

Philippe Borgeaud & Anne-Caroline Rendu Loisel,
eds *Violentes émotions. Approches comparatistes*
Genève, Droz, 2009, 210 p., fig. (« Recherches et
rencontres » 27)

Bernard Mezzadri

DANS **L'HOMME** 2012/1 n°201 , PAGES 193B À 196B
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0439-4216

ISBN 9782713223310

Date de mise en ligne : 23/02/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-homme-2012-1-page-193b?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.

CORPS

————— Gilles Boëtsch, Dominique Chev  & Hélène Claudot-Hawad
Décors des corps
Paris, CNRS  d., 2010, 398 p., bibl., ill.

DÉCORS DES CORPS est un titre évocateur de la pluralité des manières de penser le rapport entre le corps et la couleur. L'objectif est en effet de mettre en perspective l'expérience du corps et l'expérience de la couleur. C'est que le corps, support de l'existence concrète de l'homme, prend place dans un monde coloré et n'échappe pas aux impératifs de la coloration. Quant à la couleur, elle est appréhendée comme substance, ornement, symbole, langage, transformation, parure, matière et toute forme d'expression qui se donne à voir sur le corps et par le corps. Au demeurant, l'association entre le corps et la couleur éclaire la complexité de la réalité corporelle, notamment lorsqu'elle devient le support privilégié pour « humaniser » la couleur. Elle rappelle par ailleurs le lien entre nature et culture, dans la mesure où l'habillement coloré donne sens à une construction possible du corps.

L'ouvrage, dirigé par Gilles Bo tsch, Dominique Chev  et Hélène Claudot-Hawad, rassemble quarante contributions qui se déclinent en cinq sections et proposent des réflexions aussi différentes que complémentaires sur la problématique du corps et de la couleur. L'interdisciplinarité se montre remarquablement mise en avant afin de rendre compte de nombreuses facettes d'un objet complexe qui relève de

l'expérience vécue. Ainsi, *Décors des corps*, deux notions mises au pluriel, se conjuguent pour constituer le fil conducteur dans cet ouvrage et éclairent le rapport de l'homme, représenté par son corps, aux multiples usages de la couleur. Si tous les textes respectent cette ligne directrice, ils n'en soulignent pas moins la diversité des techniques, des approches, des formes, des significations, des agencements et des outils utilisés pour inventer le corps dans un espace-temps déterminé. Les différentes sections sont annoncées par des représentations iconographiques qui appuient et illustrent les analyses mentionnées. Celles-ci portent sur des pratiques chromatiques différentes et analysent les expressions artistiques, les constructions identitaires, les imaginaires culturels, les différences de genre, dans leurs relations étroites à la fabrique du corps.

L'ouvrage commence par « trois leçons » qui éclairent les modalités d'existence différentes de la couleur. Une première modalité s'avère liée à l'interaction de la lumière avec la matière, laquelle interaction repose sur les aspects perceptifs et cognitifs qui interviennent dans la visibilité de la couleur. Une deuxième modalité se focalise sur les colorations chimiques et montre les effets de la lumière sur l'émergence de la couleur. Enfin, à côté des dimensions

physique et chimique, une troisième figure chromatique, de type anthropologique, révèle que les multiples habillages du corps par la couleur acquièrent le statut d'un langage dont le décodage renseigne sur les enjeux de la création du corps.

Au-delà de ces trois points introductifs, le premier chapitre, « Couleurs, matières et symboles », trace les contours des imaginaires culturels qui fondent les constructions chromatiques et s'intéresse à l'étoffe et au vêtement comme supports de mise en scène de la couleur du corps. Le vêtement et ses attributs teintés renvoient à l'observance des usages où le corps se présente comme instance, au croisement de la vie et de la mort, du sacré et du profane, de la peine et de la liesse. Dans ce cadre, le corps coloré respecte une mise en ordre singulière, selon les conjonctures de sa manifestation et devient ainsi un moyen de décryptage d'une symbolique sociale et culturelle.

Le deuxième chapitre, « Couleurs, transformations et esthétiques », met l'accent sur la fabrique des corps par une panoplie de matériaux (le métal), d'objets (les lunettes) et d'usages (le bronzage) qui sous-tendent un modèle du corps conventionnellement valorisé. La mise en scène colorée du corps, spécifique à une époque donnée et à un groupe social donné, répond aux impératifs des normes sociales. En ce sens, l'instrumentalisation de la couleur se trouve alliée aux modes d'objectivation de l'expérience corporelle selon les représentations dominantes en vigueur et les rapports au corps qu'elles instituent.

Le troisième chapitre, « Couleurs, pratiques et identités », établit que la couleur agit comme un code qui s'imprime sur la peau (pigmentation, tatouage,

ornement) ou encore sur le vêtement qui la couvre (toge, tenue sportive). Ces multiples modalités d'existence de la coloration du corps constituent des marqueurs identitaires remarquablement signifiants. Ils permettent une lecture des valeurs sociales, notamment la hiérarchie, la distinction, la domination et les propriétés du genre, qui s'expriment dans des champs d'action diversifiés.

Enfin, le dernier chapitre, « Couleurs, corps et cosmos », montre que la couleur relève du domaine des rites et rituels qui situent le corps au centre de l'univers. Les multiples usages chromatiques visent la couverture du corps ou encore l'accentuation de sa visibilité selon les exigences des imaginaires culturels en vigueur. Dans ce cadre, peintures corporelles, parures, masques et formes géométriques, soins et embellissements divers, prennent sens par les tonalités des teintés et inscrivent le corps dans « un ordre cosmique » qui commande les dynamiques relationnelles.

De cette diversité des contenus, des terrains et des approches, découle une cohérence qui fonde la réversibilité du lien entre le corps et ses décors éminemment ancrés dans un système socioculturel d'appartenance. En effet, si les pratiques chromatiques du corps se montrent universelles, elles demeurent néanmoins soumises à une mise en ordre symbolique singulière qui situe le fait corporel entre universalisme et particularisme. L'ouvrage offre ainsi une grille de lecture des différences dans la mise en scène du corps coloré. À ce titre, il met en relief le rôle que jouent les usages de la couleur dans l'invention du corps dans les sociétés contemporaines.

Monia Lachheb

C E VOLUME rassemble les interventions d'un colloque, qui eut lieu à Genève en 2007, à l'initiative de l'équipe d'histoire des religions de la faculté des lettres et dans le cadre du Programme de recherche national en sciences affectives – au carrefour donc des champs disciplinaires de l'anthropologie, de l'histoire et de la psychologie. À cette diversité d'approches fait écho la variété historique et géographique des sociétés étudiées, car le programme s'inspire explicitement du comparatisme sans frontières ni complexe promu naguère par Marcel Detienne¹. Le fil conducteur est celui des émotions, tout spécialement dans leur lien avec « la violence », et de leurs manifestations littéraires ou rituelles – sans préjugé de savoir quelle part doit en être attribuée à un fonds commun partagé par l'humanité tout entière et quelle part procède au contraire de chaque culture ; les émotions ne sont donc pas conçues comme des *a priori* universels, en deçà de la culture et aux confins du biologique, mais comme des opérateurs, des « comparables » à mettre à l'épreuve des faits et à construire – ou aussi bien à déconstruire...

L'article de David Konstan (« Y a-t-il une histoire des émotions ? », pp. 15-28) fournit à cet égard un solide point de départ et comme un modèle : sur des exemples concrets, il montre combien la conception d'Aristote et des anciens Grecs de sentiments présumés « élémentaires » diffère de celle que s'en fait chez nous le sens commun. Ainsi entre l'*orgè* et la « colère » qui nous sert à la traduire, l'écart se creuse d'une part en ce que celle-là suppose une évaluation réfléchie, tandis que celle-ci sera plutôt imputée à l'impulsivité, au rebours de tout intellectualisme ; d'autre part du fait que la dimension sociale prédomine dans l'une, alors que l'autre privilégie le ressenti

individuel intime – divergences qui font écho à des conceptions de la « personne » autrement agencées. De fait, l'*orgè* est « un désir de vengeance procédant d'une insulte due à quelqu'un qui n'est pas en droit de la proférer » ce qui présuppose une évaluation de la situation et des protagonistes. L'efficacité et la légitimité du procédé ressortent : certes la catégorie de « colère » – et plus largement celle d'émotion – se révèle impertinente puisqu'elle ne recouvre que très imparfaitement son équivalent hellène, mais cette inadéquation même permet de mieux cerner ce que nous entendons par colère et ce qu'est l'*orgè* du Stagirite (une perception de la variabilité bien plus intéressante que ne le serait l'identification d'un éventuel substrat émotionnel commun).

La dimension sociale, ou socialisée, des affects est aussi au cœur de la communication de Claude Calame (« La *katharsis* érotique », pp. 29-55), qui montre comment dans la poésie mélique, y compris lorsqu'elle exprime les émois d'un locuteur représenté par une première personne du singulier – le « je » « lyrique » –, se construit et s'exprime une relation au groupe (celui du collègue saphique, des *hétairoi* au banquet, du chœur qui chante et danse en l'honneur des dieux...) de nature rituelle ; les sentiments sont ainsi pris dans un réseau qui excède largement l'individu, à la fois parce qu'ils sont la manifestation en lui du divin (Éros et Aphrodite au premier chef) et parce que leur mise au jour – tout comme leur traitement, par une sorte d'anticipation de la *catharsis* aristotélicienne – s'opère dans le cadre collectif d'une performance formalisée.

1. Cf. notamment : *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris, Le Seuil, 2000 [nouv. éd. : 2009 (« Points Essais »)].

Le sujet psychologique moderne, centre des émotions dans notre conception triviale, est encore débordé par le caractère manifestement psychosomatique des « épisodes émotionnels », et la même leçon peut être tirée de l'analyse par Renate Schlesier du mot *pathos* chez les tragiques athéniens (« *Pathos* dans le théâtre grec », pp. 83-100). Il en ressort en effet que le terme oscille – de notre point de vue – d'une signification objective (le meurtre, le malheur) à un sens subjectif (l'impact de ce crime sur la victime ou les survivants), ce dernier pouvant aussi bien renvoyer au désespoir des proches privés du défunt qu'aux conséquences de son acte sur l'assassin lui-même (elles aussi à la fois subjectives et « objectives », si l'on songe, *e. g.*, à Oreste poursuivi par les Érinyes). Des significations complexes, dont l'auteur suit l'évolution d'Eschyle à Euripide.

Du côté de l'Égypte ancienne, où nous conduit Françoise Labrique (« Violence et émotions en Égypte ancienne », pp. 69-81), joie et colère retentissent le long du réseau de relations tissées entre hommes et dieux, dont le pharaon constitue le point nodal : de sorte que la joie n'est jamais l'enthousiasme destructeur du combattant déchaîné, mais l'exultation divine, après la victoire, du souverain qui restaure l'ordre cosmique – rappelant et confortant ainsi l'avènement d'Horus aux dépens de Seth. Un sentiment non pas personnel, mais cosmique, comme il appert plus nettement encore quand les colères des déesses se confondent avec les excès climatiques précédant la crue du Nil. Selon d'autres modalités, on retrouve l'intégration des sentiments humains dans un drame impliquant l'univers tout entier au travers de la guerre meurtrière entre Pandava et Kaurava dans le Mahâbhârata. Dans la tradition védique, le sacrifice jouit d'un statut d'exception qui en neutralise la violence, de sorte que lors de la mise à mort des victimes « tuer n'est pas tuer » ; or la bataille suprême – par un impérialisme caractéristique de ce modèle rituel cardinal – est conçue comme un sacrifice destiné notamment à soulager la

Terre, accablée par le poids des démons incarnés. Dès lors, les affects des vainqueurs et des vaincus se fondent dans leur commune participation à ce grand œuvre. Il n'en faudra pas moins un sacrifice *stricto sensu* – celui de l'*asvamedha* – pour définitivement restaurer l'ordre sous le règne du sage Yudishthira (Danielle Feller, « Les lendemains traumatiques de la guerre dans le Mahâbhârata », pp. 115-134). On pourrait inscrire dans la même ligne la manière dont les martyrs chrétiens conçoivent leur supplice comme la reproduction des souffrances et de la mort de Jésus ; l'*imitatio Christi* confère à leur mort une dimension de « sacrifice expiatoire pour le genre humain » ; mais la singularité de leur comportement tient, argue Guy G. Stroumsa (« Les martyrs chrétiens et l'inversion des émotions », pp. 167-181), en un retournement des affects qui transmue la douleur en joie puisque la mort à ce monde est en fait synonyme d'accès à la vraie vie. De sorte que le martyr chrétien s'oppose terme à terme au sage stoïcien : alors que celui-ci doit maîtriser ses sentiments, celui-là transforme la douleur et la peur en une joie non moins exaltée. La théorie du portique permet peut-être, en revanche, de replacer dans une conception philosophique d'époque le fameux épisode de l'exécution de Turnus par Énée qui a fait couler tant d'encre car il semble ternir un peu l'image d'humanité et de bienveillance que la tradition humaniste voudrait attacher au héros. Selon Sénèque, en effet, que Wolfgang Polleichtner et Damien Nelis mobilisent à l'appui de leur suggestion (« Emotions and the Death of Turnus in Virgil's Aeneid 12 », pp. 101-113), la vengeance est un devoir et la maîtrise du sage consiste non pas à savoir y renoncer, mais à l'exercer de sang-froid plutôt que sous l'emprise de la colère. Mais le texte de Virgile n'impose aucune interprétation (pas même celle-là) et la multiplicité de lectures qu'il a suscitées pourrait bien, selon les auteurs, résulter du choix délibéré de laisser la question ouverte.

De ces exposés ressort avec force la variabilité des émotions quand on passe d'une culture à l'autre, corollaire de conceptions très diverses de la personne, de son identité et de son autonomie. La singularité de notre paysage sentimental et de son romantisme intimiste en est, par contraste, soulignée.

Pour autant, le recueil laisse un peu le lecteur sur sa faim.

On sera tenté de penser tout d'abord que, dans certains cas, le travail critique que permet la comparaison aurait pu être poussé plus loin ; au point, par exemple, de remettre en question les conclusions – certes avancées avec prudence – de la contribution de Johannes Bronkhorst (« Violence, terrorisme et religion », pp. 57-67) : rapprochant « terroristes » religieux d'aujourd'hui, martyrs chrétiens et ascètes indiens, il propose, par-delà les déterminations socioculturelles, d'attribuer ces différentes « pratiques clairement mauvaises pour la santé » (p. 61) à « une tendance à ne pas s'identifier à son propre corps » (p. 63) qui « semble être innée et ne peut donc être écartée » (p. 64) ; une telle théorie, qui au demeurant semble assez en décalage avec le reste du cahier et, notamment, avec l'article de Guy G. Stroumsa (qui replace au contraire le martyr chrétien dans son contexte historique et religieux et insiste sur son originalité), suggère deux remarques au comparatiste : tout d'abord une supposée tendance innée des humains à « ne pas s'identifier avec son propre corps » n'implique-t-elle pas un « soi » (« s' ») et un « propre corps » déjà discriminés par les représentations dualistes d'une pensée philosophico-religieuse loin d'être universelle, qui pose l'existence de deux instances dont l'une peut – ou non – s'identifier à l'autre ? Quel sens pourrait-elle avoir par exemple (pour citer Marcel Detienne dont l'enquête se réclame) dans « les sociétés africaines où la personne éclate en une série de composantes matérielles ou non (chair, sang, sperme ou souffle et ombre) transmissibles ou non, mais tantôt reliées à un ensemble de représentations mythiques, tantôt intégrées à des rituels et à des

institutions qui déterminent la place de chacun dans [la] société » (« Où est le Mystère de l'identité nationale », p. 38) ? À l'autre extrémité du raisonnement, ne faudrait-il pas aussi interroger la notion de « terrorisme » et la catégorie de « terroriste » sur lesquelles l'auteur fait fond sans les questionner, comme s'il s'agissait de données objectives relevant de l'observation scientifique, et non de constructions largement idéologiques qui regroupent à des fins de maintien de l'ordre des actes et comportements très hétéroclites (un coup d'œil sur l'histoire de l'emploi du mot suffit à faire surgir des doutes) ; c'est là une autre vertu attendue du comparatisme : ébranler nos évidences par contrecoup plutôt que de les exporter sans les interroger. Même si les enjeux sont moins cruciaux, on se demandera aussi jusqu'à quel point la projection d'une psychologie toute moderne sur l'évangile de Jean par Petra von Gemünden (« L'angoisse et l'agression dans l'Évangile de Jean », pp. 135-166) ne constitue pas un anachronisme illusoire : si nous sommes habitués à « gérer notre capital santé », le livre de Jean offre-t-il vraiment aux premiers chrétiens un *vade-mecum* afin de « gérer leurs émotions » via une « restructuration cognitive » (p. 163), en recourant aux ficelles d'une psychologie à la petite semaine dont les effets euphorisants ou reconfortants éventuels sous nos latitudes et à notre époque ne prouvent rien d'autre que l'« efficacité symbolique » d'un discours en prise sur les métaphores cardinales de notre société, celles en l'occurrence du monde de l'entreprise et du management des ressources humaines ?

On aurait aimé aussi que les différentes contributions fussent davantage mises à l'épreuve les unes des autres, afin d'enrichir encore la dimension comparative qui, de manière explicite ou implicite, apparaît à l'intérieur de chacune ; la richesse et la variété des domaines parcourus laissent présager que cette confrontation de matières déjà élaborées serait fructueuse, mais l'introduction ne fait que l'effleurer et les articles paraissent du coup trop

indépendants les uns des autres. Mais ce sera peut-être là le programme d'une autre rencontre que nous ne pouvons qu'appeler de nos vœux, le volume de Philippe Borgeaud et Anne-Caroline Rendu Loisel

nous ayant convaincu de l'intérêt de la démarche en nous mettant l'eau à la bouche...

Bernard Mezzadri

LITTÉRATURE

Bernard Lahire

Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire

Paris, La Découverte, 2010, 636 p., bibl., index

(« Textes à l'appui ; Laboratoire des sciences sociales »).

PEUT-ON soumettre les œuvres littéraires à l'analyse sociologique ? À la lecture du dernier livre de Bernard Lahire, la réponse à cette question est clairement positive. Tout en apportant des éléments théoriques clairs et précis venant alimenter une sociologie de la création littéraire, Lahire ne tergiverse pas pour autant autour de cette question, évitant l'écueil d'une spéculation sans fin sur la spécificité des formes artistiques. La création littéraire, tel est donc l'objet d'une sociologie que Lahire veut pratique, c'est-à-dire mise à l'épreuve d'un corpus de textes, ici l'œuvre de Kafka. D'emblée, Lahire situe sa réflexion dans le sillage de ses précédents travaux attentifs aux « expériences socialisatrices ». Le cadre d'analyse ne peut dérouter ceux qui connaissent ces travaux, lesquels se sont donné pour objectif de dépasser la théorie des champs de Pierre Bourdieu tout en se distinguant des sociologies d'inspiration phénoménologique. On retrouve ainsi une double influence, le modèle proposé par Lahire oscillant entre deux traditions, celle de la sociologie scientifique d'Émile Durkheim et celle de la sociologie historique de Norbert Elias. À ce niveau, Lahire maintient un cap qui donne une cohérence et une unité à l'ensemble de ses travaux. Et, pour ne pas céder à la facilité, il choisit d'appliquer son modèle théorique à l'œuvre

de Kafka, un cas qui relève d'« un défi scientifique adressé au sociologue » (p. 10), tant l'inventivité que cet écrivain déploie semble rétive à toute interprétation sociologique. Une question centrale est alors posée : « Pourquoi Franz Kafka écrit-il ce qu'il écrit comme il l'écrit ? » (p. 9). La clé de l'analyse, pour répondre à cette question pour le moins ambitieuse, repose sur la notion de « problématique existentielle » qui désigne « l'ensemble des éléments qui sont liés à la situation sociale d'un auteur et qui s'imposent à lui comme des questions incontournables qui l'obsèdent ou comme des problèmes qu'il a à affronter » (p. 81). La création littéraire consisterait alors en une *transposition* – et non en un simple « reflet » – de cette problématique. La sociologie de la création littéraire proposée par Lahire est donc une sociologie de la transposition des problématiques existentielles.

Pour appréhender ces problématiques, Bernard Lahire procède, dans la deuxième partie de son ouvrage, à une plongée historique et sociologique dans la vie de Kafka. Il décrit dans cette optique le « paysage social » dans lequel évolue l'écrivain. Né à Prague en 1883, Kafka est un juif germanophone, la langue allemande étant alors celle de l'élite de sa ville natale. Il se sent pleinement intégré dans la société tchèque, et ce malgré l'antisémitisme répandu à cette

époque dans la population. Le choix de la langue allemande comme langue maternelle révèle l'ambition sociale de ses parents qui aspirent au mode de vie bourgeois. C'est d'ailleurs une éducation bourgeoise que reçoit Kafka. Bon élève, il est inscrit par ses parents dans un lycée allemand très réputé où il reçoit une « culture humaniste encyclopédique » (p. 162). Fort de ses succès scolaires, Kafka poursuit des études de droit à l'université jusqu'à l'obtention d'un doctorat. Mais celui-ci veut se consacrer à l'écriture et la vie professionnelle qui l'attend n'est pas à la hauteur de ses attentes. Il trouve ainsi un compromis en intégrant une grande compagnie au sein de laquelle il ne travaille en moyenne que six heures par jour, ce qui lui laisse du temps pour écrire. La littérature devient alors « une activité de compensation et de consolation » (p. 174). Pour Lahire, on ne peut comprendre ce rôle de l'écriture dans la vie de Kafka si l'on ne s'attache pas à décrire sa personnalité. Celui-ci était en proie à un sentiment d'infériorité, essentiellement déterminé par l'autoritarisme de son père. C'est donc une relation complexe qu'il entretient avec lui, entre concurrence et rupture. Il en résulte, chez Kafka, une personnalité fragmentée et paradoxale, particulièrement bien décrite et analysée par Lahire (chapitres VI et XI), qui explique ses problématiques existentielles.

Dans cette perspective, l'écriture littéraire joue un rôle crucial dans la vie de Kafka, celle-ci permettant de parvenir à une connaissance de soi. Elle exerce donc en premier lieu « une fonction thérapeutique » (p. 321). Par l'écriture, Kafka explore son être intérieur pour « se libérer des images qui le hantent » (p. 323). Alors qu'il paraît difficile d'explicitier le contenu des œuvres littéraires de Kafka d'un point de vue sociologique, Bernard Lahire en dévoile les logiques sociales de manière tout à fait convaincante. L'idée est la suivante : « Chaque récit est l'occasion d'une *mise en intrigue* imagée de ses expériences » (p. 312). Il devient alors possible de livrer les écrits de Kafka à des analyses de contenu qui consistent à relier les problématiques

existentielles à leur transposition sous forme littéraire et poétique. Lahire réalise ce travail à partir d'un corpus impressionnant de textes littéraires avec un souci d'exhaustivité. Aucun écrit de Kafka n'est mis de côté. Lahire met ainsi en évidence, comme fil conducteur, la manière dont Kafka retraduit les problèmes de sa propre vie dans ses écrits avec une tendance à mettre en récit « de manière quasi-obsédante » des rapports de pouvoir et de domination (p. 475). Depuis son enfance, Kafka perçoit en effet la « société » comme un espace de lutte entre des dominants et des dominés, et ses expériences socialisatrices alimentent une sensibilité et une acuité à cette vision de la société. Ses fictions littéraires développent sur un mode imaginaire cette vision. Pour Kafka, il ne s'agit pas de faire œuvre de sociologie *stricto sensu* (il ne le revendique pas), mais de transformer en récit le fruit de ses expériences qui lui confèrent une compétence sociologique certaine.

C'est sans doute autour de ce dernier point que l'analyse de Bernard Lahire est ambivalente, reconnaissant « une sorte de sociologie implicite » (p. 489) dans l'œuvre de Kafka tout en séparant strictement travail sociologique et travail littéraire. La rupture épistémologique avec le sens commun est une exigence du mode de connaissance sociologique selon Lahire, mais il attribue lui-même à Kafka une véritable compétence sociologique, en particulier autour de son appréhension des rapports de pouvoir et de domination. Il existe donc une différence entre détenir une compétence sociologique et faire œuvre de sociologie, ce qui n'est pas contradictoire en soi. Pour autant, certaines, sinon la plupart, des analyses de Lahire tendent à « lire » les écrits de Kafka *à partir*, ou à travers le filtre, de certaines théorisations sociologiques – en particulier celle de Bourdieu – pour montrer à quel point son œuvre contient « un savoir sur le monde social » (p. 490), sur un mode anticipateur. Et l'on ne saurait trop souligner la richesse d'une telle mise en perspective – la littérature comme anticipation de la connaissance sociologique –

qui bouscule les frontières entre littérature et sociologie. La réticence de Lahire concernant l'idée d'une « sociologie implicite » dans les œuvres littéraires est assez étonnante au regard de la mise au jour d'une telle sociologie dans l'œuvre de Kafka... C'est essentiellement dans le dernier chapitre (« Le désenchantement du pouvoir ») que Lahire procède à une telle mise en perspective : « Tout se passe donc comme si, armé de ses analyses, Kafka n'avait jamais cessé à travers ses textes littéraires de mener l'analyse du pouvoir, de ses abus et de sa violence, physique ou symbolique, et des effets durables sur les dominés d'une constitution de leurs dispositions à voir, à sentir et à agir dans le cadre même de leurs relations aux pouvoirs. Partant de la volonté d'objectiver, d'élucider ou d'éclairer cette expérience intime de la domination, de la culpabilisation et de la dévalorisation de soi, il n'a eu de cesse de déceler et de déchiffrer les formes d'exercice du pouvoir et les modalités d'action et de réaction des dominés partout où il pouvait les observer » (p. 475). En repartant de la théorie de « l'homme pluriel », on peut ainsi voir dans chaque auteur différentes strates de problématiques existentielles qui peuvent être exploitées selon plusieurs voies. Dans cette perspective, la mise en œuvre d'un discours littéraire ou d'un discours sociologique répond à deux logiques distinctes mais dont les déterminations peuvent paraître particulièrement proches. Les dispositions sociales profondes de l'auteur sont relativement invariables – même si elles peuvent se décliner sous des formes plurielles –, mais les dispositifs de transposition des expériences sont multiples.

Dans l'épilogue de son livre, Bernard Lahire insiste sur le caractère fondamentalement sociologique, et non « littéraire », de son étude sur Kafka, s'opposant au relativisme interprétatif d'un Barthes pour qui les ressources des œuvres littéraires sont inépuisables. Selon Lahire, le sociologue peut, et même *doit*, expliquer – et pas seulement expliciter – une œuvre à partir de logiques sociales qui font d'elles ce

qu'elle est et non autre chose. Avec cette volumineuse étude de cas, Lahire montre *en pratique* (ce qui mérite d'être souligné) qu'une sociologie de la création littéraire est possible muni des outils théoriques et méthodologiques propres à la sociologie. La dimension poétique des textes littéraires n'invalide pas le pouvoir descriptif et analytique de ces outils. À l'heure de la mode pour l'indifférenciation des niveaux de discours que consacrent les « nouvelles sociologies », cet ouvrage de Lahire a le mérite de remettre en cause certaines habitudes d'une sociologie contemporaine enfermée dans le présent et le culte de l'individu réflexif. Ce n'est pas un hasard si Lahire affirme et réaffirme sa dette envers les travaux de Norbert Elias qu'il cite à maintes reprises. On souligne habituellement la relation complexe que Lahire entretient avec l'œuvre de Bourdieu parce qu'il en retient certaines grandes idées (en particulier la « scientificité » du mode de connaissance sociologique et la volonté de théoriser le processus de socialisation) tout en amendant la théorie des champs. L'ombre de Bourdieu plane résolument sur les travaux de Lahire qui paraît vouloir concurrencer son prédécesseur. Ce *Franz Kafka* semble, en effet, répondre aux *Règles de l'art* comme le faisait *La Culture des individus* à *La Distinction*. Mais, concurrence mise à part, c'est surtout l'étude d'Elias sur Mozart à laquelle s'ajoutent les travaux de Panofsky et de Baxandall qui constituent des références théoriques centrales pour cette analyse sociologique de l'œuvre de Kafka. En s'inspirant de ces auteurs, Lahire renoue finalement avec une tradition sociologique que l'on croyait perdue, une tradition anti-spéculative qui assoit la recherche empirique sur une formalisation théorique rigoureuse. C'est sans doute ce qui fera de ce livre un incontournable de la sociologie de la littérature, une discipline encore trop timide et rétive à explorer la face cachée de la création.

David Ledent

Philippe Gardy & Philippe Martel, eds _____
Mémoires de pauvres. Autobiographies occitanes en vers au XIX^e siècle
 Carcassonne, Garae Hésiode, 2009, 576 p., notes bibliogr., ill. (« Les mémoriaux »).

Jean-François Courouau, ed. _____
L'Autobiographie et les langues de France
 Carcassonne, Garae Hésiode, 2010, 229 p., notes bibliogr.

LES ÉDITIONS Garae Hésiode ont publié à quelques mois d'intervalle deux ouvrages collectifs qui posent, d'une manière différente, un même problème : celui de l'autobiographie en langue régionale. Et au-delà, il s'agit de savoir ce que la langue fait à l'écriture de la vie. Mais il fallait adopter une perspective singulière pour dynamiser cette question générale, étonnamment assez ignorée¹, et trouver les cas où elle donne prise. Il fallait que le « pacte linguistique » (Jean-François Courouau), toujours noué dans le creux même du pacte autobiographique mais généralement enfoui dans l'évidence d'une langue (la langue maternelle) et d'une forme (la prose narrative) imposées, affleure à la surface et s'expose comme l'objet d'une décision, d'une réflexion, voire d'un projet. Il fallait donc chercher des « êtres doubles », des personnes à la croisée des langues, mais aussi à la croisée des mondes. Certes, les autobiographes qui sont présentés dans ces deux ouvrages sont tous des individus bilingues, pratiquant, à côté du français, la « langue du pays » (tels l'occitan avec l'ensemble de ses déclinaisons locales, le basque, le corse, le breton, etc.). Mais ils sont plus généralement des individus entre deux mondes dont les définitions et les contours varient selon les époques et selon les contextes : entre un monde de l'écrit et un monde de l'oralité pour ces autobiographes occitans du XIX^e siècle présentés par Philippe Gardy, Philippe Martel et leurs collaborateurs ; entre un monde urbain et un monde rural ; entre Paris et la province ; entre tradition et modernité ; entre le monde d'hier qui est en train de disparaître et le monde de demain.

Le « témoignage sur leur lieu et leur temps » – qui caractérise la motivation autobiographique des sans-qualités occitans au XIX^e siècle, selon Philippe Gardy et Philippe Martel – est rendu possible par une distance, un recul ou un détour initial. Pour dire l'*ici*, il faut être *ailleurs* : il faut avoir éprouvé un autre lieu, avoir le sentiment d'être d'un autre temps. L'écart rend possible le retour sur soi : ce peut être un voyage, une rupture biographique (qui fait que l'on devient un autre ; on sait l'importance du motif de la conversion dans l'autobiographie occidentale)², l'effacement ressenti d'un mode de vie traditionnel, la coprésence de deux langues dont l'une semble menacer l'autre. Or, ce détour est un geste anthropologique, cela est bien connu. On comprend dès lors que ces autobiographies en langue régionale ont quelque chose de nécessairement ethnographique, idée qui ressort clairement des deux ouvrages.

1. L'importante *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms*, dirigée par Margaretta Jolly (London, Fitzroy Dearborn, 2001, 2 vol.), ne comporte pas, de manière significative, d'entrée consacrée à la langue de l'écrit de vie. On trouvera quelques remarques, mais qui ne donnent pas lieu à une véritable réflexion, dans l'entrée consacrée aux écrits de vie indigènes d'Amérique latine où la question du plurilinguisme se pose avec beaucoup d'acuité (*ibid.* : II, 833-835).

2. Je renvoie aux réflexions exposées dans Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction* (Paris, Le Seuil, 2003), ainsi qu'à l'entretien entre cet auteur, Daniel Fabre et Marcello Massenzio, auquel cet ouvrage a donné lieu et qui a été transcrit dans un numéro récent de *L'Homme* (2010, 195-196 : 83-102).

Les « êtres doubles » n'écrivent pas leur vie dans l'harmonie d'un équilibre entre les mondes dont ils ressentiraient mieux que d'autres la confrontation. Ils sont les représentants de minorités menacées dont le resserrement progressif rend parfaitement acceptable l'expression d'un « je » pour dire « nous ». Ce processus trouve son achèvement spectaculaire dans la figure du « dernier représentant » du groupe qu'une conscience aiguisée d'être un « survivant » convertit, presque de force, en autobiographe. Ainsi, aux autobiographies *égoïstes* qui caractériseraient une certaine élite (une minorité qui parle pour tous) ou une certaine majorité (le « nous » insaisissable rend le « je » distinctif), les deux ouvrages opposent ici en quelque sorte des autobiographies *altruistes*³ qui constituent, on serait tenté de le croire, un genre à part pouvant figurer, dans le paysage des origines littéraires de l'ethnographie, aux côtés des relations de voyage et des fictions sur l'Autre.

Les deux textes posent cependant sur cet objet un regard différent. Les *Mémoires de pauvres* présentent, après une introduction importante de Philippe Gardy et Philippe Martel sur la prise d'écriture et l'autobiographie inaugurale de Jacques Boé, dit Jasmin, dans les années 1830, une édition bilingue des autobiographies en vers de neuf poètes occitans, chacun bénéficiant d'une présentation et d'un riche appareil critique de notes, pour lequel on regrette simplement que les appels aient disparu dans le corps du texte ce qui rend mal aisé son utilisation. Il s'agit néanmoins d'une belle édition de sources permettant une exploration *intensive* d'un moment, un court XIX^e siècle (des années 1830 aux années 1880), d'une langue, l'occitan, d'une forme d'écriture, le récit en vers. L'homogénéité du corpus est encore renforcée par la modeste condition des autobiographes retenus : tous ont vécu dans des conditions tout à fait précaires d'existence dont l'écriture rend compte mais ne permet pas de sortir. Au contraire, elle aggrave parfois la vie quotidienne : « Moi,

quand je vends mes claias à prunes, / Mes moines, mes chaufferettes, / Mes baquets et mes paniers, / Je fais bien valoir mes raisons ; / Et quand je vends mes vers, / J'ai le malheur d'en voir / Qui me font la grimace / Comme si je venais de l'enfer », se plaint Arnaud Grenier, « poète paysan » lot-et-garonnais (p. 469).

Seule exception à cet échec d'une véritable extraction sociale, le héros inaugural agenais, Jasmin. Coiffeur, il passe par la Société académique d'Agen avant d'obtenir à Paris la reconnaissance des gens de lettres, de Nodier et de Sainte-Beuve notamment. Il est l'incarnation la plus complète de cette qualité d'« être double ». Tout à la fois en rupture avec l'oralité de son « patois » et avec la culture traditionnelle que cette langue est censée véhiculer (il fait de nombreuses références à la mythologie grecque), il a constamment le souci de s'inscrire dans la continuité du monde d'où il vient : il dit ses vers au gré de pérégrinations à la manière des conteurs itinérants ; il se veut le continuateur des troubadours. Surtout, plus immédiatement, il rappelle que son père, artisan comme lui, était un faiseur de chansons (p. 183). Parangon du « double », Jasmin a quelque chose du héros culturel des autobiographes occitans. Il offre à tous ceux qui s'écriront en suivant son exemple une solution au problème si crucial de l'inauguration du récit. L'autorité et le modèle de Jasmin fourniront les ressources des départs narratifs : on commence comme lui par la promesse faite au lecteur de tout lui révéler, ou bien on invoque plus explicitement son patronage pour légitimer la prise d'écriture.

Mais l'inauguration ne tient pas tout le récit. L'autre constante, mise en valeur par la confrontation des textes, c'est l'articulation du sensible et de la narration : la vie est rapportée en suivant le rythme exact des épreuves, des douleurs, des cheminements. Mieux, l'immédiateté de la souffrance et du malheur de ces vies

3. Je reprends ici la typologie bien connue d'Émile Durkheim sur le suicide.

de paysans ou d'artisans en fait des « poètes spontanés », des « génies ignorants » dont la recherche traverse tout le premier XIX^e siècle. L'errance, la dureté de la vie et des maîtres (d'école notamment), la mendicité, la faim, le travail sont les lieux communs de ces autobiographies en vers, comme si le *dit-de-vie* ne trouvait à s'exprimer pleinement que sous le poids du plus extrême dénuement. L'expérience de la « vie nue » est la condition de la spontanéité poétique qui, en retour, permet à l'individu de s'extraire de sa qualité de simple vivant à quoi l'a réduit l'expérience quotidienne de la douleur. Et cette immédiateté se traduit dans l'expression. Dans ces œuvres, l'écrit conserve les tournures orales au point que, parfois, il est possible d'y lire jusqu'au chuintement de la langue (p. 406).

À l'inverse de cette approche intensive, *L'Autobiographie et les langues de France* envisage une démarche plus extensive, rassemblant non des sources mais des études longitudinales qui retracent ici le mouvement autobiographique en langue corse (Eugène F.-X. Gherardi), là celui en langue basque (Jean Casenave), ou encore en occitan alpin (Philippe Martel). Trois textes ouvrent le vaste dossier de l'autobiographie en langue bretonne, et l'on ne peut que regretter qu'aucune étude n'ait été consacrée aux écrits de vie alsaciens alors même qu'un texte, à mon sens périphérique, portant sur l'autobiographie de langue allemande (Alain Cozic) clôt le recueil. Le rapport avec les *Mémoires de pauvres* est immédiat ; la contribution de Philippe Gardy permet de réaliser parfaitement la jonction entre les deux entreprises. La relation de la langue et de la vie racontée y est travaillée minutieusement dans le cadre de l'autobiographie occitane dont l'évolution est retracée depuis la fin du XIX^e siècle. C'est véritablement la continuation des travaux entrepris dans les *Mémoires de pauvres*. Ainsi, tandis que dans un premier temps la volonté de fondation linguistique (que représente le mouvement du Félibrige) se manifeste notamment par l'intermédiaire

du récit de vie (faire et dire la langue, c'est parler de soi, et notamment dans ce langage spontané qui est celui des poètes ignorants), progressivement l'idée se répandra, dans la seconde moitié du XX^e siècle (peut-être en partie sous l'influence de la Nouvelle Critique, pourrait-on avancer prudemment), que pour dire vraiment la langue, c'est-à-dire réaliser cette élévation vers la littérature, il faut se situer hors de la vie vécue et rompre avec ces « points de capiton » (Jacques Lacan), ressorts et attaches ordinaires de la narration en langue régionale, que constituent le terroir, le « je/nous », la forme versifiée.

De fait, la plupart des contributions insistent plus ou moins explicitement sur un point qui confirme que le terreau de *L'Autobiographie et les langues de France* n'est plus le cœur du XIX^e siècle, comme dans les *Mémoires de pauvres*, mais un XX^e siècle avancé, cadre chronologique et conceptuel de l'essentiel des textes étudiés : la vie n'est qu'un prétexte. Elle sert à lever la difficulté d'une « œuvre sur rien » au profit du récit d'une disparition. Les autobiographies alpines étudiées par Philippe Martel sont souvent accompagnées de photographies, de lexiques, de dessins. Le « nous » est préféré au « je ». Ce sont des textes qui ne se focalisent pas sur les singularités ou les aspérités individuelles ; au contraire, ils rendent compte de forces qui traversent et dépassent les individus : une culture, une langue, un destin. L'inéluctabilité d'une apocalypse culturelle, de la fin d'un monde, est ce dont témoignent ces textes alpins. Face à l'imminence de l'effondrement, il faut dresser le répertoire des coutumes, fixer les dernières images (les photographies, les dessins), donner en urgence la grammaire et le lexique de sa langue (p. 68).

Ces autobiographies sont des textes de combat. Elles sont les outils d'une lutte contre l'effacement. Ce qui était en germe dans les *Mémoires de pauvres*, surtout marqués par l'obstination à rendre une épaisseur à son existence (par l'inscription dans une lignée de poètes, par la recherche d'un collectif de souffrants), s'accroît dans

L'Autobiographie et les langues de France. Des communautés se cristallisent et entrent en résistance par le biais d'œuvres personnelles qui les décrivent, telles ces autobiographies qui les isolent (il y a le geste d'une séparation), parfois renforcées par des institutions qui les figurent (des musées, comme le fameux Museon Arlaten de Mistral). Ce mouvement vers les collectifs reste ici dans l'ombre car, s'il ressort effectivement de la confrontation des deux ouvrages, il n'est l'objet ni de l'un ni de l'autre. On pourrait risquer que, dans l'affermissement progressif de la « société des individus »⁴, le « moi » est moins en danger que le « nous » qui suscite, dès lors, des émotions et des appels à la résistance.

Le dossier breton illustre parfaitement cette modification des fronts de la lutte lue dans le miroir des autobiographies. Dans les mémoires du paysan Hervé Burel (né en 1858) étudiés par Nelly Blanchard, il n'est pas question des Bretons, ni même du monde rural ; il dresse une histoire familiale et cherche à exister sous le regard de l'Histoire (il a pour modèle les *Mystères du peuple* d'Eugène Sue). À l'opposé, la célèbre autobiographie de Pierre-Jakez Hélias⁵, présentée ici par Mannaig Thomas, est véritablement l'ethnographie d'un monde finissant, une sorte d'« autobiographie collective ». Sans doute, l'exposé de ce dernier texte aurait-il encore gagné à rappeler que l'un de ses ressorts est à chercher dans les travaux issus de l'enquête pluridisciplinaire conduite à Plozévet, qui avait rendu, aux yeux de certains Bretons, une image fautive de leur monde⁶.

Sans doute, les anthropologues initiés aux problèmes de l'écriture de la vie regretteront-ils l'absence générale de toute la littérature ethnologique portant sur ces questions (autobiographie et ethnographie, la voix singulière du double culturel, etc.) depuis les réflexions pionnières de Clyde Kluckhohn et Claude Lévi-Strauss, singulièrement à propos du même texte, l'autobiographie fameuse de Don C. Talayesva, traduite en français sous le titre *Soleil Hopi*⁷. Néanmoins, ils trouveront dans l'édition bilingue des sources difficiles d'accès des *Mémoires de pauvres*, tout comme dans les ressources variées auxquelles se réfère *L'Autobiographie et les langues de France*, la matière nécessaire à une exploration anthropologique des conditions, formes et enjeux de la narration de soi en situation de bilinguisme.

Nicolas Adell

4. Cf. Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

5. Pierre-Jakez Hélias, *Le Cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Paris, Plon, 1975 (« Terre humaine »).

6. La réaction vise surtout Edgar Morin, *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard, 1967 (« Le Monde sans frontières »).

7. Clyde Kluckhohn, « The Personal Document in Anthropological Science », *Bulletin of the Social Science Research Council*, 1945, 53 : 79-173 ; Don C. Talayesva, *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Plon, 1959 (« Terre humaine »).

Claude Calame et al., eds
La Voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique
 Paris, Kimé, 2010, 328 p., notes bibliogr., ill.

CET OUVRAGE collectif rassemble les contributions d'ethnomusicologues, d'ethnolinguistes, d'antiquisants et d'anthropologues qui, depuis plusieurs années au sein du GREP¹, réfléchissent ensemble à des propositions théoriques et méthodologiques pour une « nouvelle ethnopoétique ». En quoi l'approche proposée ici est-elle nouvelle par rapport à l'ethnopoétique telle qu'elle fut présentée dans les années 1960 par Dennis Tedlock, Dell Hymes et leurs collègues ?

Dans un chapitre synthétique retraçant l'histoire de l'intérêt des chercheurs pour la poésie orale, John Leavitt rappelle l'importance à ce sujet de Franz Boas qui, à l'aube du XX^e siècle et de l'histoire de l'anthropologie américaine, a permis que soient conservés par écrit de nombreux textes amérindiens, textes qui servirent de base aux recherches prosodiques de Hymes et d'autres ethnopoéticiens américains des années 1960-1980. Il rappelle le rôle central joué par Tedlock dans la mise en valeur de l'énonciation, quand il proposa sa méthode de transcription des textes enregistrés *in vivo*, donnant à voir les intonations et autres éléments de l'événement entendu et vécu. Il évoque également l'impact que la notion de performance telle qu'elle a été avancée par Richard Bauman a eu, non seulement sur l'ethnopoétique, mais aussi sur les études

théâtrales, l'étude du rituel et, plus largement, l'anthropologie générale.

Dans la tradition française, où le lien entre ethnologie et littérature n'est plus à démontrer², l'intérêt pour la poésie n'est pas non plus absent de l'ethnologie classique, en témoigne la place occupée par un écrivain comme Michel Leiris, à la fois poète et ethnologue, dans le paysage intellectuel du XX^e siècle. Si, comme le rappelle John Leavitt, ce sont surtout les ethnologues africanistes qui se sont attachés à étudier en performance les productions de l'oralité, l'approche a également inspiré les philologues comme Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant pour la Grèce ancienne, ou encore Charles Malamoud pour l'Inde.

Les contributeurs du présent volume se présentent comme les héritiers de toutes ces recherches. Mais ils souhaitent également apporter « quelque chose de plus », afin d'aller encore plus loin dans l'appréhension de la parole de l'autre, dans la compréhension de l'événement poétique. Si, pour les antiquisants, abandonner l'énoncé au profit

1. Groupe de recherche en ethnopoétique, GDR 3068 du CNRS-Université Paris Diderot.

2. Voir à ce sujet le récent ouvrage de Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. Ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010, et, ici même, l'« À propos » de Jean-Pierre Digard, pp. 155-162.

de l'énonciation oblige à un effort de contextualisation qui rend possible une approche pragmatique des pratiques langagières, il s'agit également, pour tous, de rompre avec le logocentrisme, d'entendre l'expression poétique non seulement à travers les mots, mais surtout à travers la voix. La « voix actée » annoncée par le titre de l'ouvrage est ainsi le programme d'une étude attentive à tout « ce qui est poétiquement communiqué », comme le disait déjà Zumthor en définissant la performance comme « œuvre »³. Affirmant qu'« il est impossible de séparer parole, chant, poésie et musique » (p. 7), le nouvel ethno-poéticien propose de ne privilégier aucune des composantes de l'événement énonciatif, de refuser la polarité texte/contexte pour appréhender la production orale dans toute sa complexité.

L'ouvrage est composé de trois parties. La première, intitulée « Traversées critiques », rassemble des chapitres interrogeant les notions-clés, comme celles de genre littéraire et de contexte, réévaluées dans une perspective pragmatique. La deuxième partie, « La douleur est une fête », est plus précisément consacrée à l'expression de la douleur, abordée dans ses manifestations poétiques et musicales, mais aussi en tant qu'émotion. Excepté le chapitre écrit par Sandra Bornand qui porte sur un type de chants effectués lors du remariage des maris polygames chez les Zarma du Niger, les études de cas présentées concernent des textes funèbres. « Parler, chanter, écrire », titre de la troisième partie, engage le lecteur vers une réflexion sur la construction pragmatique des performances poétiques et invite à remettre en question, à nouveau, les oppositions classiques entre oralité et écriture ou entre parole et musique.

Ce qui fait l'intérêt de cet ouvrage – outre qu'il présente une expérience de collaboration fructueuse entre ethnomusicologues, ethnolinguistes ou anthropologues et spécialistes de l'Antiquité au sujet d'un objet commun, la performance, expression de la voix en acte –, c'est qu'il ne s'agit pas seulement d'un assemblage de

textes comme peuvent l'être parfois les ouvrages collectifs, mais bien d'un travail de réflexion commune, proposé par un groupe de chercheurs qui ont su se donner une ligne directrice de pensée, malgré la diversité de leurs disciplines et des domaines culturels sur lesquels se fondent leurs recherches.

La voix actée qui fait l'objet de toutes les contributions est bien souvent une voix chantée, dont la musicalité ne retient pas seulement l'attention des sept ethnomusicologues, mais aussi de la majorité des autres auteurs. Dans la première partie, cet objet « mouvant » permet aux auteurs de reprendre certaines questions classiques, comme celle de la frontière des genres littéraires, interrogée à partir de poésies chantées – en Éthiopie (Katell Morand), en Grèce ancienne (Claude Calame), en milieu berbère (Miriam Rovsing Olsen) – et de berceuses au Yémen (Carole Boidin). Estelle Amy de la Bretèque montre de même comment parole et musique sont distinguées par les Yézidis d'Arménie non pas en fonction de la vocalisation, mais bien plutôt en raison de leur utilisation, le « chant » étant réservé à la fête tandis que les productions liées aux moments de peine sont qualifiées de « paroles sur », les deux types de paroles mélodisées étant par ailleurs accompagnés par deux hautbois différents. Voix parlante et voix chantante sont abordées comme un *continuum* dans la troisième partie, à partir de l'expression des affects analysée d'après le parler ordinaire de deux vieilles femmes – l'une sarde et l'autre albanaise – (par Bernard Lortat-Jacob), à partir des pratiques jazzistiques du parler-chanter (par Jocelyn Bonnerave) ou encore du slam comme parole qui claque (par Maria Manca). Maxime Pierre précise, à partir d'une analyse sémantique des termes latins, combien les manières de catégoriser peuvent différer d'un contexte à l'autre, le « chant » n'étant pas une catégorie distinctive pour les Romains qui dis-

3. Paul Zumthor, « Poésie et vocalité au Moyen Âge », *Cahiers de Littérature orale*, 1994, 36 : 28.

tinguaient cependant les productions vocales – souffles animés que les hommes ont en partage avec certains animaux et instruments de musique – des autres bruits (notamment de celui provoqué par certains instruments comme les tambourins ou les cymbales) mettant en valeur les pouvoirs de l'activité vocale humaine. Cet aspect performatif accordé à la voix (son « charme », du latin *carmen*), on le retrouve dans de nombreuses pratiques vocales comme par exemple le *marcanda* étudié par Sandra Bornand, performance féminine permise par le mari d'une femme à l'occasion de l'arrivée d'une autre épouse, qui, comme le montre bien l'auteure en analysant avec précision et finesse trois chants, vise à neutraliser la tension provoquée par l'arrivée de la nouvelle mariée tout en prenant en charge la douleur de l'épouse détrônée.

Si, comme l'annonce le titre de la deuxième partie, « La douleur est une fête », ce que nous montre la grande majorité des études rassemblées ici, c'est bien à penser les paradoxes et à ne pas se laisser enfermer dans des catégories préconçues. Ainsi, dans le texte d'Hélène Delaporte comme dans

celui de Filippo Bonini Baraldi, qui portent tous deux sur des chants de lamentations funèbres (en Grèce pour la première, chez les Tziganes de Transylvanie pour le second), on voit qu'il suffit d'une situation d'énonciation différente pour que le discours pleuré devienne un chant festif. Dans les déclamations poétiques des pasteurs peuls lors du retour de transhumance observées au Mali par Christiane Seydou, la langue elle-même se fait voix, poésie déclamant un espoir de continuité qui renvoie non seulement à la fierté du berger revenant d'exil avec un beau troupeau mais aussi à celle de tout un peuple qui entend ainsi confirmer sa langue et son identité. En invitant le lecteur à ne pas cloisonner les modalités d'expression de la voix humaine, en refusant d'isoler le texte de tout contexte d'énonciation, en tenant compte de la force illocutoire de certaines proférations, les contributeurs montrent combien une approche délibérément pragmatique se refusant à toute théorisation abusive peut être heuristique.

Cécile Leguy

C E NUMÉRO DOUBLE des *Cahiers de Littérature orale* propose une réflexion sur les pratiques et les conditions des enquêtes de terrain en littérature orale depuis ces cinquante dernières années. La conception de la littérature orale, telle qu'elle est annoncée dans l'éditorial, dénote des avancées théoriques qui sont allées de pair avec l'évolution de ces pratiques d'enquêtes, l'oralité étant entendue comme « un mode de communication culturellement assumé, différent et autonome » (p. 9). En envisageant le concept de la sorte, ce numéro s'adresse à la fois aux anthropologues, aux linguistes et, de façon générale, à tous les chercheurs intéressés par la performance ou par le champ communicationnel.

La lecture du sommaire frappe par la diversité des articles proposés : diversité des approches et des thèmes, diversité des terrains des contributeurs et de leurs parcours. Trois thèmes guident et organisent ces textes. Le premier, « contextes et performances », rassemble des articles traitant de l'évolution des recherches en littérature orale, dès lors qu'elles ont intégré l'étude d'énoncés performatifs et une nécessaire dimension interdisciplinaire. Sandra Bornand, par exemple, analyse les différentes positions qu'elle a pu occuper au cours de ses enquêtes auprès de griots généalogistes songhay-zarma, et l'influence de la place qui lui était accordée sur les situations communicationnelles auxquelles elle assistait. Les performances des griots sont ainsi entendues en tant qu'interactions co-construites, auxquelles participe l'enquêteur selon son degré d'implication et la position qui lui est laissée par l'énonciateur et les énonciataires. Dans le même ordre d'idées, Cécile Leguy émet des propositions pour l'étude et l'édition des proverbes, en s'inscrivant dans une

démarche résolument pragmatique. La situation d'énonciation est ici encore essentielle, permettant de saisir non seulement la dimension linguistique ou littéraire des proverbes, mais également leurs usages sociaux, plus rarement appréhendés. Geneviève Calame-Griaule retrace ensuite son parcours de recherche au Niger où, à la fin des années 1960, elle a commencé à travailler sur la gestuelle de conteurs de l'Aïr et de l'Azawaq. Ces travaux, illustrés ici par de nombreuses photographies, restent encore peu connus comparativement aux études qu'elle a menées chez les Dogon du Mali, bien qu'ils aient été pionniers pour l'étude de la performance et du geste. À partir de matériaux recueillis auprès de Gitans andalous que leurs énonciateurs veulent volontairement inexplicites, Catarina Pasqualino propose une approche de la littérature orale entièrement fondée sur la performance qu'elle met en lien avec l'action rituelle, posant « la primauté de l'énonciation des chants étudiés sur le contenu des paroles » (p. 109). Elle revendique, dans cette perspective, une « anthropologie performative » (p. 113) qui associerait, à l'étude de la performance, celles du rituel et de la création contemporaine. Marie-Jo Derive analyse de façon originale comment un jeu d'insultes rituel ivoirien, appelé *gate-gate*, qu'elle avait pu observer sur le terrain dans les années 1970, a pris une nouvelle dimension performative et contextuelle sur internet. Le *gate-gate* inclut ainsi une dimension écrite, mais ses joueurs restent attachés à des codes culturels et rhétoriques précis, intimement liés à l'oralité. Le dernier article de cette partie est celui de Graham Furniss, qui aborde la question de la situation de communication orale en interrogeant la mémoire, et les

possibles ruptures et continuités qui entourent les performances orales. Il illustre son propos par des exemples indiens et nigériens, tout en s'appuyant sur les recherches menées en psychologie cognitive.

La deuxième partie, « Histoires d'enquêtes et de restitutions », rassemble de nombreuses contributions de chercheurs témoignant de leurs expériences de terrain. Ils inaugurent ainsi, par le partage de leurs différentes expériences (M. Xanthakou, L. Gaborit, J. Derive, J. Langlois, D. P. Biebuyck, L. Bouquiaux, B. Glowczewski, G. Calame-Griaule – ou celles d'autres chercheurs tout aussi dignes d'intérêt, J. Bru, E. Guillorel), une sorte d'histoire récente des pratiques de terrain en littérature orale. Parallèlement, des questions aussi essentielles que celles du positionnement du chercheur sur le terrain, de l'approche empirique de la langue et de l'oralité, des techniques de collecte, de la détermination des genres ou de la restitution sont abordées.

Une place importante est également consacrée à des articles relativement techniques, comme celui de Luc Bouquiaux sur les questionnaires d'enquêtes linguistiques, ou ceux ayant trait à l'introduction des nouvelles technologies et à leur impact sur la collecte et la restitution des données. Paulette Roulon-Doko propose ainsi une réflexion sur les modalités de restitution des contes sur internet à partir d'exemples gbaya, et Anne-Marie Dauphin-Tinturier, sur la structuration d'un hypermédia (type CD-ROM ou DVD par exemple), les deux auteurs apportant des contributions éclairantes sur les possibilités de restitution et de diffusion offertes par ces médias. Dans son entretien avec Cécile Leguy, Barbara Glowczewski revient sur ses recherches chez les Aborigènes d'Australie, en expliquant notamment comment le multimédia lui a permis de rendre compte, au plus près, d'une mémoire orale et d'un mode de représentations pensés en réseaux. Elle explique comment ses interlocuteurs se sont approprié ce support, dans un contexte politique et social où la nécessité de conserver un patrimoine immatériel s'est

imposée à eux. Tout en abordant également la question de la restitution, l'article de Nadine Decourt rapporte l'expérience d'un travail mené sur le conte avec des migrantes au sein d'un groupe de formation par alternance.

La troisième partie « Questions d'éthique » nous ramène à une actualité parfois brûlante. L'article de Sonia Nimr s'intéresse à l'histoire orale et à la mémoire collective à travers des productions orales palestiniennes. Marie Lorillard mène un travail réflexif sur ses enquêtes auprès de populations du nord-est de la Côte d'Ivoire, interrogeant la place du chercheur et les modalités de recueil de données en contexte de guerre ou de crise politique. Des questions d'ordre éthique se sont aussi posées pour Maria Manca et Mihaela Bacou sur leurs terrains : l'une pour aborder les joutes poétiques sardes entourées d'une véritable *omertà*, et l'autre pour obtenir plusieurs versions de contes dans le nord-ouest de la Grèce. Selon qu'elle cachait ou non son magnétophone, Mihaela Bacou a non seulement pu relever des contenus différents, mais aussi d'importantes variations linguistiques. La question de la position du chercheur, de son éthique et de la subjectivité inhérente aux enquêtes de terrain est de nouveau posée, non sans une pointe d'humour et d'autodérision. Les questions déontologiques sont également cruciales, et entourées d'enjeux sociaux, culturels et économiques dans l'étude des pharmacopées de tradition orale, ce que souligne Élisabeth Motte-Floirac, tout en rappelant à la fois la rigueur méthodologique qui accompagne nécessairement leur écriture et le processus de patrimonialisation dont elles sont l'objet. Enfin, Lee Haring revient sur ces questions d'éthique et de patrimonialisation en se penchant sur la question du statut du chercheur en tant qu'expert, dans la préservation du patrimoine culturel immatériel tel que défini par l'Unesco.

Cette recension a pris le parti de suivre le découpage en trois parties proposé dans l'éditorial, mais qui n'est cependant pas repris explicitement dans le sommaire, sans

doute en raison de contraintes éditoriales. Cela laisse le lecteur libre d'aborder ce numéro selon l'entrée qui lui convient, plusieurs autres thématiques transversales, ayant trait à la mémoire, au patrimoine, à la déontologie, au secret, à l'histoire et à l'actualité des recherches en littérature orale, s'y croisant. Plusieurs articles traitent ainsi de la performance au-delà de la partie qui lui est consacrée. L'article de Catharine Mason revient par exemple sur cette question dans une perspective ethnopoétique, en appelant à une réflexion sur les objectifs de l'enquête et sur les implications sociales de la performance poétique.

La réflexivité dont font preuve la plupart des auteurs de ce numéro, en revenant sur leurs expériences passées ou actuelles, inscrit par ailleurs ces contributions au cœur des questionnements sur le positionnement du chercheur sur le terrain. En mobilisant des chercheurs issus d'horizons différents autour d'un même questionnement, les coéditrices de ce numéro ont par ailleurs su mettre en avant la manière dont les études sur la littérature orale ont évolué, non pas en cherchant à se constituer en discipline autonome, mais en s'enrichissant de l'interdisciplinarité.

Alice Degorce

Niko Besnier

Gossip and the Everyday Production of Politics

Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, 243 p., bibl., index, ill.

NIKO BESNIER, à qui l'on doit un article de synthèse¹ sur les commérages² (*gossip*) comme part intégrante des rapports sociaux, remet la question sur le métier à partir d'une enquête de terrain réalisée parmi les 350 habitants d'un atoll du Pacifique Sud entre 1980³ et 1990. Dans le débat opposant Max Gluckman⁴, qui voyait dans cette forme de conversation une modalité d'intégration des membres d'une communauté (pp. 15 et 119), à Robert Paine⁵, qui la considérait comme un outil « d'autopromotion, de compétition interpersonnelle et de réciprocité négative », Niko Besnier pose les deux interprétations comme compatibles (p. 119). Grâce à des transcriptions⁶ de sessions de commérages enregistrées avec l'aval des participants, il examine ces échanges en tant qu'« activité linguistique, action sociale et forme culturelle » (p. 12) au moyen des techniques de l'analyse du discours (p. 98), et il les confronte à d'autres catégories de paroles, orales ou écrites, formelles ou spontanées, relevant de la vie sociale. Surtout, il expose en même temps des données macrosco-

piques telles que les représentations symboliques, les rapports sociaux et l'organisation politique des insulaires, ou encore les phénomènes qui jouèrent ou jouent un rôle dans leur histoire passée et présente : sorcellerie, évangélisation, migration, bureaucratisation, aide étrangère, réchauffement climatique. L'ouvrage s'attache donc à mettre en évidence l'articulation entre les deux registres.

1. Niko Besnier, « Gossip », in David Levinson & Melvin Ember, eds, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henry Holt, 1996 : II, 544-547.

2. Et non les « bavardages », traduction erronée que Niko Besnier reprend de F. G. Bailey (cf. le chapitre « Gifts and Poison », in *Gifts and Poison. The Politics of Reputation*, Oxford, Blackwell, 1971 : 1-25).

3. À cette date, Niko Besnier était employé par le *US Peace Corps* (p. 38).

4. Max Gluckman, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 1963, 4 (3) : 307-316.

5. Robert Paine, « What is Gossip About? An Alternative Hypothesis », *Man*, nouv. sér., 1967, 2 (2) : 278-285.

6. En langue vernaculaire, puis traduites.

Les commérages offrent à l'ethnologue de terrain un domaine précieux d'observation car ils révèlent des interrogations et des préoccupations ordinaires qui peinent à trouver une légitimité. Au quotidien, ils sont une tentative, souvent brouillonne et malveillante, de la part de ceux qui s'y adonnent pour comprendre le monde et l'histoire immédiate, et pour interpréter des comportements individuels. Participant à l'élaboration et à la transmission d'une certaine forme de savoir oral, certes partiel et partial, empreint de subjectivité et de codes internes, ils contribuent à préserver un sens du local face à des forces sur lesquelles les intéressés n'ont guère de prise. Par la complicité qu'ils supposent entre locuteurs et auditeurs (aux positions complémentaires et parfois interchangeables), les commérages définissent des groupes, durables ou circonstanciels, et tracent une frontière plus ou moins stable entre ceux « du dedans » et « les autres »⁷. Niko Besnier montre bien comment le sujet, renvoyant au registre du secret mais aussi aux affects, suscite chez ses interlocuteurs des positionnements ambivalents. Les commérages et les ragots qu'ils diffusent sont forcément redoutés pour leur potentiel dévastateur, que ce soit sur la personne visée ou sur leur auteur (p. 120). Ils sont dédaignés car réprouvés par la morale chrétienne, et dévalorisés car ils vont à l'encontre de l'idéologie d'harmonie et d'égalitarisme affichée par les insulaires. En même temps, permettant d'exprimer des émotions bien réelles, souvent intenses – jalousie, rancœur, mépris (p. 78) –, ils sont justement goûtés comme des « fruits défendus » (p. 124) et pour le « plaisir carnavalesque d'inversion bakhтинienne [*sic*] » qu'ils procurent (p. 97).

Persuadé que le politique n'est pas seulement contenu dans les structures idoines mais se loge aussi dans les recoins du quotidien, Niko Besnier analyse la médisance comme une voie/voix politique accessible à ceux qui sont officiellement écartés de la vie publique : les femmes, les jeunes, les humbles (pp. 189 *sqq.*). Selon lui, les insulaires ordinaires, par leurs propos à la fois libres

et subversifs, pèsent sur la vie collective à part égale avec ceux qui en sont les agents formels, notables locaux, élus ou nommés, ou représentants d'instances régionales ou étatiques, de sorte que « les commérages ne sont pas seulement une production mais un instrument pour la négociation de relations sociales existantes » (p. 163).

Fort de l'hypothèse selon laquelle le contexte compte tout autant que le texte (cf. chap. VIII), l'auteur a consacré au premier une part égale à celle dévolue au second. Mais, la démonstration aurait sans doute gagné en force si le décryptage de sessions complètes de commérages avait dépassé un nombre restreint de cas. La restitution ethnographique proposée ici par Niko Besnier est riche de données empiriques mais aussi d'outils de compréhension ; elle atteste de la complexité des rapports sociaux dans une minuscule entité démographique, inscrite dans un ensemble géopolitique signifant – les îles Ellice – et dans une temporalité remontant au-delà du premier contact avec l'Occident. On peut cependant se demander si la fécondité de la démarche ne réside pas dans l'échelle très spécifique d'observation. L'hypothèse de la validité plus générale d'une micro-analyse de discours pour une macro-analyse sociopolitique soulève des questions méthodologiques et épistémologiques que Niko Besnier ne prend pas en considération : comment identifier et délimiter des unités d'interconnaissance dans des populations de plusieurs centaines de milliers de personnes ? Comment y repérer des cibles de dérision et recueillir des occurrences de commérages ? Comment confronter les corpus à des registres symboliques ou sociopolitiques rendus plus complexes par l'hétérogénéité institutionnelle et culturelle de tels univers ? Comment mesurer l'emprise de ces formes officieuses et labiles d'expression sur la vie politique régionale ou nationale impliquant des appareils de partis, des puissances financières ou des médias ?

Josiane Massard-Vincent

7. D'où les efforts des ethnologues pour franchir cette démarcation.