne chrétienne). Tous sont issus de grandes familles et ont fait carrière dans les universités réputées de Grande-Bretagne et des États-Unis, où leur pensée s'est épanouie dans le climat dit « poststructuraliste » des années 1970-1980. Leurs travaux furent stimulés par la *French Theory*, un label dont la pléiade a pour noms Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari et quelques autres. L'institutionnalisation progressive de cette vaste configuration du savoir soit ébranla, soit renouvela sur le plan épistémologique l'histoire, la sociologie, l'anthropologie (et l'art). La production éditoriale s'amplifia grâce à de nouveaux entrants dans le milieu universitaire dont une majorité se recruta chez les émigrants ou au sein des diasporas de l'Afrique, de l'Asie, de l'Amérique du Sud, mais également d'Australie – pensons notamment à ces deux pionniers prestigieux que furent Bill Ashcroft (1989)³ et Ranajit Guha (1985)⁴. Cette entreprise de conquête intellectuelle s'est largement diffusée dans l'ensemble des savoirs universitaires et bien au-delà. L'objectif était de renouveler le questionnaire et les thématiques avec la volonté de traverser les frontières disciplinaires ou de les croiser autrement pour forger d'éventuelles nouvelles disciplines.

En deux ou trois décennies, l'écriture postcoloniale a eu un double impact sur les humanités et les sciences sociales. Le premier

est d'avoir radicalisé la critique du récit linéaire d'un « progrès » qui se diffuserait depuis un centre (supposé) européen jusqu'aux multiples « périphéries » ou « semi-périphéries », pour emprunter le vocabulaire d'Immanuel Wallerstein. Le second est d'avoir mis en relief la diversité des centres de diffusion des savoirs et des « manières de faire » en soulignant l'amplitude et la variété des circulations mais aussi le type de pratiques qu'elles génèrent, outre la créativité des acculturations et la prégnance des appropriations qui accompagnent les formes de résilience ou de lutte armée, voire les modes contrastés de l'esquive ou de l'indifférence.

Après des années de croissance, beaucoup s'accordent cependant à penser que les études postcoloniales n'ont pas toujours su éviter la routinisation et le discours réitératif, fussent-ils justifiés par l'intertextualité ; quand elles n'invitent pas à l'ironie – catégorie dont se réclament pourtant les penseurs postmodernes. En s'installant dans l'« esthétique de la différence », les études coloniales ont privilégié la pensée binaire et multiplié les antinomies en gravitant sans relâche autour de l'« identité politique ». Certes, leurs praticiens pistent les traces et les indices des « absents de l'histoire » et traquent obstinément les « sans voix » ; mais, la plupart du temps, c'est à seule fin d'idéaliser les « subalternes » ou les « communautés » en vantant leur « capacité d'action » ou de réaction toujours assimilée à une forme de « résistance – la dite « arme du faible », selon l'expression de James Scott. Certes, ces recherches expérimentent une histoire orale et sans documents, assez audacieuse parce que soucieuse des traces et à l'écoute des silences. Mais ce type d'historiographie risque de verser dans le « présentisme » en reconstruisant *ex post* la période précoloniale – entre nostalgie coloniale et « mélancolie postcoloniale », pour reprendre la formule de Paul Gilroy.

3. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, eds, *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, New York, Routledge, 1989.

4. Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak, eds, *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988.

Compte tenu du retard de la réception des nouveaux savoirs et des courants inédits qui caractérise la France, on ne peut donc que se réjouir de voir traduit et mis à disposition des esprits curieux un ouvrage récent en forme d'état des lieux à la fois introductif et analytique, mais aussi lucide et critique sur les études postcoloniales⁵. Ce manuel, conçu et introduit par le britannique Neil Lazarus, offre une présentation des concepts clés et des méthodes, des théories et des débats contemporains propres à un champ dont les problématiques et les frontières sont vivement disputées au sein de cette communauté de recherche disparate. Outre l'étude de l'histoire (Neil Lazarus) et de l'institutionnalisation (Benita Parry) de cette nébuleuse intellectuelle qui reste dominée par les études littéraires (John Marx), l'ouvrage passe en revue le nationalisme et le colonialisme (Tamara

Sivanandan, Laura Chrisman), la décolonisation (Fernando Coronil) et les migrations (Andrew Smith), le féminisme (Deepika Bahri), enfin les rapports à la « globalisation » (Timothy Brennan), au post-structuralisme (Simon Gigandi), à la temporalité (Keya Ganguly), au « subalternisme » (Priamvada Gopal). Apparemment bourgeois mais en réalité clairement raisonné, cet inventaire a pour intérêt principal de mettre l'accent sur les conditions sociologiques et idéologiques qui ont informé et encadré ces savoirs universitaires aussi bien qu'artistiques depuis les années 1970.

Jackie Assayag

5. L'ouvrage de Neil Lazarus a été publié en français sous le titre, *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006.

Carolyn Nordstrom ***Shadows of War***

Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century
Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2004, 293 p., bibl., index, ill.

DANS LE PROLONGEMENT des travaux antérieurs de Carolyn Nordstrom¹, ce texte prend pour objet les zones de guerre, et plus précisément les économies extra-étatiques qui s'y déploient, aux frontières de l'illégalité et de la légalité.

L'auteur aborde successivement trois thèmes pour explorer ces zones d'ombre. En élargissant de manière comparative le propos de son ouvrage de 1997 sur le Mozambique, elle revient en premier lieu sur la guerre à partir d'une ethnographie des lignes de front. La guerre définit en effet des espaces sociaux auxquels l'ethnographie donne accès mais qui sont pourtant peu présents dans les analyses de la violence politique. Tout d'abord, fait remarquer Carolyn Nordstrom, pourquoi se focaliser sur l'étude des soldats et des actions

militaires, quand 90 % des victimes des guerres actuelles sont civiles et que la guerre reconfigure la subjectivité et le milieu social d'existence de chacun, en faisant de la peur ou de l'espoir des sentiments politiques majeurs ? Ce parti pris méthodologique rend visibles des univers sociaux rarement évoqués, tel ce camp de réfugiés spontané établi dans un *no man's land*, où cohabitent réfugiés, soldats aux statuts incertains, commerçants et trafiquants, hors de tout contrôle étatique.

1. En particulier deux ouvrages désormais classiques : Carolyn Nordstrom & Antonius Robben, eds, *Fieldwork Under Fire : Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, 1995 ; Carolyn Nordstrom, *A Different Kind of War Story*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997.

Le deuxième volet de l'ouvrage s'interroge sur l'économie de l'ombre liée à la guerre : les armes, les médicaments, les derniers équipements chirurgicaux, les ordinateurs ou les drogues les plus variées sont disponibles pour les militaires dans les lieux paraissant les plus éloignés de tout. Que peut-on dire alors des réseaux d'échange extra-étatiques qui sont fondamentaux pour la pratique de la guerre ? Qu'en est-il du fonctionnement économique et du financement de conflits dans lesquels circulent des biens très coûteux, mettant en branle des systèmes complexes de commerce local et international, le long de voies de communication peu fluides, en l'absence de monnaies nationales stables, quand le contrôle étatique des territoires est problématique ? Si son objet est clair, et sa problématique stimulante, la dimension ethnographique de cette partie est toutefois réduite à une portion congrue. L'auteur insiste surtout sur le rôle décisif des avions transportant (officiellement) l'aide d'urgence, mais aussi des personnes, des armes, etc. ; ou sur le fait que les économies de l'ombre reposent tout autant sur la confiance que sur la violence, et s'appuient souvent sur des systèmes communautaires extralégaux.

La troisième dimension de l'analyse de Carolyn Nordstrom porte sur la construction de l'après-guerre, ou de la paix, sur un double registre. D'une part, l'auteur fait remarquer que la paix commence aux épicentres de la violence, dans la reconstruction sociale, micro-politique pourrait-on dire, que mènent ceux qui ont tout perdu. D'autre part, elle souligne le fait que l'économie de l'ombre construite dans et par la guerre ne disparaît pas du jour au lendemain. Au contraire, les forces de maintien de la paix comme certains membres d'ONG peuvent être impliquées dans les zones d'ombre ; les seigneurs de la guerre privatisent ou criminalisent leurs réseaux économiques, etc. Tout jugement de valeur mis à part, il y a une relation étroite entre ces économies informelles, la transition post-guerre et le développement : c'est précisément l'intersection de

l'illégalité et du développement qui définit l'économie de l'ombre.

On terminera par trois remarques. Tout d'abord, Carolyn Nordstrom insiste avec raison sur la dimension active de l'effacement de certains aspects de la violence et des activités économiques extra-étatiques : mise au silence, refus d'écouter, dénégation font ainsi partie du champ même de son étude. Et il faut insister sur l'intérêt de la notion d'ombre conçue comme invisibilisation – alors même que la violence politique est massivement présente sur de nombreux terrains, et que le secteur extra-étatique, du trafic de drogue au trafic illégal d'armes, représente une part importante de l'activité économique mondiale. Mais peut-être faudrait-il en dire plus sur les logiques des acteurs de cette invisibilisation, si l'on veut éviter de tomber dans une forme affaiblie de théorie du complot.

Pour éclairer ces ombres, l'auteur revendique le recours à une ethnographie conçue comme « puzzle » (p. 90), associant l'approfondissement de la connaissance du local et la nécessité du multi-site (en référence explicite à George Marcus²), pour aborder les dimensions multiples de sa problématique. *In fine*, l'ethnographie se trouve réduite au seul fait d'être là (« being there », p. 245), de partager la vie, les idées, la nourriture, la confiance, bref, en suivant une ambiguïté de la langue anglaise, de se préoccuper et de prendre soin des gens qu'on rencontre (« caring about the day to day of human existence », p. 15). Mais dans un ouvrage en définitive assez court, malgré l'extraordinaire sentiment d'humanité que suscite l'écriture de Carolyn Nordstrom, il paraît difficile d'échapper à l'impression d'une ethnographie réduite à l'état de vignettes, d'un régime d'administration de la preuve très allusif, aucune situation sociale n'étant véritablement traitée pour elle-même. Le va-et-vient qui en découle,

2. George Marcus, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 1995, 24 : 95-117.

du Sri Lanka au Mozambique en passant par l'Afrique du Sud, présuppose que le lecteur fasse confiance à l'auteur quant à la pertinence du concept de zone de front, indépendamment de la diversité des situations sociales effectives qu'il recouvre.

De telle sorte qu'on en vient à se demander si les « lignes de front », ou les « zones de guerre » constituent les points de départ d'une réflexion sur les conditions sociohistoriques de telle ou telle situation empirique, ou bien plutôt des « formes », à l'image de la phénoménologie de la guerre quelque peu abstraite que propose Wolfgang Sofsky dans son *Traité de la*

*violence*³ et dans *L'Ère de l'épouvante*⁴ ? Ce qui engage corrélativement le statut de l'ouvrage : l'analyse des conflits renouvelée par l'enquête ethnographique que propose Carolyn Nordstrom se transforme trop souvent en un essai (sur la guerre, le profit, l'ordre du monde, la violence et le développement) disjoint des matériaux qui ont donné naissance à sa production.

Michel Naepels

3. Paris, Gallimard, 1998.

4. Paris, Gallimard, 2002.

Katja Regenspurger & Temilio van Zantwijk, eds

Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?

Wiesbaden, Franz Steiner, 2005, 139 p., bibl.

Jörn Garber & Heinz Thoma, eds

Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung

Anthropologie im 18. Jahrhundert

Tübingen, Niemeyer, 2004, 366 p., notes bibliogr., index.

Carl Niekerk

Zwischen Naturgeschichte und Anthropologie

Lichtenberg im Kontext der Spätaufklärung

Tübingen, Niemeyer, 2005, 395 p., bibl., index.

LES CONCEPTIONS actuelles du langage, de la subjectivité, de la science ou de l'esthétique, prennent racine dans la tradition philosophique allemande à partir du XVIII^e siècle. La façon d'examiner les objets de manière holiste, de situer ces mêmes objets à l'intérieur de leur contexte et à travers leur dimension culturelle, c'est aussi un legs durable de la pensée allemande dès cette époque¹. Or, cette vérité n'est que trop rarement reconnue. La philosophie analytique elle-même, dans sa version américaine, est désormais appelée à admettre que le *linguistic turn* était déjà au cœur des débats à l'époque de Kant et de ses contemporains. Ainsi l'affirme Andrew Bowie, dans un remarquable essai, salué par les meilleurs spécialistes sur les deux rives de l'Atlantique.

Trois récentes publications nous invitent à effectuer cette reconnaissance du terrain. Elles font état de la vitalité de la recherche actuelle sur l'histoire de l'anthropologie dans les pays de langue allemande, en particulier concernant ce XVIII^e siècle finissant. On voudrait simplement rendre compte ici du foisonnement des relectures entreprises aujourd'hui de tous ces auteurs, célèbres ou totalement oubliés, qui ont profondément marqué la période. Le premier ouvrage a pour point de départ une interrogation inscrite dans le droit fil de la réflexion kantienne – comment l'anthropologie peut-elle exister comme science ? –, lancée à la

1. Andrew Bowie, *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 2004 : 8-10.

fois en médecine (en considérant le corps comme « objet physiologique »), en psychologie (dans une perspective organiciste) et en philosophie (sur la relation corps/esprit, et les « déterminations de l'homme »), ainsi que le rappellent Katja Regenspurger et Temilio van Zantwijk dans ce recueil d'essais intitulé *Une anthropologie scientifique autour de 1800 ?* À cette époque, le concept de science est loin de correspondre à notre acception standard. Dans sa dimension anthropologique, il met en évidence des obstacles épistémologiques dont la levée relève bien d'une démarche scientifique. Cette réunion d'articles s'inscrit avec bonheur dans un tel débat, car elle permet de confronter dans ces trois domaines des thèses qui soit entrent en syntonie, soit au contraire se séparent radicalement dans cette approche naissante de l'humain baptisée anthropologie. Dans un premier temps, est examiné le statut accordé à la physiologie (une science générale du vivant ?), entre la philosophie et la médecine, en mettant en avant la démarche expérimentale du galvanisme. À partir de là, on découvre la difficulté de formuler des hypothèses générales et de dégager une unité disciplinaire. Engagée dans les débats philosophiques, la physiologie réussit à affirmer sa spécificité, même si, comme le défendait Carus, elle se trouve alors écartelée entre une méthode expérimentale et une science de la raison. Et c'est Schmid qui confèrera à la physiologie une place déterminante entre l'anthropologie philosophique et la psychologie empirique, comme branche d'une discipline plus générale du vivant. La suite des articles composant l'ouvrage propose une approche saisissante de cet enchevêtrement aporétique. En particulier, celui d'Hans-Peter Nowitski, lecteur de Hufeland, chez qui l'on voit la *Makrobiotik* émerger de la médecine de l'*Aufklärung*, dans sa version vitaliste, comme discipline tournée vers la préservation d'une longue existence, « art de vie » rationnel et empirique, un moment essentiel de la « formation physique » (*fysische Erziehung*) de l'humanité. Le tout s'inscrit dans la perspective évolutionniste, par

stades, d'une histoire universelle marquée par des progrès décisifs en termes de santé, et qui situe l'homme en tant que créature intermédiaire dans la « chaîne des êtres ». De son côté, Katja Regenspurger montre comment chez Loder la nouvelle science de l'homme devient « l'étude de la constitution et de l'utilité des parties du corps humain », dans le sillage d'une médecine didactique à l'attention d'un public éclairé. Plus encore, pour Jean-François Goubert, la mise en regard des thèses de Platner et de Fichte permet de faire le lien entre les philosophes transcendantalistes et les médecins philosophes, autour de la question du corps et de l'âme, en discriminant une position dualiste d'un côté (Platner), et génétique de l'autre (Fichte). Dans les deux cas, la perspective holiste reste le paradigme dominant, alors que pour Fries, rappelle Temilio van Zantwijk, c'est bien une anthropologie catégorielle qui voit le jour, dans le sillage de Kant, de la psychologie et la physiologie empirique de Schmid. L'originalité de Fries tient en la formulation de ce concept, d'inspiration leibnizienne, d'un « sens intérieur » (*innerer Sinn*), ce par quoi seraient épuisées des « représentations obscures ». Dans cette même direction, s'inscrivent les thèses de Hoffbauer qui, pour Matthias John, construit bien l'agenda, à travers son *Arzneywissenschaft*, de ce qui relèvera plus tard de la psychologie, la psychiatrie et la psychanalyse, grâce à une théorie *sui generis* des désordres psychiques, en opposition au domaine du somatique, sans toutefois en nier les interactions. N'oublions pas que l'on doit à Burdach, rappelle à bon escient Olaf Breidbach, d'avoir construit une discipline populaire à travers son *Anthropologie pour le public cultivé* (*Anthropologie für das gebildete Publicum*, 1837), laquelle examine les grands chapitres de la vie du corps et de l'âme, la place de l'homme dans le monde organique, son histoire primitive et ses progrès. Poursuivant cette enquête, Stefano Poggi s'intéresse à un aspect des « neurosciences » du début du XIX^e siècle, l'étude du système nerveux, dans l'esprit du galvanisme, à nouveau chez Carus, Burdach, quant à lui,

considérant que la vie animique est l'expression concrète de l'activité cérébrale. Cette théorie « localisationniste » de la *psyche* est désormais, comme on sait, au centre des recherches actuelles en neurosciences.

Le deuxième ouvrage, sous la direction de Jörn Garber et Heinz Thoma, est un ensemble de textes portant sur les modes d'interaction entre recherches empiriques et constructions théoriques. Il recueille les contributions suscitées par un important projet de la *Deutsche Forschung Gemeinschaft*, intitulé *L'Auto-Aufklärung de l'Aufklärung : les esquisses théoriques concernant la société et l'humanité dans l'Aufklärung tardive*. Contrairement à l'ordinaire de ce type de publication, l'ouvrage est habité par une cohérence intellectuelle qu'il convient de souligner. L'argument central est le suivant : montrer comment la tentative de réconciliation des sciences de l'homme et de la nature, dont l'anthropologie est aujourd'hui le cœur, doit faire retour sur leur alliage primitif, au temps de l'*Aufklärung*, sur ce *commercium mentis et corporis*. De fait, ce couple nature/culture est bien le socle de la pensée dans les années 1750. D'emblée Wolfgang Riedel met en scène le « Premier Psychologisme », en partant de la construction du concept d'âme dans l'*Aufklärung* tardive, par une « révolution copernicienne » qui ruine définitivement le monopole de la métaphysique au profit des sciences de la nature. Empirisation de la psychologie d'un côté, physiologisation de l'âme de l'autre. C'est bien le tournant anthropologique de l'*Aufklärung* tardive ». Dans cet esprit, Casten Zelle s'intéresse à une œuvre de Unzer, *Les Pensées des rêves*, chez les « Médecins de la raison » à Halle, qui remplace les anciennes conceptions d'Artemidore ou de Cardame. Pour Hans Werner Ingensiep, dans « Le singe éclairé », il s'agit de mettre en scène le singe comme animal supérieur, mais non encore humain, ou « déanthropologisé » comme le fait Herder, sous les traits de cet « esclave bossu ». Quant à Kurt Bayertz, il propose un commentaire sur le *De l'Esprit* d'Helvétius, ouvrage jugé à l'époque par ses

censeurs « scandaleux, licencieux, dangereux » par son éthique matérialiste et pour le rapport qu'il revendique entre position debout et émergence de la culture. Alors que Johannes Rohbeck redessine une historiographie explicative et une téléologie de l'Histoire, qui reposent la question de son sujet, Karl-Heinz Schwabe explore plutôt la philosophie comme « science of man » et les « sciences morales » dans l'*Aufklärung* écossaise, chez Hume, à travers le concept d'expérience notamment. Dans une tout autre direction, Heinz Thoma interroge la construction anthropologique de la science, l'éthique et la fiction chez Diderot, autour de ce « nouvel homme » porté par l'*Aufklärung* tardive », à travers les classiques de l'auteur. Werner Nelle retourne, à nouveau chez Diderot mais aussi chez Forster, à la réflexion sur la construction de l'étranger, alors qu'Ulrich Gaier, travaillant sur l'anthropologie de la nouvelle mythologie, retrouve *in fine* le Herder des *Idees de la philosophie de l'histoire de l'humanité*, à redécouvrir aujourd'hui. Nous rencontrons ici une nouvelle fois Carus et son *Histoire anthropologique de l'esprit philosopant*, commentée par Jörn Garber, en tant qu'inventeur d'une conception anthropologique génétique, de la psychologie et d'une théorie de l'esprit qui envisage la totalité du développement culturel de l'humanité. Manfred Beetz s'est attaqué à un classique de la littérature, Wieland – avec Herder, Goethe et Schiller, une des quatre figures emblématiques de l'Âge d'or de Weimar – en glosant son *Agathon*, le premier grand roman d'apprentissage, support de la réflexion anthropologique sur le préjugé et son instrumentalisation (Wieland revient encore sous la plume de Martin Disselkamp à propos de l'impuissance et l'affirmation de la raison dans le *Goldnem Spiegel*). On arrive alors au « tournant anthropologique » que Richard Saage décèle dans le discours utopique de l'*Aufklärung*, surtout dans les œuvres d'auteurs français mineurs dans la lignée des *Aventures de Télémaque* de Fénelon (Vairasse, Mercier, Rétif, Morelly), démarche qui permet de jeter un nouvel éclairage

sur des classiques tels que Rousseau ou Diderot. En ce sens, Monika Neugebauer-Wölk ausculte une œuvre étrange de Knigge, *Système général pour le peuple*, livre d'utopie et d'éducation à l'usage des futurs habitants d'une île et de leur progéniture, un véritable « catéchisme sécularisé », selon l'auteur. Enfin, Alain Montandon conclut ce panorama par une glose de la conversation et de l'hospitalité pendant les Lumières en France, entre « continuité et rupture », sous le regard de Rousseau.

Le troisième ouvrage de Carl Niekerk, *Entre histoire naturelle et anthropologie*, est consacré à Lichtenberg (1742-1799), dont sont rappelés opportunément les grands chapitres d'une œuvre, à vrai dire considérable. Il est sûr que l'auteur méritait mieux qu'une relégation polie au rang des excentriques, dont ne seraient appréciés que les aphorismes ahurissants. Rappelons que l'opus comprend à la fois ses curieux livres de notes de « premier jet », les *Sudelbuecher*, mais aussi des articles, des projets, des poèmes, des commentaires d'esthétique sur l'œuvre de Hogart et une très riche correspondance (dans laquelle figurent ses recherches en physique expérimentale, astronomie et chimie)². Ce qui a fasciné Niekerk est le fait qu'aucune des grandes questions soulevées pendant l'Âge d'or de l'*Aufklärung* n'aura été étrangère à Lichtenberg. Niekerk ne cache pas la nécessité d'examiner les zones d'ombre de l'œuvre, qui étaient aussi celles de l'*Aufklärung* dans son ensemble. De fait, la thèse de l'auteur consiste à montrer qu'une continuité se dessine entre le XVIII^e et le XX^e siècle, dont le dernier représentant serait Cassirer. D'ailleurs l'ouvrage commence par une opposition aux thèses de Foucault dans *Les Mots et les Choses*, qui postule une continuité entre l'épistémologie du XVII^e et celle du XVIII^e siècle, là où Cassirer revendique une rupture. Niekerk réhabilite un proche de Lichtenberg, Blumenbach, auteur de *Sur les différences naturelles des sexes dans le genre humain*, axé sur les concepts de dégénérescence (*Degeneration*), changement spécifique

(*Verartung*) et anomalie (*Abartung*). Il revient également sur l'énorme effort de popularisation des sciences au XVIII^e siècle, notamment encore chez Wieland. La thèse centrale de l'exposé de Niekerk est que « Lichtenberg pense en constellation » (p. 59). Il le démontre à partir de commentaires d'extraits de l'œuvre où s'exprime au mieux ce désir de rejeter l'esprit de classification, d'un Lichtenberg qui s'attaque à l'ancien modèle des sciences naturelles, à la vieille *episteme*. Le moyen, c'est le corps : « Apprends à connaître ton corps et ce que tu veux pouvoir connaître de ton âme » (p. 66). Niekerk passe en revue la dichotomie entre « maladie des nerfs » (d'après les travaux de Hartley) – qui influencera les thèses de Lichtenberg sur l'hypocondrie, que Kant supposait curable par une sévère diététique – et « maladies de civilisation ». Un point important de l'ouvrage est consacré à l'anthropologie de Lichtenberg, qui s'ouvre sur la dispute de la *Physiognomik*, si importante à l'époque, dans la continuité de Lavater, et que Lichtenberg oppose à la *Pathognomik*. Niekerk, qui s'appuie sur une conception de l'anthropologie dans les termes de Buffon, comme partie des sciences naturelles, démontre comment chez Lichtenberg l'animalité de l'homme n'est pas le résultat d'un processus de dégénérescence mais bien le produit d'un *Telos* historique naturel. Au passage, Niekerk insiste sur les divergences conceptuelles entre Lichtenberg et Kant concernant l'anthropologie. Chez ce dernier, bien évidemment, les désordres du corps ne pouvaient que gêner l'activité de la raison pure, quand Lichtenberg de son côté considère les interférences entre le corps et l'intellectuel comme un phénomène positif. Parmi les thèmes majeurs de l'anthropologie de Lichtenberg, il y a aussi une histoire naturelle de la différence sexuée, mais aussi des réflexions sur les non-Européens, imaginées à partir des récits de voyages, Cook au premier chef, qui le fascine. Si la théorie des climats, du temps des Lumières, est une

2. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Munich, Zweitausendeins, 1994.

théorie de la tolérance, elle prend une coloration étrange dans le cas de Lichtenberg, de même que son antisémitisme, de fait assez représentatif de celui des figures les plus illustres de l'*Aufklärung*. Niekerk déduit de ces positions de thèse les considérations de Lichtenberg sur la société et sur la nation – en particulier dans les commentaires sur Hogarth, les pièces maîtresses du dossier. Le caractère national est décrit, parfois sur un mode satirique, notamment celui des Français, contrebalançant une admiration affichée de l'Angleterre, et une curieuse conception du progrès comme retour en arrière, assortie d'une critique sociale qui parcourt aussi ses commentaires. Reste la grande question de l'histoire, pour laquelle seul le regard anthropologique, selon Lichtenberg, permettrait de mieux en saisir les tensions : on ne peut comprendre l'histoire que lorsque l'on appréhende les interactions des individus avec la société. Enfin, et Lichtenberg ne déroge pas à la règle, il défend le rôle du philosophe comme éducateur (*Erzieher*) – une des préoccupations les plus saillantes des Lumières – au nom de la « perfectibilité » de l'être humain, credo repris par un homme sous influence, celle de la réception anglaise de Rousseau. Niekerk s'intéresse au destin du concept de « nature » au XVIII^e siècle, et à la façon dont il subira une métamorphose, passant d'une conception fixiste à une représentation beaucoup plus ramifiée et dynamique. Il redéfinit au passage le concept malmené d'« *Aufklärung* tardive », comme prolongement mais aussi rupture par rapport à sa phase classique, car ses grands thèmes deviennent au tournant du XIX^e siècle à nouveau problématiques, critiqués, y compris le culte de la raison : Lichtenberg en serait à son insu le plus marquant représentant. Mais aussi d'ailleurs à

travers tout ce qui le démarque de Kant, de sa langue compliquée, incompréhensible pour l'homme de la rue. Finalement, Niekerk fait retour sur nos préoccupations actuelles d'anthropologues : Lichtenberg aurait exposé, dans l'idiome du contrat à la Rousseau, des idées qui sont à l'origine de l'anthropologie sociale, et plus encore de l'anthropologie culturelle, quand elle explore des systèmes symboliques et l'expérience spécifique du temps, dans d'autres sociétés. Niekerk conclut judicieusement sur les limites programmatiques de l'*Aufklärung*, laquelle avait certes inventé un concept opératoire de l'altérité, mais pas encore de l'interculturalité (p. 376).

Cette monographie est à mon sens une véritable réussite. Elle démontre avec une érudition éclatante et des analyses toujours contextualisées, par rapport aux œuvres collatérales qui éclairent son système, comment Lichtenberg a fait bouger les lignes de front des Lumières, hors des conventions philosophiques de son époque. Également, de quelle manière ce mouvement fécond de retour sur le XVIII^e siècle finissant, auquel nous assistons dans l'histoire de l'anthropologie, en particulier du côté des sciences de la cognition, rencontre inévitablement Lichtenberg sur son passage, mais aussi la foule de penseurs, sauvés de l'oubli et commentés dans ces trois ouvrages, qui nous incitent à réaffirmer le génie spécifique de la tradition philosophique allemande, à condition de l'appréhender, sans le moindre paradoxe, par le biais de ce commerce ininterrompu des idées d'un côté et de l'autre du Rhin, et au-delà. Une raison supplémentaire pour bâtir les fondations d'une véritable histoire de la pensée anthropologique européenne.

Jacques Galinier

LA VOLONTÉ DE faire science ne manque pas de prétendants ou d'indigents qui lorgnent avec impatience du côté d'une « revendication de dignité »¹. L'autorité sociale que procure le titre de « science » explique en effet l'usage intéressé de ses formes extérieures, peu coûteux en exigences, mais prodigue en bénéfices secondaires. Que l'on songe au créationnisme ou à la scientologie, les producteurs de biens symboliques, dont le charisme seul ne suffit plus à produire l'assentiment, se tournent désormais vers la science pour établir leur système et la ramènent à la spiritualité. La science est-elle pour autant une citadelle assiégée par « l'intrusion spiritualiste » ? La situation exige-t-elle une réplique ? Si oui, sous quelle forme ?

Les associations rationalistes sont des entreprises de morales particulières qui ont pour vocation d'informer le public sur l'action pernicieuse des « marchands d'illusions ». Aussi le style et le ton de cet imposant ouvrage conserve-t-il la trace de ce contexte (*i.e.* l'Association pour les études matérialistes et la Fédération nationale de la libre pensée), de son audience (le public) et de sa fonction première : poser un diagnostic (attention, il y a péril en la demeure), proposer une thérapeutique de choc (démарquer la science, repousser l'assaut, éradiquer l'irrationnel). « L'œuvre de salubrité intellectuelle » (p. 728) affichée est ainsi de développer une stratégie visant à prendre l'ennemi « spiritualiste » en tenaille. Le lecteur se trouve alors plongé dans ce que les sociologues des sciences qualifient de « travail de démarcation » (*boundary-work*) entre science et non-science, problème avant tout *pratique* qui ne cesse de se poser au monde scientifique, car l'autorité cognitive proclamée n'est pas donnée, mais acquise et construite².

La première partie représente à la fois un repliement défensif sur les fondements

matérialistes des sciences et un excellent état des lieux critique de la question. Le pluriel, qui fait l'objet d'une très lucide clarification, est extrêmement important, car on ne peut rabattre cette exigence sur un seul principe, qui suppose le plus souvent une forme ou une autre de *réductionnisme* (si l'on songe par exemple au matérialisme neuroscientifique). Les auteurs montrent plutôt qu'il existe des *régions* différentes où s'élaborent des *matérialismes* méthodologiques depuis la physique jusqu'aux sciences sociales. À cet égard, l'article de François Athané ne manque pas d'intérêt. Comment penser le problème du *déterminisme* des activités et de l'*ontologie* des entités collectives ? Pour y répondre, il propose l'examen de quatre paradigmes matérialistes (l'anthropologie raciologique, Paul Broca ; le matérialisme historique, Karl Marx ; le cognitivisme, Dan Sperber ; l'anthropologie évolutionnaire, Pascal Boyer) et critique, tout en reconnaissant leur importance, les apories des paradigmes *non naturalistes* dans lesquelles verse pourtant la majorité des recherches de sciences sociales (p. 436). Si, en effet, le savoir non théorique, historique et qualitatif comme la sociologie ou l'anthropologie est utile, il ne faut pas pour autant en attendre une connaissance des déterminismes propres aux phénomènes humains.

La seconde partie mêle études de cas et dénonciations. Il s'agit d'un déploiement offensif se consacrant frontalement à la critique des « détracteurs » du matérialisme.

1. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1993 : 33.

2. Thomas F. Gieryn, « Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science : Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists », *American Sociological Review*, 1983, 48 (6) : 781-795.

L'unité de cette catégorie d'accusation n'est pas bien nette et la *cible* des critiques pas exactement la même d'un auteur à l'autre si l'on compare, par exemple, le statut du spiritualisme français au XIX^e siècle, Stephen J. Gould et sa notion de soma, dérives et délires sous couvert de psychologie, et la thèse d'Élisabeth Teissier. Ce dernier cas, judicieusement analysé par le sociologue Bernard Lahire, révèle les *conditions* institutionnelles spécifiques – *i.e.* l'absence de contrôle sociologique par le directeur de thèse et les membres du jury – qui ont permis la soutenance d'une thèse valorisant l'astrologie et à la célèbre astrologue d'obtenir le titre de docteur en sociologie. Malheureusement, l'étude de cas cède parfois le pas à la seule dénonciation dans un registre méprisant et pédant. Quoi de plus irritant qu'un texte *entendu* sur le mode : quelle tâche répugnante (« ingrate », vilipendent les auteurs en épilogue, p. 727), quel temps gâché, comment peut-on être aussi puéril tant l'incohérence est flagrante ! Ce type de clin d'œil stigmatisé plus qu'il n'explique.

Dans ce travail d'explication, les anthropologues, non conviés à participer à ce volume, estiment justement devoir consacrer un peu plus qu'une heure d'effort, sans pour autant se pincer fort le nez et pousser des cris d'orfraie, et cherchent à rendre intelligibles les usages sociaux des sciences³ ou le succès social des parasciences⁴, ou encore de tout autre produit noble ou ignoble de l'activité symbolique... Ce faisant, ils ne rabattent pas la *rationalité* sur la *scientificité* pour en détrousser les acteurs de leur analyse, dès lors condamnée à illustrer une figure de l'irrationnel... Hormis les anthropologues, il ne manquerait pas de philosophes des sciences rompus à l'histoire épistémologique dans la lignée de Georges Canguilhem pour analyser les formes prises par les idéologies scientifiques, à l'instar de Dominique Lecourt dont les analyses sur les rapports de la religion à la science⁵ ou au politique⁶ sont particulièrement éclairantes. Dans les deux cas de figure, il ne s'agit pas de traquer les inconséquences épistémiques des « détracteurs », mais de montrer comment le *relâchement* de l'exigence scien-

tifique s'opère en développant une rationalité sociale spécifique, ô combien efficace et, le plus souvent, parfaitement hermétique aux critiques rationalistes. S'il est aisé de récuser la rhétorique de la scientificité, il est en revanche impossible de convaincre logiquement un adversaire qui n'accepte pas cette logique de preuve et d'argument⁷.

Je ne saurais donc être convaincu ni du diagnostic ni du remède que proposent les auteurs de ce collectif imposant. Si la première partie de l'ouvrage, qui peut être lue indépendamment de l'engagement rationaliste, a un intérêt certain sur le plan épistémologique, il n'en demeure pas moins que la seconde partie est, d'un point de vue anthropologique, le produit d'un *boundary-work* qui constitue avant tout un problème *analytique* classique pour les sciences sociales. Préoccupés 1) à préserver leur monopole cognitif, 2) à rejeter les systèmes déviants, 3) à sortir de la science en tant que telle pour valoriser ses effets de liberté sur la société et 4) à défendre leur autonomie contre toutes les tentatives de récupération, les scientifiques méconnaissent simplement la rationalité sociale à l'œuvre dans la *réception d'un effet de vérité* comme dans la *production d'une rhétorique de la scientificité* des biens symboliques : « lorsque, dans un souci de police épistémologique, on s'attache à montrer les inconséquences de la mytho-

3. Anne Cross, « The Flexibility of Scientific Rhetoric : A Case Study of UFO Researchers », *Qualitative Sociology*, 2004, 27 (1) : 3-32.

4. À cet égard, voir, par exemple, la posture de Wiktor Stoczkowski, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres : ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion, 1999.

5. Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 (« Quadrige »).

6. Dominique Lecourt, *Lyssenko : histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 (« Quadrige »).

7. Dans un autre contexte, John R. Searle en conclut même que, face à des adversaires qui ne reconnaissent pas ses règles élémentaires, le rationalisme est logiquement indéfendable (cf. « Rationality and Realism, What is at Stake ? », *Daedalus*, 1993 : 55-83).

logie rationalisée, on s'interdit du même coup de saisir ce qui lui confère une consistance et une efficacité sociale suffisante pour motiver pareille critique et lui résister »⁸.

Samuel Lézé

Hans-Martin Lohmann & Joachim Pfeiffer, eds
Freud-Handbuch : Leben, Werk, Wirkung
Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2006, 452 p., bibl., index, tabl.

LA CÉLÉBRATION DU 150^e anniversaire de la naissance de Sigmund Freud a vu l'éclosion d'un nombre considérable de publications, centrées tant sur la personne et les relations à son entourage, que sur la place de l'œuvre dans l'histoire des idées au XX^e siècle¹. Au cœur de cette efflorescence, un ouvrage collectif se détache par la densité des contributions et, surtout, par la visée synchronoptique de ses concepteurs, qui permet de circuler à travers tous les domaines de la culture fécondés par la pensée freudienne. Il répond à un triple projet, tout à la fois biographie raisonnée, approche conceptuelle, mais aussi évaluation de l'impact de l'œuvre dans le monde contemporain. Il se divise en quatre grandes sections : Freud et son époque, puis les œuvres classées par ensembles, les thèmes et les motifs, et, enfin, la réception et l'histoire de ses effets. Un projet qu'aucun ouvrage n'avait réalisé à ce jour.

Dans un premier temps, l'œuvre est resituée dans le cadre de la société viennoise, de ses discussions philosophiques, en concédant de surcroît une large place aux *Wiener Moderne*, les Bahr, Altenberg, Musil, entre autres. La biographie intellectuelle de Freud est une remarquable synthèse, suivie d'une glose extrêmement soignée des œuvres, depuis les dénommés « écrits préanalytiques » jusqu'au « Moïse ». Plus ou moins approfondies, s'en détachent

8. Pierre Bourdieu, « La rhétorique de la scientificité : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », in *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982 : 228-229.

les exégèses sur les disputes autour de l'hypothèse de l'inconscient et de la théorie des pulsions, sans oublier la *Kulturtheorie* (par l'examen des grands textes, de « Totem et Tabou » aux derniers écrits sur la guerre et la mort). Sont étudiés la littérature et l'art, les écrits autobiographiques et la correspondance, ainsi que le concept de culture (*Kulturbegriff*) – du meurtre du père, à la mythologie en passant par la religion comme névrose de contrainte (*Zwangneurose*) –, puis la question des rapports entre biologie et matérialisme. L'impact de la psychanalyse est considéré dans l'espace germanique, en France et dans le monde anglo-américain. Une large place est accordée au domaine de la *Literaturwissenschaft*, à la phénoménologie

1. Entre autres publications récentes, se détachent surtout : Eli Zaretsky, *Secrets of the Soul : A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, New York, Alfred A. Knopf, 2004 ; Lilly Freud-Marlé, *Mein Onkel Sigmund Freud : Erinnerungen an eine grosse Familie*, hrsg. v. Christfried Tögel, Berlin, Aufbau, 2006 ; Marianne Krüll, *Freud und sein Vater : die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung*, Giessen, Psychosozial-Verlag, 2004 ; Wolfgang Schmidbauer, *Der Mensch Sigmund Freud : ein seelisch verwundeter Arzt ? Ein neuer Ansatz*, Stuttgart, Kreuz, 2005 ; Thomas Kornbichler, *Freud : ein bürgerlicher Revolutionär*, Stuttgart, Kreuz, 2006 ; Georg Markus, *Sigmund Freud : die Biographie*, Dessau, Langen-Müller, 2006 ; Linde Salber, *Der Dunkle Kontinent : Freud und die Frauen*, Reinbek, Rowohlt, 2006.

(en version française), au marxisme, à la théorie critique, mais aussi aux études de genre, au cinéma, à la « psychologie politique », à la sociologie et à l'*Ethno-psychoanalyse*, sous la plume de Johannes Reichmayr, dont le texte est centré essentiellement sur l'examen de l'œuvre de Parin et de ses élèves.

En reposant l'ouvrage, le lecteur ne peut qu'adhérer au jugement des éditeurs, Hans-Martin Lohmann et Joachim Pfeiffer, à savoir que l'œuvre freudienne est bien un « monument de l'esprit », et reconnaître à quel point toute la culture du XX^e siècle en est imprégnée, ses codes, sa langue... Y compris chez ses contempteurs les plus féroces. Cette visée encyclopédique aide à comprendre pourquoi Freud ne pouvait absolument pas séparer les aspects cliniques et métapsychologiques de ses recherches sur l'inconscient d'une théorie de la culture, de l'individu au groupe, selon une même perspective phylogénétique et ontogénétique, d'une *Menschennatur* à une *Menschheitsgeschichte*.

Dans cette belle synthèse, on regrettera toutefois que ne soit pas consacrée une place spécifique à l'examen du *Mind body problem*, même si le thème est furtivement abordé dans la section « Biologie und Materialismus » (Hans-Martin Lohmann) par un commentaire sur l'influence de la conception spinoziste de l'esprit sur la pensée de Freud, avouée par ce dernier, comme on le sait, de manière étrangement cryptique. À vrai dire, le lecteur était en

droit d'attendre de l'imposant *Handbuch* un bilan des nouvelles discussions engagées par les spécialistes des neurosciences sur l'héritage freudien. Les vieilles disputes de type poppérien sur l'absence de scientificité de la psychanalyse paraissent aujourd'hui bien datées, les investigations récentes sur le cerveau remettant en lumière l'actualité de certaines hypothèses freudiennes (notamment de la *Traumdeutung*), en recherchant l'articulation entre point de vue subjectif et objectif, alors que d'autres restent encore invérifiables par les travaux en neurophysiologie. Explorant un même objet, mais avec des logiques différentes et complémentaires, neurosciences et psychanalyse sont appelées à accepter cette collaboration nécessaire, dans la perspective engagée aujourd'hui par les pionniers dans ce domaine².

Ces réserves mises à part, le *Handbuch*, dont on espère une diffusion plus large dans d'autres langues que l'allemand, reste le témoignage le plus convaincant sur la place à accorder à la pensée freudienne pour toutes les disciplines qui cherchent aujourd'hui à comprendre les mystères de l'âme, sur lesquels la culture a aussi son mot à dire.

Jacques Galinier

2. Cf. Mark Solms & Oliver Turnbull, *The Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*, New York, Other Press, 2003.

L'ALIMENTATION est un sujet difficile à cerner, aux entrées multiples : hommes et territoires, production (agricole...), circulation, consommation des produits, cuisine, gastronomie, goûts, traditions, etc. Si cette question « carrefour » a depuis longtemps retenu l'attention des sociologues, ethnologues, anthropologues ou économistes, elle a en revanche été longtemps négligée par les historiens, nonobstant le renouvellement des études historiques depuis les années 1960 et l'intérêt manifesté par la discipline historique pour d'autres objets « humbles », comme la vie privée et l'intimité ou la corporalité, par le biais de questions telles que les épidémies, la maladie, les techniques du corps, le sport, l'hygiène, la mort, la sexualité.

Plusieurs travaux dont ceux de Jean-Louis Flandrin et de Jean-Paul Aron ont cependant fortement contribué à ériger l'alimentation en objet de recherches historiques légitime et heuristique. Un nouveau champ de recherches, sur l'« histoire de l'alimentation », s'est ainsi progressivement constitué, avec la multiplication des travaux de recherches, des thèses, la mise en place d'enseignements et séminaires, la création d'un Institut européen d'histoire de l'alimentation (IEHA), et la publication d'une revue, *Food and History*. Le contexte politique et médiatique, marqué par les crises relatives à la sécurité alimentaire (nitrates, OGM, « vache folle... ») et la résurgence de « peurs alimentaires », est par ailleurs particulièrement favorable à ce type de recherches et d'enseignements.

L'ouvrage *Histoire de l'alimentation : quels enjeux pour la formation ?*, dirigé par Julia Csergo, qui reprend les communications présentées lors d'un séminaire au même intitulé tenu à Tours les 11 et 12 décembre 2002, atteste cette évolution et fait le point

sur l'histoire de cette histoire, ses enjeux et sa place au sein de l'enseignement et de la formation. Les éclairages et points de vue sont multiples, du fait de la formation et de l'orientation disciplinaire des intervenants (historiens, géographes, ingénieurs agronomes, politiste, socio-anthropologue, économistes, diplômés en sciences de l'éducation, etc.) ; l'ouvrage regroupe ainsi les communications de chercheurs à l'INRA, d'enseignants-chercheurs, d'enseignants du secondaire, d'administrateurs, de chargés de mission et de professionnels spécialistes des questions alimentaires et agro-alimentaires, de responsables pédagogiques et de directeurs de structures de formation telles que l'Institut supérieur de l'agroalimentaire ou l'École de cuisine française.

Les vingt-cinq contributions ainsi réunies font le point sur l'offre de formation sur l'histoire de l'alimentation et sur la pertinence d'une telle offre dans l'ensemble des filières. Diversifiées et largement fondées sur des expériences en la matière, les contributions offrent des éclairages contrastés sur les raisons et les modalités d'enseignement d'une histoire de l'alimentation à la croisée de l'histoire culturelle, des techniques, de l'innovation. Au fil des pages, on apprend que cette histoire est encore souvent enseignée sous une forme trop anecdotique, dans des formations secondaires et supérieures, initiales et continues, dans l'enseignement agricole et agroalimentaire ou dans l'enseignement hôtelier, par des historiens et des enseignants « convaincu(s) de l'absolue nécessité de disposer d'une culture technologique pour s'engager dans des études historiques ou ethnologiques sur la cuisine » (p. 164).

Si quelques contributions, dont celle de Massimo Montanari, professeur d'histoire

médiévale à l'université de Bologne, s'efforcent de montrer tout l'intérêt qu'il y a à aborder l'histoire par le biais de la question de l'alimentation, l'ouvrage traite donc au fond d'histoire appliquée, c'est-à-dire des relations entre histoire et alimentation dans une perspective qui est celle de l'usage de l'histoire destinée à ceux qui travaillent dans la filière alimentaire. Le plan de l'ouvrage rend compte de cette orientation : une première partie est ainsi consacrée au « Contexte européen et national », plus précisément à la place de l'histoire de l'alimentation dans les programmes nationaux et dans l'Europe de la recherche et de l'enseignement ; la deuxième partie, intitulée « Pourquoi et comment enseigner l'histoire de l'alimentation ? », regroupe des articles portant essentiellement sur les filières alimentaires et/ou arguant de la place insuffisante faite à une telle histoire pour promouvoir une plus grande sensibilisation

des élèves du secondaire à la cuisine et aux techniques alimentaires ; les troisième et quatrième parties sont pour leur part respectivement consacrées aux formations agricoles et agroalimentaires, et à la filière de l'hôtellerie-restauration.

C'est dire combien cet ouvrage, qui porte sur un objet crucial du savoir socio-anthropologique mais aussi sur des thématiques dominantes dans les débats publics¹, peut être utile aux personnes s'intéressant à l'alimentation et à la cuisine aussi bien qu'aux praticiens, chercheurs ou pédagogues.

Corinne Delmas

1. Pour une synthèse sur cette dimension et sur la place occupée par les problèmes alimentaires et ceux qui accompagnent l'usage des technologies du vivant appliquées à la production alimentaire française, cf. par exemple : Jean-Pierre Poulain, *Sociologies de l'alimentation*, Paris, Puf, 2002.

MUSIQUE

Georges Paczynski

Une histoire de la batterie de jazz, 3 :**Elvin Jones, Tony Williams, Jack DeJohnette : les racines de la modernité**
Paris, Outre Mesure, 2005, 351 p., bibl., discogr., ill., index (« Contrepoints »).

HUIT ANS APRÈS le tome I (*Des origines au swing*, 1997) et quatre ans après le tome II (*Les Années be-bop : la voie royale et les chemins de traverse*, 2001)¹, Georges Paczynski livre, chez le même éditeur, le troisième – et dernier ? – tome de son érudite et monumentale *Histoire de la batterie de jazz*. Initialement, celle-ci devait être couplée avec une *Anthology of jazz drumming* en sept CD réalisée par le pianiste et musicologue Philippe Baudoin dans la collection « Masters of Jazz » chez Media 7 ; ce label ayant fait faillite, seuls les CD I à IV (correspondant respectivement aux périodes 1904-1928, 1928-1935, 1936-1937 et 1938) sont parus. Restent les livres...

Le titre du tome III contient l'essentiel de son sommaire. C'est, révèle Georges Paczynski dans ses remerciements (p. VIII), sur les conseils d'Alain Gerber qu'il a choisi de n'évoquer ici que trois batteurs, en qui il voit les « racines de la modernité », ceux qui ont servi de référence au jeu de tous les autres, comme firent Baby Doods dans les années 1920 et Kenny Clarke dans les années 1940. Ces trois grands maîtres de la batterie sont : Elvin Jones (1927-2004), génial autodidacte, qui, avec puissance et souplesse (coups de baguette « lâchés » plutôt que frappés), renouvela le jeu sur la grande cymbale, s'illustrant notamment dans le quartette du saxophoniste John

Coltrane (1956-1965) ; Tony Williams (1945-1997), musicien précis et inventif, qui fut le batteur favori, malgré sa personnalité complexe et difficile, du trompettiste Miles Davis (1963-1969) ; enfin, Jack DeJohnette (né en 1942), batteur du pianiste Keith Jarrett (depuis 1977), qui réalisa, selon l'auteur, la synthèse des apports des deux précédents. S'il fallait retenir un point commun à ces trois batteurs, ce serait sans doute celui-ci : tous trois furent des musiciens au plein sens du terme, qui, certainement parce qu'ils pratiquaient tous aussi un autre instrument – Jones et DeJohnette le piano, Williams la guitare –, donnèrent au set de batterie considéré comme un seul instrument, toute sa place d'instrument, et pas seulement de soutien rythmique, dans l'orchestre. Et c'est sans doute aussi pour cela qu'ils peuvent être considérés comme les « racines de la modernité », précurseurs du *new drumming*.

Le livre de Georges Paczynski se présente donc comme une suite de trois monographies, composée chacune d'éléments biographiques – au demeurant assez réduits –, d'analyses d'œuvres (disques pour l'essentiel) dont de nombreux passages font

1. Voir Jean-Pierre Digard, « Et le jazz créa la batterie... », *L'Homme*, 2001, 158-159 : *Jazz et anthropologie* : 383-388.

l'objet de transcriptions musicales, et d'une conclusion tentant une synthèse des principaux apports de chaque musicien. L'ouvrage est complété par une annexe sur « Quelques aspects de l'évolution du set de batterie », par une discographie des morceaux relevés et analysés dans l'ouvrage, par une bibliographie des livres, articles, émissions et vidéos consacrés aux trois batteurs, et par un index général des titres de disques, d'œuvres et de spectacles, des noms de musiciens et de formations (presque un millier d'items).

L'« À propos » que j'avais consacré aux deux premiers tomes de l'*Histoire de la batterie de jazz* s'achevait sur une question – « pourquoi [...] n'avoir pas réservé une place plus importante à ces autres batteurs révolutionnaires que furent Elvin Jones, qui accompagna notamment John Coltrane [...], et surtout Tony Williams, que Miles Davis préféra entre tous ? »² –, question immédiatement suivie d'une critique : « faute d'une véritable mise en perspective historique et anthropologique, il [le livre] donne par endroits l'impression d'un montage de fiches de musiciens mises bout à bout. D'où ce paradoxe : en même temps qu'elle promet de rester longtemps, dans son domaine, un ouvrage de référence indépassable, l'*Histoire de la batterie* de Georges Paczynski laisse toute la place à qui voudrait entreprendre une histoire sociale ou une anthropologie historique de cet instrument emblématique du jazz »³. Si notre auteur a amplement répondu à la question, il laisse, en revanche, à la critique toute sa pertinence. Une suite de monographies, sans véritable épaisseur biographique, et, par conséquent, sans contextualisation des œuvres, ne suffit pas pour produire de l'histoire. De sorte que ce troisième tome est

moins historique encore que les précédents, et encore plus purement musicologique qu'eux. Il s'agit donc d'un livre qui s'adresse davantage aux musiciens qu'aux historiens – ce qui est parfaitement légitime. Mais il aurait été préférable de l'annoncer, et dès le titre. On aurait ainsi fait l'économie d'un malentendu et d'attentes déçues.

À l'évidence, donc, ce tome III pose davantage de questions qu'il n'en résout : l'« histoire » de la batterie de jazz dans la seconde moitié du XX^e siècle peut-elle se limiter à ces trois batteurs ? *Quid* de l'épisode *free jazz* ? *Quid* des tendances que l'on a vu se développer durant les dernières décennies, dont certaines en contradiction avec l'héritage des trois maîtres : jazz binaire au détriment du ternaire, virtuosité au détriment de la musicalité, son mat (peaux très tendues) au détriment du son gras, présence parfois écrasée de la batterie et surtout des toms au sein de l'orchestre, etc. ?

Une dernière question assaille le lecteur, une fois le livre refermé : Georges Paczynski va-t-il aller plus loin, continuer ce qu'il a commencé en livrant un quatrième tome, ou bien choisir de « taire l'essentiel » (p. 321) ? La conclusion passablement énigmatique et alambiquée de l'ouvrage ne peut manquer de laisser perplexe.

Terminons en saluant – les occasions ne sont pas si fréquentes – le travail réalisé par l'éditeur, un travail soigné et agréable à lire, en dépit d'une typographie parfois inutilement diversifiée.

Jean-Pierre Digard

2. Voir Jean-Pierre Digard, « Et le jazz créa la batterie... », *op. cit.* : 388.

3. *Ibid.*

Camille Lacoste-Dujardin

Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie

Paris, La Découverte, 2005, 395 p., bibli., index, tabl., chronol., cartes.

LES DICTIONNAIRES m'ont toujours attiré, non seulement pour les connaissances qu'ils contiennent, mais aussi et surtout pour le confort de lecture qu'ils offrent : on peut les parcourir au gré de ses curiosités et de ses envies, avec une liberté de chercher qui m'est toujours apparue comme l'antichambre de la liberté de penser. S'agissant d'ethnologie, je me suis souvent dit que la forme dictionnaire, c'est-à-dire la présentation d'objets et de notions dans un ordre aléatoire, celui de l'ordre alphabétique, ne représentait pas une voie si mauvaise, après tout, pour venir à bout de cette quadrature du cercle de la discipline : rendre une culture donnée intelligible à des étrangers sans pour autant trahir les indigènes qui en sont les détenteurs et les acteurs. Le premier à passer à l'acte fut, à ma connaissance, Jean-Pierre Olivier de Sardan, avec ses *Concepts et conceptions songhay-zurma*¹, « ouvrage d'érudition » qui, comme on peut le lire sur la quatrième de couverture, « nous montre comment des paysans, "esclaves" et autres tributaires pensent leur condition et leur société. Il ne les remplace pas par des "informateurs privilégiés" et ne projette point sur eux on ne sait quels vision du monde, cadre conceptuel... et verbiages étranges qui dénatureraient leur univers et les rendraient eux-mêmes méconnaissables. Il reconnaît leur compétence pour dire leur vécu et respecte leur droit

souverain d'interpréter et de diffuser les définitions et catégories socioculturelles élaborées par leur histoire et de donner les références transmises par leur langue ».

Dans l'ouvrage qu'elle livre aujourd'hui, Camille Lacoste-Dujardin n'affiche pas tant de prétentions et ne tombe pas dans les mêmes défauts. Chez elle, aucune révolution méthodologique, mais un point de vue classique de bon aloi ; nulle érudition ostentatoire qui complique inutilement les choses, mais des connaissances solides et de première main, toujours exposées dans une langue limpide. Point culminant et synthèse d'une vie de recherche consacrée aux Berbères de Kabylie, et jalonnée d'ouvrages marquants sur leur littérature, leurs techniques, leurs structures familiales, notamment les relations mères-filles, leur histoire, en particulier pendant la guerre de 1954-1962, enfin sur leur diaspora, ce dictionnaire offre à la fois aux chercheurs un outil de travail et au public un instrument de découverte et de connaissance.

Les articles du dictionnaire – environ 850 entrées – concernent aussi bien des notions abstraites (« abandon », « acculturation », « amour... ») que des objets ou des techniques (« agriculture », « aire à battre... »), des termes d'organisation sociale (« *aàrch* »,

1. *Concepts et conceptions songhay-zarma : histoire, culture, société*, Paris, Nubia, 1982.

« tribu », « Amrawa »...) que des personnages ou personnalités (du cheikh « Aheddad » et des « Amrouche » à « Jean Servier », en passant par « Pierre Bourdieu », « Salem Chaker », « Germaine Chantréaux » et bien d'autres). Les articles longs (« berbérisme », pp. 68-71 ; « littérature orale », pp. 216-218 ; « maison », pp. 222-224 ; « mariage », pp. 231-233) sont relativement rares – en revanche, on déplore quelques articles trop courts, comme « ethnologie », pp. 135-136 (une colonne et demie). Les redoublements (« cheval » et « cavalier » ; « mariage » et « mariée » ; « enceinte » et « grossesse », etc.) permettent de croiser et de compléter les points de vue ; en outre, grâce à de nom-

breux renvois, aucun élément n'apparaît isolé des autres. Le dictionnaire proprement dit est complété par des cartes, un tableau des tribus, une chronologie de la Kabylie, une bibliographie de la culture kabyle (150 titres) et une table des entrées.

Le moins que je puisse dire, pour conclure, est que mon penchant ancien pour les dictionnaires sort conforté de la consultation de celui-ci. On souhaiterait d'ailleurs que, dans leur intérêt comme dans le nôtre, un plus grand nombre de peuples et de sociétés soient honorés d'un ouvrage du même type et de la même qualité.

Jean-Pierre Digard

AMÉRIQUES

Katherine E. Brown
Creole Economics : Caribbean Cunning under the French Flag
 Austin, University of Texas Press, 2004, XVI + 271 p., ill.

LONGTEMPS APRÈS le succès retentissant de *Village in the Vaucluse*¹, les chercheurs américains n'en finissent pas de nous livrer les clés de nos propres territoires. Acceptons donc cette nouvelle leçon d'humilité qu'est la parution de l'ouvrage à la fois approfondi et accessible de Katherine Brown. Formée dès ses premières années d'études sur le terrain de cet autre domaine réservé qu'est la Polynésie française, son objectif dans *Creole Economics* est de tenter d'appliquer la notion de « colonialisme d'État providence » – avancée pour la première fois par Geoffrey I. Bertram et Ray F. Watters à propos des « micro-États » du Pacifique² – à la Martinique, ex-colonie fascinante pour l'auteur par son attachement ambigu à son ancienne métropole et d'en tirer certaines conclusions, en l'occurrence, un taux record de fraude fiscale. Grâce à la définition d'un modèle économique quasi unique dans la région sur le plan de la consommation, mais fortement caribéen sous l'angle du travail informel (le *debouya* qui recouvre à la fois les formes de commerce non enregistré et toute activité non déclarée et non criminelle), l'auteur teste l'hypothèse, d'ordre culturel et inspirée de l'« orientation cognitive » de Sidney Mintz et Richard Price (1992)³, d'une « reproduction des traditions créoles de survie » (p. 10). Pour Katherine Brown, ce n'est pas la forte taxation française qui, aux Antilles, suscite le

travail au noir, mais plutôt le caractère inauthentique de l'assimilation culturelle et politique à l'Hexagone, et en particulier le prisme racial à travers lequel les Antillais sont perçus par leurs compatriotes. L'originalité mais aussi la duplicité de la vie économique martiniquaise correspondraient ainsi globalement au désir de produire une différence salutaire et d'éviter la claustration d'une continuité trompeuse avec la métropole.

Ainsi l'expression « se débrouiller », même lorsqu'elle est utilisée en français, est porteuse pour les créolophones de deux sens emboîtés : un premier, créole, dérivé de l'expérience de l'esclavage, met en avant l'autonomie et la ruse ; un second, français, reste plus vague, plus général. En France métropolitaine, observe l'auteur, le travail non déclaré est généralement une faute individuelle et dissimulée ; en Martinique, c'est une attitude plutôt valorisée dont l'une des fonctions, sinon la principale, serait de contribuer à l'échange social, au développement et à l'entretien de réseaux – même si

1. Laurence Wylie, *Village in the Vaucluse*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.
2. Geoffrey I. Bertram & Ray F. Watters, « The Mirab Economy in South Pacific Microstates », *Pacific Viewpoint*, 1985, 26 (3) : 497-519.
3. Sidney W. Mintz & Richard Price, *The Birth of African-American Culture : An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992.

pour les femmes le tableau est sensiblement différent, la charge de famille et l'autonomie financière constituant souvent des motivations prioritaires. Katherine Brown inscrit donc son enquête – une décennie de terrain à Fort-de-France – dans une anthropologie « substantiviste », attentive aux intrications des motivations économiques et des impératifs culturels, notamment les questions de statut et de prestige qui dans les pratiques masculines semblent dominantes. L'enjeu du livre est donc à la fois ethnographique et théorique, avec des données doublement approfondies suivant l'axe de la classe et du genre. Ainsi nous est progressivement révélé le fonctionnement d'une société insulaire fortement dépendante : sa relation au travail, caractérisée par une certaine initiative personnelle et la « multiplicité occupationnelle »⁴ ; son rapport à la France métropolitaine, dans lequel on observerait une continuité et même un renforcement, depuis l'époque coloniale, de la duperie sous l'apparence de la complicité ; mais aussi, en interne, selon ses propres – quoique duelles et ambiguës – lignes de pouvoir et de stratification, ses divisions sociales, économiques, symboliques.

Une première partie donne l'enjeu méthodologique et résume sur un plan historique le passage d'une société de plantation, dans laquelle la stratification raciale tend à produire le plus de différences possibles, à certaines phases d'assimilation fabricant, cette fois, du même. La deuxième partie introduit à l'anthropologie économique en général et aux « tensions post-coloniales » en particulier. Enfin la troisième partie aborde les diverses formes de « *debrouillardism* », que l'on peut observer depuis l'époque coloniale et qu'activerait la figure de Compère Lapin, héros individualiste et plein de ressources des contes antillais. L'auteur y analyse ensuite les pratiques et les représentations observées au sein de quatre groupes socio-économiques et démontre brillamment la caducité de la thèse la plus répandue d'un travail informel

qui ne devrait son existence qu'à la pauvreté. Enfin, un dernier chapitre fait contraster modes et situations d'activité non déclarée en utilisant la variable de genre, d'une grande complexité aux Antilles, et rappelle que les femmes soumises, à l'époque coloniale, aux tâches les plus rudes subissent aujourd'hui le poids d'une autorité masculine vidée de ses responsabilités. D'une manière générale, le livre aborde les différents débats théoriques que soulève le champ de sa recherche (négritude/métissage/créolité/antillanité, réputation/respectabilité, rapport au corps, à l'ornementation, au regard) avec beaucoup de clarté. En évitant de prendre parti – même si la familiarité acquise après onze années de séjours réguliers rend apparemment compréhensif, sinon indulgent –, l'auteur parvient à exposer ses matériaux et sa réflexion avec beaucoup de conviction. Ce professeur de l'État du Colorado n'a pas volé sa place parmi les Américains amis de la Martinique, tels Richard et Sally Price ou encore Richard Burton, auteur en 1993 d'un article consacré précisément aux figures du *débouya pa péché* dans l'œuvre de Patrick Chamoiseau, auxquelles Katherine Brown fait également référence. Notons au passage un certain goût pour la fiction littéraire – même s'il faut bien avouer que le pseudonyme Marius Bellance ne sonne pas très « métro », mais c'est réellement un détail. Pour l'essentiel, et en laissant de côté des erreurs répétées dans la transcription des mots ou expressions françaises et créoles, un peu fâcheuses vu la qualité du travail, le livre offre un propos limpide, une excellente introduction à l'univers martiniquais et un apport rigoureux à l'approche culturelle des pratiques économiques.

Natacha Giafferi

4. Lambros Comitas, « Occupational Multiplicity in Rural Jamaica », in Lambros Comitas & David Lowenthal, eds, *In Work and Family Life: West Indian Perspectives*, New York, Anchor Press, 1973 : 157-173.

Odile Hoffmann

Communautés noires dans le Pacifique colombien
Innovations et dynamiques ethniques
 Paris, IRD-Karthala, 2004, 259 p., bibl., ill., fig., tabl., cartes.

ENTRE 1996 ET 2002, deux équipes de recherche, issues respectivement de l'Universidad del Valle, à Cali (Colombie), et de l'IRD, ont mené, « chacun[e] dans son domaine et avec des outils propres à l'anthropologie, la sociologie, la géographie et la statistique » (p. 7), une enquête de grande ampleur sur la dynamique identitaire afrocolombienne résultant de la loi 70, adoptée en 1993 par la Colombie, à l'intention des populations rurales noires du littoral pacifique – soit environ 1/20^e des Noirs en Colombie –, par laquelle elle leur octroie un « droit au territoire ». En 2003, Odile Hoffmann terminait la rédaction d'un livre, parti d'« un constat – l'actualité des constructions raciales et ethniques » (p. 226). En tant que « lieu à partir duquel s'élabore depuis une décennie le "modèle" ethnique colombien » (p. 48), le « pays des rivières » offrait pour cet auteur un point de départ intéressant pour une interrogation des débats sur le multiculturalisme, le communautarisme ou la citoyenneté. L'ouvrage, issu d'un long terrain et d'un solide questionnement des sources disponibles, se présente comme une « analyse croisée » de « ce qui ressort du domaine économique ou politique » et « des effets propres au nouveau discours ethnique » (p. 218) dans ses dimensions régionales et nationales.

Depuis les années 1980, observe Odile Hoffmann, plusieurs pays d'Amérique latine ont modifié leur constitution pour intégrer officiellement leurs composantes « ethniques », indiennes dans l'ensemble, mais aussi noires dans le cas de la Colombie. L'objectif, pour le gouvernement de ce pays miné par la violence des FARC et autres AUC, aurait été de « réinstitutionnaliser », d'ouvrir « de nouveaux espaces et modalités de négociation » (p. 26), mais

aussi de « régler les droits de propriété sur ce vaste territoire » des *baldíos* – vides non pas d'hommes mais de titres fonciers légalisés. Pour les populations concernées par ces dispositions, ces nouveaux droits créent de nouvelles institutions, les « conseils communautaires », et des modes de relation au territoire et au pouvoir étrangers à leur fonctionnement traditionnel. Dans cette région marginale mais non autarcique, les villages installés le long des fleuves constituaient en effet « une organisation culturelle, sociale et politique originale, loin des schémas élaborés par les sociétés coloniales puis indépendantes du centre du pays » (p. 13). Caractérisé jusqu'à récemment par un relatif désintérêt de l'État central, l'espace y est abondant et ceux qui y vivent, des descendants d'esclaves marrons ou émancipés en 1851, en mobilisent successivement ou simultanément les ressources. Souvent décrites comme instables voire capricieuses, ces populations articulent voisinage et parenté selon un agencement dont Odile Hoffmann rappelle les trois modèles jusque-là développés : la notion de « tronc » familial théorisée par Nina de Friedemann¹, puis élargie aux relations de voisinage par Norman Whitten², enfin vue dans son rapport à l'univers indien (*emбера*) par Anne-Marie Losonczy³.

1. Nina de Friedemann, « Güelmambi : formas económicas y organización social », *Revista colombiana de antropología*, 1969, 14 : 55-70 et « Minería del oro y descendencia : Güelmambi, Nariño », *Revista colombiana de antropología*, 1974, 16 : 9-86.

2. Norman Whitten, *Pioneros negros : la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro cultural afro-ecuatoriano, 1974.

3. Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la Forêt. Système social et système rituel des Négro-Colombiens : échanges inter-ethniques avec les Embera du Chocó (Colombie)*, Paris, L'Harmattan, 1992 et ... / ...

Le présent travail s'attache à ouvrir un champ plus vaste encore, qui tient compte des interactions entre espaces urbains et ruraux, régionaux et nationaux.

S'il est vrai qu'on observe dans la physiologie particulière des villages le poids symbolique des descendants de « fondateurs », l'abondance d'espaces à défricher a longtemps facilité l'accès à la terre cultivable. La mobilité, très accentuée, fait aussi qu'« on est à la fois urbain et rural, [...] paysan et vendeur de montres » (p. 112). Or, comme Odile Hoffmann le démontre progressivement, les habitants du littoral « ne deviennent acteurs reconnus [...] qu'à la condition d'être associés à, et de revendiquer des territoires concrets, aux limites cartographiables, en tant que Noirs historiquement discriminés » (p. 113). L'idée de *territoire* s'insère donc désormais dans un discours ethnique qu'elle contribue à former et qui l'alimente. Et si la dimension raciale du pouvoir en Colombie était identifiée par les habitants au monde blanc, elle ne donnait pas lieu jusque-là à une lecture territoriale exclusive. L'auteur note que cette racialisation des discours ne s'est pas traduite directement sur le terrain électoral, mais constitue désormais un « argument ». De même, le discours écologiste prôné par les ONG aboutirait à une « réinvention des traditions »⁴, sensiblement différentes de « l'exploitation essentiellement extractive et prédatrice » (p. 30) traditionnelle. Sur un plan culturel, le changement est de toute façon profond puisque l'autorité dérive désormais de la capacité à faire la liaison entre les deux mondes, court-circuitant l'autorité « traditionnelle » des familles fondatrices de village et la « régulation micropolitique » à visée égalitaire assurée normalement par la rumeur. « Les logiques locales sont multiples, tout comme les initiatives de l'État » (p. 107), aussi importe-t-il pour Odile Hoffmann de « resituer les politiques multiculturelles, les mobilisations identitaires et les identités revendiquées dans les contextes où elles font sens » (p. 16). Pourtant le contexte dans lequel ce « discours du territoire » se forme correspond

d'un côté au grignotage des terres cultivables par de grosses entreprises agro-industrielles (palmeraies), soutenues par la main de fer des paramilitaires ou par la mise en place de contrats liant le petit producteur à la seule *Empresa* qui les finance, et de l'autre, mais plus récemment, à l'investissement par les *narco* qui, en implantant la coca, amènent aussi dans la région les paramilitaires susmentionnés, les guérillas et dans une certaine mesure l'armée elle-même.

Le livre se termine fort habilement par le portrait de Tumaco, petite ville marquée à toutes les époques par le racisme et la ségrégation socio-économique, où la population noire, majoritaire mais discriminée, ne se retrouverait pas dans l'expression d'une identité « afrocolombienne » rurale et préfigurerait d'autres façons, plus universelles et plus politiques, d'articuler le *ser negro*. Plus généralement, l'ouvrage offre une réflexion des plus riches sur l'acte performatif de la cartographie, le recueil des généalogies, les moyens d'utiliser au mieux des sources incomplètes, le passage critique de la simple différence à l'altérité donnant existence à un nouveau regard sur la race et à de nouvelles catégories descriptives, le rôle des ONG dans la formation des intervenants politiques, ou la réduction d'une culture à une « mise en image » de soi « à des fins mobilisatrices ». Qu'est-il advenu du *monte* et de ses magies, où l'homme ne pénètre qu'avec respect ? C'est la seule question qui reste à poser à l'auteur après cette remarquable entreprise de décryptage d'une identité en construction. Mais peut-être serait-ce davantage le rôle des anthropologues d'y répondre, eux qui tireront profit de la lecture de cet ouvrage très maîtrisé.

Natacha Giafferi

[Suite de la note 3] « Hacia una antropología de lo inter-etnico: una perspectiva negro-americana e indígena », in M.-V. Uribe & E. Restrepo, eds, *Antropología de la modernidad*, Bogotá, Instituto colombiano de antropología : 253-278.

4. Eric Hobsbawm & Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1983.

La Jicara huichola : un microcosmos mesoamericano

México, Instituto nacional de antropología e historia, 2003, bibl., index, gloss., ill., fig. (« Etnografía de los pueblos indígenas de México »).

WITH THIS WORK Olivia Kindl shows herself to be one of the small number of researchers, along with Neurath, Gutiérrez and Jáuregui, who, after a century of difficult and problematic ethnographies, are bringing the same maturity to Huichol studies that has long been achieved for other Mexican groups. She uses her rather long introduction to summarize relevant previous works, making special mention of the Kunstgeschichte School, including Lumholtz, Preuss and Seler, as well as more recent ethnographies on the region. She discusses problems of methodologies in the study of the cosmological context of art works as well as issues related to social classifications and the history of mentalities, before going on to describe her own refreshingly sophisticated and inclusive, approach to the subject. Based on Dilthey and Panofsky's adoption of his concept of *Weltanschauung*, a world vision specific to a given cultural or historical epoch whose ideological content penetrates all aspects of a given society, she delimits three contexts of study ; production of gourds, their iconography and their semantics. The first part of her monograph comprises three chapters that examine the techniques, ritual and sacred knowledge necessary to make different categories of gourds, the corpus of mythological narratives that describe them, and the ritual contexts in which they are used. Olivia Kindl divides Huichol gourds between those used domestically ; those made for ritual use and those made for the external market. Women, she notes, command a monopoly over all these contexts except the third, which can be made by members of either sex.

Seeds are planted in orchards in May-June at the beginning of the wet season and harvested between October-December.

Because the agricultural cycle is determined by the ritual calendar this clearly associates the gourd harvest with the female deities of growth, rain and fertility, while those women that elaborate them into ritual bowls, become affiliated with the paramount or senior deity, associated with the growing season, Nakawé. Olivia Kindl describes the four different varieties of gourd plants the Huichol distinguish, the different coloured earths that are made into pigments and used to paint them ; the significance of their distinctive colours ; the use of imported decorative beads that they compare to droplets of water or grains of maize, and use to denote life, and the different types of native and imported wax used to make the figures that « adorn » ritual gourds. Like with most Huichol technologies, rituals and objects, the production of gourd bowls has its archetypal origin story. Just as the first ritual bowls were made by the original *marakame*, or ritual specialist, now too, woman receives their first instruction from one of his living forebears. While almost any woman can make bowls, those destined for ritual use must be « decorated » under the guidance of a *marakame*, and only few of their makers have sufficient knowledge to use them to communicate with the deities. Ritual gourds are divided between effigy and votive bowls, an important distinction that has not previously been noted in the literature. Effigy bowls are the representation of a specific deity and are consequently extremely sacred while votive bowls are used for offerings. While it is well documented that within temple districts, women are elected to care for a specific deity by taking responsibility for the effigy bowl associated with her, the organization and hierarchy of these office holders within

specific locals has not, with the exception of Fike's interesting doctoral thesis, been well documented. Of special interest is Olivia Kindl's description of such organizations in two temple districts, those of Tateikie (San Andres) made up of around 30 posts, and another with 20 officers at Mukuxeta (San Sebastián). The final chapter of the section, mainly concerned with votive bowls, discusses their placement and uses in the *tukipa*, temple, during peyote pilgrimages, paying particular attention to the various places offerings are made en route, and in life cycle ceremonies, curing, materialization of ancestors and agricultural related festivals.

Olivia Kindl then turns her attention to the iconography of the bowls, but instead of focusing on votive or effigy bowls as she has in chapters II-IV, oddly, concentrates on commercial bowls on account of their more replete symbolism. Here she examines a corpus of bowls using her informants to describe the significance of each element portrayed on them. Her methodology here is much like that used by Lumholtz over a century earlier, but given the more greatly elaborated patterns within commercial bowls than anything Lumholtz could have witnessed, she is able to make interesting comments regarding symbolic associations. Of particular note here is the doubt she throws on the integrity of the much-vaunted maize, deer, peyote complex that formed one of the foci for Furst and Myerhoff's earlier works on Huichol symbolism. Olivia Kindl correctly, I think, identifies Huichol symbolism as being far more fluid and categories as having far greater transformative possibilities than has previously been appreciated.

The penultimate chapter turns to semantics. Using as her key informant, a well-known « curandera » living in Atonalisco outside the Huichol sierra, with an important collection of effigy bowls in her care, Olivia Kindl systematically reports their individual meaning and significance. This is a wonderfully rich exposition in which wax designs are confirmed to be the

materialization of ancestors within wider configurations that she convincingly argues represent maps of sacred territory. Interestingly, these compositions were repeatedly described as a system of writing taught the Huichol by their ancestors.

Clearly effigy and votive bowls are redolent with symbolism and meaning for the Huichol and, as Olivia Kindl acknowledges, provide important insights into better understanding the spatial organization and structure of their complex pantheon. The form of the bowl can connote the uterus and the original cave from which their ancestors were born; the black colour is often painted on the bowls of female rain deities to connote dark stormy skies. The uses of bowls confer benedictions, and plentiful harvests and health, but they also act as a means of communication between humans and ancestors by providing a channel for the exchange of sacrificial animal blood to the ancestors in return for sacred water, as well as tortillas, maize kernels, husks and rejuino, symbolic of sustenance, to their human subjects. What occurs within the gourd, she writes, is also believed to occur in life, making them very sacred and dangerous to handle. When old and broken, they are buried under the sacred fire in the centre of the *tuki*, returning them to the earth from which they originated. Central to Olivia Kindl's understanding of ceremonial gourds is that they do not symbolize but manifest the beings and qualities with which they are identified; they are them; an example of what Olivia Kindl characterizes, using Foucault's phrase, as a manifestation of an « analogical cosmology », a logic constructed by analogy and repetition, that provides continuity between human thinking subjects and the means through which they exercises their thought. The gourd bowls are microcosms, like the *tupi* and the household compound, that replicate the wider cosmological space.

Like many past authors Olivia Kindl is sometimes tantalized into making, admittedly interesting, comparisons between Huichol intellectual categories and ritual

practices and those of pre-Columbian Mesoamerica. Also like many previous writers, including myself, she finds it difficult to resist synthesizing a more comprehensive cosmology by recourse to material collected from different communities. As she herself acknowledges, differences exist between communities, which still have not been sufficiently mapped and compared or explained, making such generalizations hazardous. The potential problem becomes more attenuated if one generalizes across potentially different epistemological categories such as those that may divide ritual from commercial gourds. While both categories draw, as she explains, on a common thought world, we cannot presume epistemological uniformity, or consistency in their iconographic programs and semantic significations. She herself exemplifies the

problem well when discussing the freer use of colours on commercial bowls when depicting the cardinal directions, than would be permitted on ritual gourds. Nevertheless, this does not detract from the overall importance and sophistication of this significant contribution to Huichol ethnography. The work is remarkable for its synthesis of existing data with excellent additional new and rich information collected in the field. Sometimes this clarifies unclear areas of Huichol thought while in others it opens new fields for additional research. Her monograph confirms and further elaborates the Huichol's surprisingly complex but tightly structured and internally coherent cosmology that has fascinated anthropologists for over a century.

Anthony Shelton

Jean Michaud
Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif
 Lanham, Scarecrow Press, 2006, 355 p., bibl., chronol., ill., fig., tabl., cartes.

CE DICTIONNAIRE thématique est le quatrième d'une série que Scarecrow Press consacre aux minorités ou groupes de minorités ayant un impact culturel ou politique important dans le monde d'aujourd'hui. Les trois premiers volumes portaient sur les Kurdes, les Inuit et les Druzes. Le choix opéré ici en faveur de l'ensemble disparate (près de 90 entités ethniques recensées) que forment les 80 millions de montagnards du nord de la péninsule indochinoise et du sud tropical de la Chine est justifié par le rôle significatif qu'ils ont joué dans l'histoire et l'économie de la région (forte implication dans les guerres d'Indochine, dans l'extraction des produits forestiers et pour certains dans la culture du pavot). Jean Michaud était d'autant mieux placé pour rédiger ce manuel qu'il a coordonné il y a quelques années un ouvrage collectif fort intéressant sur le sujet¹ et que, québécois d'origine, il pouvait facilement combiner les sources en langues anglaise et française. Le cadre géographique de référence, le « massif » comme le nomme l'auteur, est le vaste complexe montagneux qui s'étend sans rupture significative du Sichuan et du Guizhou au nord, jusqu'à la région de Dalat (Vietnam) et le Tenasserim (Thaïlande, Myanmar) au sud. Il est, on le sait, peuplé depuis une époque très ancienne par les représentants de cinq grandes familles ethnolinguistiques : les Austroasiatiques, les

Täi-Kadaï, les Sino-Tibétains et les Miao-Yao, auxquels s'ajoutent les Austronésiens à un moindre degré.

Le dictionnaire est agencé de manière très didactique. Il s'ouvre sur une chronologie des périodes et dates les plus significatives pour les habitants du massif, ainsi que sur une série de cartes ethnolinguistiques, l'ensemble fixant d'emblée et avec précision le cadre spatio-temporel. Une introduction d'une vingtaine de pages suit. Elle passe en revue les sources historiques, justifie le cadre géographique et dégage un certain nombre de tendances concernant les rapports que les sociétés de la zone entretiennent avec leur environnement naturel et humain, ainsi qu'avec les États dans lesquels elles s'inscrivent. Des éléments relatifs à la structure sociale et aux activités économiques sont également fournis. Enfin, cette introduction rappelle la grande variabilité des catégories ethniques et l'impossibilité corrélatrice de désigner sans équivoque les populations. Si les endonymes devraient être idéalement privilégiés, remarque à juste titre l'auteur, dans la pratique il faut composer

1. Jean Michaud, ed., *Turbulent Times and Enduring Peoples: The Mountain Minorities in the South-East Asian Massif*, London, Curzon Press, 2000. [Voir mon compte rendu dans *L'Homme*, 163 : 290-292.]

avec les usages institués, d'où la nécessité d'un compromis. Les ethnonymes les plus courants dans la littérature occidentale servent dès lors de référents dans la définition des groupes, les autres termes étant certes mentionnés, mais sous forme de simples renvois.

Le dictionnaire proprement dit compte près de 400 entrées classées par ordre alphabétique. Celles-ci concernent à la fois les catégories ethniques, la politique des États de la région envers les groupes ainsi définis, les techniques de production de ces derniers et les produits les plus significatifs qu'ils commercialisent, les juridictions territoriales dans lesquelles ils s'inscrivent, ou bien encore leurs principales institutions. Plusieurs entrées sont aussi consacrées aux événements et héros majeurs de leur histoire, ou bien aux organismes de recherche et aux principaux auteurs qui les ont pris pour objets d'étude. À la différence des synthèses antérieures², qui décrivent selon un plan stéréotypé l'histoire, le système économique, l'organisation sociale et les pratiques religieuses de chaque groupe pris séparément, le présent ouvrage passe en revue de nombreux thèmes transversaux, qu'ils aient trait à des phénomènes récurrents (le messianisme par exemple) ou à l'impact d'événements et de modes d'interventions extérieurs subis à des degrés divers par la plupart des minorités (les guerres d'Indochine ou l'action missionnaire chrétienne).

Évidemment, comme dans toute entreprise de ce genre, on peut trouver à redire sur les choix que l'auteur a opérés ou bien sur la manière dont il a traité tel ou tel aspect. On peut ainsi s'étonner qu'il expédie en quinze lignes de propos très généraux le

champ de la parenté, alors qu'il consacre une page et demie aux relations de genre (il est vrai très à la mode outre-Atlantique). De ce fait, des modalités d'alliance pourtant très répandues comme l'*échange généralisé* ne sont même pas évoquées, y compris lorsque Jean Michaud présente les Kachin ou l'œuvre de Leach. Sont également ignorées des pratiques rituelles très largement partagées et hautement significatives des conceptions religieuses de ces sociétés, comme les rites de rappel de l'âme, ou ceux de claustration villageoise. Ces défauts tiennent sans doute au public que vise le dictionnaire, à savoir un lectorat non spécialisé ou en tout début de spécialisation et encore mal aguerri dans le maniement des termes techniques. Le manuel n'en reste pas moins une introduction très utile à l'histoire et à l'ethnologie de la région. Il permet d'y voir clair dans la jungle foisonnante des appellations ethniques, il fournit les dernières statistiques officielles en date concernant le poids démographique des groupes recensés selon les pays. Enfin, il se conclut par une bibliographie thématique de 80 pages qui, et cela est suffisamment rare dans les ouvrages anglo-saxons pour être souligné, confère une place respectable aux études et autres sources d'expression française.

Bernard Formoso

2. Cf. John F. Embree & William L. Thomas, *Ethnic Groups of Northern Southeast Asia*, New Haven, Yale University Southeast Asian Studies, 1950 ; ou Frank M. LeBar *et al.*, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New Haven, Human Relations Area Files Press, 1964.

EUROPE

Gottfried Mergner
Social Limits to Learning
Essays on the Archeology of Domination, Resistance, and Experience
 Ed. with an introduction by Marcel van der Linden
 New York-Oxford, Berghahn Books, 2005, 160 p., notes bibliogr., index.

POURQUOI les individus acceptent-ils ou refusent-ils les structures de domination ? Pourquoi essaient-ils parfois de s'en émanciper pour, d'autres fois, donner leur consentement à de nouvelles formes de contrôle et de contrainte ? Quels rôles peuvent tenir la culture, le sentiment identitaire, la peur de l'autre ou le processus d'apprentissage des connaissances, au sein de ces positionnements ? Une grande partie de la carrière du philosophe et historien allemand Gottfried Mergner, que les lecteurs non germanophones vont enfin pouvoir découvrir avec *Social Limits to Learning*, fut consacrée à essayer de répondre à ces questions. Marcel Van der Linden qui signe le premier chapitre d'introduction biographique et théorique de l'œuvre de Mergner présente ici, à titre posthume¹, dix essais du philosophe, eux-mêmes souvent extraits d'ouvrages collectifs publiés originellement en langue allemande, entre 1988 et 1999. En premier lieu, on est tout d'abord surpris par le décalage entre la profondeur des réflexions de Mergner et la méconnaissance de ses écrits, en France tout du moins. La publication de cet ouvrage vient donc combler, certes tardivement, cette lacune. Si ce recueil aborde, sous différents angles, les modes, abstraits ou plus critiques, d'organisation de l'expérience des individus, c'est l'apparente hétérogénéité des thèmes étudiés qui nous

questionne ensuite. Le livre traite successivement de l'héritage du colonialisme allemand (chap. III et IV), du concept de guerre totale dans l'histoire des mentalités (chap. VI), du racisme et de la xénophobie en Europe (chap. VIII et IX), des modes de solidarité (chap. X), du rapport à la mort dans la social-démocratie (chap. V), du changement social (chap. VII) pour mettre en valeur plus spécifiquement la théorie des limites sociales de l'apprentissage aux chapitres II et XI. Centrés sur la société allemande, on pourra regretter que ces essais fassent peu référence aux recherches francophones ou anglo-saxonnes d'anthropologie politique, de sociologie de la déviance ou de la domination. Au-delà, c'est la perspective générale de l'auteur qu'il est parfois difficile de saisir dans toutes ses nuances en l'absence de la publication et de la traduction de son grand œuvre, pierre angulaire de ses travaux initialement écrits avec Richard Pippert².

1. Gottfried Mergner est décédé le 6 juin 1999, il venait d'avoir 59 ans.
2. Ce dernier, disparu prématurément fut le premier instigateur des recherches sur les limites sociales de l'apprentissage. Il écrira avec Gottfried Mergner un ouvrage non publié, intitulé *Erziehungsstrategien und Lernperspektiven : Einführung in die Sozialgeschichte der Erziehung*. [= *Stratégies éducatives et perspectives de l'apprentissage : introduction à l'histoire sociale de l'éducation.*]

Malgré tout, l'ouvrage donne à voir une perspective analytique stimulante. Traditionnellement, les modes d'apprentissage des savoirs étaient rapportés à la socialisation primaire, ils ont ainsi donné lieu à une intense littérature aussi bien en sciences sociales qu'en science de l'éducation ou en histoire. Mais, comme le souligne Van der Linden, on connaît peu de chose concernant les processus d'apprentissage en dehors des socialisations primaire et secondaire alors qu'ils sont essentiels à la compréhension des formes de transformations sociales. S'appuyant sur une approche historique, des études de cas et des réflexions philosophiques et sur une vision critique de la société de consommation, les analyses de Mergner ouvrent un vaste champ de recherche à partir de sa théorie des limites sociales de l'apprentissage.

Selon lui, si dès leur plus jeune âge, les enfants sont perméables à n'importe quelle culture, le processus de socialisation consiste avant tout à incorporer une certaine identité d'une culture spécifique, culture dont l'ordre de réalité sélective est basé en partie sur l'exclusion et la coercition (p. 141). Ainsi, c'est dans la socialisation même que se définit la ligne qui sépare les natifs des étrangers, les normaux des déviants, les établis des *outsiders*. Chacun apprend ensuite à négocier avec ses « déviants » et ses « étrangers ». Très tôt nous apprenons que ceux qui sont catégorisés, « étiquetés » écrivait Howard Becker³, comme inutiles au monde, peu performants ou improductifs, tous ceux qui composent la question sociale, n'ont pas de véritables droits. En tant qu'adultes nous allons propager cette vision du monde, la transformant en rationalité valide et générale (p. 125).

Cependant, Mergner précise que les cultures des pays capitalistes européens constituent un cadre où la peur de l'étranger prend un sens bien spécifique. Dans une société de consommation où le produit et le pouvoir du travail humain sont accommodés au marché, où la vie sociale, le marché du travail et les institutions éducatives sont

fondés sur la compétition, les individus font sans cesse l'expérience d'une limitation de leur « moi » ou ego. En conséquence, ils cherchent sans cesse à s'affirmer et à se démarquer, mais se retrouvent en fin de compte isolés, entourés de leurs propres barrières au sein d'une culture que Marcel Van der Linden qualifie de « névrosée » (p. 11).

À travers le processus de civilisation des mœurs nous avons appris à autocontrôler nos pulsions « malignes » et nos émotions « trompeuses »⁴, pour mieux les rejeter et les projeter sur les « Autres ». Mais dans cette forme de haine pour ce qui est étranger, c'est aussi la haine de nous-mêmes que nous avons intériorisée (p. 128). En rétrogradant, déclassant, dévalorisant les « Autres », nous nous débattons contre nos propres défaites, nos faiblesses, notre manque de non-conformisme, comme pour mieux entraîner hors de nous une solitude profonde et un sens de l'infériorité qui sont les contreparties de notre insertion dans la société de consommation (*ibid.*).

Les dispositions ambivalentes envers les autres ont aussi une dimension collective. L'isolement social résultant du processus d'individualisation donne naissance à une quête pour retrouver la sécurité d'une communauté imaginaire ou idéalisée autour d'une « race », d'une « religion », d'une « culture ». La recherche d'un sentiment identitaire et d'une solidarité communautaire n'est que l'autre facette de l'individualisation moderne, de la solitude, de l'isolement et de l'insécurité culturelle (p. 11).

Comment dès lors les individus peuvent-ils résister ? Quelles capacités leur restent-ils pour prendre leur histoire en main ? Apprendre, pour notre auteur, c'est tout d'abord essayer de transcender les limites de l'apprentissage, en allant au-delà de nos barrières personnelles, c'est essayer de dépasser les frontières intériorisées au fil de nos socialisations.

3. Howard S. Becker, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 [1963].

4. Voir Norbert Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, ainsi que *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Sa théorie conceptualise l'apprentissage comme un processus conscient de transformation permettant d'influencer notre propre réalité historique (p. 28). Dans ce cadre, on ne peut comprendre les « Autres » sans un travail conscientisé de remémorations des blessures, des déformations et des expériences violentes que nous avons endurées pendant l'enfance au sein de notre propre société (p. 127).

Plus que s'autopréserver ou résister, apprendre c'est apprendre à dépasser, reformuler et reconstruire pour finalement tenter de vaincre nos peurs les plus profondément enracinées : celles de l'autre en nous et finalement peur de nous-mêmes.

Fabrice Fernandez

Cyprien Avenel

Sociologie des “quartiers sensibles”

Paris, Armand Colin, 128 p., bibl., index (« 128 – Sociologie »).

LA « QUESTION DES BANLIEUES » suscite depuis plus de deux décennies les analyses et commentaires les plus divers. Constituée en tant que « problème », avec une forte visibilité médiatique, cette question est à la mode. Les « banlieues » ou « quartiers » cristallisent des inquiétudes multiples dont les peurs face à l'insécurité. C'est cette construction sociale et les processus de stigmatisation des banlieues que le livre de Cyprien Avenel se propose de montrer. Il présente ainsi de manière synthétique les principaux travaux portant sur la constitution des banlieues ou des « quartiers sensibles » en problème social (première partie), les stratégies de lutte contre la ségrégation et la stigmatisation (deuxième partie), les violences urbaines (troisième partie), la politique de la ville et les politiques sociales (quatrième partie).

Comme le souligne l'auteur dans son introduction : « À travers la question des “quartiers sensibles”, les termes du débat sociologique montrent la convergence d'un ensemble de travaux autour d'une approche spatiale des problèmes sociaux et des modes de vie ». Avec ce thème des « quartiers sensibles », ce sont l'aspect vite cumulatif des

inégalités et les limites du principe d'égalité et de mixité des populations qui sont mis en avant, conduisant « à de nouvelles analyses des questions sociales sous l'aspect de leur territorialisation, de la ségrégation et des violences ». Nous sommes ici « au carrefour de thématiques plurielles : la ségrégation, l'immigration, le racisme, les “violences urbaines”, les “classes populaires”, les “cultures urbaines”, les politiques sociales, la question de la ville, la politique de la Ville, etc. » (p. 7).

On ne saurait trop insister sur l'utilité d'un tel ouvrage, portant sur un terrain « sensible » et médiatisé, pour lequel pourtant les synthèses manquent. Celle-ci remet en cause la définition trop rapide et véhiculée par les médias d'une banlieue qui ne serait que le négatif de la ville, se focalisant sur les « écarts à une norme d'intégration et [sur le] rétablissement du lien social où il semble en déperdition [...] les travaux menés sur les quartiers invitent à se prémunir contre cette vision. L'analyse sociologique apporte sur les populations des banlieues pauvres un autre regard que celui de la distance à la norme et de la marginalité. Elle montre que la question ne se réduit

pas à un « problème social », et plus précisément à une certaine image d'un problème, qui est celui de l'exclusion » (p. 8).

Tous les aspects de la question des « quartiers sensibles » ne sont bien sûr pas abordés dans cette petite collection à visée pédagogique qui présente des ouvrages nécessairement synthétiques voire cursifs. De plus, ce que le propos de Cyprien Avenel, qui s'efforce d'être exhaustif, gagne en extension, il le perd en profondeur ; il est par exemple difficile voire périlleux d'aborder en une page ou deux seulement des thématiques aussi complexes et largement traitées que l'« ethnicisation des rapports sociaux » (pp. 54-55), le « développement des incivilités » (pp. 74-75) ou la « montée de la frustration scolaire » (p. 89). On peut surtout regretter que tous les ouvrages et articles présentés soient souvent mis sur le même niveau. Un peu plus de distance et d'analyse critique des sources mentionnées auraient beaucoup apporté à l'analyse qui aurait également gagné à être moins vague (« on », « auparavant », « le viol collectif a toujours existé »...), l'auteur tendant souvent à reprendre par ailleurs à son compte un vocabulaire indigène voire médiatique (« les jeunes », « les jeunes des banlieues »). Il aurait également été intéressant d'élargir la focale et, s'agissant des facteurs explicatifs du phénomène, de revenir sur les « problèmes de société » et les mutations sociales dont la « crise des banlieues ne serait qu'un symptôme » (parmi d'autres), de penser davantage les mutations actuelles de notre société et du lien social qui contribuent à expliquer l'émergence et la médiatisation du « problème des banlieues ».

À cet égard, de nombreux travaux et thématiques auraient pu être mobilisés : les effets générationnels, la montée de l'« insécurité sociale » telle qu'analysée par Robert Castel¹, l'évolution de la classe ouvrière et des banlieues telle qu'elle est en particulier étudiée par Michel Pialoux et Stéphane Beaud... Le vocabulaire lui-même n'est pas innocent et les évolutions sémantiques, d'ailleurs constatées, ne sont pas vraiment approfondies ; pourquoi et comment par exemple l'expression « quartier sensible », plus euphémisée que d'autres termes tels que « banlieues », s'impose-t-elle² ? Partir de ce questionnement sémantique aurait pu pallier la difficulté que souligne l'auteur, à savoir qu'« éclatées, les problématiques et les études disponibles laissent difficilement entrevoir un principe d'unité aussi bien des faits que des idées » (p. 8).

Il n'en reste pas moins que, nonobstant son aspect impressionniste et un plan didactique plus que démonstratif, cet ouvrage, dont on perçoit qu'il s'ancre dans un ou plusieurs enseignements donnés par l'auteur sur le sujet, constitue une présentation très utile des principales études portant sur le sujet.

Corinne Delmas

1. Cf. Robert Castel, *L'Insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Le Seuil, 2003.

2. Sur la nouvelle approche des problèmes urbains que l'émergence de ce mot traduirait et sur le rôle de sociologues souvent proches de la sociologie d'Alain Touraine, cf. Sylvie Tissot, « Les sociologues et la banlieue : la construction savante du problème des "quartiers sensibles" (1985-1995) », *Genèses*, 2005, 60 : 57-75.

C'EST PROBABLEMENT pour légitimer le culte marial que les clercs réunissent à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle les légendes attachées aux vierges miraculeuses. Le Ciel les ayant révélées aux hommes, ces statues ont une « vertu propre » : c'est bien à cette vertu qu'est consacré le livre de Marlène Albert-Llorca. Son titre pourrait laisser croire au lecteur pressé qu'il s'agit d'une étude iconographique ou d'un catalogue de Vierges espagnoles. Or c'est d'une véritable anthropologie du culte marial qu'il s'agit, nourrie à la fois, ce qui est rare, d'une ethnographie impeccable et de données historiques extrêmement variées.

Il est vrai que l'auteur s'intéresse moins à la Vierge Marie de l'Église qu'à ses images investies par le peuple d'une valeur sacrée dont elle étudie la production. C'est d'abord la légende qui promeut une statue en particulier par la relation de son invention. Mais ce sont surtout les manipulations rituelles qui contribuent à cette consécration, et c'est à elles que Marlène Albert-Llorca consacre ses plus belles pages, puisant son matériel foisonnant en Catalogne et en pays valencien.

Marlène Albert-Llorca se penche sur le lien qu'entretient, à partir du concile de Trente, le culte des images (celles de la Vierge en particulier) avec celui des reliques. Une statue découverte par saint Gilles n'est-elle pas considérée comme une relique de son inventeur ? Comme les restes des saints, les statues de la Vierge révèlent leurs pouvoirs dès leur découverte et les récits d'invention invitent à les considérer comme un équivalent du corps de Marie. Un morceau de l'image qui aurait été détruite, pendant la guerre civile par exemple, peut être réinséré dans la nouvelle statue, celle-ci devenant ainsi une sorte de reliquaire. Cette équivalence entre image et

relique est d'autant plus justifiée pour Marie que son corps a été ravi aux chrétiens par le dogme de l'Assomption et que la liturgie catholique ne dispose point de rite pour la présentifier. Message de l'au-delà pour convertir les hommes comme Notre-Dame de Carramusada ou cadeau des anges comme la Mare de Deu dels Desamparats, l'origine des statues sacrées montre la contribution des clercs à la dignité de celles-ci, tel saint Augustin qui explique la semblance des statues sacrées avec le prototype dont elles se distinguent.

C'est avec la même finesse que Marlène Albert-Llorca montre que l'on peut identifier l'invention d'une statue à une apparition. D'abord parce que la découverte miraculeuse peut être mise en scène comme à Carcaixent (Valence) où le spectacle devient rituel, ou mieux encore à Agres où le « théâtre de l'apparition » donne à voir effectivement l'incarnation de la Vierge : « si l'on découvre *un objet* (image ou relique) dans une apparition c'est *une personne* que l'on voit » (p. 51). On peut aussi produire une apparition de la mère de Dieu elle-même à travers le dévoilement ritualisé de son image comme lors de la « Découverte » de la Vierge des Desamparats. Ce qui n'empêche pas cette image « vraie » d'avoir des copies dont le statut est rendu ambigu par la dénégation de leur nature simulacre. L'auteur ouvre ici une discussion passionnante sur les liens en abîme entre copie et authentique.

Par ailleurs, Marlène Albert-Llorca montre excellemment comment les discours et les rites contribuent à suggérer que la Vierge découverte n'est pas seulement une image ni même une relique mais une entité singulière et même une personne vivante : elle est à la fois « la » Vierge et « une » Vierge. La source principale de cette individuation est sa

localité : les statues sont indéfectiblement attachées au territoire où elles sont apparues. L'auteur souligne avec une acuité particulière comment cette autochtonie est construite par des « manipulations rituelles qui font de la Vierge "notre" Vierge » (p. 133). C'est ainsi que le récit d'invention exprime la dimension « civique » du culte de la Vierge locale. De fait, celle-ci est bien souvent impliquée dans la vie de la municipalité qui décide par exemple de sa translation lors d'une épidémie. Le maire se joint souvent au curé pour organiser les processions rogatoires, pour *votar la treta* (« voter la sortie ») de la statue comme celle de Maiá par exemple. Notre-Dame de Lluch, patronne d'Alzira, a reçu en 1948 le titre de « Mairesse honoraire supérieure et perpétuelle » de la ville et sa statue a reçu des autorités le bâton qui symbolise cette dignité. Dès lors on comprend qu'une communauté s'attribue un droit de propriété sur une statue découverte par l'un de ses membres. La Vierge d'une cité a d'ailleurs elle-même conscience de sa territorialité : c'est ainsi qu'on raconte à Marés que les environs du sanctuaire de Nuria n'ont jamais été frappés par l'orage, la statue miraculeuse jouant le rôle de paratonnerre. On comprend aussi que l'appropriation d'une Vierge d'une telle puissance préventive donne lieu à des conflits dont les enjeux sont aussi économiques, les statues miraculeuses recevant des donations parfois considérables de leurs dévots. C'est ainsi que la confrérie de la célèbre et riche Notre-Dame de la Cabeza, l'une des Vierges les plus vénérées d'Andalousie, décrète dans ses statuts adoptés au XVII^e siècle que l'effigie « ne pourra jamais être intégrée à une église ou à un monastère [et aucun] clerc ne pourra demander des aumônes ni célébrer la messe dans le sanctuaire ni dans ses entours sans la permission de la confrérie » (p. 105). Les questions de préséance dans les processions montrent l'importance des disputes autour des statues miraculeuses comme celle de la Vierge des Neiges : la convention de 1776 définit avec une précision maniaque la place dans son cortège qui

revenait au curé de chaque localité et au maire d'Aspe. Aujourd'hui, la célèbre Virgen del Rocío qui règne sur l'Andalousie occidentale fait l'objet de disputes reproduites d'année en année au moment de son pèlerinage : violences entre les garçons d'Almonte et ceux de Villamanrique pour la porter, comptabilité du temps de ses visites à chacune des confréries, ordre hiérarchique strict de ses trônes à leur arrivée au sanctuaire, polémiques dans la presse locale sur la qualité de présentation des confrères, invectives contre le comportement du curé, du maire ou de la camériste... La Vierge d'ici ou de là est en permanence au cœur des rivalités et des conflits entre communautés. Or celles-ci sont soudées par cette compétition en une même unité culturelle.

L'identité des Vierges est façonnée par des manipulations rituelles : porter la Vierge, l'habiller, la couronner, la couvrir de fleurs, telles sont les opérations que Marlène Albert-Llorca décrit avec la précision et la force que lui donne une connaissance intime de ces opérations. Les dévotes s'approprient « leur » Vierge, en particulier par des offrandes qui viennent s'ajouter au corps même de leur statue. Certes, celle-ci est venue du ciel mais ce sont bien ses vêtements, ses bijoux, sa perruque qui lui donnent son identité irréductible et aussi sa valeur. Or tout cela est fabriqué par la communauté qui l'honore. La couronne joue un rôle particulier dans ce processus puisque, bien souvent, les habitants d'un village racontent que les bijoux qu'ils ont donnés à leur Vierge y ont été fondus et enchâssés. Cette image d'une force toute durkheimienne donne à voir à la fois l'unité de la communauté et l'individualité des donateurs.

Mais c'est probablement l'habillement de la Vierge que Marlène Albert-Llorca analyse avec le plus de profondeur, poursuivant ainsi ses précédents travaux¹ : « habiller la

1. Cf. Marlène Albert-Llorca, « La Vierge mise à nu par ses chambrrières », *CLIO : histoire, femmes et sociétés*, 1995, 2 : 201-228 et « Les fils de la Vierge : broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 1995, 133 : 99-122.

Vierge, c'est la "faire", et la "faire" collectivement, pour qu'elle puisse cristalliser l'unité de la communauté » (p. 131). Mais habiller la Vierge c'est aussi inverser les rapports de dépendance avec la divinité qui, pour une fois, est tributaire du bon vouloir de simples mortels. Aussi les caméristes, que Marlène Albert-Llorca connaît bien, jouissent-elles de prestige et de pouvoir mais aussi du plaisir tout particulier que leur procure une sorte d'appropriation de la Vierge qui, de plus, est une reine : « l'illusion de vie qu'elles produisent en habillant l'effigie » (p. 163).

On ne saurait épuiser la richesse de ce livre par les quelques thèmes évoqués ici. On lira avec un intérêt particulier les pages consacrées aux relations qu'entretiennent les dévots avec leur Vierge : le contexte courtois de la dévotion, Marie comme la plus recherchée des jeunes filles, la relation qu'elle entretient avec ses porteurs à la manière d'un mariage, ce ne sont que quelques-unes des facettes des Vierges miraculeuses que Marlène Albert-Llorca examine avec une sensibilité qui nous les rend si proches. Elle

éclaire ainsi l'ensemble des rites espagnols qui manipulent l'identité de Marie avec la splendeur de la liberté : à la fois mère et jeune fille recherchée, « elle correspond à l'image de la femme que chaque mère souhaite pour son fils » (p. 199). Ajoutons que, à la fois mère et définitivement vierge, sans danger pour l'honneur des hommes menacés en permanence dans leur virilité par l'infidélité des femmes, elle est la femme idéale dont ceux-ci rêvent dans les rituels.

Le livre de Marlène Albert-Llorca constitue un apport important non seulement à l'érudition du culte marial mais à l'anthropologie du rituel et à l'étude de la genèse des images. Ses lueurs théoriques surgissent de l'ethnographie et non de cogitations gratuites illustrées *a posteriori*, comme on le voit trop souvent dans l'ethnologie actuelle. Il est de plus très agréable à lire grâce à une écriture limpide et sensible. Il est aussi un bel objet, admirablement édité et illustré.

Antoinette Molinié

NUL N'IGNORE la définition de l'État selon Max Weber, presque devenue un lieu commun des sciences sociales. Le sociologue l'a résumée dans une conférence de 1919¹ ; partant d'un aphorisme de Léon Trotski (« Tout État est fondé sur la force »), il énonçait : « il faut concevoir l'État comme une communauté humaine qui [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime »². Or, quand on considère la notion de « crime d'État », on en vient à penser qu'une telle définition doit être complétée, car ce type de crime, si on en admet l'existence, suppose une opposition entre violence légitime et violence illégitime. Pour dire les choses autrement, que se passe-t-il si des pratiques violentes commises par des agents de l'État ne sont pas acceptées par les citoyens ? Lorsque, pour reprendre une expression de Didier Fassin, un « seuil de l'intolérable » vient d'être dépassé³, rendant cette violence illégitime ? De ce point de vue, le crime de Charonne, qui entre dans la catégorie des violences « extrêmes », constitue un cas d'école. L'historien Alain Dewerpe s'est livré à une étude érudite d'anthropologie historique sur ce sujet, qu'il a consignée dans un copieux ouvrage (presque 900 pages), résultat de longues années de recherche.

Rappelons brièvement les faits. Le 8 février 1962, des syndicats ouvriers (CGT, CFTC), étudiants (UNEF) et enseignants (SGEN-CFTC, FEN) – auxquels s'étaient adjoints deux partis de gauche, le PSU et le PCF – appelèrent à manifester à Paris, entre 18h45 et 19h30. Il s'agissait de répondre aux attentats commis à l'explosif par l'OAS la veille, en même temps que de réclamer la paix en Algérie. Or, le préfet de police, Maurice Papon, avait proscrit tout rassemblement sur la voie publique. Pour faire

respecter cette interdiction, la police donna la charge, ce qui coûta la vie à neuf manifestants à la station de métro Charonne.

Comment expliquer que des policiers aient eu droit de vie ou de mort sur des citoyens qui défilaient pacifiquement ? On a là quelque chose qui ressemble à un « fait social total », dans la mesure où cet événement – qui n'a pas duré plus de vingt minutes – renferme un ensemble de significations qui éclairent, sous un certain angle, les structures politiques de la société française du XX^e siècle. Car, affirme Alain Dewerpe en introduction, un tel massacre ne relève en rien de « l'anecdote » ou du « dérapage » : il a sa logique propre, qui est le résultat de « pratiques sociales » comme de « logiques politiques » (p. 24).

L'auteur a construit son livre en trois parties : tout d'abord, il s'est focalisé sur les mécanismes de la violence policière ; puis, il a analysé le mensonge consistant à nier la responsabilité du gouvernement ; enfin, il a disséqué la façon dont l'appareil judiciaire a tout simplement évacué la responsabilité de l'État.

Alain Dewerpe commence par brosser un tableau historique et sociologique de la manifestation de rue. Le modèle qu'il étudie trouve ses origines dans les années 1920 ; il prend la forme de cortèges multiples se déplaçant au hasard, mais convergeant vers un rendez-vous fixé à l'avance. Cette pratique sociale comporte un « enjeu physique et symbolique », puisqu'il s'agit pour les

1. « Le métier et la vocation d'homme politique (*Politik als Beruf*) », in Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1963 [1959] (« 10/18 ») : 123-222.

2. *Ibid.* : 125.

3. Cf. Didier Fassin & Patrice Bourdelais, *Les Constructions de l'intolérable : études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La Découverte, 2005 (« Recherches »).

manifestants de « posséder la rue », dans un face-à-face avec les policiers. Une « dramaturgie » se met en place : chaque individu se fond dans la foule en franchissant la barrière symbolique qui sépare le trottoir de la chaussée, et en passant du silence au slogan scandé. L'auteur rappelle qu'un tel exercice est le résultat d'un apprentissage : il existe des « postures [corporelles] » et des « mémoires manifestantes », ainsi qu'une théâtralité collective – même si celle de Charonne fut « modeste » et « retenue » (p. 46).

Après la foule manifestante, c'est le dispositif policier mis en place ce 8 février qu'Alain Dewerpe a étudié très en détail. Celui-ci visait à reconquérir le territoire : à la façon des stratégies militaires, l'état-major policier, ne lésinant pas sur les moyens, a découpé l'espace urbain en secteurs, qu'il a fait quadriller par des compagnies d'intervention⁴. Le nombre impressionnant de policiers mobilisés (3000) créait une « saturation » numérique de l'espace, tout en formant des barrages fixes pour contenir la foule. Les policiers, équipés de casques, de gants de toile, d'une matraque (le « bidule », bâton long de 83 cm inventé dans les années 1950) et de grenades lacrymogènes, usaient d'une technique simple, mais terriblement efficace : ils refoulaient tout d'abord les manifestants, puis effectuaient la charge. Cette technique comportait un gros risque de dérive vers le massacre, note Alain Dewerpe (p. 188), car les policiers arrivaient en courant, plus ou moins alignés et à « vitesse maximum », sur la foule afin de la « traverser ». Le but de la manœuvre n'était certes pas la destruction, mais la « dispersion » ; or, pour que l'efficacité soit maximum, il était conseillé aux compagnies d'intervention d'agir « sans demi-mesure »...

Le résultat de la charge à Charonne fut accablant. S'appuyant sur l'accumulation et le croisement des témoignages de manifestants, Alain Dewerpe montre que, après la dispersion de la foule, les policiers ne s'arrêtèrent pas (p. 111) : ils pourchassèrent les manifestants même isolés, les attendirent cachés sous une porte cochère pour les matraquer, et continuèrent à les frapper,

même à terre, même blessés. Leur violence fut aussi verbale, faite d'injonctions de tuer. Plus encore, ils violentèrent le moindre passant, fût-il une personne âgée ou une femme, et saccagèrent les immeubles et locaux traversés durant leur course-poursuite. Les policiers utilisèrent, outre leur bidule et des lacrymogènes, les projectiles les plus divers (tout ce qui passait à portée de main, semble-t-il) et notamment des grilles métalliques pour arbres qu'ils laissèrent tomber dans la bouche du métro Charonne, sur une foule entassée en bas des escaliers (p. 130).

Que s'est-il passé dans l'esprit de ces policiers pour qu'ils se laissent aller à de tels débordements de violence ? On ne peut s'empêcher de penser à ce phénomène de « basculement dans l'irrationnel », décrit par le politologue Jacques Sémelin⁵, c'est-à-dire à un processus d'escalade dans la violence, partant de décisions rationnelles mais qui s'emballe et deviennent finalement incontrôlables. Et si le moment de violence extrême échappe en partie à l'analyse, on peut en tout cas reconstituer la succession des étapes qui y mènent. C'est ce qu'a fait Alain Dewerpe, en remontant à la genèse de cette violence policière.

Dans un premier temps, il prouve, par une étude approfondie des archives de la police⁶, que la charge meurtrière n'était nullement due à l'initiative personnelle d'un commissaire de police, comme l'affirma par

4. Les compagnies d'intervention, faites de policiers non permanents, étaient à distinguer des compagnies républicaines de sécurité et des gendarmes mobiles. Bien que non clandestines, l'État rechignait à reconnaître leur existence (p. 178).

5. Jacques Sémelin, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Le Seuil, 2005 (« La couleur des idées »).

6. Ces archives ont, note Dewerpe, un caractère extrêmement bureaucraté. Tous les dossiers sont faits de la même manière : 1) brouillons, mémos ; 2) feuilles de minutage tenues en temps réel par chaque unité de police, et feuilles de trafic radio ; 3) après coup, comptes rendus des commissaires ; 4) enfin, rapport de main courante établi par l'état-major qui produit la « synthèse autorisée » de l'événement.

la suite Maurice Papon (pp. 137-138), mais bien à un « ordre direct de l'état-major ». Il ajoute que les policiers disposaient malgré tout d'une marge de manœuvre certes « limitée mais réelle » : pour un même ordre de charger, il semble y avoir eu, chez les chefs de section, des degrés divers d'administration de la violence, à l'image de ce commissaire qui alla jusqu'à refuser – « avec énergie » – de charger (mais fut muté à cause de ce choix).

Dans un deuxième temps, Alain Dewerpe entreprend d'établir l'existence de « cadres cognitifs » propres à certains secteurs de la police, et notamment aux compagnies d'intervention, parmi lesquelles s'est propagée une véritable « culture de la violence ». Celle-ci était le résultat d'un processus historique, amorcé à la fin du XIX^e siècle avec la peur du « Rouge » (syndicalistes, anarchistes, socialistes, etc.). Cette peur se mua dans les années 1920 en un « anticommunisme » policier, qui perdura jusque sous l'Occupation. Un tel imaginaire permit l'avènement, au moment de la guerre froide et de la décolonisation, d'un « habitus » et d'une « morale » de la violence (p. 181) articulés autour de nouvelles figures de l'ennemi (l'Algérien, l'étudiant, l'intellectuel, le communiste). Dans les représentations des policiers, les manifestants enfreignaient la loi puisque les rassemblements étaient interdits : ils devenaient alors les responsables de la violence qu'ils subissaient. Pire encore, les policiers croyaient user à leur égard d'une « légitime défense », car ils percevaient la foule comme dangereuse. Un tel renversement de perspective les aidait à justifier leurs actes : le manifestant devenait un Autre diabolisé, un étranger menaçant dont il fallait à tout prix se défendre. Ils'agit là d'une construction fantasmatique bien connue, notamment depuis les travaux d'Omer Bartov sur la violence des soldats allemands sur le front de l'Est, pendant la Seconde Guerre mondiale⁷. Selon cette logique consistant à déshumaniser l'Autre, le policier avait le droit de se faire justice lui-même : il était à la fois juge et bourreau.

À un stade plus conjoncturel, il faut, pour comprendre cette violence, également tenir compte d'une culture d'extrême droite (p. 186), exacerbée par des sympathies avec l'OAS, notamment chez les chefs de compagnies. En outre, en cette période très tendue de la fin de la guerre d'Algérie, Charonne vient s'inscrire dans la droite ligne d'épisodes sanglants antérieurs, comme ceux du 17 octobre et du 19 décembre 1961. Selon cet enchaînement, un massacre en entraîne un autre, comme par habitude, pourrait-on dire...

Dans un troisième et dernier temps, Alain Dewerpe ajoute que cette logique de la violence résulte d'un choix politique : elle est la conséquence directe de la décision prise par le gouvernement, à partir de 1958, de réprimer les mouvements nationalistes algériens, surtout à Paris. C'est donc le cadre institutionnel qui a permis l'asymptote meurtrière... La violence extrême était à la fois enseignée, encadrée et légitimée, sans pour autant être parfaitement contrôlée. Passons à l'étape de la légitimation.

Une fois le massacre perpétré, le gouvernement ne pouvait que dissimuler ou mentir (p. 287). Ces seuls choix possibles sont la conséquence, écrit Alain Dewerpe, d'un processus de débrutalisation, grâce auquel a pu émerger la possibilité d'une indignation collective. Face au « scandale civique », le gouvernement a choisi le mensonge. Il y eut d'abord le mensonge tout de suite fabriqué par la police. On lit, dans les rapports de synthèse de la police, à la fois les faits bruts, mais aussi le « travail politique d'interprétation » qui fabrique le « récit légitime de la réalité » (p. 136). L'idée développée dans ce récit était que les communistes avaient utilisé la bonne foi des manifestants honnêtes en fomentant une « émeute ». Les policiers avaient alors été obligés de répliquer, et les morts étaient donc le résultat malheureux d'une contre-attaque. Par la suite, le gouvernement

7. Omer Bartov, *L'Armée d'Hitler : la Wehrmacht, les nazis et la guerre*, Paris, Hachette, 1999 [1990] (« Littératures »).

produisit une seconde interprétation, contradictoire avec la première, selon laquelle des activistes de l'OAS auraient déclenché la violence, soit en se mêlant aux manifestants, soit en infiltrant les rangs de la police pour accomplir la tuerie.

Puis vint la seconde dimension du mensonge, liée cette fois au fonctionnement du droit et des institutions judiciaires. L'historien a accédé ici à un dossier complet, incluant l'enquête préliminaire, le jugement au pénal (qui prononça un non-lieu), une enquête de droit administratif (l'institution se déclarant finalement « incompétente » en la matière), puis un jugement d'ordre civil, qui débouche sur une « responsabilité sans faute »... L'auteur en conclut que tous les ordres judiciaires ont été convoqués pour souffler au citoyen ce qu'il fallait penser du crime de Charonne et donner une décision justifiée par le droit. On ne pouvait se contenter d'une sorte de couverture illégale, dont le modèle serait l'affaire Dreyfus – où le Conseil de guerre s'était prononcé au vu de pièces « secrètes » –, il fallait plutôt une succession de procès légaux, par lesquels se mit en œuvre une façon de contourner le problème. Par exemple, dans le procès en pénal, le juge d'instruction a clos l'affaire et utilisé une amnistie pour signifier que les coupables n'avaient pas à être jugés ; dans le cas du civil, la responsabilité fut attribuée à la fois à la ville de Paris et aux victimes... Finalement, au bout de dix ans de procédure, personne ne fut ni jugé ni condamné, et l'État se déclara incompétent pour juger de cette affaire. De plus, on attribua aux

victimes une responsabilité dans la tuerie dont ils avaient été la cible.

Alain Dewerpe termine par l'étude de la mémoire de ce 8 février 1962. Il note qu'à partir des années 1980, le massacre du 17 octobre n'est plus occulté, mais que sa réapparition sur la scène publique a pour effet de déprécier l'événement du 8 février (pp. 663 *sq.*). Aujourd'hui, en revanche, les deux massacres apparaîtraient de plus en plus liés dans la mémoire collective nationale.

Au total, l'historien nous livre une recherche magistrale à bien des égards : à la fois étude sur la bureaucratisation de l'État – déjà bien effectuée par Max Weber, mais réalisée ici dans le détail, à la façon de la micro-histoire – et analyse des effets de cette bureaucratie quand elle rend possibles la violence et les mensonges en contexte de crise. Par ailleurs, on y lit comment l'exigence de la mémoire peut servir à rétablir des vérités. Tout cela fournit également des pistes sérieuses pour comprendre les conditions d'existence de la démocratie, dont une partie se joue sur la scène publique, dans les confrontations et négociations entre l'État, les médias et les citoyens. C'est dire l'actualité d'un tel sujet, car si les violences policières sont peut-être moins extrêmes qu'hier, les questions de « mémoire » réinvestissent en force l'espace public. Or, pour comprendre les enjeux des débats sur les mémoires par exemple « noires » ou sur la fracture dite « coloniale », on ne saurait que trop recommander d'en faire l'étude à la fois historique et anthropologique.

Régis Meyran

LIRE CE TEXTE comme une « enquête historique » (p. 260) supplémentaire sur la figure de l'intellectuel ne serait ni lui rendre justice, ni le « faire exister »¹ tant il est fondé sur une conviction profonde et ancienne de son auteur : l'impossible renoncement « à l'espoir que [s]on travail puisse servir aux autres » (p. 7). Désirant armer une « génération montante » (p. 8), dans un contexte caractérisé par le déclin des intellectuels, il lui importe d'être utile, par la construction et l'examen d'une typologie composée à partir d'une analyse des modalités de mobilisation de leur savoir quand ils interviennent dans le monde civique. Il s'agit donc bien d'une enquête historique sur les rapports entre « le savant et le politique » (p. 9), mais dont il est souhaité qu'elle puisse être une ressource pour la construction de formes collectives d'action des savants dans la cité, alors que la séparation s'est imposée depuis le début de la III^e République.

Le premier chapitre est consacré à l'histoire de cette séparation, ordonnée autour de trois moments. Le premier d'entre eux, établi comme point de référence, est l'émergence « d'hommes complets » tout « à la fois savants, journalistes et militants politiques » (p. 19), présentée, au terme d'une « préhistoire », comme le résultat d'une prise d'autonomie – du scribe servant les gouvernants à la prise de distance permise par les techniques de l'imprimerie et l'apparition d'un marché littéraire – d'une part, d'une acquisition de prestige par le développement d'une société de cour sous Louis XIV d'autre part. Cette double conquête autorise l'intervention dans l'espace public et les Lumières vont inventer la mission des intellectuels : « dire la vérité au pouvoir au nom des opprimés » (p. 17). Le XIX^e siècle, au moins à son début, en est l'héritier, Marx et

Guizot étant tenus pour les parangons de ce gradient d'action et de ce transport de ressources, puisant connaissances et arguments dans la philosophie et l'histoire pour agir dans le monde politique. Le deuxième de ces moments est caractérisé par une autonomisation des fonctions sous les effets de la division sociale du travail. L'homme complet se disloque alors en politicien, journaliste et chercheur. Du premier, le suffrage universel masculin fait un traducteur et un « intéresseur » ; le journalisme devient une profession avec l'information pour objectif ; les études littéraires s'inspirant des résultats des sciences physiques se spécialisent. « Pourquoi y aurait-il plus de dignité à être complet et médiocre que spécialiste et compétent ? » écrit Durkheim². Cette fragmentation et la prise de distance des sciences sociales avec le politique à la fin du XIX^e siècle ont ouvert « un espace dans lequel vont s'engouffrer les intellectuels » (p. 35). Le troisième moment, « fondateur » écrit Noiriel, est l'affaire Dreyfus, scène habituellement présentée comme première dans l'histoire française des intellectuels³. Cependant, si l'on s'en tient à l'articulation des sciences sociales avec la vie civique, ce moment est particulier : le capitaine ayant été condamné par la production d'un faux document, l'action du monde savant dans la cité se fait par le transport de ses techniques cognitives. Les règles de la critique historique sont appliquées au procès. Dans *Le Temps*, Gabriel Monod revendique la méthode historique pour exprimer ses doutes sur la culpabilité de Dreyfus. Émile Duclaux, biochimiste et directeur de l'Institut Pasteur, se positionnant comme un savant, explicite sa méthode de travail en termes juridiques dans *Le Siècle*⁴. Concordance quasi « miraculeuse » (p. 54), les rapports à la vérité des mondes scientifique et judiciaire

coïncident, alors qu'après l'affaire « la division du travail a repris ses droits et chaque milieu a récupéré sa propre conception de la vérité » (p. 55). L'invention de l'intellectuel, comme chez Bourdieu, a pour préalable tout à la fois « l'autonomisation du champ intellectuel » et l'engagement dans les affaires de la cité à partir d'une autorité gagnée dans le champ intellectuel⁵.

Gérard Noiriel répartit en trois figures – l'intellectuel révolutionnaire, l'intellectuel de gouvernement et l'intellectuel spécifique – les tentatives de résolution de cette séparation entre le savant et le politique, sans qu'il faille voir une tentative de chronologie dans cette typologie. Il souhaite en examiner les apports, limites et contradictions.

La première de ces figures refuse d'admettre cette séparation et tient l'idée d'une neutralité du savoir pour une illusion, voire une mystification. Ainsi Péguy et Sorel prennent leurs distances avec leur milieu professionnel – École normale supérieure, Ponts et Chaussées – dont ils estiment qu'il a trahi et sert le capitalisme⁶. Si pour Péguy l'expérience biographique en tient lieu, le marxisme, aussi bien chez Sorel que les « intellectuels de parti » – à savoir le PCF au début du ^{xx}e siècle –, a longtemps été la ressource théorique pour penser les rapports entre le savant et le politique. Son discrédit « à partir de la fin des années 1970 » (p. 128) ne permet plus sa mobilisation qui laisse alors la place à la déconstruction des évidences du langage et du discours comme mode de contribution au combat des opprimés comme chez Derrida⁷, et à l'émergence de l'intellectuel radical critique sans horizon révolutionnaire, ni projet collectif – tels Edward Saïd ou Noam Chomsky.

Pour l'intellectuel de gouvernement, la réconciliation entre le savant et le politique repose sur la mobilisation de ses compétences universitaires pour « dire aux gouvernants ce qu'ils devraient faire et aux citoyens ce qu'ils doivent penser » (p. 183). Si l'intellectuel révolutionnaire se trouve plutôt du côté des philosophes, l'intellectuel de gouvernement est principalement historien, d'abord caractérisé comme « homme

de réseau » par Gérard Noiriel. Dans la mesure où les intellectuels révolutionnaires en construisent également⁸, dire que la construction de réseaux hétérogènes – entre universitaires, journalistes et hommes politiques – est un outil de comblement du fossé entre le savant et le politique serait sans doute plus juste : Seignobos à l'intersection des mondes universitaire, politique, journalistique et de la haute fonction publique ; Furet ou René Rémond entre grandes écoles, fondations, médias, Académie de façon plus récente. Les revues – *L'Européen*, *Esprit*, *Le Débat* – permettent de renforcer les liens entre les élites, d'occuper et animer l'espace public, tout en restant entre soi⁹. Où les révolutionnaires veulent détruire le capitalisme, les intellectuels de gouvernement vantent les bienfaits présents de la République au nom des leçons du passé, fondant leur intervention dans l'espace public sur la « croyance » (p. 127) en une efficacité particulière du savoir universitaire en matière de lucidité politique. Mais alors que leurs idées doivent être exposées comme des leçons du passé pour qu'ils puissent se présenter comme les tenants – encore – de la compréhension historique, alors que dans le triptyque enseignant-chercheur, journaliste et militant, le premier est supposé informer et formater les autres, la plupart d'entre eux s'est trouvée doublement déportée. Du point de vue de l'espace d'énonciation d'abord, ils pratiquent des commentaires journalistiques sur l'actualité à la lumière de l'histoire. Par exemple, lorsque Jean-Noël Jeanneney défend une posture « à la frontière de deux mondes » pour « nourrir le dialogue entre Marianne et Cléo »¹⁰, loin d'y trouver la manifestation de cette appartenance frontalière, ce ne sont que des textes de presse qui sont publiés dans *La République a besoin d'histoire*. Aucun article d'une revue savante n'est présent et plus que de la frontière, c'est à partir de l'un des mondes que se fait l'énonciation. La démarche compréhensive abandonnée, la référence à l'Histoire autorise l'attribution d'une autorité particulière à des jugements

sur le présent. *Effet de...* comme dirait Roland Barthes. Du point de vue de l'espace d'élaboration des problématiques ensuite, le savant est abandonné par les intellectuels de gouvernement dans la construction de leurs interrogations. Où des chercheurs tournés « vers la compréhension du monde » (p. 138) voient le « problème de l'intégration des immigrés » (p. 168) – que l'auteur connaît bien¹¹ – comme une question également sociale et économique, les intellectuels de gouvernement, perdant toute autonomie ne parlent que de problèmes religieux et d'origine nationale, reprenant ainsi les problématisations journalistique et gouvernementale¹². Bref dans le triptyque savant, militant et journaliste, le premier est le parent pauvre, réduit à servir d'argument d'autorité et de légitimation.

La troisième de ces figures – qui a les faveurs de l'auteur¹³ –, est « l'intellectuel spécifique » empruntée à Michel Foucault¹⁴. Dans la typologie dressée par l'auteur, il résulte d'un double déplacement : contrairement à l'intellectuel révolutionnaire il admet la séparation entre le savant et le politique et contrairement à l'intellectuel de gouvernement il défend l'autonomie de la science et pose les questions autrement que les journalistes et les hommes politiques. Convaincu que les universitaires ne sont pas plus dotés de lucidité politique que les autres, il ne renonce pas pour autant à son engagement civique et pense qu'il peut prendre la parole et être utile grâce aux connaissances spécialisées qu'il a élaborées sur la société. Pour Gérard Noiriel, le premier d'entre eux est Durkheim par ses tentatives conjointes d'élaboration d'une théorie générale de la société qui puisse servir de guide à l'action, et de construction – avec la fondation en 1896 de *L'Année sociologique* – d'une communauté savante capable de peser dans l'espace public et de faire comprendre ses savoirs par le politique. D'autres suivront, tout d'abord ceux qui feront fructifier l'héritage durkheimien – Simiand, Mauss, Febvre, Bloch – par leurs soucis et volontés de diffuser leurs explications du monde tant auprès des élites

politiques que dans des universités populaires, de contribuer à la direction de la société par leurs connaissances, de donner des instruments aux hommes pour qu'ils deviennent plus autonomes, d'explicitier les conditions de leur travail pour le rendre visible et accessible à la critique¹⁵. Puis, après quelques difficultés de parcours marquées par l'abandon du travail de compréhension du monde et la prédominance d'une dimension critique dans les années 1930 (comme chez Mathiez ou le physicien Perrin), par l'expérience de l'impuissance de la science (ce qui conduira Durkheim à s'engager dans l'Union sacrée pendant la Première Guerre mondiale) ou bien encore par le repli dans des tours d'ivoire, la figure de l'intellectuel est incarnée après 1945 par des personnages aussi différents que Braudel pour qui l'histoire a pour but ultime de libérer les hommes des contraintes issues du passé, Claude Lévi-Strauss dont les travaux contribuent au combat contre le racisme, Michel Foucault qui constitue des objets en rapport avec l'actualité et communique les résultats de recherche aux citoyens, Pierre Bourdieu convaincu qu'il contribue à lutter contre le pouvoir par la production de connaissances sur ses formes¹⁶.

À la fin de ce chapitre et au début de sa conclusion, Gérard Noiriel caractérise la situation contemporaine par la distribution de quatre types de pratiques parmi les intellectuels. Ce sont tout d'abord une vaine hypertrophie de la théorie dans certaines tentatives de réconciliation du savant et du politique – Bruno Latour, Alain Caillé¹⁷ –, ou celle de la posture critique – Éric Fassin ou Jacques Bouveresse¹⁸. Ce sont ensuite deux abandons : Pierre Bourdieu qui d'intellectuel spécifique endosse, après les grèves de l'hiver 1995, le « costume de l'intellectuel universel », publiant « des conférences publiques qui n'avaient rien à voir avec son savoir de sociologue » (p. 244) ; le renoncement des chercheurs en sciences humaines et sociales à s'interroger sur les rapports entre savant et politique tant que leur univers propre n'est pas menacé, à donner une

dimension civique à leur travail de chercheur, à défendre leurs résultats dans l'espace public ce qui a conduit à leur marginalisation.

Pour Gérard Noiriel, cette défense semble pourtant nécessaire afin de rendre leurs connaissances utiles et de donner à leur savoir un impact politique. Pour ce faire, l'auteur préconise une triple opération : une interrogation des intellectuels sur les effets de leurs discours mais aussi sur leurs causes tant les dispositions personnelles fixées au début de l'âge adulte lui semblent expliquer tout à la fois comportements de résistance et difficultés de collaboration ; un rééquilibrage entre la posture critique et la compréhension qui doit être première ; la construction de modalités communes d'action entre les producteurs de savoir, de façon à ce que leurs acquis disciplinaires puissent être mis à la disposition des citoyens, passant au besoin alliance avec des traducteurs que sont les journalistes, les artistes, les cinéastes, les écrivains (p. 265). Le terrain d'action privilégié serait la lutte contre les discriminations aux raisons que le champ politique n'aurait pas changé depuis l'affaire Dreyfus et que le terrain professionnel des intellectuels serait les « représentations collectives » (p. 268), source du racisme et de la xénophobie.

D'une certaine manière ce texte arrive à point nommé, entre le mouvement des chercheurs en 2003 lucidement évoqué dans le dernier chapitre et les grèves anti-CPE que les universitaires¹⁹ n'ont pu, d'une manière ou d'une autre, ignorer. Deux occasions ou deux manières de reposer/se confronter à cet indispensable questionnement sur notre fonction sociale. S'appuyant sur des réflexions épistémologiques et théoriques antérieures²⁰ ainsi que sur son essai d'ego-histoire²¹, Gérard Noiriel croise dans le cours de son livre des modes d'articulation entre le savant et le politique et différentes figures. Parmi celles-ci, les intellectuels révolutionnaires et les intellectuels de gouvernement sont renvoyés dos à dos : la science est dissoute dans le politique dans un cas, par la politique dans l'autre. Ce sont les intellectuels spécifiques – plutôt des

chercheurs en sciences sociales – que Gérard Noiriel entend sauver, autant pour l'adéquation entre ce qu'ils disent publiquement et ce qu'ils étudient que pour la revendication d'un maintien de leur autonomie par rapport au champ politique. D'une certaine manière, comme pour Bourdieu, ce serait par l'accroissement de celle-ci que les intellectuels augmenteraient leur efficacité politique²². On ne peut être qu'étonné de ne voir discuter aucune des tentatives de déplacements épistémologiques opérées en sciences sociales depuis deux décennies. L'auteur reproche à Pierre Rosanvallon d'ignorer les travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (p. 177), mais que fait-il d'autre en ne les mentionnant pas non plus, ni ceux d'autres chercheurs se réclamant d'une sociologie pragmatique. On ne peut faire l'impasse dans le paysage de la production sociologique sur la publication, en 1999, du *Nouvel esprit du capitalisme*²³, livre au sujet duquel Bruno Latour écrivait : « [...] l'ouvrage prépare de nouvelles armes pour renouveler la gauche, pour qu'elle cesse soit de se vendre au plus offrant, soit de se battre contre un ennemi depuis longtemps disparu »²⁴. Que l'on nous comprenne bien, notre étonnement *a minima* ne porte pas sur l'adoption ou la défense de ces positions – leurs auteurs le font très bien –, mais simplement sur l'absence de leur discussion, en tant que telle ou pour leur efficacité revendiquée. Exécuter les positions de Bruno Latour à ce propos ou celles d'Alain Caillé en trois pages pour l'un (pp. 245-247) et une note de fin de volume pour l'autre (p. 317), ne pas faire référence, parmi d'autres, aux textes rassemblés par Bernard Lahire ou par Philippe Fritsch paraît proprement incompréhensible d'autant que certains d'entre eux sont explicitement consacrés à l'articulation entre le savant et le politique, parfois à des questions sur l'immigration²⁵.

L'auteur termine par un plaidoyer pour la diffusion des savoirs des chercheurs en sciences humaines et sociales dans l'espace public, tout en étant par ailleurs « profondément convaincu que l'impact de (s)on

propre livre ne peut être que très limité »²⁶. L'intellectuel collectif qu'il appelle de ses vœux est ainsi réduit aux chercheurs, alliés à des passeurs qui pourraient traduire leurs connaissances de façon à ce qu'elles touchent les citoyens et leur parlent (p. 265). Tout d'abord, à la lumière des recherches sur leur histoire, on peut s'interroger sur ce modèle diffusionniste des sciences qui distingue deux temps séparés, celui de la production garantie par un affranchissement toujours plus grand des autres rapports sociaux et celui de la diffusion. Si, au contraire de certaines positions de Bourdieu, Gérard Noiriel refuse « les usages normatifs de la science »²⁷ – la déduction de positions normatives à partir du raisonnement cognitif –, il n'en reste pas moins que le statut de ces connaissances et de leur transport reste posé puisqu'il s'agit bien, dans cette volonté de diffusion et d'utilité, de leur donner un impact politique. Au nom de et par quelle science peut-on « aider les hommes à mieux vivre » (p. 257) sans passer par des critères politiques de la définition de ce mieux-être ? Cette réflexion repose-t-elle sur les notions d'autonomie et d'intégration de l'individu telles que les pose Durkheim (p. 209), revendiqué à plusieurs reprises comme inspirateur de posture (p. 263, par exemple) ? Comment alors ne pas discuter publiquement les valeurs et les fins de ce mieux-être²⁸ ? Pourquoi ne pas faire de même avec les intellectuels de gouvernement et débattre de leur méthode de déchiffrement ou de construction du réel en regard des méthodes de recherche des sciences sociales ?

Cela nous conduit à une autre question qui n'est plus celle de la diffusion mais lui est liée, les relations entretenues entre chercheurs et non-spécialistes dans la production de savoir. La composition de cet intellectuel collectif dont l'auteur réclame la constitution est singulièrement restreinte aux producteurs universitaires de savoir et aux diffuseurs potentiels de leurs connaissances²⁹. Il est vrai que le livre commence par un ralliement à l'expression employée en

1986 par Bourdieu dans une livraison du *Nouvel Observateur* – « D'abord défendre les intellectuels ! » –, avec pour sous-titre « L'avenir des intellectuels en France », et qu'il s'agit de ne pas laisser « l'espèce » « disparaître » (p. 8). Au regard donc de l'épreuve posée au départ, la réponse peut paraître attendue. Cependant ailleurs et à plusieurs reprises, Gérard Noiriel évoque une expérience lorraine qui semble bien correspondre à une situation de coproduction des savoirs et non de socialisation de la littérature scientifique³⁰. Menée avec l'Association pour la préservation et l'étude du patrimoine du bassin de Longwy (APEP) née en 1981, « en pleine lutte à la fois pour le maintien de la sidérurgie, pour l'emploi et pour la sauvegarde de l'identité ouvrière du bassin »³¹, elle s'ancre déjà dans une interrogation sur les finalités de la recherche, dans une volonté d'armer les victimes de la domination symbolique à l'aide de la vérité scientifique³². Nous sommes assez loin semble-t-il d'une stratégie de construction d'une autonomie maximale dans la visée d'un développement de l'efficacité politique. Tout d'abord parce que c'est à partir de la politique culturelle menée par le ministère de la Culture – Mission du patrimoine ethnologique et Direction de l'Inventaire – que peuvent éclore des recherches en anthropologie industrielle jusque-là négligées par les « institutions proprement scientifiques »³³ et que peut se construire « une autre pratique de la recherche scientifique »³⁴. Ensuite cette association est fondée sur le pari de poursuivre « ensemble »³⁵ des objectifs habituellement séparés : une recherche scientifique de haut niveau présentant un intérêt pour la population³⁶. Enfin parce que si l'APEP pratique des formes de diffusion et de communication appropriées au monde ouvrier³⁷ elle met conjointement en place des ateliers de formation aux techniques de la recherche en sciences sociales. Dans un autre texte, Gérard Noiriel voit dans la « mémoire ouvrière » un objet de recherche autorisant la mise en place de ponts où il y a habituellement des portes voire des forteresses, rendant possible une forme de collaboration

nouvelle³⁸. Les modalités de celle-ci, de même que celles d'autres expériences en matière de coproduction de savoirs, auraient sans doute mérité d'être évoquées et analysées, tant pour les qualifications résultantes des acteurs, le format des savoirs produits³⁹ que les formes de la critique sociale qui peuvent en être issues⁴⁰. Ce mixte ne nous paraît pas si insupportable et la typologie ainsi que l'angle d'analyse de ce livre en auraient été enrichis. D'une certaine manière il convient de remettre l'expression « dire la vérité au nom des opprimés » sur l'établi.

Noël Barbe

1. Pour reprendre l'expression de Michel Foucault, cité par Noiriel p. 263.
2. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1978 : 396. Cité par Gérard Noiriel, pp. 33-34.
3. Pour d'autres, comme Michel Foucault par exemple, la figure première de l'intellectuel est Voltaire. Foucault, *Dits et écrits, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001 : II, 156. Voltaire se fait l'avocat de Jean Calas, supplicié sur la roue, mort en 1762, accusé d'avoir torturé son fils pour s'être converti du protestantisme au catholicisme.
4. Sur l'affaire Dreyfus, on se reportera aux travaux de Vincent Duclert.
5. « L'intellectuel est un personnage bidimensionnel qui n'existe et ne subsiste comme tel que si (et seulement si) il est investi d'une autorité spécifique, conférée par un monde intellectuel autonome (c'est-à-dire indépendant des pouvoirs religieux, politiques, économiques) dont il respecte les lois spécifiques, et si (et seulement si) il engage cette autorité spécifique dans des luttes politiques » (Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil, 1998 : 547). Il faut noter que nous avons affaire à l'une des définitions en usage de l'intellectuel. Parmi d'autres critères de définition, on peut citer la sacralité pour Julien Benda, la fonction ou le lien à une catégorie sociale pour Antonio Gramsci, l'importance de la subjectivité pour Louis Bodin, la position d'exilé ou d'extériorité par rapport à son propre monde de Theodor Adorno, Edward W. Saïd ou Michel de Certeau, etc.
6. Ce seront Nizan et Sartre pour la génération suivante. L'analyse de trois ouvrages de ce dernier – *Les Mots*, *Critique de la raison dialectique*, *Plaidoyer pour les intellectuels* – met en avant le thème de la trahison comme « le point fixe autour duquel les philosophes révolutionnaires ont construit leur discours » (p. 82).
7. Le même rôle est ailleurs conféré à Roland Barthes : « Pour Roland Barthes [...] la critique textuelle doit remplacer la critique sociale comme instrument de libération des classes opprimées », Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre : itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, 2003 : 104.
8. Par exemple Jean-Paul Sartre et *Les Temps Modernes*.
9. Ni Pierre Bourdieu, ni Gilles Deleuze, ni Jacques Derrida ne figurent au sommaire du *Débat*.
10. Jean-Noël Jeanneney, *La République a besoin d'histoire : interventions*, Paris, Le Seuil, 2000 : 11, cité p. 133.
11. Est-il nécessaire de le rappeler !
12. Cela n'est pas sans rappeler d'ailleurs l'affaire Dreyfus où les savants engagés évitaient la professionnalisation du conflit. On peut reconnaître là ce que Pierre Bourdieu appelait la politisation « funeste » de la science, à savoir l'importation dans le champ scientifique de modèles venus du champ politique (Pierre Bourdieu, *Les Usages sociaux de la science : pour une anthropologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA Éd., 1997 : 61).
13. Ainsi sur l'immigration, Gérard Noiriel décrit son travail comme une transformation d'un sujet d'actualité en question scientifique (pp. 249-250).
14. En juin 1976 dans un entretien avec A. Fontana et C. Pasquino, celui-ci évoque le passage d'un rôle d'intellectuel universel, de la figure d'une universalité, de maître de vérité et de justice à un rôle d'intellectuel travaillant désormais dans des secteurs déterminés (cf. Foucault, *op. cit.*). Gérard Noiriel a déjà examiné « les trois figures de l'intellectuel engagé » en 1997 lors d'un colloque consacré à Michel Foucault. Cf. Gérard Noiriel, *Penser avec...*, *op. cit.* : 229-248.
15. Ce qui constitue également un souci de Gérard Noiriel : « La réflexion sur l'histoire que je propose ici a aussi une finalité civique. Plaider pour qu'on prenne enfin au sérieux l'étude des pratiques historiques, c'est défendre un idéal démocratique : le devoir de "transparence". Il s'impose aux hommes politiques. Mais les historiens n'en sont nullement dispensés s'ils veulent mériter la confiance de ceux qui les lisent. » (*Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005 : 14).
16. La position de Bourdieu, selon laquelle l'existence même des sciences sociales, par le dévoilement de la réalité qu'elles opèrent, représente une critique, peut ici contenir l'ensemble des travaux cités sauf peut-être ceux de Foucault. De façon générale, au-delà d'accords ou de désaccords sur la distribution d'individus en catégories, on peut s'interroger par leur caractérisation univoque alors que par exemple Olivier Dumoulin ou Stéphane Van Damme, l'un avec Marc Bloch, l'autre avec Descartes, ont montré la fécondité d'une approche en termes de pluralité des « biographés », y compris par les usages qui en sont faits.

17. Le premier pratiquerait un langage qui ne peut accompagner une démocratisation de la vie scientifique ou faire de ses théories une ressource pour les citoyens ordinaires, et semblerait croire qu'il suffit de détenir la bonne théorie pour jouer un rôle civique (pp. 246-247). Le second plaiderait pour des polémiques sans fin sur le statut de la connaissance (p. 317).
18. Voir Éric Fassin dans sa dénonciation des universitaires hostiles au PACS (pp. 247-248), Jacques Bouveresse avec l'indignation morale pour ressource de l'intellectuel plutôt que les connaissances savantes (p. 248).
19. Composante du monde intellectuel sur laquelle le livre de Noiriel est centré (p. 10).
20. En particulier ses lectures de Simiand, Foucault, Weber, Bloch, Braudel, Elias, Rorty... Ses analyses des rapports entre pratiques scientifiques et désir d'occuper une place dans la hiérarchie des pairs, le devoir de transparence des pratiques des historiens, les rapports entre histoire et philosophie..., etc.
21. Qui n'est ni un surplus ni une coquetterie. L'importance de l'expérience vécue dans la constitution du regard de l'historien est pleinement revendiquée par Noiriel, tant pour lui-même que les autres. Il en fait l'hypothèse centrale de *Penser avec...* dont la postface tente une explicitation de sa propre trajectoire sociale à laquelle est rapporté son souci d'utilité des sciences sociales et que l'on retrouve dans l'avant-propos du livre ici recensé.
22. Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art*, *op. cit.* : 547.
23. Luc Boltanski & Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
24. *Libération*, 25 novembre 1999.
25. Par exemple Philippe Corcuff, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 » in Bernard Lahire, ed., *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, 2002 : 175-194 ; ou Alain Battégay, « Implication de la sociologie et engagement du sociologue sur un sujet d'actualité : l'immigration en France au cours des deux dernières décennies », in Philippe Fritsch, ed., *Implication et engagement. Hommage à Philippe Lucas*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000 : 103-116.
26. Joseph Confavreux, Carine Eff, Philippe Mangeot, « L'histoire est un sport de combat. Entretien avec Gérard Noiriel », *Vacarme*, 2005, 32 [<http://www.vacarme.eu.org/article478.html>, consulté le 7 juillet 2006].
27. *Ibid.*
28. Et dans quelle arène, dans le sens donné à ce terme par Nicolas Dodier, « L'espace public de la recherche médicale. Autour de l'affaire de la ciclosporine », *Réseaux*, 1999, 95 : 109.
29. Le problème de la diffusion est à plusieurs reprises traité dans le même sens sous la plume de Bourdieu. À propos de la constitution de ce collectif, la question du corporatisme peut venir à l'esprit. À cela on sait que Bourdieu répondait par « le corporatisme de l'universel ». Bourdieu, *Les Règles de l'art...*, *op. cit.* Peut alors se poser, comme dans les modalités de l'articulation entre le savant et le politique défendues par Noiriel à travers l'intellectuel spécifique, la question des possibilités et des modalités de transport de valeurs universelles produites dans le champ scientifique et culturel, vers le champ politique.
30. David Charasse & Gérard Noiriel, « Lorraine du Nord et anthropologie industrielle en France : bilan provisoire », *Anthropologie et Sociétés*, 1986, 1 : 11-31 ; Gérard Noiriel, « Le pont et la porte : les enjeux de la mémoire collective », *Traverses*, 1986, 36 : 98-102 ; la postface autobiographique de *Penser avec...*
31. Pour la mise en perspective de cette expérience dans le cadre d'une anthropologie du patrimoine, cf. Jean-Louis Tornatore, « Trou de mémoire : une perspective post-industrielle de "la Lorraine sidérurgique" », in Jean-Claude Daumas, ed., *La Mémoire de l'industrie : de l'usine au patrimoine*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006 (« Cahiers de la MSH Ledoux »).
32. Charasse & Noiriel, *op. cit.* : 12.
33. *Ibid.* : 17.
34. *Ibid.* Une communauté scientifique élargie écrit-il en note de bas de page. Cela pourrait être mis en perspective avec la controverse menée dans ces mêmes pages, autour de la parution de l'ouvrage publié sous la direction de Michel Rautenberg, André Micoud, Laurence Bérard & Philippe Marchenay, *Campagne de tous nos désirs*, paru en 2000 dans la collection de la mission à l'Ethnologie à la Maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France »). Cf. Gilles Laferté & Nicolas Renahy, « "Campagnes de tous nos désirs"... d'ethnologues », *L'Homme*, 2003, 166 : 225-234 ; Michel Rautenberg, André Micoud, Laurence Bérard & Philippe Marchenay, « Et si nous prenions nos désirs en compte ? », *L'Homme*, 2003, 166 : 235-238 ; Gilles Laferté & Nicolas Renahy, « L'ethnologue face aux usages sociaux de l'ethnologie », *L'Homme*, 2003, 166 : 239-240.
35. *Ibid.* : 19.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.* : 20.
38. Noiriel, « Le pont et la porte... », art. cit. : 102.
39. L'APEP publie une revue intitulée *Histoires d'ouvriers*.
40. Cf. Yannick Barthes & Cyril Lemieux, « Quelle critique après Bourdieu ? », *Mouvements*, 2002, 24 : 31-38 ; Michel Callon, Pierre Lascoumes & Yannick Barthes, *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001 ; Luc Boltanski & Ève Chiapello, *op. cit.*

Yoram Mouchenik
L'Enfant vulnérable

Psychothérapie transculturelle en pays kanak (Nouvelle-Calédonie)
 Grenoble, La Pensée sauvage, 2004, 256 p., bibl., index (« Bibliothèque de l'Autre »).

CE LIVRE S'INSCRIT dans le champ de l'ethnopsychiatrie, tel qu'il a été notamment constitué dans le domaine francophone par les approches successives de Georges Devereux, Henri Collomb, Tobie Nathan et Marie-Rose Moro – dont Yoram Mouchenik est proche. L'auteur y présente le travail clinique qu'il a mené sous la forme d'entretiens familiaux à domicile sur les îles Loyauté, en Nouvelle-Calédonie. Centré sur la notion de vulnérabilité de l'enfant, l'ouvrage en reconstruit le contexte symbolique et social, en montrant la complexité et l'hétérogénéité des situations rencontrées.

Les matériaux ont principalement été produits dans un cadre thérapeutique, la situation d'un enfant malade ou troublé permettant la disponibilité, l'accueil et la collaboration de ses proches avec l'auteur. Le soin que ce dernier apporte à la description de ce cadre et à la forme de ses interventions, qui conditionnent la production de paroles de ses interlocuteurs, et du matériau de sa recherche, mérite d'être relevé. Les modalités de son travail clinique l'ont conduit à s'intéresser à la situation familiale et clanique des sujets rencontrés, aux statuts sociaux et aux généalogies, et ainsi à entreprendre un recueil d'informations comparable à celui qu'effectue un ethnographe. Il s'inscrit par là même dans une articulation complémentariste dans

laquelle l'approche thérapeutique ne pose pas de diagnostic, mais explore les paramètres historiques et sociaux de la prise en charge psychothérapeutique : « Le savoir anthropologique vient en quelque sorte nourrir la recherche de sens du psychologue, et favorise la possibilité d'un contre-transfert positif » (p. 236).

Après la présentation de substantiels éléments de contextualisation portant d'une part sur le champ de l'ethnopsychiatrie, d'autre part sur la Nouvelle-Calédonie – notamment sur l'ethnologie et la psychiatrie qui y sont pratiquées –, le cœur du texte est constitué par la description de la situation personnelle et familiale de trois enfants kanaks. Cette analyse s'appuie sur l'hypothèse d'une « élaboration familiale des conflits de l'enfant » (p. 147), voire même sur celle d'un psychisme et d'un inconscient familial et groupal.

Dans le premier cas présenté, les troubles de l'enfant s'avèrent révélateurs d'une situation familiale et sociale extrêmement conflictuelle. La souffrance d'Igor (maux de tête, réveils nocturnes et somnambulisme) est ainsi métonymique d'un désespoir familial, tissé d'antagonismes multiples et anciens entre deux familles du même clan semblant promises à l'extinction. La multiplicité des contentieux sur la filiation, l'adoption, la place de ces deux familles

dans la chefferie, les noms de famille reconnus par l'état civil apparaissent ainsi centraux dans la vulnérabilité de l'enfant. Au-delà de la seule intervention thérapeutique, l'approfondissement de leur compréhension passe alors pour Yoram Mouchenik par une enquête ethnographique : une fois acquise une relative amélioration de la santé de l'enfant, l'auteur a pu s'engager dans une enquête sociologique sur le contexte d'un trouble qui avait cessé.

Le deuxième cas analysé, celui de Victor, un enfant très gravement handicapé (handicaps physique, sensoriel, intellectuel et psychique), relève en partie de la même logique, ici de tensions conflictuelles liées à l'alliance. Le tableau de la situation est pourtant bien différent : le malheur est transfiguré en élection, comme si l'enfant était marqué par l'ancestralité, et témoignait aux yeux de tous de la présence rassurante de la divinité utérine auprès de sa famille.

La figure d'Armand, enfin, permet de saisir l'emprise familiale d'une représentation sorcière : les graves crises d'agressivité de cet adolescent, ses accès spectaculaires de violence sont interprétés comme autant de preuves qu'il subit l'attaque en sorcellerie dont sa famille est victime à chaque génération – ce qui justifie son accompagnement par une intense mobilisation familiale.

Du point de vue du lecteur océaniste, cet ouvrage est particulièrement précieux pour faire percevoir la façon dont s'incarnent individuellement les conceptions océaniques de la puissance et du rapport de forces, et comment la vulnérabilité de l'enfant est un autre nom pour penser certains lieux bien décrits par ailleurs de conflictualité sociale tels que la filiation masculine ou l'alliance.

Michel Naepels

John Scheid
Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains
 Paris, Aubier, 2005, 348 p., bibl. (« Collection historique »).

DANS CET OUVRAGE consacré au(x) sacrifice(s) romain(s), John Scheid adopte délibérément une démarche pragmatique, prenant d'emblée ses distances à l'égard des théories générales et tout particulièrement de leurs avatars évolutionnistes. Il se propose de définir les modalités du rite romain en examinant le détail des témoignages qui nous sont parvenus et en privilégiant ceux qui sont assez précis et étendus pour que l'on puisse raisonnablement faire fond sur eux : plutôt que de construire une nouvelle conception du sacrifice en soi, ou de faire entrer l'immolation romaine dans les modèles existants, il s'agit de travailler, si l'on ose dire, au ras des gestes – tels qu'ils sont décrits par les protocoles épigraphiques, les textes d'antiquaires, ou tels qu'ils apparaissent sur les documents figurés.

Dissipons cependant une ambiguïté : le choix méthodologique de l'auteur ne s'inscrit ni dans la lignée d'un positivisme hypercritique (selon lequel il faudrait se cantonner à la description méticuleuse des faits – seule vraiment scientifique – au mépris de toute forme d'interprétation – nécessairement subjective), ni dans celle d'un scepticisme exacerbé flirtant avec l'anti-intellectualisme (refusant aux gestes toute signification précise ou arguant que celle-ci est destinée à nous échapper toujours), ni encore dans le courant, aujourd'hui dominant, qui tend à affirmer l'irréductible

singularité de chaque « performance » et donc l'impossibilité de formuler quelque généralisation que ce soit. Bien au contraire : si John Scheid choisit d'aborder la religion romaine *via* les gestes du rituel, c'est parce que pour lui – et il en apporte, chemin faisant, la démonstration – ces gestes ont un sens suffisamment net pour que l'étude de leur enchaînement, de l'attitude des acteurs et de la nature des objets qu'ils manipulent permette de le découvrir. En d'autres termes le ritualisme des Romains n'est pas, comme on le va répétant, un formalisme vide, une religion qui aurait perdu son âme et se serait sclérosée en des cérémoniaux respectés avec d'autant plus de scrupules qu'on ne les comprend plus ; c'est une pensée en acte (« Le rite est une forme de pensée », p. 209). Une logique du concret, mise en œuvre dans des séquences où rien n'est laissé au hasard.

Le meilleur exemple que l'on puisse donner de la méthode est l'analyse de l'une des phases principales du sacrifice de rite romain : l'*immolatio* proprement dite. Cette séquence, qui précède la mise à mort de l'animal par les appariteurs, consiste à consacrer la victime par le vin, le couteau et la *mola salsa*, une farine salée spécialement préparée par les Vestales (qui a donné son nom à cet épisode de la cérémonie et, par extension, au sacrifice en son tout). La bête est donc saupoudrée de farine, aspergée de

vin, puis le sacrifiant parcourt son épine dorsale, de la tête à la queue avec le couteau. John Scheid, après avoir rejeté les thèses qui, sans fondement solide, voient dans ces gestes un moyen de se prémunir contre d'éventuelles mauvaises influences, se range à l'opinion selon laquelle l'immolation aurait valeur de consécration, soit de transfert de la victime de la propriété des hommes à celle des dieux. Mais il enrichit singulièrement cette interprétation en montrant que chaque élément mis en œuvre joue un rôle complémentaire de celui des autres. La *mola salsa*, blé moulu et base symbolique de la nourriture humaine, provenant du sanctuaire de la déesse Vesta qui enracine en ce monde-ci la communauté romaine des sacrifiants, est le pôle humain de l'affaire : le point de départ. Le vin lui répond comme signifiant la divinité et sa souveraine supériorité ; produit sacré par excellence, il marque la distance entre les deux partenaires du sacrifice en réaffirmant la supériorité des dieux (rôle qu'il a déjà joué, en compagnie de l'encens, dans la phase introductive du rite : la *praefatio*). Entre ces deux extrémités définies par la farine et le vin, le couteau dans son mouvement signifie le transfert ; de sorte que, pour reprendre l'expression frappante de l'auteur, il est comme le verbe de cette proposition. La prière n'est que le couronnement explicite d'un scénario qui porte en lui-même sa propre efficacité et sa signification.

Il apparaît en outre que ce schéma sacrificiel, dont la double fonction est d'établir le contact entre les hommes et les dieux et de réaffirmer la distance et la hiérarchie qui les séparent, est suffisamment récurrent pour qu'il soit possible de parler, malgré les variantes et les adaptations locales ou circonstancielles, d'un sacrifice romain dont les modalités restent relativement stables au cours des siècles et de part et d'autre de la frontière qui sépare rites privés et cérémonies publiques (soit celles qui sont offertes officiellement par les prêtres et les magistrats pour et au nom du peuple romain). Entre les prescriptions que Caton l'Ancien

établit au II^e siècle avant notre ère pour le fermier de sa grande propriété foncière et les cérémonies complexes que les frères arvaux organisent dans leur bois sacré en l'honneur de Dea Dia (et que nous révèlent les minutieux protocoles qu'ils ont fait graver dans le sanctuaire) ou les sacrifices offerts lors des Jeux séculaires impériaux, il n'y a pas solution de continuité ; c'est le même système symbolique mis en scène de façon similaire qui fonctionne dans la *familia* du sénateur républicain et, jusque sous les Sévères et au-delà, dans le collège dont Auguste a restauré le prestige... Aussi les ellipses d'un document peuvent-elles souvent être comblées par référence à un autre et leur mise en perspective dessine-t-elle un ensemble cohérent. Si la religion privée présente des accents spécifiques (et probablement différents d'une famille ou d'une collectivité à l'autre), elle appartient au même univers symbolique que les grandes fêtes publiques et la logique des rituels y est fondamentalement la même.

Cela vaut pour les sacrifices ruraux de Caton comme pour les cérémonies magiques qui, selon John Scheid, ne se différencient guère des pratiques du culte officiel ou ordinaire. Nous y reviendrons. Cela vaut aussi pour les cérémonies funéraires qui forment le deuxième volet des analyses consacrées à la religion privée. La combinaison des sources permet à la fois de reconstituer vraisemblablement les différentes étapes des funérailles et des fêtes des morts (*parentalia* et *parentationes*) et de montrer qu'elles reposent, au même titre que le sacrifice « canonique », sur une logique alimentaire, dont elles exploitent d'une autre manière les possibilités. Car « manger était à Rome une activité éminemment religieuse » (p. 254). Les phases successives des funérailles une fois replacées dans cette perspective apparaissent comme un double trajet divergent : le défunt sera au bout du compte intégré dans la collectivité des dieux Mânes tandis que sa famille, désormais à bonne distance de lui, reprendra place dans la société des vivants, en marge de laquelle la souillure de la mort

l'avait placée. Le décalage entre un premier sacrifice partagé entre le mort, ses parents et la déesse Cérés – qui œuvre aux confins du royaume des morts et de la surface de la terre, dans l'espace d'entre-deux où se situent encore le défunt et les deuilés – et les rituels de sortie qui distinguent strictement l'holocauste offert aux Mânes (dont le nouveau mort fait désormais partie) du sacrifice ordinaire que les vivants partagent avec les Lares exprime la transformation progressive qui, au bout de neuf jours, rétablit l'état du monde initial et met fin à la crise temporaire du deuil.

L'importance cruciale de la répartition alimentaire, comme support de la mise en ordre hiérarchisée du monde qui sous-tend le sacrifice, se révèle non seulement dans l'attribution différentielle des portions aux hommes et aux dieux (qui doivent, de surcroît, manger les premiers), aux vivants et aux morts, mais aussi par la structuration qu'elle souligne à l'intérieur même du groupe des sacrificants. De ce point de vue les délégations en cascade de tel rituel des frères arvales, déjà étudié en détail dans *Romulus et ses frères*¹, sont frappantes : les prêtres de rang sénatorial font transmettre les offrandes par des enfants de leur ordre, mais ceux-ci n'accomplissent pas les actes dont ils ont la responsabilité ; ce sont des appariteurs qui les exécutent pour eux...

Corrélativement, les listes des puissances convoquées au sacrifice – jusques et y compris les fameux *indigitamenta*, dont les auteurs chrétiens firent des gorges chaudes – obéissent à des règles subtiles de préséance, qui prennent en compte la structure hiérarchique stable du panthéon, mais aussi le contexte particulier de chaque cérémonie, accordant une place de choix au patron du sanctuaire qui l'accueille et naturellement aux puissances dont on requiert spécialement l'intervention. Les empereurs divinisés ou leurs *Genii* sont l'objet par ce biais d'une « évaluation théologique » qui leur confère un statut en léger décalage par rapport aux divinités de plein droit. Le plus remarquable est sans doute que John Scheid puisse montrer, grâce à la richesse

exceptionnelle de son dossier arvale, que ces associations ne sont pas figées, mais peuvent être, même à l'époque impériale, remodelées et remaniées pour s'adapter à des circonstances changeantes – que donc le savoir des prêtres ritualistes était encore alors une science vivante et réfléchie, et non l'application mécanique de vieilles formules stéréotypées. Cela entraîne d'ailleurs une fort intéressante question posée à l'œuvre de Georges Dumézil et laissée ouverte : il apparaît en effet que d'une année sur l'autre, le procès-verbal d'un même rituel peut soit faire mention d'un groupe trifonctionnel parfaitement homogène et complet – irrécusable au regard des critères duméziliens les plus stricts –, soit en négliger tel ou tel élément essentiel ; doit-on en conclure que la réalisation du schème trifonctionnel tient au hasard ou que cette vieille structure idéologique indo-européenne était encore présente comme un modèle latent, virtuel, que les sacrificateurs ou les rédacteurs de procès-verbaux pouvaient ou non retenir selon les occasions ? Si l'on opte pour l'héritage, il n'est plus possible en tout cas de se contenter d'y voir le résultat d'un conservatisme méticuleux mais inintelligent qui aurait préservé les listes en oubliant le sens...

Si les Romains n'ont pas laissé de textes comparables à ceux d'Homère ou d'Hésiode, il ressort donc de l'examen des faits que leurs usages sacrificiels sont des opérateurs logiques fort analogues à ceux des Grecs, dont Jean-Pierre Vernant et son équipe ont montré qu'ils permettaient de situer l'homme à sa place dans l'univers, entre bêtes et dieux. Simplement, ce qui est développé par les récits mythiques des Grecs reste pour l'essentiel implicite chez les Latins. Le rôle déterminant de la consommation de la viande sacrificielle conduit John Scheid à ouvrir deux pistes corrélatives, toutes deux susceptibles de confirmer la prégnance du modèle. Premièrement : la

1. John Scheid, *Romulus et ses frères : le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, École française de Rome, 1990 (« Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » 275).

consommation de viande se confondait-elle avec la mise à mort rituelle ? En d'autres termes, existait-il des boucheries « profanes » ou tout animal destiné à l'alimentation humaine devait-il mourir religieusement ? Deuxièmement : jusqu'à quel point le mécanisme de partage sacrificiel a-t-il servi de matrice symbolique à l'organisation de la société romaine en son tout ? S'il n'est possible de répondre de manière irréfutable à aucune de ces deux interrogations, l'auteur apporte une série d'indices concordants lui permettant de soutenir d'une part que – même si des abattages profanes ne sont pas absolument à exclure – la mise à mort et la consommation de viande tendent à se confondre avec l'activité sacrificielle (qui semble suffisante, en tout cas, pour fournir les portions nécessaires aux banquets publics), d'autre part qu'une partie du vocabulaire désignant les divisions et le fonctionnement du corps social romain pourrait avoir son origine dans la dénomination des rôles et des statuts au banquet sacrificiel (*particeps* et *princeps*, *praemium*, *assiduus*, *stipendium*...), ce qui incite à voir en celui-ci la matrice symbolique de référence, le modèle paradigmatique dont usent les Romains quand ils veulent penser leur propre groupe et ses rouages.

L'orientation de cette réflexion induit à laisser un peu dans l'ombre deux ordres de faits, ce qui nous fournit l'occasion de questionner le livre de John Scheid sur ses marges, car leur traitement discret ne relève pas seulement de la nécessité inhérente à toute étude de limiter son champ : les pratiques magiques et les interprétations philosophiques ou littéraires de la religion ; on pourrait en effet se demander si, dans le premier cas, la continuité avec les rites « ordinaires » n'est pas plus problématique, et si au rebours elle ne doit pas être réévaluée dans l'autre.

« L'analyse des procédures magiques », lit-on p. 125, « [...] révèle les mêmes conduites rituelles que les cultes publics. Mais conformément à l'objectif particulier (ou supposé tel) des célébrants, ces conduites sont secrètes, inversées et déplacées. Il serait

erroné de suivre les Anciens pour établir une différence entre la bonne piété, mesurée et bienfaisante, et la mauvaise, la superstition célébrant les mêmes rites de façon exagérée dans l'intention de faire du mal et de dominer les autres citoyens et même les dieux ». Si la magie ressortit indubitablement du même univers conceptuel que la religion « officielle », les procédures qu'elle emploie supposent néanmoins non seulement des intentions distinctes, mais aussi des relations différentes avec les dieux ou les êtres surnaturels (les morts, notamment) ; et si l'on admet que la fonction majeure du sacrifice est d'« énoncer et réaliser des hiérarchies dans l'ordre de l'existant » (p. 276), que le sacrifice insiste sur la subordination des hommes aux dieux et s'attache dans la *praefatio* comme dans l'*immolatio* et les prières à rappeler la supériorité des seconds, la magie (telle, bien sûr, que nous la présentons les témoignages antiques) exerce à l'occasion sur ses dieux des contraintes². De manière analogue, les funérailles butent à séparer nettement les morts des vivants et à permettre la réintégration des deuilés dans la société ; tandis que la magie utilise à ses fins les morts en instance ou les morts mal enterrés, quitte à court-circuiter le processus rituel canonique, produisant ainsi l'effet strictement inverse. Elle appartient au même système mais en use de façon pervertie (toujours aux yeux des autochtones, bien sûr) car elle utilise les interstices, les défauts de la cuirasse... Ces détournements ne prennent sens, il est vrai, que par rapport aux procédures régulières et aux représentations qui les sous-tendent ; ils relèvent du même réseau symbolique, mais dès lors qu'ils en contredisent la signification et la fonction cardinales telles que l'auteur les a admirablement dégagées, ne faut-il pas malgré tout se demander jusqu'à quel point il s'agit encore de « la même conduite rituelle » ?

2. Sur la manière souvent cavalière d'en user avec leurs dieux et avec les morts des magicien(ne)s, voir, par exemple, Anne-Marie Tupet, *La Magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976 : notamment 16-17 (avec les références).

Les interprétations philosophiques des rites posent, à l'autre extrémité du spectre parcouru par John Scheid, un problème analogue. Pages 278-279, il note en effet : « De toute façon, répétons-le, pour les Romains ce sens-là [celui qui est implicite dans le rituel] ne l'emportait pas sur toutes les interprétations possibles qu'ils pouvaient donner du culte dans la vie extra-religieuse. Rappelons-nous qu'il n'existait ni catéchisme ni sermon dans le culte romain. La question du sens des rites était posée dans la vie intellectuelle extra-religieuse. Mais à côté de cette signification fondamentale du système rituel et de toutes les autres que les Romains pouvaient en donner il y avait tout le détail de la pratique, dont la seule donnée constante était l'obligation et la règle, qui faisaient l'objet d'une réflexion et d'une attention permanentes. Plutôt que l'énoncé fondamental que l'on peut déceler derrière les rites, c'est sans doute le travail de réflexion mené sur ces règles qui pourrait être considéré comme la forme typiquement romaine de la "spiritualité"... » La question se pose de savoir jusqu'à quel point les productions extra-religieuses relevaient d'une sphère autonome par rapport au rituel lui-même et au « travail de réflexion sur les règles » que constituait leur adaptation casuistique aux événements nouveaux. Ces interprétations n'étaient, il est vrai, pas bridées par un dogme qui eût imposé une signification unique et *ne varietur*. Mais la non-formulation explicite d'interdits n'empêche pas un système symbolique d'imposer à ceux qui en dépendent ses sillons de pensée et ses réseaux imaginaires. Or les philosophes et poètes latins baignaient dans la

même culture que les ritualistes, quand il ne s'agissait pas des mêmes personnes, et la coupure est d'autant plus délicate à instaurer entre réflexion religieuse et extra-religieuse que dans la culture romaine l'existence d'un secteur profane n'avait pas l'évidence qu'elle a prise dans nos sociétés laïques. On peut dès lors penser qu'en tant que productions autochtones, ces discours participent aussi de l'univers religieux global dont relèvent les rituels et ne peuvent en être totalement dissociés, comme on écarterait la théorie d'un savant d'aujourd'hui ; et l'on peut se demander corrélativement si toute cette spéculation relativement libre autour des pratiques culturelles ne rejaillissait pas à son tour sur les inflexions données aux rituels à l'occasion des inévitables actualisations... Si donc, entre spéculations « extra » et « intra »-religieuses, on ne pourrait pas supposer, plutôt que l'évolution relativement parallèle et indépendante que semble postuler l'auteur, des échanges dialectiques ; c'est là un nouveau champ à explorer, mais il est évident que la question ne peut se poser en ces termes que parce que nous disposons désormais des analyses de John Scheid...

Car le plus extraordinaire est qu'on ferme ce livre avec l'impression que le sacrifice et les rites romains sont des sujets neufs, un chantier presque inexploré dans lequel une première tranchée, qui servira de point de repère, vient d'être creusée. John Scheid leur confère une véritable dimension d'objet anthropologique. Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage est dédié à Yvonne Verdier.

Bernard Mezzadri

LA MAGIE SUSCITE, depuis environ deux décennies, un regain de curiosité chez les antiquisants. Le livre de Marcello Carastro apporte une contribution importante à la redéfinition de ce champ d'étude et à son exploration sur nouveaux frais. L'intérêt de son travail tient d'abord à l'angle d'attaque qu'il choisit pour aborder le sujet : marquant ses distances par rapport à toute essentialisation de la magie, il refuse d'en faire un phénomène universel et immuable, dont chaque chercheur n'aurait qu'à collectionner plus ou moins intuitivement les manifestations sur son terrain propre, pour s'interroger sur la manière dont les anciens Grecs ont construit, à un moment précis de leur histoire, leur notion de magie. De sorte que, afin d'explicitier davantage le projet de l'auteur, le sous-titre pourrait se formuler : « Comment les anciens Grecs ont pensé la *mageia* ».

De fait, le mot, venu probablement de Perse, n'apparaît dans le vocabulaire des Hellènes que relativement tard, et c'est à sa pénétration progressive que sont consacrés les premiers chapitres. Les mages et leurs techniques sont à pied d'œuvre chez Hérodote, mais d'emblée leur appréhension est problématique. Attentif aux leçons de François Hartog¹, Marcello Carastro recherche auprès de l'historien d'Halicarnasse moins des informations objectives sur ces prêtres d'origine mède qui, sacrificateurs ou devins, hantent les cours des souverains d'Asie, que des représentations de l'Autre, adaptées à la vision grecque du monde. Dans cette « hétérologie », les mages sont un bon opérateur pour réaffirmer par inversion les valeurs propres du locuteur et de sa société. Aussi leur figure combine-t-elle dès l'abord extériorité et négativité. Non seulement leurs pratiques funéraires sont barbares, mais leurs rites ne semblent guère trouver

l'oreille des dieux. Malgré la prudence qu'impose le discours hérodotéen, peut-être laisse-t-il cependant transparaître que cette extériorité des *magoi* n'est pas simple construction grecque : leur appartenance au peuple vaincu des Mèdes, leur penchant supposé à accaparer le pouvoir par la ruse et la perfidie (à l'exemple du faux Smerdis) et la fête du « Meurtre des mages » impliquent des relations pour le moins ambiguës avec le pouvoir perse et son idéologie. Ce que confirme l'inscription de Bisotun. Dans le complexe qui lie les mages et les tyrans, dont Marcello Carastro repère la résurgence chez Platon, pourraient d'ailleurs s'inscrire les échos entre la célébration de la « magophonie » et les honneurs qu'Athènes rend à ses Tyrannoctones.

Perçus comme des étrangers, manipulateurs plus ou moins efficaces du surnaturel ou comploteurs en puissance, les mages étaient donc destinés à une carrière de repoussoirs, tant sur la scène du théâtre que dans les écrits des philosophes ou les traités des médecins. Marcello Carastro pointe finement comment, dans un contexte polémique, « mage » devient une insulte qui permet de creuser une distance à l'intérieur même de la culture grecque : ainsi quand Œdipe l'emploie à l'encontre de Tirésias, mobilisant toutes les connotations perceptibles chez Hérodote. Au nom du savoir positif et humain dont il se revendique avec orgueil, le roi de Thèbes rejette le devin inspiré du côté de pratiques barbares et illusives. La transformation de Tirésias en *magos* vise à l'exclure *de facto* du monde grec de plein droit. L'altérité importée des mages permet de rendre suspect le maître de vérité du cru.

1. Cf. François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

Figures négatives, les mages restent cependant porteurs d'une foncière ambiguïté, qu'exploite le sophiste Gorgias quand il assimile à leurs enchantements le pouvoir de la parole. Certes il s'agit, là encore, de tromper et de manipuler, et la puissance « magique » attribuée aux charmes du discours suffit à rendre Hélène, persuadée par le beau parleur Pâris, innocente ; mais c'est de cette force fascinante que se réclame Gorgias lui-même. Platon s'en souviendra. En étudiant l'*Éloge d'Hélène*, Marcello Carastro introduit un second versant de la conception grecque de la « magie », plus complexe du point de vue axiologique.

La pénétration et le développement rapides de la « configuration de la *mageia* » s'expliquent donc par un contexte culturel et historique où ces personnages et leurs connotations pouvaient faciliter l'élaboration de discours nouveaux, qu'on les repousse dans le non-être ou qu'on en revendique les pouvoirs (voire que l'on s'efforce, à l'instar de Platon, de combiner l'une et l'autre stratégie, en chassant les mages charlatans des cités idéales mais en campant le philosophe paradigmatique, Socrate, en fascinant thaumaturge de la bonne cause).

En ce point l'enquête prend un tour nouveau, un peu inattendu au regard des principes de départ. Car l'opportunité que pouvait présenter l'image du *magos* et de ses artifices ne suffit pas à comprendre l'accueil qui lui a été fait et son acculturation quasi instantanée. Au débat intellectuel du ^ve siècle, il faut ajouter, nous explique Marcello Carastro, une sorte de terreau culturel, où des réseaux de représentations antérieurement constitués vont servir de milieu d'implantation au nouveau complexe sémantique, non sans en être, en retour, affectés. Comme si la culture grecque avait disposé, avant même que d'avoir des mages, de la niche écologique où ils se pourraient acclimater.

Trois chapitres « archéologiques » nous plongent dans cette préhistoire, articulée autour de quelques notions clés destinées à être plus tard rattachées au champ

de la magie. Il faut suivre en détail ces analyses, qui combinent avec bonheur la philologie et l'anthropologie pour nous conduire des champs de bataille iliadiques où les dieux « médusent » leurs victimes à l'inévitable île d'Aiaïè où Circé, pour n'être pas encore magicienne – puisque le mot n'existe pas – n'en prépare pas moins déjà ses philtres délétères, en passant par la prairie des funestes Sirènes. Disons seulement que l'auteur établit de façon très convaincante, en rapprochant des documents qui relèvent de savoirs apparemment distincts (botanique, musicologie, zoologie, poétique...), l'existence de complexes de représentations² cohérents qui tendent à se condenser autour du verbe *thelgein* (« charmer » ou, comme propose de le traduire l'auteur, « méduser ») et des sonorités aiguës qui captivent, souvent pour leur perte, ceux qui les entendent. L'enquête montre ainsi qu'il existait, dès les temps les plus anciens des poèmes homériques, une nébuleuse, ou plusieurs nébuleuses mais se recoupant déjà, qui à la fois permettraient la réception de la notion de *mageia* et viendraient converger en elle.

La même leçon ressort du chapitre qui traite des tablettes de malédictions (les *defixiones*), où l'on peut apprécier, dans l'étude minutieuse qu'il donne de deux exemples particulièrement frappants, l'acribie de l'auteur, attentif tant à la fonction performative de l'écriture qu'à l'importance de chaque détail concret (forme et matière du support, lieu de dépôt, etc.). Ces pratiques, elles aussi, s'avèrent être des traditions grecques invétérées, loin d'avoir été importées dans leurs bagages par les mages venus d'Orient.

2. Des « mythes », au sens de John Scheid et Jesper Svenbro : « non pas un récit, mais une simple concaténation de catégories. Concaténation grâce à laquelle il devient possible, à l'intérieur d'une culture donnée d'engendrer des récits mythiques, des images et des rituels [...] » (cf. *Le Métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994 : 10).

C'est, par contrecoup, le caractère novateur de l'« invention » des *magoi* qui s'estompe. De ce second mouvement de la démonstration, il ressort en effet que le système de représentations auquel ils viennent s'agréger était déjà largement structuré et relativement autonome dans l'épopée ; et l'on peut se demander jusqu'à quel point la notion de *mageia* et l'arrivée des *magoi* en modifient vraiment la configuration... Pour le dire avec les mots de l'auteur, la « configuration de *thelgein* », antérieure à la venue des mages, se démarque-t-elle nettement de la « configuration de la *mageia* » postérieure ? Cela importe si l'on veut défendre l'idée que la « magie » ne saurait exister qu'une fois nommée. Certes, Circé ne devient « magicienne » en titre que rétrospectivement, mais on échappe mal au sentiment qu'auparavant elle n'en faisait pas moins de la « magie » (sinon de la *mageia*) en déployant les procédures du *thelgein* ou en préparant ses *pharmaka*... Que donc les anthropologues du passé n'avaient peut-être pas entièrement tort en réunissant sous le même chef, à la suite des anciens eux-mêmes, les pratiques d'avant l'apparition du mot (qui étaient déjà organisées en un champ relativement autonome et cohérent, comme l'auteur lui-même le montre) et celles qui l'ont suivie ; ou, si l'on préfère, que la relative homogénéité entre l'avant et l'après n'est pas une pure illusion rétrospective, issue, par projection de la notion de magie apparue ultérieurement, du découpage et du regroupement artificiels de phénomènes sans rapport entre eux...

Des représentations flottantes ont-elles « convergé » vers cette notion pour « prendre » et se transformer, ou les *magoi* sont-ils simplement venus s'intégrer à un complexe plus englobant, en l'infléchissant certes, mais sans le bouleverser fondamentalement ?

Corrélativement, on hésitera peut-être à interpréter en termes trop strictement chronologiques telle « innovation » ; ainsi faut-il vraiment voir, *e. g.*, dans la purification par Circé de Jason et Médée meurtriers, la répercussion sur la légende, autorisée grâce au récent statut de magicienne acquis par

la fille du Soleil, de représentations associées aux mages ? Même si l'on admet que l'épisode n'existait pas avant Apollonios de Rhodes (mais les versions précédentes de la geste argonautique ne nous sont que très partiellement connues), le vieux fond grec fournissait largement le matériau nécessaire à cette éventuelle innovation, qui s'inscrit parfaitement dans la logique du personnage. Les procédures utilisées et les puissances convoquées en tout cas appartiennent pleinement à la tradition hellénique la plus ancienne³.

Une remarque plus générale peut être avancée : si les réflexions épistémologiques, dans les sciences humaines et sociales, ont eu pour résultat d'ébranler les certitudes et de mettre en garde tant contre les visions évolutionnistes simplificatrices que contre la naturalisation de notions historiquement constituées comme la Raison, la Religion ou la Magie, si elles ont su aussi prendre en compte le contexte d'énonciation et la rhétorique propre des documents, naguère trop négligés, on peut toutefois se demander si cette prudence n'entraîne pas parfois trop loin dans l'autre sens, en gommant de véritables changements de régime intellectuel : ainsi en va-t-il de l'analyse consacrée au traité hippocratique *De la maladie sacrée*. Marcello Carastro nous prévient contre le danger de l'illusion positiviste « d'une science grecque fondée sur la raison, qui aurait combattu l'obscurantisme de la religion et la charlatanerie de la magie » (p. 45) ; de fait il faut tenir compte, pour comprendre le traité, de son caractère polémique ; il serait également absurde de retrouver dans les démarches du médecin les principes déjà définitivement établis de la Science une et indivisible, semblable depuis son épiphanie chez les Grecs jusqu'à nous ; on admettra volontiers aussi que l'auteur partage avec ses adversaires un univers de référence, voire des croyances de

3. On lira sur cet épisode les pages récentes de Pierre Ellinger, *La Fin des maux. D'un Pausanias à l'autre : essai de mythologie et d'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2005 : 100-103.

type « religieux » (puisqu'il les accuse d'impiété, même si l'on peut se demander jusqu'à quel point il ne s'agit pas – tout en se lavant soi-même de cette accusation – de mettre l'interlocuteur en difficulté dans les termes de sa propre logique). Si l'on accorde néanmoins que « la différence consiste dans le fait que cette maladie a une nature, *phusis*, et relève d'une explication causale, *prophasis*, qui excluent l'intervention de puissances divines » (p. 45), et que d'autre part « l'auteur insiste sur son expérience, face à l'inexpérience de ses adversaires » (*ibid.*), (opposant donc un savoir né de l'observation empirique à une science infuse révélée par les dieux, comme l'illustre la fameuse démonstration par analogie fondée sur l'autopsie d'un cerveau de chèvre « épiléptique »), il paraît difficile de ne pas admettre qu'il y a entre le rédacteur du traité et ses adversaires tels qu'il les représente (et la figure qu'il en dessine n'est pas de pure invention) changement de para-

digme explicatif et de « régime de vérité ». Peut-on alors conclure que « le “rationnalisme” attribué au médecin se résume en une rhétorique dont la force réside dans les modes d'argumentation [...] » (*ibid.*), sauf à considérer tout changement épistémologique comme un phénomène rhétorique ? Que le traité soit polémique et fort habilement composé l'empêche-t-il de se démarquer de ses adversaires également par son contenu ?

Ces questions – ouvertes au demeurant – ne remettent pas en cause l'essentiel de l'apport du travail de Marcello Carastro. Non seulement il éclaire un épisode de l'histoire intellectuelle de la Grèce ancienne – celui de l'arrivée des *magoi* dans la cité du v^e siècle –, mais il dessine avec subtilité un réseau de représentations vaste et complexe, dont il découvre des ramifications passées inaperçues jusque-là.

Bernard Mezzadri