

**Michel Agier, *La Condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013, 212 p., notes bibliogr.**

**Mathieu Claveyrolas**

DANS **L'HOMME** 2014/2 n° 210 , PAGES 133F À 151F  
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0439-4216

ISBN 9782713224430

Date de mise en ligne : 20/05/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-homme-2014-2-page-133f?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](http://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

Françoise Héritier

*Retour aux sources*

Paris, Galilée, 2010, 194 p., bibl., gloss. (« Contemporanéités »).

**C**E LIVRE magnifique porte à la fois sur le retour au terrain, le retour sur soi-même à partir de cette expérience, ainsi que sur les idées forces qui en sont issues et marquent une carrière de chercheur en ethnologie.

Françoise Héritier a écrit le premier jet de ce livre, tel un « déversoir » dit-elle, à la fin des années 1970 après de nombreux séjours chez les Samo du Burkina Faso entre les années 1957 et 1979, et ce, afin de mettre à jour les informations qu'elle avait sur cette culture, les condenser et faire le point sur ses enquêtes. Laissé de côté pendant près de 30 ans, le manuscrit fut retrouvé, nous dit l'auteure, un jour un peu par hasard.

L'ouvrage fut néanmoins remanié, de sorte que l'écriture et le ton en sont forcément différents de ce qu'ils auraient été si le manuscrit avait été publié il y a 30 ans. Il est en particulier marqué par le courant réflexif à la mode en anthropologie. Son titre, *Retour aux sources*, y fait d'ailleurs allusion, mais l'auteure tend à minimiser cet aspect : « Quelques mots sur la présentation de ce texte. Je l'ai certes retouché, mais uniquement dans l'écriture proprement dite : simplification, introduction des notes dans le cours du texte, découpage en chapitres. J'ai davantage travaillé et plus remanié que les autres les deux derniers chapitres, essentiels à mon propos.

L'introduction et la conclusion ont été écrites en 2010 » (p. 21). Ailleurs, pourtant, elle concède qu'en 2010 le propos de ce texte a été quelque peu modifié de son but initial, et précise ce qu'elle voulait alors accomplir par cette publication tardive de ses données. Comme elle le fait remarquer, les grandes entreprises ethnologiques descriptives sous forme monographique, tant prisées dans les années 1950 à 1970, ne le sont plus aujourd'hui : « La pure description ethnologique ne présente que peu d'attrait, y compris pour un public lettré, peu désireux d'accumuler seulement de l'information. La collecte en est cependant toujours nécessaire, ne serait-ce que pour créer les bases de données à partir desquelles s'élabore la réflexion anthropologique, mais sa diffusion doit pouvoir sortir du ghetto des professionnels [...]. Ce qu'il faut désormais, c'est à la fois toucher et faire penser, déclencher chez le lecteur le sentiment qu'il est là parmi les siens et qu'il a la faculté de saisir ce qui se passe dans la tête des autres, non de façon purement intellectuelle mais, risquons le mot, avec empathie [...]. Dans cet exercice, le "je" de l'observateur ne disparaît pas totalement, même s'il n'est pas orchestré et mis en scène. Il apparaît physiquement au cours des événements, exprime les émotions qui naissent des rapports entre les gens, et

s'autorise, au-delà des descriptions et analyses, des commentaires et réflexions personnels » (pp. 13-14). Le lecteur est ainsi amené à cheminer sur les pas du chercheur, à partager avec lui cette expérience profondément humaine de la rencontre avec l'Autre, cet éblouissement que procure le terrain et la jubilation éprouvée quand l'enquêteur a l'impression d'accéder tout d'un coup à la connaissance (p. 17).

Dans les années 1950 et 1960, la recherche ethnographique exigeait des périodes d'étude relativement longues au sein d'une communauté, qu'une immersion supposée complète – bien qu'impossible à réaliser bien sûr –, comme le souligne l'auteur : « Filtres à eau, moustiquaires, lits pliants, lampes à pétrole, réchauds, seaux et cuvettes, cantines métalliques et, évidemment, tout l'attirail du chercheur : voiture, magnétophone, appareil photographique, tout cela établit une infranchissable frontière et une irréductible barrière plus encore que la couleur de peau et les difficultés de s'exprimer. Sans compter l'argent qui, même rare, vous fait riche par rapport à la norme. Et même si j'ai voulu vivre à leur rythme, manger comme eux, dormir dans les mêmes cases..., j'ai toujours établi un espace clos par un *secco* (une palissade en paille tressée) pour délimiter un lieu de toilette dans le village où je résidais, et j'ai toujours eu au moins du café soluble, des biscottes et de la confiture pour le petit-déjeuner » (p. 16). Cette « irréductible barrière » a néanmoins été atténuée par sa position métaphorique de fille mariée vivant au loin mais revenant parfois en visite, et dont le frère vit dans la communauté (p. 22). Françoise Héritier note avec finesse combien la venue dans la communauté d'une femme blanche et seule a été l'objet d'interrogations, jusqu'à être soumise à la vérification de sa féminité par de vieilles femmes. Relatant son expérience d'anthropologue, elle est en revanche moins disert sur les multiples ruptures qu'occasionnent, dans la vie personnelle du chercheur, les séjours répétés sur le terrain, tant avec le milieu d'origine qu'avec la

communauté étudiée. Or, elle a passé en tout six ans chez les Samo, ce qui n'est pas rien ! Peu est dit de ces passages, sinon que : « Rien ne prépare jamais vraiment au choc qu'est le premier contact ni, plus encore, à l'émotion des retrouvailles quand on revient, comme rien ne prépare l'ethnologue à cet étrange tohu-bohu intime que représente pendant des années le va-et-vient entre deux cultures » (p. 15). Elle soutient que cette expérience n'est pas facile à partager en dehors du sérail, ce en quoi je l'approuve. À propos de la sortie du terrain, elle note simplement et avec franchise : « C'est moi qui ai cessé de venir les voir ; ils ne m'ont pas quittée » (p. 22). Elle nomme les gens qui ont été les plus importants pour elle, soulignant ce que chacun lui a apporté, ainsi que son affection pour eux, tout en notant à quel point il est troublant pour elle de les faire resurgir dans ce livre alors qu'ils ne sont plus là (le temps passant, beaucoup sont décédés depuis) et de dialoguer en esprit avec eux.

Pour ce qui a trait aux conditions de réalisations de l'enquête et à la validité de l'approche, Françoise Héritier rappelle ici ses positions concernant l'objectivisme et le subjectivisme. Contrairement aux post-modernistes, elle maintient qu'il y a une certaine objectivité dans la recherche ethnologique, car la subjectivité du chercheur est toujours mitigée par le partage de celle-ci avec la culture étudiée : « Dans les sciences de l'homme, il est permis aussi, au-delà de la subjectivité du regard, de la méthode et du compte rendu, d'espérer observer des régularités et, à partir d'elles, d'énoncer avec prudence des lois. C'est pourquoi l'ethnologie est nécessaire, en sachant que s'y confrontent toujours deux subjectivités » (p. 15).

Françoise Héritier postule également qu'il existe dans les communautés étudiées une pensée générale, partagée par tous, mais à laquelle il n'est pas toujours facile d'accéder, ce qui justifie de longs terrains ainsi qu'une écoute et une analyse particulières : « Il est difficile de concevoir que la construction intellectuelle du réel descende et s'étende

d'un haut rarefié, seul capable d'une vision globale intelligente, à une base diluée uniquement réceptrice, et d'imaginer quelles seraient la nature et la raison d'être d'une pensée indigène savante qui n'aurait pas sa source, son répondant et sa justification dans une pensée générale partagée par tous. Cette pensée générale ne se présente pas sous une forme construite et organisée et immédiatement cohérente et systématisée, tout au moins dans la manière dont elle est utilisée et restituée à l'observateur, c'est-à-dire au coup par coup. Cela ne signifie pas que cette cohérence soit absente, mais simplement que nul acteur n'est à même d'exprimer en un discours englobant l'ensemble des discours partiels qui composent l'idéologie » (p. 26). Cela clarifie le rôle dévolu à l'anthropologue et explique aussi la nécessité de longues périodes d'observation participante, car « c'est à l'observateur ethnologue qu'il revient de faire les frais de ce travail de compréhension et d'inclusion et de trouver les liens qui tissent entre eux le fil et la trame du système de représentation » (*id.*).

Le statut de fille mariée au loin revenant en visite a ouvert à l'auteure de nombreuses portes sur le terrain. Il lui a permis en particulier d'avoir accès au cabaret du soir, où on boit de la bière de mil tout en bavardant. Elle en fait une description des plus vivantes, qui a ravivé en moi de très bons souvenirs de terrain, et dont je cite ici un long extrait car il témoigne à la fois de la qualité d'ethnologue de Françoise Héritier et de sa plume d'auteure : « Cabaret terne, amorti, hommes silencieux, affalés, c'est de l'eau claire, de l'urine de rat. Exclamations goguenardes, grandes tapes dans le dos, buveurs déjà grisés se levant pour chanter ou esquisser un pas de danse ou même des sauts acrobatiques propres aux jeunes gens (sauter en l'air en frappant avec un genou le creux de l'aisselle correspondante), déplacements de groupe en groupe, discussions animées, grands coups de gueule à croire que deux hommes en palabre vont s'étriper sur place, gamins criant leur marchandise vendue comme amuse-gueule (arachides

cuites, noix de cola, boulettes de porc pilé baignant dans un bouillon pimenté les jours de marché dans un village proche, etc.), discours affectés et précieux, c'est que le dolo est bon, chaud, brun, fruité. Le cabaret durera alors jusque tard dans la nuit si la lune est claire, sans qu'un seul instant s'atténuent les rires, les cris et le tohu-bohu réjouissant de cette festivité quotidienne. Dans la nuit s'éloignent les derniers vélos zigzaguant, leur faible lumière dansottant sur place, l'homme en remorque aux genoux largement écartés, plantes des pieds relevées, s'agrippant à la selle du conducteur, dans les derniers échos des chants aigus, à la bizarre sonorité du flamenco » (pp. 35-36). Au cabaret, on parle des rencontres faites au marché, on donne des nouvelles des uns et des autres, on fait l'exégèse des maladies et des décès à la recherche des causes, on se livre à une critique approfondie du comportement des jeunes et la notion de vie privée est mise à mal par tous les ragots.

« C'est ainsi que le cabaret a été vraiment pour moi, outre un élément de plaisir et de divertissement quotidien, la source chaleureuse et bruisante de multiples interrogations et de leurs réponses, une voie royale d'accès pour la compréhension, la familiarité et la maîtrise du système de pensée qui donne sens à la vie et au monde, du moins dans son expression par la bouche des hommes seuls présents » (p. 40). Bien sûr, le cabaret ne fut qu'une façon parmi d'autres d'étudier et de comprendre cette culture.

Retournons à l'ethnologie... Si Françoise Héritier aborde les conditions du terrain autrefois, elle n'explique pas au lecteur combien son projet s'inscrit dans les courants théoriques qui – en dehors du structuralisme – animaient l'anthropologie africaniste de l'époque, comme le marxisme, le féminisme, voire même l'ethnobotanique et le symbolisme. La conversation des anthropologues entre eux, qui informe aussi la manière dont on conduit une recherche sur le terrain, est un peu laissée de côté. Pourquoi choisit-on certains thèmes de recherche et pas d'autres ? Sous quel éclairage

les analyse-t-on ? On ne trouve pas ici de réponses claires – ou personnelles – à ces questions. Et pourtant, pour le lecteur anthropologue, ces réponses sont là, comme en sous-texte. Le livre contient, par exemple, des informations nombreuses, précises (et largement inédites) sur les conditions matérielles d'existence ou sur l'usage des plantes chez les Samo, qui auraient facilement pu faire l'objet de projets thématiques et théoriques autres, mais qui ne sont évoqués ici que dans une perspective descriptive du vécu quotidien et de l'univers des Samo. Ailleurs dans le livre, Françoise Héritier parle aussi d'ainés, de cadets et de domination masculine, mais en dehors de toute approche marxiste ou féministe quelle qu'elle soit, amorçant ainsi le cheminement qu'elle suivra tout au long de sa carrière sans jamais s'inscrire explicitement dans les débats de l'époque. En ce sens, tout se trouvait déjà dans ce manuscrit original qu'elle a retrouvé : « tout était là, dans l'œuf, de ce qui allait devenir mes thèmes majeurs de réflexion théorique » (p. 17), présentés finalement comme allant de soi. Si le livre s'adresse effectivement à un public *a priori* peu intéressé par ce genre de considérations professionnelles, celles-ci me paraissent en revanche essentielles pour tout apprenti anthropologue.

J'ajouterai quelques mots, enfin, sur le contenu ethnographique de ce livre, à savoir

sur la façon de rendre compte de la richesse des données dans une présentation monographique. Car, pour une fois dans les écrits de Françoise Héritier, de nombreux éléments de la culture samo sont réunis, à l'instar d'une ethnographie classique, et décrits dans un langage simple et clair. Notons également que le dernier chapitre, « Personne, vitalité, au-delà », qu'elle a donc revisité en 2010, est un modèle de synthèse de ses travaux antérieurs sur la notion de personne, les relations entre les sexes et les relations entre les vivants et les morts.

Il s'agit d'un livre à recommander à tout étudiant qui se destine à la recherche en anthropologie. Il est vrai que les conditions du terrain ont changé et que la réflexion ethnologique a elle aussi évolué. Malgré tout, mieux qu'aucun autre et en dépit de son ancienneté, cet ouvrage permet de faire le lien entre épistémologie (même si ce point aurait pu être développé davantage, comme je l'ai souligné plus haut), terrain et expérience personnelle. Il saura également éveiller l'intérêt de tous les collègues anthropologues, à la fois pour la teneur inédite des données qu'il contient sur les Samo et pour la réflexion qu'il propose sur le parcours de chercheur. Et, ce qui ne gâte rien, c'est un livre magnifiquement écrit, qui se lit avec plaisir.

Chantal Collard

CET OUVRAGE collectif résulte d'un atelier tenu lors de la convention de l'Association européenne des anthropologues sociaux (EASA), à Maynooth (Irlande), en 2010. Il est constitué de dix chapitres encadrés par une introduction signée Tim Ingold, l'instigateur de cette rencontre, et une conclusion écrite par Gisli Pálsson, coordinateur avec Tim Ingold, de ce volume.

La première phrase de l'ouvrage annonce la teneur du propos : « Le néo-darwinisme est mort ». Que faut-il entendre par cela ? Que l'évolution des cultures humaines n'est pas déterminée par des programmes tout faits implantés dans le cerveau et que le modèle du gène tout puissant – dont le même est un avatar – doit être jeté définitivement au panier ? Depuis un certain temps en effet, Tim Ingold s'est fait le défenseur d'une conception de l'évolution fondée sur la primauté de l'ontogenèse par rapport à la phylogenèse. Ce sont les processus multiples impliqués dans la transformation et la croissance de l'organisme, et non pas des programmes antérieurs et prédéterminés à un niveau purement biologique, qui commandent l'ensemble du mécanisme évolutionnaire. La vie en général, mais humaine en particulier, est un constant devenir qui mobilise en permanence des dimensions biologiques, et des dimensions culturelle et sociale qui agissent de concert, ou qui, à la limite, ne peuvent être distinguées les unes des autres, ni rangées dans des catégories séparées (biologique d'un côté, sociales ou culturelles de l'autre). Si la barrière nature/culture tombe, d'autres s'effondreraient aussi, comme celles qui séparent l'histoire de l'évolution, ou l'homme de l'animal. Qu'en est-il alors du principe fondamental du darwinisme, la sélection naturelle ? Plus dur à éliminer, ce « dogme » doit être révisé, lui aussi, mais pas complètement, à en croire ce qui est dit ici.

La théorie des « niches », celle des héritages multiples et surtout de l'épigénétique vont être convoquées au premier chef dans les chapitres suivants, notamment ceux écrits par Agustín Fuentes et Eugenia Ramírez-Goicoechea. Ces modèles permettent peut-être une approche de ce principe (sans doute juste mais difficile à théoriser) qu'est le tout biologique et social en constant devenir. Le titre de l'ouvrage se trouve justifié et les perspectives s'annoncent prometteuses, mais qu'apportent donc les contributions qui forment le corps du volume ? On serait tenté de les diviser en deux : celles qui se situent principalement sur un terrain programmatique et théorique, et celles qui sont plus résolument ethnographiques et illustrent avec plus ou moins de fidélité la pensée du maître.

Parmi les premières, celle de Gisli Pálsson, « Ensembles des relations bio-sociales », s'occupe prioritairement de réunir le biologique et le social si injustement séparés par des générations d'épistémologues ségrégationnistes. L'épigénétique démontre la nécessité de dépasser le déterminisme génomique, mais d'autres considérations viennent à l'appui de cette thèse. Ainsi l'ethnologie des noms personnels, selon Pálsson, montre qu'une sorte de théorie indigène de la biosocialité est à l'œuvre chez les peuples premiers, preuve que les Inuit ou les Tsimshian ont mieux compris la nature humaine que bien des philosophes ou penseurs occidentaux. Un être humain est en fin de compte cela, un nœud de relations, un être poreux et sans frontières, fluide, indéterminé et se déterminant en spirales sans fin dans son être-devenir. Agustín Fuentes, qui s'est fait une spécialité de la théorie des niches poursuit un projet de cet ordre, à savoir l'interaction de l'organisme et de son environnement, la relation entre l'individu et l'écologie locale. Le produit de cette interaction se transmet

d'une génération à l'autre. On trouve là un mécanisme d'hérédité qui s'ajoute à l'hérédité génétique. Pour Fuentes, il y aurait en fait plusieurs systèmes de transmission, en plus des deux premiers (génétique et écologique), à savoir les systèmes épigénétique, comportemental et symbolique. Le gène n'est donc pas le seul transmetteur, il y en a d'autres. Trois exemples résumés succinctement sont censés démontrer cela dans une perspective évolutionnaire, celui de la réponse au stress, celui de l'appariement (social et sexuel) et celui de la coopération. Les voies de l'évolution sont multiples. Un chapitre très dense par Ramirez-Goicoechea sur l'épigénèse est l'un des plus convaincants quant à la critique du déterminisme génétique pur. Il permet de comprendre l'argument méthodologique présenté par Tim Ingold au début de l'ouvrage. Cet argument oppose une explication fondée sur un processus complexe et une structure simple, à une explication fondée sur une structure complexe et un processus simple. Il faut préférer la seconde à la première. L'exemple de la première est le gène ou le même, programmes complexes prêts à l'emploi ; l'exemple de la seconde est la molécule d'eau, extrêmement simple dans sa structure mais complexe dans les états physiques qu'elle peut assumer (liquide, gazeux ou solide) en fonction de conditions externes. En fait, le génome n'encode rien *a priori*, il est une simple grille de lecture pour un texte donné par le devenir de l'organisme vivant et par l'impact qu'a l'environnement sur ce dernier. Le corollaire important est que le biologique tout aussi bien que le social et le culturel sont des domaines des systèmes complexes et non linéaires. L'évolution se réinvente sans cesse. Par exemple, les Américains d'origine africaine qui sont en majorité plus obèses que les Blancs, ne le sont pas en raison de leur héritage génétique, mais à cause de circonstances défavorables ayant entouré leur gestation et leur naissance, souvent prématurée. Ce qui est étonnant dans tout cela, c'est que ces changements d'ordre épigénétique dus à des circonstances parti-

culières, peuvent se fixer et se transmettre sur plusieurs générations. On peut parler de « cycles matrilineaires de souffrance biologique ». De la sorte, l'épigénèse, l'histoire, la culture, l'ensemble des circonstances et des événements qui marquent la vie d'un organisme à partir de sa conception et de son développement intra-utérin se combinent pour former un ensemble de propriétés éminemment variables mais qui se transmettent d'une génération à l'autre.

Les chapitres suivants sont plus ethnographiques en ce qu'ils analysent des situations, des questions ou des histoires singulières que le recours à une théorie du corps en devenir dans des relations multiples à son substrat physique et à son environnement social et culturel (à des « ensembles de relations biosociales ») éclaire, de l'avis des auteurs, de façon décisive. Ce dispositif est mis en place pour des études sur les malades de thalassémie (Aglaia Chatjouli), sur l'identité éclatée entre la signature ADN et l'histoire personnelle des enfants de disparus en Argentine (Noa Vaisman), sur le « cerveau collectif » d'une ONG au Maroc (Barbara Götsch), sur la notion d'êtres ou d'objets sacrés chez les Kasena du Ghana (Gaetano Mangiameli), sur l'organisation du travail dans une scierie du Swaziland (Vito Laterza, Bob Forrester, et Patience Mususa), enfin dans une étude sur les théories animistes de l'humain chez les Chachi, une population indienne de l'Équateur (Istvan Praet). L'avant-dernier chapitre (Hayder Al-Mohammad) est plus philosophique et nous entraîne dans une réflexion inspirée par la phénoménologie et par un épisode vécu par l'auteur. Celui-ci médite sur l'enchevêtrement nécessaire de chaque individu dans les affaires humaines, un entortillement qui ne garantit nullement qu'on n'en sorte à tout instant et ne disparaisse à tout jamais de l'échec social.

Dans le dernier chapitre, « rétrospectif », le coordinateur de l'ouvrage revient sur la coupure disciplinaire et épistémologique entre nature et culture et sur les remèdes à apporter à ce grand mal dualiste. Il se saisit

de l'idée que l'anthropologie pourrait être autre chose que la seule étude de l'humain, celle de plusieurs espèces, voire même, carrément, de la vie tout entière. Mais avant d'aborder ce programme, il serait peut-être bon de ne pas opposer aussi absolument la phylogenèse à l'ontogenèse, la génétique

à l'épigénétique, car on ne fait ainsi que déplacer la coupure épistémologique dont on voulait se débarrasser. À vrai dire la complexité se trouve aussi bien au niveau de la structure qu'au niveau du processus.

Charles Macdonald

**Sandra Bornand & Cécile Leguy**

***Anthropologie des pratiques langagières***

Paris, Armand Colin, 2013, 205 p., bibl., index, gloss., fig.

(« U – Sciences humaines et sociales »).

**C**ET OUVRAGE, écrit à deux mains, n'est pas la juxtaposition de deux points de vue individuels, fussent-ils complémentaires. Rien ne permet en effet, à sa lecture, de démêler ce qui est le fait de l'un ou l'autre des auteurs, qui ont choisi de parler d'une seule voix. C'est que Sandra Bornand et Cécile Leguy ont des positions théoriques quasi identiques dans le champ de la recherche anthropologique consacrée aux pratiques langagières, positions qu'elles ont déjà manifestées, chacune de leur côté, dans leurs premières études de terrain menées dans le cadre de leur thèse. Ces premières expériences ont donné lieu à deux livres parus antérieurement chez Karthala : pour Cécile Leguy, *Le Proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine et situation d'énonciation* (2001) ; pour Sandra Bornand, *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger* (2005). Elles ont par ailleurs déjà coordonné ensemble un ouvrage collectif sur l'évolution de la dichotomie chomskienne compétence/performance dans les sciences humaines aujourd'hui<sup>1</sup>, qui s'inscrit dans un ordre de préoccupations non sans rapport avec celles qui font l'objet du présent volume.

Avec ce nouveau livre, elles entendent mettre en commun leurs expériences et leurs nombreuses lectures afin de plaider

pour une approche pragmatique et énonciative des faits de langage. En effet, malgré le titre général, « Anthropologie des pratiques langagières » qui pourrait faire penser à un exposé descriptif à des fins didactiques, l'ouvrage ne se limite pas à cette seule fonction. Certes, le didactisme est bien affiché, ne serait-ce que par l'inscription de l'ouvrage dans la bien connue collection « U » d'Armand Colin dont la vocation est de publier des textes à finalité pédagogique, à destination des universitaires, étudiants et enseignants. Cette apparence didactique est encore renforcée par le choix des auteurs de parsemer le fil du développement d'encadrés destinés à étayer le propos par des illustrations concrètes (exposé d'une théorie particulière, relation d'une expérience de terrain, application à un genre du discours particulier : proverbes, joutes d'insultes, etc.). Une telle politique éditoriale ne peut, il est vrai, que contribuer à donner au volume l'allure d'un manuel. Pourtant, le livre de Sandra Bornand et Cécile Leguy est beaucoup plus que cela. C'est aussi un livre engagé et

1. Sandra Bornand & Cécile Leguy, eds, *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Karthala, 2013.

même, pourrait-on dire, militant. Le « Pour » dans le titre du chapitre VI qui clôt le livre et sonne déjà comme une manière de conclusion avant la lettre, « Pour une anthropologie pragmatique et énonciative », est révélateur du fait que toute la matière de l'ouvrage concourt à un plaidoyer pour une école ou au moins pour un positionnement théorique.

Afin d'étayer ce plaidoyer, les auteurs ont eu recours à l'histoire des sciences humaines ou, plus précisément, à leur épistémologie. C'est bien en effet une succession de ruptures épistémologiques qui sont mises en lumière tout au long du développement, ce que les Anglo-Saxons dénomment *turn* (« tournant ») :

- *emic turn* : prise de conscience de la nécessité impérative de partir, d'après l'étude de la langue, des catégories de pensée de la société qui fait l'objet de l'étude ;
- *interactive turn* : prise de conscience que l'activité langagière ne se limite pas à une transmission d'information d'un émetteur à un récepteur, mais est, par nature, toujours interactive ;
- *performative turn* : prise de conscience que les énoncés échangés n'ont de sens que dans le contexte de leur énonciation (qui, à qui, où, comment ?) ;
- *ethnopoetic turn* : déplacement de l'attention du texte au paratexte et aux circonstances extra-linguistiques de l'événement énonciatif ;
- *agency turn* : prise en compte de l'agentivité, concept advenu dans les années 1970, désignant la propriété, pour une action, d'avoir un agent. Il permet aujourd'hui à beaucoup d'anthropologues de réévaluer la relation entre structure sociale et action individuelle, et de répondre à la question de savoir « comment les actions individuelles influent ou sont influencées par des structures sociales ou politiques plus larges » (Laura Ahearn).

Et il ne s'agit là que de quelques exemples parmi les plus frappants. L'ouvrage détaille, de façon beaucoup plus fine, les différentes étapes qui marquent sur

l'axe chronologique, au fil des publications des chercheurs, l'évolution de la pensée scientifique en matière d'approche anthropologique des pratiques langagières ; avec, selon les cas, la prééminence d'une discipline ou d'une autre : linguistique, mythologie, sociologie, psychophysiologie, poétique... Et ce qui est bien montré dans l'exposé, qui suit un fil chronologique, c'est que ces différentes inflexions épistémologiques ne sont pas des changements de cap radicaux invalidant le passé. Chacune hérite en fait des précédentes dont elles contestent ou critiquent certains aspects, tout en conservant certains points de vue qu'elles réévaluent à la lumière de leurs découvertes. Ainsi va toute épistémologie et l'on peut dire que le parti pris méthodologique est, en l'occurrence, une réussite.

Dans son déroulement d'ensemble, le parcours est très complet puisqu'il va des précurseurs (plutôt envisagés dans l'introduction : Boas, Sapir, Whorf, Jakobson, Bloomfield) jusqu'aux théoriciens les plus contemporains (entre autres, parmi la multitude citée, Laura Ahearn, Frank Alvarez-Pereyre, Richard Bauman, Judith Butler, Claude Calame, Alessandro Duranti, John Leavitt, Maria Manca, Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran, Jean-Marie Schaeffer) en passant par les premiers fondateurs du champ de l'anthropologie langagière (Malinowski, Hymes, Austin, Searle, Calame-Griaule, Finnegan, Hall...), chacun, à son niveau, ayant apporté sa contribution originale. L'un des mérites de cet ouvrage est d'avoir fait une exploration quasi exhaustive des grands travaux anglo-saxons en la matière qui, à quelques exceptions près, sont ignorés de l'ethnolinguistique à la française, et de les avoir confrontés à leurs homologues français. Ce parti pris de faire un pont des deux côtés de l'Atlantique a été affirmé dès l'introduction. Non seulement toutes ces recherches sont ici citées, mais les positions de chacun et la façon dont elles se situent les unes par rapport aux autres sont expliquées en détail et avec beaucoup de clarté. Il ne s'agit donc pas là d'un

catalogue de théories, mais bien du compte rendu d'un débat intellectuel envisagé dans sa dynamique et son évolution diachronique.

L'ouvrage est composé de deux grandes parties qui entretiennent entre elles un rapport de cause à effet. La première, intitulée « Le fondement d'un champ disciplinaire », examine comment les expériences de terrain menées par les anthropologues ont progressivement conduit ces derniers à considérer différemment l'importance des pratiques langagières et leur rôle dans le fonctionnement des sociétés humaines, en particulier à propos des rapports de pouvoir. Ces prises de conscience successives ont été l'occasion de voir émerger de nouvelles problématiques. Chacun des deux chapitres qui composent cette première partie met l'accent sur la découverte des propriétés de deux composantes fondamentales de l'exercice de la parole : le premier porte sur les paramètres du contexte ; le second sur les fonctions complexes de la communication, notamment dans leur dimension performative et interactive (orchestrale), fonctions qui vont bien au-delà de la simple transmission d'information.

La seconde partie, quant à elle, part de ces découvertes pour montrer que ces renouvellements de point de vue ont automatiquement engendré de nouveaux objets et de nouvelles perspectives de recherche. Le langage n'est plus seulement envisagé comme un code de communication, mais il en vient, au bout du compte, à être considéré comme partie prenante d'une forme d'organisation sociale et, à ce titre, comme système de différenciation. Ce point de vue permet d'analyser des phénomènes de langage comme la politesse, les pratiques narratives, mais aussi la manière dont les choix linguistiques sont utilisés pour négocier un statut social ou un rang. Il permet aussi de réévaluer les relations entre oralité et écriture, entre oralité primaire et oralité médiatisée qui sont désormais vues davantage comme un continuum que comme une dichotomie.

Pour ce qui est de l'art de la parole (chap. IV), les genres ne sont plus catégorisés désormais comme des objets définis par leurs énoncés. Ils le sont plutôt par leurs conditions d'énonciation dans un contexte donné et selon un schéma interactionnel plus complexe formant le cadre d'une « performance », ce qui leur donne un statut plus labile mais plus dynamique. Dans une telle perspective, la production orale canonique est non seulement la transmission de textes hérités d'un passé immémorial, mais aussi une pratique sociale et une co-construction. Celle-ci est permise grâce à l'élargissement du concept chomskien de compétence *linguistique*, à celui d'une compétence *générique* attribuée aux praticiens de la parole. Ces performances sont désormais toujours considérées comme des situations d'interlocution qui ne prennent sens qu'en situation, comme le montre de façon exemplaire le cas du proverbe ou celui des joutes verbales (chap. V).

L'ensemble de ces acquis, sur un siècle de recherches, qui ont fait prendre conscience de la dimension performative de toute parole, (y compris des énoncés en apparence constatifs) invite donc l'anthropologue à prêter attention à toute pratique langagière, dans la mesure où elle est susceptible d'avoir une action sur la vie sociale. Et, de ce point de vue, le silence, le non-dit, les tabous langagiers sont aussi importants que les énoncés exprimés. C'est pour cette anthropologie *pragmatique* et *énonciative*, tenant compte de la performativité et de l'agentivité, que plaident les auteurs dans leur chapitre VI et leur conclusion générale.

Si, comme nous l'avons dit, cet ouvrage a une visée éminemment pédagogique soulignée par la collection dans laquelle il est publié, il ne faudrait pas le réduire pour autant à un manuel de vulgarisation simplifiant la complexité des débats théoriques qui ont agité l'anthropologie linguistique ces dernières décennies. C'est un livre dont la lecture est exigeante et suppose une grande concentration vu la richesse foisonnante des informations qu'il

contient. La bibliographie, organisée par chapitres et se limitant aux ouvrages cités dans le développement ne comprend pas moins de 350 références. En outre, l'exposé des concepts et des théories n'est jamais simplifié et ne gomme ni les contradictions entre les positionnements des chercheurs ni les questions qui restent toujours ouvertes. Militant mais non dogmatique, il présente une mise au point utile pour clarifier les idées des jeunes doctorants et même de beaucoup d'enseignants-chercheurs qui ont parfois bien du mal à s'y retrouver dans un

foisonnement de concepts encore peu fixés et entendus par les uns et par les autres, dans des sens assez différents.

En suivant l'hypothèse tenue par Sandra Bornand et Cécile Leguy que tout énoncé est performatif, on peut considérer que leur convaincante synthèse est de ce point de vue un pari réussi et qu'elle aura pour effet de convertir la nouvelle génération de chercheurs en anthropologie linguistique à la pragmatique énonciative.

Jean Derive

## TECHNIQUES

François Sigaut

**Comment Homo devint faber. Comment l'outil fit l'homme**

Paris, CNRS Éd., 2012, 236 p., bibl., fig. (« Biblis. Le passé recomposé »).

**A**VANT DE nous quitter, François Sigaut a laissé ce livre comme un testament, au terme de sa longue et féconde carrière. Il concerne la relation entre l'outil et le processus d'hominisation : il s'agit, dit-il, de définir l'intelligence qui est censée caractériser notre espèce et serait née pour et par les choses matérielles, notamment l'outil. Sigaut s'aligne sur les positions d'Henri Bergson, dont il cite avec faveur *L'Évolution créatrice* (1907), qui connut un immense succès au début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'action outillée serait, « de toutes les hypothèses possibles pour rendre compte de l'hominisation, celle qui a été le moins étudiée » (p. 185). Pourtant, cette hypothèse conduit à quatre notions que François Sigaut croit fondamentales : le partage de l'attention, le partage de l'expérience, le plaisir de la réussite et l'échange entre les sexes. Il les explore tour à tour avec un grand bonheur d'expression, une érudition profuse et de nombreux exemples. Sa théorie assume donc la dimension sociale des techniques. Chemin faisant, il récuse la thèse d'Ernest Kapp qui voyait dans l'outil une projection ou un exsudat du corps – thèse reprise par André Leroi-Gourhan. C'est l'inverse qui s'est passé, écrit François Sigaut : le sujet apprend les techniques du corps en introjectant l'expérience outillée, comme dans la jointée des deux mains qui reproduit l'usage du bol.

Tout en développant son argumentation, l'auteur endosse une posture de mal aimé de l'anthropologie : l'hypothèse de l'hominisation par l'action outillée aurait été fort peu considérée ; l'action outillée est plus étudiée chez l'animal que chez l'homme (l'équipe « Techniques & Cultures » appréciera...) ; les techniques ont la réputation d'être ennuyeuses ; elles sont fastidieuses et considérées comme anecdotiques ; les techniques du corps de Marcel Mauss n'ont jamais reçu l'attention qu'elles méritent ; on ne lit plus les œuvres d'Édouard Le Roy, ni d'ailleurs celles des auteurs anciens ; l'ignorance du passé conduit les chercheurs à refaire indéfiniment les mêmes « découvertes » ; les intellectuels ont du mal à accepter qu'il puisse y avoir de l'intelligence dans les techniques. Au passage, il distribue quelques coups de griffe : l'inconscient sert à expliquer ce qu'on ne comprend pas ; « il arrive toujours un moment où il faut quitter la philosophie et ses spéculations grandioses mais abstraites » (p. 27). Ignorons ces critiques acerbes pour entendre l'essentiel qui concerne la centralité du geste outillé dans le processus d'hominisation et, plus précisément, d'encéphalisation (un terme que Sigaut n'utilise pas).

L'auteur soutient que les quatre notions qu'il explore forment un tout. Comment ce tout s'est-il constitué et comment expliquer son émergence au cours de l'hominisation

(p. 143)? François Sigaut ne propose aucune chronologie de ce processus et ne fait pas la moindre allusion à Darwin ni aux lectures récentes de ce dernier. On se demande, par exemple, quel récipient manufacturé aurait bien pu précéder l'intériorisation de la « jointée » des deux mains en forme de bol, puisque, pour lui, les hominiens auraient été incapables d'inventer la jointée si elle ne leur avait été suggérée par l'usage d'un récipient qu'ils auraient manufacturé au préalable. Ayant lu le livre de François Sigaut après l'essai introductif que Nathan Schlanger a consacré aux techniques chez Mauss<sup>1</sup>, il m'apparaît que le premier est finalement proche du matérialisme méthodologique et non historique de Durkheim avant la découverte de la religion comme matrice des faits sociaux, et avant la marginalisation des techniques qui s'ensuivit dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. Il fallut toute l'énergie d'Henri Hubert et de Marcel Mauss pour récuser à la fois la sociologie religieuse de Durkheim et l'élan vital bergsonien incarné par *Homo faber*. C'est la magie, le sacrifice et la morphologie sociale *en tant que techniques* qui leur ont fourni la transition entre l'*Homo duplex* de Durkheim et l'*Homo faber* de Bergson d'une part, et l'*homme total*, bio-psycho-social (donc religieux) de Marcel Mauss. François Sigaut se montre donc beaucoup plus bergsonien que maussien.

Il se démarque également de Mauss par l'avantage qu'il accorde à l'outil technique comme instrument d'action traditionnelle et efficace sur la matière, alors que Mauss

n'a cessé d'insister, notamment dans son *Manuel d'ethnographie*, sur les objets usuels plutôt que sur l'outillage technique. Pris dans leur ensemble, ils constituent des « civilisations matérielles » plus porteuses d'humanisation que le seul outil d'action efficace sur la matière. Cette remarque permet de mettre en question l'hypothèse formulée par François Sigaut : l'intelligence est-elle le produit de l'action outillée privilégiée par *Homo faber*, ou bien celui de la main de l'« homme total » dans sa relation au corps propre, à celui des congénères et à la matière, ainsi que l'a proposé naguère l'anthropologue Andrew W. Metcalfe<sup>2</sup>? L'étrange photographie qui illustre la couverture du livre, qui montre une main de potier, luisante de glaise humide et façonnant une forme évoquant un sein avec son téton<sup>3</sup>, semble plutôt suggérer qu'il s'agit de la seconde option. J'y vois un démenti tout maussien du contenu de l'ouvrage. Somme toute, c'est donc un livre surprenant et attachant, mais qui soulève plus de questions qu'il n'en résout.

Jean-Pierre Warnier

1. Cf. Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, éd. et prés. de Nathan Schlanger, Paris, Presses universitaires de France, 2012 (« Quadrige, série Mauss » 8). Voir aussi mon compte rendu dans ce numéro (cf. *infra* : 145-147).

2. Cf. Andrew W. Metcalfe, « The Hands of *Homo faber* », *Body and Society*, 1995, 1 (2) : 105-126.

3. Pour faire la preuve que cette évocation suggestive n'émane pas de mon seul esprit mal tourné, je tiens à préciser que toutes les personnes à qui j'ai montré la photographie en ont fait la même description...

C E VOLUME rassemble, sous un même titre, des textes de Marcel Mauss et de quelques auteurs qui lui furent proches (pp. 135-440), ainsi qu'une copieuse présentation par Nathan Schlanger, spécialiste reconnu de l'histoire de l'anthropologie (pp. 1-134). Ils concernent les techniques, la technologie et la notion de civilisation (pp. 135-440).

Nathan Schlanger s'assigne pour tâche de retracer les lignes directrices de la pensée de Mauss relative à ces questions, pour en explorer les dimensions scientifique, historique et idéologique. C'est à la suite des Lumières avec l'idée de progrès, que les techniques, comme pratiques artisanales et industrielles, et la technologie comme étude ou science des techniques, retiennent de plus en plus l'attention des savants. Le <sup>XX</sup>e siècle français rajoute une acception supplémentaire à la notion de technologie, que l'on trouve par exemple dans l'expression « haute technologie », à savoir des techniques délibérément perfectionnées. On trouve cette acception sous la plume de Marcel Mauss.

À l'époque de la publication de *La Division du travail social* (1893), Durkheim faisait une place de choix aux techniques. Il préconisait de les aborder sous l'angle d'un matérialisme méthodologique qui le mena rapidement à l'impasse, face aux marxistes comme à la gauche républicaine. Il fut contraint de réexaminer ses positions, et c'est à ce moment qu'il prit en compte le rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. À la fin des années 1890, cette orientation nouvelle trouva une expression dans *L'Année sociologique*. C'est dans ce paysage intellectuel fortement polarisé par un siècle de débats que Mauss devra faire accepter une autre vision des choses que celle de son oncle. Il était alors

co-responsable, avec Henri Hubert, de la rubrique « Technologie » de la revue. La magie comme technique, la morphologie sociale et ses variations saisonnières leur servirent de passerelle entre la sociologie religieuse durkheimienne et une prise en compte de plus en plus insistante des techniques comme matrice de la société. Le pouvoir destructeur de la guerre industrielle en 1914-1918 eut brutalement raison de toute vision optimiste du progrès technique. À l'inverse, l'appel de Bergson à un « supplément d'âme » face à la technique développée par l'intelligence rationnelle de l'*Homo faber* semblait inacceptable à Mauss, tant au regard de ses recherches scientifiques que de ses engagements politiques.

Comme on le sait, c'est autour du corps et de ses techniques que s'élaborèrent à la fois une sociologie maussienne des techniques et une théorie de l'homme total renvoyant dos à dos Bergson et Durkheim. Nathan Schlanger exploite en détail le *Cours d'ethnographie* pour montrer que les techniques ne se limitent ni à l'outil, ni à l'objet exceptionnel, ni à l'innovation révolutionnaire. Ce qui compte, pour Mauss, ce n'est pas seulement l'outil d'action efficace sur la matière. C'est aussi l'objet ordinaire, banal, de grande série, d'emploi quotidien, associé à l'étude de ses usages pratiques et des gestes qui le mobilisent. De là, en dialogue avec l'anthropogéographie allemande et l'anthropologie boasienne, Mauss passe aisément à la notion de civilisation comme ensemble de sociétés qui partagent des pans entiers de dispositifs matériels (des « civilisations matérielles »), puis à la critique des fatuités de l'ethnocentrisme occidental, et enfin à l'étude des métissages techniques. L'essai de Nathan Schlanger se clôt sur l'évocation du primat des

techniques reconnu par Mauss à la fin de sa vie, et des questions politiques et éthiques que ce primat ne manque pas de poser.

Suivent les textes de Mauss dont certains sont déjà facilement accessibles (par exemple les « Variations saisonnières », les « Techniques du corps »), et d'autres qui le sont moins, comme sa courte intervention en réponse à une communication de Robert Marjolin (1938). Mauss y argumente, *contra* Marjolin, en faveur de l'indépendance et de la force des faits techniques. Le choix des textes effectué par Nathan Schlanger est tel qu'il présente un corpus exhaustif et cohérent, ce qui n'eut pas été le cas s'il avait privilégié la brièveté et exclu les grands textes dix fois publiés ailleurs.

Le présent compte rendu, du fait de sa concision, ne rend pas justice à l'érudition et à l'intelligence de l'éditeur, ni à la présentation du livre qui s'agrémentait d'un corpus complet d'illustrations photographiques tirées de la Mounted Haddon Collection (New South Wales, Australie), afin de pallier leur absence notoire dans les œuvres de Mauss. Il donne une biographie succincte de nombreux auteurs dont les noms apparaissent dans le texte (de Balfour à Spengler en passant par Bastian, Bergson, Bloch, etc.). En contrepoint des textes de Mauss, de courts extraits des œuvres de Durkheim, Hubert, Friedman et Leroi-Gourhan sont introduits. Le livre comprend également une importante bibliographie et un index.

Nathan Schlanger possède une connaissance exceptionnelle de l'histoire de l'anthropologie aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Sous sa plume, on voit apparaître un paysage complexe, controversé, contrasté. Le recul est l'outil de l'historien. C'est lui qui fait apparaître après coup les lignes de force, les failles, les complexités des débats fondateurs de notre discipline. C'est le seul exercice qui puisse nous éviter de réinventer l'eau tiède et nous permettre de reconstruire du neuf en nous appuyant sur les reliefs et les creux du paysage existant.

Dans ce paysage, année après année, la stature de Mauss prend une importance grandissante. Nathan Schlanger lui restitue sa formidable vitalité intellectuelle et politique. C'est un savant complexe, novateur, indépendant, beaucoup plus systématique et cohérent qu'on ne l'a souvent cru, bien qu'il se soit toujours refusé à construire un système. Avec Mauss, l'anthropologie, à condition d'en sortir (comme Mauss le disait de la philosophie), mène à tout : à la psychologie, à la philosophie, aux sciences du vivant, à l'engagement politique surtout.

Ce livre constitue la huitième livraison d'une série qui en compte neuf en tout et qui est placée sous la direction de Florence Weber. L'ensemble forme une bibliothèque maussienne accessible et raisonnée qui aborde autrement et plus en détail celle que fit Victor Karady des œuvres du fondateur de l'anthropologie française. Cette série est de nature à combler tout lecteur exigeant. En ce qui me concerne, elle ne laisse qu'un seul regret concernant la définition du fameux « homme total » – ce monstre sémantique et lexical qui nous vaut tant d'affligeantes banalités. Mauss disposait d'autres mots, en particulier ceux de personne et d'individu, qu'il s'est appropriés dans certains contextes. Mais aucun de ces deux vocables n'était à même de subsumer les trois dimensions « bio-psycho-sociales » articulées les unes aux autres en un tout. Le mot de « sujet » était en principe disponible pour se charger de ce contenu sémantique. Mais il était largement préempté par la philosophie dont les sciences sociales naissantes voulaient se démarquer. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, nous ne subissons plus les mêmes contraintes. La philosophie a largement perdu son hégémonie sous les coups de boutoir des sciences de l'homme et de la société. Or, la notion de sujet a cours en médecine (le « biologique » de Mauss), en psychologie (songeons à la centralité de la notion de sujet en psychanalyse, notamment chez Lacan, donc en « psychologie »), et en droit (donc dans sa

dimension « sociale »). À la suite des travaux de Bruno Karsenti<sup>1</sup>, à quand un dixième volume de la série Mauss consacrée à la notion d'« homme total bio-psycho-social », alias le sujet, afin de confronter la pensée de Mauss aux interrogations les plus contemporaines, en psychologie-psychanalyse, en droit, dans le domaine de l'éthique, dans celui des sciences du vivant et, enfin, dans la philosophie la plus actuelle (que l'on pense à Michel Foucault et à son « herméneutique du sujet » ou à Slavoj Žižek et son « sujet qui fâche ») ? Cela ne permettrait-il pas de mener une critique frontale et en règle de la notion d'individu

qui, avec son dévoiement par le catéchisme néolibéral, devient de plus en plus impossible à manier dans les sciences sociales ? On y verrait une fois de plus que l'anthropologie mène à tout, y compris, à l'école de Mauss, au politique, à condition d'en sortir.

Jean-Pierre Warnier

1. Cf. par exemple : *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 (« Pratiques théoriques »).

## IDENTITÉS

Michel Agier

***La Condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire***

Paris, La Découverte, 2013, 212 p., notes bibliogr.

L'OUVRAGE DE Michel Agier résulte conjointement d'un questionnement anthropologique assez large, décrire la complexité du monde contemporain, et d'un questionnement épistémologique sur la capacité de l'anthropologie à rendre compte de ce contexte nouveau. Le lecteur, en définitive, se trouve devant un texte atypique, entre essai de haut vol extrêmement ambitieux (renouveler l'anthropologie) et bilan de questions amplement débattues. S'attaquant de front aux enjeux méthodologiques, théoriques et politiques de la recherche anthropologique, l'auteur développe principalement sa proposition d'étudier les « situations de frontière » et n'évoque que rapidement les débats et enjeux de l'histoire de la discipline, succinctement étayés par quelques références essentielles – Appadurai, Augé, Balandier, Barth, Marcus – en guise de bibliographie.

Dans ce cadre, on apprécie d'autant plus les courtes illustrations ethnographiques tirées des divers terrains de l'auteur (Brésil, Afrique noire, Colombie). Même si l'ethnographie, ici, sert davantage à ouvrir des pistes de recherches souvent stimulantes qu'à fonder la réflexion, elle offre en outre des respirations bienvenues qui évitent de définitivement déconnecter la discussion des situations concrètes qu'elle théorise.

Michel Agier part de l'idée d'un indispensable *aggornamiento* de l'anthropologie. On comprend l'interrogation légitime quant à la capacité de la discipline à traiter du monde contemporain. S'élevant contre les « versions les plus culturalistes et différentialistes », il souligne notamment les limites de l'ethnographie ancienne tendant à reconnaître insuffisamment l'évolution historique et les conflits ou échanges inter-ou intra-sociétés. Mais le diagnostic d'un contexte radicalement nouveau parce que moderne, « hybride, encore naissant » (p. 7), mondialisé, postcolonial et individualisé semble parfois un peu trop rapidement validé comme incontestable.

On pourrait également nuancer en avançant deux arguments. D'une part, ainsi que l'observe l'auteur : « aucun humain n'a jamais été "autochtone" et toutes les frontières ont toujours été instables » (p. 37). Outre cette mise au point quant à l'absence de nouveauté fondamentale du phénomène, soulignons que les ethnologues étudient aujourd'hui volontiers le contemporain en y intégrant des considérations historiques ou évolutives ; et les études de mobilités, diaspora, migrations sont désormais légion, reléguant (heureusement) au passé les risques d'une discipline sclérosée par l'approche immobiliste. D'autre part, si la mobilité est plus accélérée qu'inventée

dans le monde contemporain, ce dernier contexte n'est pas non plus exempt de normes, contraintes et structures, qu'il appartient toujours à l'anthropologue d'observer et d'analyser (malgré le risque de les durcir). Les méthodes et outils classiques de l'ethnologue semblent alors toujours d'actualité. Le légitime plaidoyer pour un décentrement renouvelé des démarches et perspectives de l'anthropologie se transforme parfois en rejet de ce qui est dénoncé un peu rapidement comme une approche passéiste. Ainsi, si on peut valider l'idée que la condition cosmopolite rend le relativisme culturel dépassé, il nous semble qu'il reste à définir les spécificités locales des diverses façons d'être cosmopolite. Peut-on seulement prétendre rassembler sous un seul « cosmopolitisme de fait » (p. 7) la situation, née de conflits postcoloniaux, de l'« homme frontière » réfugié des camps africains du Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés, celle des Créoles antillais façonnée dans le chaudron esclavagiste, ou celle des New-Yorkais ? L'ouvrage tend parfois à trop généraliser (universaliser) des situations (contact, métissage, frontière) certes de plus en plus nombreuses et comportant d'importantes dimensions comparables, mais qui, chacune, pourraient sans doute également faire l'objet d'un terrain ethnographique classique. On regrette que l'auteur ne discute que peu de cet équilibre qui irrigue la recherche anthropologique contemporaine : que faire (dans l'enquête et dans l'analyse) de la résilience des structures (et contre-structures) locales et singulières dans un contexte mondialisé-individualisé ?

Sur le fond, plus que la « condition cosmopolite » annoncée en titre de l'ouvrage, c'est la notion de « frontière » qui intéresse l'auteur. Il explique la contradiction première entre la « mondialisation » censément universalisante, homogénéisante et donc destructrice d'altérité, et la multiplication récente des murs, forme la plus dure des frontières. Pour Michel Agier, la frontière est à la fois espace, temps et relation. Entre autres illustrations, une lecture de

Tocqueville parti enquêté en 1831 aux limites physiques de la civilisation américaine (pp. 38 *sq.*) précède ainsi une réflexion sur le temps-intervalle des carnivals afro-américains d'aujourd'hui (pp. 42 *sq.*). L'auteur manie ici toutes les frontières (murs concrets, situations liminaires ou frontières symboliques), ce qui complexifie encore le propos tout en contribuant à sa visée totalisante (tout semble faire frontière). L'anthropologie aurait donc tout intérêt, selon lui, non seulement à étudier la frontière (nouveau terrain d'enquête), mais à se situer *dans* la frontière (épistémologiquement).

L'indéniable avantage de la frontière ou, plus précisément, des « situations de frontière » (p. 23), c'est de remettre l'accent sur la « relation » (et non la différence) : « Le mur est à la frontière ce que l'obsession identitaire est à la relation » (p. 24). Parallèlement, le chercheur est mené à étudier le sujet plutôt que de s'arrêter à la norme ou à la structure, tout comme l'a souvent fait la tradition anthropologique. Il le résume ainsi : « la place de l'ordre social se relativise, devenant non plus la norme mais un moment et une part d'un processus où alternent et se confrontent ordres et désordres » (p. 124).

Appliquant ces remarques à son propos dans l'une des propositions les plus convaincantes du livre, Michel Agier souligne qu'en termes d'identités, l'anthropologie a trop souvent cédé – voire contribué – au « piège identitaire » culturaliste. L'« obsession identitaire » justement critiquée par l'auteur se nourrit de la rigidité des études focalisées sur la « fiction ethnologique du holisme » (p. 181) privilégiant la norme et le collectif, et tendant ainsi à une vision essentialiste des cultures. Afin de s'en émanciper, le chercheur gagne à s'intéresser aux frontières, lieux et communautés « en train de se faire » (p. 8).

Les courtes histoires de vie qui illustrent le livre et, plus largement, le champ sémantique de l'impureté (incertitude, entre-deux, débrouillardise, aventure, errance, labyrinthe, métèque) convainquent efficacement de

la nécessaire déconstruction de la notion d'identité. Michel Agier milite pour la focalisation sur les rapports entre identité assignée et identité négociée, appropriée par le sujet. S'appuyant sur l'ethnographie du carnaval des « Africains de Bahia » au Brésil, il démontre combien les identités revendiquées lors du carnaval (« Africain ») renvoient d'abord au refus d'être « le "Noir" du racisme de la société brésilienne dans la vie quotidienne » (p. 194). L'auteur continue : « Ainsi se crée un décalage entre une identité assignée et un sujet qui s'affirme en la refusant. Bien plus qu'une affirmation identitaire, il s'agit bien d'un espace de subjectivation [...]. Il s'agit bien d'un sujet contre l'identité, et non pas d'un sujet identitaire » (*id.*).

Pareille « anthropologie du sujet » favorise un décentrement conjoint de la méthode et de l'objet d'étude. Michel Agier préconise donc de s'intéresser d'abord aux modes d'émancipation de la norme, ce que les études dans la frontière forcent justement à faire. L'exemple du réfugié affrontant la norme (refusant l'assignation identitaire des camps du Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés) est particulièrement

intéressant, illustrant le « changement qui s'opère entre ce que le réfugié est censé faire ou dire dans l'ordre qui le pense, et ce qu'il fait et dit effectivement » (p. 191). Sans nier la nécessité de pareille approche, on ajoutera, à nouveau, que l'émancipation de la norme, la négociation et autres modes de mise en pratique de la norme, pour reconnaître l'existence du sujet, doivent tout autant inciter à maintenir la norme (la structure, le collectif) comme élément essentiel de l'enquête et de l'analyse anthropologiques.

Tantôt ardu et tantôt vulgarisateur, l'ouvrage se lit comme un jalon de la réflexion anthropologique de l'auteur, entre retour sur son œuvre passée et élaboration de perspectives à venir. Il a le mérite, entre autres, de questionner les fondements de la discipline et de toujours traiter conjointement de la méthodologie et de l'analyse. Quant au degré de nouveauté radicale du monde contemporain, quant à sa conséquence sur le nécessaire renouvellement radical de l'anthropologie, le débat reste ouvert.

Mathieu Claveyrolas

---

**Denis Gagnon & Hélène Giguère, eds**  
***L'Identité métisse en question. Stratégies identitaires et dynamismes culturels***  
 Laval, Presses de l'Université de Laval, 2012, 346 p., bibli., fig., tabl., cartes.

LE RECOURS métaphorique à la notion de métissage pour décrire des processus de syncrétisme ou de simple transfert culturel est devenu très à la mode ces dernières années et le slogan du « tout métissé » sert de pare-feu idéologique commode aux intellectuels qui s'insurgent contre les poussées xénophobes de notre époque. En revanche, l'étude des métis, figures pourtant très stigmatisées de l'hybridation phénotypique et culturelle, suscite peu d'intérêt, voire une certaine gêne, chez

nombre d'ethnologues qui lient trop étroitement le phénomène à l'histoire coloniale et aux catégorisations raciales. Or, précisément, l'objet du présent ouvrage est d'aller à l'encontre de cette conception étriquée et de montrer que l'étude des populations métisses permet d'appréhender dans leur plus grande complexité ces questions fondamentales que sont la construction des identités individuelles et collectives, la perception de l'altérité, la stigmatisation de la différence, ou encore

les rapports de domination et formes de discrimination adossés à la vieille mythologie du déterminisme biologique. Certes, comme le rappelle Jean-Luc Bonniol en retraçant l'histoire de la notion au premier chapitre, celle-ci est historiquement indissociable du colonialisme européen et participe de son argumentaire essentialiste, en lien étroit avec le concept de race. Cependant, ajoute-t-il, dans les sociétés postcoloniales et post-esclavagistes, la dimension culturelle du métissage prend le dessus sur le critère généalogique, avec pour effet la déclinaison du processus en plusieurs tendances évolutives dont l'auteur esquisse une utile typologie en prenant appui sur le balancement entre visibilité et invisibilité, entre reconnaissance et occultation, et, en amont, sur le degré de mixophobie et d'endogamie du groupe politiquement dominant (pp. 25-31).

Que l'initiative d'une réhabilitation épistémologique du concept soit venue de chercheurs québécois – organisateurs en 2010 d'un atelier international à Winnipeg, dont le présent ouvrage publie les Actes – se justifie de plusieurs manières. Hélène Giguère l'explique dans son chapitre de synthèse à la fin du livre, les chercheurs américanistes, qu'ils soient historiens, sociologues ou ethnologues, ont de longue date multiplié les études de cas sur les métis, car l'ampleur et la complexité des mélanges entre populations d'origines amérindienne, africaine, européenne ou asiatique rendaient incontournable la prise en compte des communautés ou catégories sociales médianes formées sur cette base, à la différence d'autres parties du monde où l'analyse du phénomène est restée marginale et peu problématisée. Il est donc logique que les chercheurs américanistes, à l'instar de Jean-Luc Bonniol, défendent vigoureusement la pertinence d'une catégorie qui s'avère indispensable à la construction de leurs objets d'étude pour rendre compte de la condition de gens qui font masse, mais sont souvent hors norme et sans statut dans le cadre de hiérarchies sociales structurées sur une base raciale. Les ethnologues québécois

font actuellement preuve d'un dynamisme particulier en ce sens, car le gouvernement canadien alloue depuis plus d'une dizaine d'années des sommes conséquentes aux « études métisses ». De plus, une chaire spécifiquement dédiée à leur identité a été créée en 2004, dont l'actuel titulaire est Denis Gagnon. Or, comme l'explique ce dernier en conclusion du livre, les métis francophones de l'Est du Canada étaient, jusqu'à peu, restés les grands laissés-pour-compte de ces études du fait de leur condition de minoritaires d'entre les minoritaires.

Les enjeux politiques et culturels de ces recherches subventionnées remontent à la Constitution de 1982, dont l'article 35 dé-marginalisait les métis en leur reconnaissant le statut de population autochtone aux côtés des Amérindiens et des Inuits. Les associations de défense des droits des métis et de défense de leur patrimoine culturel se multiplièrent alors. Elles devinrent le moteur institutionnel de la construction des identités et traditions métisses, déclinables en de multiples variantes locales, lorsqu'en 2003 l'État leur reconnut une capacité d'arbitrage des appartenances communautaires, à la suite d'un arrêt de la cour suprême qui énonçait des critères précis en ce domaine. Près de la moitié des contributions à l'ouvrage sont consacrées aux modalités et implications de l'activisme qui prit forme dans ce contexte politique et juridique particulier, l'accent étant mis sur les métis francophones du centre et de l'Est canadien. Le constat unanime auquel aboutissent ces contributions est l'émergence d'un sentiment de fierté, parfois couplé à la revendication d'une fonction médiatrice entre nature et civilisation qui camperait les métis en position de fers de lance des valeurs autochtones (discours notamment tenu en Gaspésie, selon l'étude de Fabien Tremblay au chapitre VI). Cette affirmation identitaire nouvelle, qui tranche avec les stratégies de dissimulation imposées auparavant par des siècles de discrimination et d'humiliation, est cependant largement déliée d'une

traduction culturelle concrète tant l'émiettement géographique, l'assimilation aux normes dominantes, les rivalités linguistiques et l'exode rural se sont surajoutés à l'extrême diversité des syncrétismes locaux ou familiaux, pour empêcher la constitution d'un corps de traditions et de valeurs minimales dans lequel pourrait se reconnaître l'ensemble des métis du Canada. Dès lors, la référence culturelle qui sert de support à l'affirmation identitaire se décline en usages localisés et pour beaucoup tombés en désuétude, que les associations, avec le concours des folkloristes, érigent en patrimoine ancestral à sauvegarder. Il en va ainsi du mitchif, une langue mêlant français et cri, vouée à l'extinction faute de locuteurs, et pour laquelle l'agence fédérale du patrimoine multiplie les recherches subventionnées au détriment de variétés dialectales du français, effectivement pratiquées mais moins singulières, ainsi que le montre Robert A. Papen (chap. IX). En résultat, note l'auteur, un décalage entre la valeur symbolique conférée au mitchif et sa faible valeur d'usage. Afin de masquer ce décalage et d'entretenir à des fins politiques l'illusion d'une relative homogénéité culturelle, les associations métisses aspirent à appliquer le label mitchif à un ensemble hétéroclite de vernaculaires locaux. S'ensuivent, dans ce cas comme dans d'autres, des polémiques sans fin autour de l'épineuse question de l'« authenticité », pomme de discorde entre associations mais aussi argument utilisé par les gouvernements provinciaux pour rejeter nombre de revendications, ainsi que le montre Paul Charest à propos des métis du Labrador méridional (chap. V). De même, faute de pouvoir isoler un noyau stable de valeurs propres, les membres des associations tendent à ériger en valeur-coquille une maternité idéalisée qui fait de la métisse un vecteur de transmission primordial, mais aussi une icône identitaire dès lors qu'elle se cantonne au rôle de femme au foyer et se démarque ainsi de ses homologues euro-canadiennes. Joanna Seraphim, à l'origine de ce constat (chap. X), note qu'à cette conception très conser-

vatrice du rôle de la femme s'ajoutent plusieurs niveaux de discrimination pour rendre le sort des métisses peu enviables : victimes du préjugé de la fille facile de la part des non-métis et, de ce fait, exposées plus que d'autres aux agressions sexuelles, elles sont de surcroît souvent déniées dans leur identité par les métis anglophones lorsque leur legs phénotypique amérindien n'est pas assez marqué et qu'elles font partie de la minorité francophone. Sur un mode paroxystique, elles subissent alors le double carcan de la condition métisse qu'expriment parfaitement Denis Gagnon et Hélène Giguère dans l'introduction : celui d'être « un autre que l'Autre même rejette hors réserve, sans statut », tout en étant « un nous que le Nous même rejette hors norme, stigmatisé » (p. 2).

Confrontés à la fluidité des pratiques culturelles, mais aussi à la variabilité des réponses cognitives et émotionnelles liées à la condition métisse et dont rend bien compte l'exemple canadien, les ethnologues manquent d'outils d'analyse adaptés. Afin de pallier ce problème, Hélène Giguère et Joanna Seraphim ont recours au concept d'*agency*, traduit par « agencéité », qui fut initialement forgé par Anthony Giddens et que, plus récemment, Sherry Ortner a remis au goût du jour<sup>1</sup>. Certes, reconnaît Hélène Giguère (p. 271), cette notion est confrontée aux mêmes effets de mode et de perte de sens que celui de métissage. Elle n'en reste pas moins la plus adéquate pour exprimer la capacité des individus à agir par effet de retour sur les structures socio-culturelles qui, à la base, informent leur rapport au monde. La grille d'analyse de Sherry Ortner qui distingue *agencéités de projet* et *de pouvoir*, avec une possible consonance des deux dans ce qu'elle appelle des *structures élémentaires de l'agencéité*,

1. Cf. : Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979 ; Sherry Ortner, « Specifying Agency : The Comaroffs and their Critics », *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, 2001, 3 (1) : 76-84.

renforce en effet le potentiel analytique du concept. Joanna Seraphim tire un très bon parti de cet appareillage conceptuel à l'étude de la condition des femmes métisses de Winnipeg. Un tel usage de la notion d'agencéité se démarque positivement de l'approche interactionniste adoptée par Lamia Missaoui (chap. VIII) et qui fait volontairement l'impasse sur les ressorts socioculturels de l'action. Ce faisant, l'auteure ne peut articuler son interprétation purement sociologique et micro-contextuelle des raisons de l'échec scolaire des enfants gitans de Perpignan à un faisceau plus large de causes, parmi lesquelles l'une des plus importantes est l'antinomie radicale entre les règles de conduite régissant l'enseignement scolaire et les normes inculquées en milieu communautaire tsigane.

La notion d'agencéité rend compte de la capacité d'agir des personnes selon des désirs et intentions dont la nature et les modalités de formulation sont indissociables des médiations socioculturelles qui organisent leur univers. En sorte que le concept est susceptible d'articuler les dimensions sociales, culturelles et psychologiques de l'action. L'un des apports originaux de l'ouvrage est d'élargir l'appréhension du métissage aux mécanismes psychologiques qui infèrent pour partie les choix identitaires des sujets en situation de bascule possible entre plusieurs affiliations culturelles. Ainsi au chapitre II, à partir de l'étude clinique de sujets étudiés à l'hôpital de Cannes, la psychologue Sonia Gérard propose une typologie suggestive des constructions identitaires auxquelles procèdent les enfants de couples mixtes. Cette typologie, qui comporte trois grandes classes d'expériences (identité *monoculturelle*, *pluriculturelle cristallisée*, *pluriculturelle avec persistance du processus de métissage*), s'inscrit en faux par rapport à la thèse de la « non-métissabilité » des affiliations culturelles, soutenue par Tobie Nathan ou Boris Cyrulnik. Au chapitre suivant, Marie-Andrée Ciprut aboutit, pour sa part, à des

conclusions qui semblent au contraire accréditer cette thèse, tant les cas cliniques d'enfants adoptés qu'elle a étudiés témoignent d'un reniement de la famille biologique et de la culture d'origine. Pour autant, dans les exemples pris, l'adaptation à la famille et à la socioculture d'accueil ne se fait pas sans heurts et crises d'identification. À l'expérience douloureuse du déracinement, s'ajoutent la stigmatisation des différences phénotypiques que l'enfant doit assumer (notamment à l'adolescence) et aussi la dissonance qui se fait souvent jour entre ses attentes et l'investissement affectif de la famille d'accueil à son égard. L'élargissement de la problématique du métissage au processus de l'adoption témoigne de la volonté des éditeurs scientifiques de l'ouvrage d'émanciper cette problématique du contexte colonial ou postcolonial dans lequel on la confine trop souvent. De plus l'adopté, qui peut être par ailleurs hybride au sens phénotypique du terme, rejoint la condition ordinaire du métis sur un mode spécifique. Il est un autre que l'Autre a abandonné et un nous que le Nous a du mal à faire sien. Comme lui aussi, il doit se construire en référence à deux cultures, en l'occurrence l'une qui renvoie à ses origines, et dont il a parfois incorporé les prémices dans le cadre de sa primo-socialisation, et l'autre qu'il doit assimiler comme condition de son intégration sociale et de son devenir.

Globalement, ce livre est une tentative réussie d'élargissement raisonné d'un domaine d'études injustement contesté dans ses objets ou, inversement, exposé au risque de la dilution métaphorique. Nombre de contributions à ce volume suggèrent des axes de recherche ou des outils d'analyse qui ne demandent qu'à être développés et éventuellement ajustés à l'étude d'un plus large spectre de métissages que ceux observables dans le Nouveau Monde.

Bernard Formoso

Alexandra Ouroussoff

**Triple A. Une anthropologue dans les agences de notation**Postface de Jonathan Friedman. Trad. de l'anglais par Aurélien Blanchard.  
Paris, Belin-Éd. FMSH, 2013, 141 p., bibl. (« Anthropolis »).

UNE anthropologue a pu enquêter sur ces puissantes institutions privées que sont les agences de notation. Rappelons que leur vocation est de mesurer et de « noter » les risques propres de l'investissement chez les acteurs économiques les plus variés (États, collectivités locales, entreprises), en mettant en balance, pour faire très court, d'un côté, les profits et progressions économiques escomptés et, de l'autre, l'endettement à plus ou moins long terme. Les trois agences dominantes, Standard & Poor's, Moody's et Fitch, ont été, on s'en souvient, placées sur le devant de la scène pendant la récente crise financière mondiale, du fait de la crise de la « dette souveraine » et de la large publicité donnée à leur notation évolutive sur des États, eux-mêmes organismes émetteurs de créances.

Ce remarquable petit livre porte essentiellement sur l'activité la plus fréquente, bien que moins connue, de ces agences, la notation des entreprises privées, ici représentées par treize sociétés américaines, relevant de quatre secteurs d'activité (laboratoires pharmaceutiques, industries extractives, fabrication et communication *high tech*). Cette activité s'inscrit ainsi dans un mouvement historique du capitalisme et du système financier international plaçant la notion de risque comme l'une de ses « caractéristiques majeures ». Mais si cette

notion est devenue dominante, c'est, rappelle l'auteur, en raison du « développement sans précédent de la confiance des investisseurs dans la capacité [des agences de notation] à mesurer et à contrôler le risque » (p. 5).

C'est précisément cette confrontation de logiques idéelles ou de « valeurs » qui est ici présentée selon une posture ethnographique revendiquée, consistant à prendre en compte les points de vue des acteurs concernés, les points de vue « émiques » (p. 35). Ces acteurs sont regroupés entre cadres supérieurs et dirigeants d'entreprise d'une part, et analystes, de l'autre ; à ce couple interactif d'acteurs, il faut adjoindre les actionnaires dont le rôle apparaît par moments et qui sont, par définition, hostiles aux risques « incontrôlés », mais à quel point ces risques sont-ils ou non « incontrôlés » ? Les analystes jouent ainsi un rôle plutôt sécurisant auprès des actionnaires, tandis qu'ils déstabilisent de manière quasi structurelle les dirigeants d'entreprises. Chez ces derniers, la notion de mesurabilité d'un risque d'investissement a profondément bouleversé, depuis les années 1980 selon l'auteur, un système de valeurs littéralement fondé sur l'idée que le risque aléatoire est consubstantiel à l'investissement. Les analystes pensent, quant à eux, qu'ils permettent aux entreprises d'avoir

des stratégies d'investissement plus « rationnelles ». Quand il s'agit d'entreprises cotées en bourse, elles n'ont d'ailleurs pratiquement « pas d'autre choix que d'être notées », sous peine d'être rejetées dans les ténèbres extérieures.

Écrit « du point de vue » d'acteurs économiques importants, ce livre en apparence modeste et factuel nous resitue en fait dans l'histoire chaotique du capitalisme du siècle dernier, voire du XIX<sup>e</sup> siècle, au cours duquel apparaissent déjà les premières ébauches d'agences de notation, en réponse aux « paniques » financières diverses et variées (notamment après la crise de 1929). On pourrait à peine regretter que la périodisation de l'histoire de la mesure du risque soit si courte (rapportée ici

essentiellement à la nouvelle réglementation de la bourse de Londres de 1999), ce que l'auteur souligne d'ailleurs elle-même (note 12, p. 13) ; mais on ne peut qu'espérer qu'elle s'attelle désormais à cette longue historiographie. Cet envahissement de la notion de risque peut se manifester de manière plus banale, comme par exemple dans l'expression « principe de précaution », désormais omniprésente. Bref, un beau témoignage sur la décision économique telle qu'elle se pratique, illustrant encore, si besoin était, les vertus et l'efficacité de l'ethnographie et du point de vue « émique », quel que soit l'objet d'étude.

Jean-François Baré

---

**Bernard Traimond**

***L'économie n'existe pas***

Lormont, Le Bord de l'Eau, 2011, 114 p., bibl., index (« Documents »).

**C**ET TITRE spectaculaire procède, nous dit l'auteur, professeur émérite d'anthropologie, d'une entreprise de « déconstruction » de l'économie politique. Il ne semble donc pas s'agir à proprement parler de l'une des nombreuses critiques portant sur la scientificité de l'économie, dont certains économistes se sont eux-mêmes chargés avec férocité, y compris des prix Nobel de la discipline. Il ne s'agit pas non plus de prendre parti pour telle ou telle alternative théorique, car même « l'économie politique marxiste s'appuie sur des catégories académiques [...] et participe à l'occultation de la place des exploités » (p. 31). L'anthropologie, dont se réclame l'auteur, s'intéresserait par contre aux « savoirs non-sus » (*sic*, p. 86) ; grâce à elle, on pourrait critiquer l'idée selon laquelle « les réalités économiques sont

incontournables ». Cela pour admettre immédiatement que « toute personne dispose de ressources : [...] ses activités peuvent s'exprimer en [...] recettes et dépenses chiffrées » (*id.*), concession qui contredit l'affirmation de départ.

À dire vrai, il est bien difficile de trouver une quelconque cohérence dans l'argumentation proposée. Ainsi l'« économie » (qui, rappelons-le n'existe pourtant pas vraiment, par hypothèse) « étudie les richesses » (p. 85) ; certaines catégories économiques à « déconstruire », comme le « profit », les « pauvres », l'« inflation », le « sous-emploi » (par exemple, p. 29) sont allègrement utilisées au cours d'incompréhensibles paralogismes : « ainsi peut-on », d'après l'auteur, « préférer l'inflation au sous-emploi », mais ajoute-t-il, « ce n'est pas la science qui nous le dit » (*id.*). Mais sans

la « science » (ou ce qui en tient lieu) comment savoir ce que peuvent bien être l'« inflation » ou le « sous-emploi » ?

« Il est évident », nous dit Bernard Traimond, « que quelques lignes ne peuvent épuiser un sujet aussi vaste » (p. 31). Ces « quelques lignes » ne mériteraient donc, selon son propre aveu, aucune attention particulière dans cette revue, ni même de concourir au *Dictionnaire des idées reçues* de Gustave Flaubert. S'il faut en rendre compte aussi honnêtement que possible, c'est sans doute que l'amalgame de calembredaines ici réunies illustre magistralement certaines dérives bien connues d'un prétendu « déconstructivisme », mais surtout la confusion régnante chez certains esprits à propos du caractère tout à la fois efficace et contingent de procédures de classement, ce qui est peut-être lié. Dans ce sens, les économistes, les anthropologues et les humains en général se ressemblent beaucoup, ce que l'on oublie trop souvent, à l'instar de l'auteur. Ainsi s'étonne-t-il que les « sciences économiques s'inscrivent [...] dans [des] constructions abstraites étrangères aux discours naturels [*sic*] des praticiens » (p. 75), (ce qui, par certains côtés, pourrait ressembler à l'anthropologie elle-même !) et que le mot même d'« économie » soit « polysémique » (p. 11). Au chapitre XII intitulé sobrement « Réalité », il note ainsi que « les Nuer font usage d'une infinité de mots et de phrases relatives au bétail » (p. 75). Mais c'est en oubliant d'ajouter que cette prétendue « infinité » (une relative abondance plutôt) n'a jamais empêché les Nuer d'élever du bétail, de l'échanger ou de le transférer en

tant que dot. Pourquoi alors s'étonner que son hypothétique « gain au loto » (p. 43) puisse être considéré comme un « capital », une « consommation » ou une « épargne » selon l'usage qu'il en ferait ? Les Nuer seraient-ils plus ineffables que nous ? De même, l'existence des « Sources » statistiques suscite chez lui la critique suivante : « l'espace national des sources statistiques interdit l'accès immédiat aux sources étudiées » (p. 52). (À moins, évidemment, que chacun se transforme en INSEE). Que l'usage systématique de la statistique soit consubstantiel à l'État puis à l'État-nation est peu contestable ; que la définition et l'usage de catégories statistiques puissent faire l'objet de débats, c'est presque une tautologie. Mais, les travaux d'Alain Desrosières, par exemple<sup>1</sup>, montrent aussi que la statistique d'État se construit historiquement, pour faire très court, pour éviter précisément que chacun fasse sa petite statistique dans son coin (sans oublier que c'est aussi par ce moyen que les « pauvres » de l'auteur peuvent accéder publiquement à l'existence). Parions que l'éditeur, cité élogieusement, sache très concrètement, quant à lui, ce que sont un « revenu » et un « coût ». Bref, restons-en là de ce petit livre enfantin, et surréaliste malgré lui. À le lire, l'économie politique a encore de beaux jours devant elle, pour le pire ou pour le meilleur.

Jean-François Baré

1. Cf. notamment : Alain Desrosières, *Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993 (« Textes à l'appui. Série Anthropologie des sciences et des techniques »).

## ASIE

**Jacques Lemoine**  
**Parlons (H)mong. Langue et culture**  
 Paris, L'Harmattan, 2013, 534 p., bibl., ill. (« Parlons... »).

**E**N ABORDANT ce livre, on réalise rapidement qu'il a été conçu pour prêter à plusieurs niveaux de lecture. Comme son titre l'indique et comme le veut le cahier des charges de la collection « Parlons... », il est un manuel d'initiation à la langue et à la culture (h)mong destiné à de parfaits débutants. À l'adresse des jeunes de cette société, notamment ceux de la diaspora très perméables à la pression assimilatrice extérieure, il souhaite aussi servir d'outil de réinvestissement du patrimoine linguistique et culturel. Enfin, il intéressera les chercheurs spécialisés ou en voie de spécialisation auxquels il apporte des éclairages nouveaux sur les subtilités dialectologiques, l'étymologie des mots, le fonctionnement des institutions et la part des emprunts chinois dans le système religieux et le chamanisme (h)mong.

Parmi les précisions dialectales qu'apporte l'ouvrage, il en est une essentielle. La mise entre parenthèses du « h » de l'endonyme Hmong dont Jacques Lemoine introduit le principe tient au fait que les locuteurs de la langue (h)mong forment deux grands groupes dialectaux : les Hmong et les Mong. Les (H)mong du Laos et de Thaïlande que l'auteur fréquente depuis 1960 et sur lesquels il centre son manuel, se répartissent ainsi entre Hmong *daeü* (« blancs »), Hmong *kr'oua mba*

(« à manches galonnées »), Hmong *dou* (« noirs »), Mong *ndjoua* (« verts ») et Mong *léng* (« des lignes de crête ? »). Cette distinction phonologique dans la prononciation de l'endonyme reflète des différences plus profondes entre les deux groupes de parlars. Jacques Lemoine les restitue dans le livre en donnant, pour chaque mot et tournure de phrase, leur variante en hmong blanc, en mong vert et en mong lèng (lorsque nécessaire). Les ethnologues et linguistes avaient jusqu'alors ignoré cette distinction car ils étudiaient surtout les Hmong blancs. De plus, des personnalités (h)mong d'Indochine et de la diaspora à dominante hmong blanc avaient engagé un combat dans les années 1970 pour faire valoir, auprès des instances internationales, leur autonome et ainsi s'extraire du carcan de l'appellation Miao (Méo en viet, thaï et lao), terme d'origine chinoise à connotation péjorative qui désigne par convention un ensemble linguistique plus vaste. Faire apparaître alors les divisions dialectales aurait pu brouiller la revendication et briser la dynamique unitaire de ce combat finalement victorieux.

Très judicieusement, l'auteur livre dès les premières pages du livre les principales caractéristiques de l'organisation sociale des (H)mong, afin que cette grille de lecture fournisse les clés d'interprétation d'une

propriété essentielle de la société segmentaire considérée : un fort sentiment solidaire cultivé par l'ensemble de ses membres, malgré leur dispersion géographique désormais planétaire et leur division en un nombre considérable d'entités linguistiques et « tribales ». Dans une tentative inédite d'inventaire exhaustif, basée sur la compilation des sources chinoises et occidentales, Jacques Lemoine rend compte en détail, au chapitre II, des divisions et subdivisions linguistiques et/ou tribales (h)mong qu'il situe géographiquement en Chine et en Indochine, et qu'il positionne, concernant le versant linguistique, par rapport à l'ensemble miao. En conclusion de ce chapitre, il soutient que les divisions dialectales et tribales dénotent de l'adaptation des (H)mong à des environnements humains très variés. Toutefois, elles ne font pas obstacle aux alliances entre les patriclans exogames dont le nombre n'excède pas la vingtaine et dont les dénominations empruntées à la patronymie chinoise fournissent le référentiel identitaire de base à l'ensemble de la société. Les lignages et segments lignagers qui composent ces patriclans étant eux-mêmes exogames tout en formant des villages multiclaniques et multitribaux, s'opèrent de ce fait des brassages internes de grande ampleur, au point que tous les (H)mong de même génération sont soit frères/sœurs, soit beaux-frères/belles-sœurs réel(le)s ou classificatoires. La « chaîne de solidarité éminente » ainsi constituée présente, selon Jacques Lemoine, tous les avantages d'une « sécurité sociale » de proximité. Elle permet d'amortir les risques inhérents à la segmentation lignagère et à la mobilité libre ou contrainte que cette population a expérimentée à un niveau extrême. Elle favorise aussi les initiatives individuelles dans le respect des devoirs familiaux. Elle servirait, dès lors, d'antidote « à l'égoïsme et à la compétition que professe le capitalisme libéral » (p. 31).

Le cadre socioculturel et le panorama linguistique étant posés, l'auteur expose dans les parties II et III de l'ouvrage sa

méthode d'apprentissage de la langue. Se pose d'abord la question du système de transcription retenu. Logiquement, Jacques Lemoine opte pour l'alphabet populaire romanisé (APR) mis au point sur un mode œcuménique par des missionnaires catholiques et protestants dans les années 1950 et qui a largement cours aujourd'hui parmi les (H)mong du Laos, de Thaïlande et de la diaspora. L'APR a cependant pour inconvénient de ne pas signaler les glottalisations. Il présente de plus un caractère ésotérique pour le débutant, notamment parce que les modulations tonales y sont marquées par des consonnes finales. Afin de résoudre ces difficultés, Jacques Lemoine a mis au point un système de prononciation adapté au français, assorti d'un système de restitution des courbes mélodiques qu'il avait inventé en 1972 et qui se présente sous la forme de chiffres placés en exposants. Si ce stratagème permet au débutant de se familiariser progressivement avec l'APR, d'autant qu'un abécédaire de celui-ci et de sa transcription francisée est fourni, la prononciation correcte des mots implique que l'étudiant assimile rapidement les conventions relatives aux modulations tonales. Or le système Lemoine paraît à ce niveau aussi compliqué que celui de l'APR, avec dans son cas une transcription des termes qui s'apparente à de l'algèbre. Ainsi l'énoncé « Je suis un Hmong » s'écrit *Kuv yog neeg Hmoob* en APR et *Kou<sup>34</sup> yo[r]<sup>42</sup> néng<sup>42</sup> Hmong<sup>55</sup>* en système francisé Lemoine. Dès lors, le lecteur qui s'engage dans l'apprentissage du (h)mong doit faire preuve de ténacité et avoir constamment en face de lui le tableau de codification des tons pour parvenir à un énoncé compréhensible. Au vu de la complexité de la langue qui non seulement compte huit tons mais aussi un grand nombre d'occlusives aspirées, prénasalisées, pré-glottalisées, afriquées ou rétroflexes, l'étudiant devra sans doute compléter le recours à ce manuel par des cours de phonétique articulaire et/ou des leçons particulières avec un locuteur du (h)mong pour espérer atteindre un niveau d'expression correcte.

C'est là une limite du manuel dont on ne peut imputer la responsabilité à son auteur, tant la sophistication phonologique du (h)mong est grande et sa restitution fidèle, incompatible avec une transcription intelligible sans efforts.

Fort heureusement la structure grammaticale du (h)mong est plus simple et l'auteur en facilite l'acquisition par une pédagogie en trois temps reprise du *Mandarin Primer* de Chao Yuen-ren, linguiste talentueux qui fut jadis professeur à Harvard. Dans un chapitre intitulé « La langue en liberté », Jacques Lemoine propose tout d'abord à l'étudiant d'intégrer en cinq leçons les structures et phrases essentielles par des exercices simples qui balayent le champ des possibles grammaticaux à partir d'un ensemble réduit de mots du registre quotidien. Puis, sur la base de ces premiers acquis, il incite le lecteur à créer ses propres phrases en mettant à sa disposition un lexique français-(h)mong de 1500 mots classés par grands thèmes (environnements physique, animal et humain, comput du temps, parenté, pronoms, adjectifs, classificateurs, verbes...). À ce lexique fait écho en fin d'ouvrage un vocabulaire (h)mong-français enrichi de nouvelles entrées. Enfin, dans un troisième temps, il propose dix leçons composées de dialogues simples du registre quotidien ou d'événements clés de la vie des (H)mong et exclusivement transcrits en APR. Conçu de la sorte, le processus d'apprentissage permet à l'étudiant de se familiariser progressivement avec l'univers social et conceptuel des (H)mong, autant d'aspects que la dernière partie de l'ouvrage consacrée à la culture présente de manière plus approfondie.

Cette partie intéressera particulièrement les ethnologues et notamment les spécialistes des (H)mong. En 144 pages, elle offre la synthèse des connaissances que l'auteur a acquises au fil de cinquante ans de recherches. Surtout, elle procède d'un effort tout à fait original pour identifier les emprunts culturels et religieux à la civilisation chinoise, tout en apportant d'utiles compléments aux travaux que Jacques

Lemoine avaient auparavant consacrés aux pratiques funéraires et au chamanisme des (H)mong<sup>1</sup>. Concernant les structures de parenté et l'organisation sociopolitique, brièvement introduites en début d'ouvrage mais qui prêtent dans la partie « culture » à un examen détaillé, l'auteur formule l'hypothèse que les (H)mong auraient adopté les noms de clan chinois alors qu'ils vivaient dispersés au milieu de la paysannerie han, à la suite des campagnes de pacification des Ming remontant aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Pour autant, leurs structures claniques profondément égalitaires s'opposent au clan chinois et à sa hiérarchie pétrie d'idéologie féodale confucéenne. Les solidarités horizontales entre frères de clan et entre alliés auxquels les (H)mong sont très attachés constituent selon l'auteur la clé de voûte de leur édifice social. Les liens qu'elles créent forment dans leur entrecroisement un « cordage social, comme un assemblage de torons. Souple et solide, il peut être détruit en un point géographique, cela ne l'empêche pas de se reformer ailleurs ni même de se raccorder ultérieurement tant qu'il subsiste des "frères de clan" ou des filles à marier qui ne sont pas des "sœurs de clan" » (p. 332). D'où, explique Jacques Lemoine, « l'extraordinaire résistance et la faculté de survie de la société tribale (h)mong en dépit d'une répression sans merci en plusieurs périodes de son histoire » (*id.*).

L'intelligence profonde du système social et de ses lignes de force dont dénote le passage précédent se double d'une connaissance intime de l'univers chamanique (h)mong que l'auteur a acquise en entrant dans la confiance de guérisseurs d'ordinaire peu prolixes. Or, il restitue dans le livre cette expérience singulière avec une précision remarquable. La problématique de la cure, selon ses termes, est une « équation chamanique » à deux inconnues :

1. Cf. Jacques Lemoine, *L'Initiation du mort chez les Hmong*, Bangkok, Pandora, 1983, et *Entre la maladie et la mort. Le chamane hmong sur les chemins de l'au-delà*, Bangkok, Pandora, 1987.

l'identité des âmes en peine et les lieux où on peut les trouver. Ces âmes sont classées selon une typologie qui circonscrit les différents aspects de la santé physique et psychique de l'individu. Les identifier et examiner leur état fait partie du savoir empirique du chamane et motive une quête dans laquelle le thérapeute est assisté par deux catégories d'esprits auxiliaires : des esprits vernaculaires bien identifiés dont les fonctions décident de l'apparence physique et qui relèvent du même procès cognitif que les âmes en peine, mais aussi une armée de fantassins et de cavaliers chinois anonymes. Le statut subalterne de ces derniers inverse dans l'imaginaire le rapport de sujétion à l'ordre impérial chinois auquel les (H)mong furent confrontés tout au long de l'histoire. La description des esprits protecteurs de l'espace domestique que donne l'auteur dans d'autres passages confirme ce rapport de sujétion inversé qui campe les déités chinoises en supplétifs de l'ordre cosmo-

logique (h)mong. Pour sa part, l'équation chamanique trouve solution lorsque le praticien parvient à recouper les deux inconnues. Jacques Lemoine en fait la démonstration, le diagnostic, d'ordre strictement cognitif mais aux effets psychosomatiques attendus, a valeur de cure et lorsque la guérison n'est pas au rendez-vous le patient est prompt à se tourner vers un autre chamane.

Ce livre concilie avec une égale réussite la didactique des langues et l'ethnologie. Il conjugue aussi avec bonheur une ethnologie ajustée aux intérêts patrimoniaux des (H)mong et une recherche plus fondamentalement orientée vers la fabrique de cette société et son inscription singulière dans l'histoire de l'humanité. Il a vocation à devenir un manuel de base et un ouvrage scientifique incontournable pour l'étude des (H)mong.

Bernard Formoso

**Olga Ulturgasheva** \_\_\_\_\_  
***Narrating the Future in Siberia.***

***Childhood, Adolescence and Autobiography Among the Eveny***  
 New York-Oxford, Berghahn Books, 2012, 191 p., bibl., index, ill.

L'OUVRAGE PORTE sur les enfants et les adolescents d'un village de Sibérie orientale, Topolinoë, situé dans la République de Sakha en Yakoutie et, plus précisément, sur la perception que ces « jeunes » (âgés de sept à dix-sept ans), vivant dans cette période considérée comme transitoire (p. 77), ont de leur avenir. Native de ce village qu'elle a quitté en 1991 à l'âge de seize ans – elle est aujourd'hui *research fellow* à l'université de Cambridge –, Olga Ulturgasheva a effectué son enquête de terrain en 2003 pendant une année, puis de nouveau six ans plus tard, en 2010 (la durée du séjour n'est alors pas indiquée). Les études de cas (*case studies*), les entretiens (conduits en russe et en évène), les journaux intimes servent ici de matériaux. Plus d'un quart des enfants

et adolescents ont été contactés (57 sur 186 enfants scolarisés) et deux groupes ont été dissociés : les enfants de 9 à 12 ans et les adolescents de 14 à 17 ans.

Les habitants du village différencient l'espace en trois grandes zones : au niveau local, la forêt et le village se distinguent et, le plus souvent, s'opposent ; au-delà s'ajoute la ville, lieu distant sur lequel sont projetés les espoirs de réussite, scolaire ou économique. Cette triangulation forêt, village, ville est très présente dans les représentations locales, qui sont, par ailleurs, notamment influencées par l'histoire du village. Au début des années 1970, résultat d'un processus de rassemblement des fermes collectives, l'ancien village de Tompo a en

effet été déplacé sur un territoire où se trouvaient de nombreux camps de travail soviétiques, pour devenir l'actuel Topolinoë. Or, les morts du Goulag semblent continuer à hanter le village, sur lequel, d'après ses habitants, pèserait une malédiction expliquant tout autant le déclin économique qu'ils subissent, que leur sentiment d'isolement et d'abandon depuis la fin de l'ère soviétique. Les témoignages des jeunes montrent qu'ils perçoivent la forêt comme un lieu protecteur et régénérateur, ce qui reflète donc ce sentiment négatif (p. 159) associé au village.

Les enfants de parents éleveurs de rennes ne viennent à l'école au village qu'à partir de l'âge de sept ans, jusqu'à seize ou dix-sept ans. Avant d'être séparés de leurs parents, ces enfants ne connaissent que la forêt et la vie nomade. L'auteure s'interroge sur les différences entre les visions d'avenir d'un enfant n'ayant vécu qu'en forêt et celles d'un enfant n'ayant vécu que dans le village.

En forêt, la vie est organisée par les migrations saisonnières. L'élevage du renne et la chasse constituent les deux activités vitales réservées aux hommes. L'habitat est une tente, domaine des femmes qui s'occupent des tâches domestiques. Les enfants issus de ces familles nomades envisagent de faire des études en ville, un mariage heureux et souhaitent aider leurs familles, en devenant médecin ou vétérinaire, par exemple, pour pouvoir revenir vivre auprès de leurs parents. Avant 1991 et la fin de la période soviétique, dans les années 1970-1980, les distances entre le village et les habitats en forêt étaient réduites grâce à la mise à disposition d'hélicoptères, fournis par l'administration. Depuis, la limitation de ces vols a mis un terme aux intermariages qui existaient entre jeunes gens vivant dans des zones parfois éloignées, désormais plus difficiles d'accès (p. 29).

Le chapitre VI montre de façon particulièrement intéressante que la référence aux esprits (*arinkael*), rare dans les années 1970-1980, redevint courante au début des années 1990. Dans la cosmologie locale,

les conceptions des jeunes reposent sur les notions d'« ouverture » et de « fermeture » du corps : l'enfant, à travers la notion de « corps ouvert » (*angati aertang*), est vu comme fragile, car pouvant être attaqué par les esprits maléfiques ; le corps « se ferme » lorsqu'il se sépare des défunts ancêtres. De même, le concept de *djuluchen*, « esprit voyageur » ou ombre qui « court au-devant de soi », est perçu comme influençant les actions (p. 46) et agit donc sur le développement de la personne. Olga Ulturgasheva souligne que toute réflexion sur le futur se fait sous le mode du *djuluchen*, dans la mesure où il anticipe la trajectoire de chacun (p. 168). En ce sens, la démarche prospective que l'auteure attend de ces jeunes Évènes s'inscrit dans une représentation culturelle préalable qu'elle tend à renforcer.

Sans doute manque-t-il une part d'humanité et de sensibilité dans les descriptions telles qu'elles apparaissent dans ce livre. Les personnes interrogées ne semblent guère avoir de particularités ; nous restons dans le registre des personnalités culturelles (d'où le renvoi aux travaux de Lev Vygotski), où la psychologie freudienne est absente. J'admets également que la distinction entre récits écrits et oraux ne paraît guère pertinente, ce qui est d'ailleurs dit page 35. Pourquoi aussi ce souci d'établir une parité entre jeunes du village et jeunes de la forêt, comme s'il y avait là un échantillonnage, alors qu'il s'agit d'une étude ethnographique de terrain (très orientée tout de même par la méthode employée lors des entretiens) ?

Cependant, le livre est remarquable par la connaissance précise du milieu qu'en a l'auteure (native de ce village, je le rappelle). Il l'est également par l'originalité des thèmes convoqués : d'une part, celui de l'enfance en Sibérie, qui ne fait l'objet que de rares publications ; d'autre part, celui de l'avenir, qui rompt avec la tendance qu'ont les ethnologues de plutôt étudier le présent, éclairé par le passé.

Patrick Gaboriau

**À** LA FIN des années 1970, la Chine socialiste a adopté les principes de l'économie capitaliste, tout en conservant un régime politique qui reste aujourd'hui encore autoritaire. Après trois décennies d'une croissance économique impressionnante, les tensions se sont accumulées dans la société : les inégalités sont abyssales et de larges pans de la population ont été exclus de cette conversion au capitalisme. L'injustice et la corruption ont fait leur apparition et marquent les esprits. L'État-parti, loin d'être un monolithe analogue à ceux des pays de l'Est avant leur chute en 1989, n'a pas ignoré les conséquences de ce changement de régime d'accumulation et tente d'éviter une « grande transformation »<sup>1</sup>. L'émergence de la « société harmonieuse » et les changements institutionnels induits qui s'observent depuis une dizaine d'années ont pour but de colmater les brèches causées par l'intégration des structures capitalistes et d'anticiper les réactions du corps social. Ce revirement idéologique s'inscrit dans un objectif double. D'un côté, il s'agit d'encadrer la naissance d'une société civile très informée grâce au développement d'internet, de l'autre, de reconstruire un lien. Une prise en charge active, mise en œuvre par une mobilisation de la population succède à la cécité volontaire ou à la violence exercée vis-à-vis des exclus. Il s'agit d'un changement radical, en regard de la gouvernabilité communiste qui veut que l'État-parti soit l'émanation et la représentation de la société dans sa totalité.

Dans ce contexte, le développement de la société civile est le résultat de deux mouvements qui ne se superposent pas forcément. D'un côté, elle est appuyée par des acteurs transnationaux d'origine occidentale installés à Hong Kong, dans une optique de normalisation globale. De l'autre, elle est imposée par l'État-

parti à travers un marché de services et un développement sans précédent du travail social. Dans ce cadre, la capacité de l'État-parti de s'approprier des instruments, qui *a priori* peuvent contester sa domination, pour construire de nouveaux rapports État-société est surprenante.

C'est dans cet univers que nous emmène l'étude de Monique Selim. En collaboration avec Bernard Hours, qui est coauteur de deux chapitres de l'ouvrage, elle a mené, entre 2005 et 2012, des enquêtes de terrain à Canton, dans des lieux et sur des segments de population les plus divers : gérontes, schizophrènes, autistes, journalistes, militants urbains, jeunes femmes avec un haut niveau de qualification, etc. Ce choix est particulièrement judicieux dans la mesure où cette ville s'est trouvée au centre des changements sociaux, économiques et politiques, et qu'ils concernent le marché ou la société civile.

Cette recherche d'anthropologie politique questionne les liens entre État, groupe sociaux et acteurs dans cette conjoncture spécifique, en s'appuyant sur plusieurs enquêtes de terrains et notamment sur de très nombreuses biographies d'acteurs. Le travail social comme fil conducteur relève quasiment de l'exploit, car les ONG sont toujours sous la surveillance étroite des structures politiques.

Signe de cette nouvelle donne, le volontariat est devenu un ancrage sociopolitique de l'État-parti dans la société. Cette absorption d'une pratique extérieure est tout à fait remarquable. Tout en se déchargeant de la gestion des marginaux qui représentent, à l'échelle de la Chine, une masse impressionnante d'individus, elle a pour objectif

1. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Karl Polanyi : *La Grande Transformation. Aux origines économiques et politiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1982 (« Bibliothèque des sciences humaines »).

de reconstruire un lien social entre exclus et inclus, sur la base d'un rapport à l'autre sensible, moral et affectif. Les images de vieillards abandonnés sur les routes et dans les rues des villes ont, en effet, marqué fortement les esprits et posent des problèmes non seulement de moralité mais également de gouvernance. Plus encore pour les acteurs, l'impossibilité de prendre soin d'un des leurs est vécue comme une culpabilité dont le volontariat permet de s'affranchir.

Dans cette configuration, l'État-parti tente d'occuper, en surplomb, la position d'un philanthrope, empathique vis-à-vis de la souffrance d'autrui, effaçant simultanément sa dette pour les malheurs qu'il a fait subir au peuple. Dans une tradition somme toute typique des États-partis communistes, un modèle exemplaire de volontaire a été érigé, figure moderne du Stakhanov soviétique, et des institutions spécialisées ont remplacé les organisations de masse. Le volontariat est, certes, l'objet d'une incitation puisqu'il permet aux étudiants de gagner des points pour leurs examens. De plus, comme le remarque Monique Sélim, on peut se demander s'il n'existe pas une adéquation entre bouddhisme et volontariat à travers l'idée d'accumulation karmique qui facilite l'intégration. Il reste que le succès du volontariat ne peut être réduit à un usage instrumental ou contraint de la mobilisation politique. S'il est bien évident que les structures de l'État, dans cette forme de gouvernance par le *care*, encadrent, captent et orientent ces énergies « libérées », les acteurs s'investissent dans cette construction d'un nouveau rapport social en fonction de leur histoire propre, inscrite elle-même dans les évolutions politiques globales et effroyables de ce pays.

Dans ce contexte, la violence est omniprésente, incrustée dans les subjectivités des acteurs et les rapports sociaux : violence de l'État-parti, violence de la famille qui n'accepte pas la maladie, violence des instituteurs infligeant des punitions invraisemblables aux enfants autistes, violence contre les femmes enceintes de leur

deuxième enfant et contraintes d'avorter, violence du marché du travail et de la concurrence exacerbée, de l'école jusqu'à l'emploi... Pourtant le pansement des blessures du passé, s'il peut laisser penser *a priori* à une forme d'émancipation, se réalise sans aucune accusation, éludant la responsabilité de l'État. La prise de parole est strictement encadrée et ne permet pas l'expression de la critique sur la place publique. Plus encore, l'État-parti comme figure métaphysique s'érige en grand rédempteur implicite de ses propres méfaits, cherchant à unifier une population éclatée sous sa nouvelle image de « philanthrope bienveillant », obturant de ce fait tout discours évoquant les injustices sociales.

Certains groupes sociaux manifestent une volonté de fuite, comme le montre l'exemple de femmes hautement diplômées qui abandonnent leur emploi pour se consacrer à leur fils. Celles-ci ont monté, à la périphérie de Canton, une école Waldorf-Steiner au statut illégal pour laquelle elles s'investissent totalement. Elles entendent ainsi épargner à leur enfant la souffrance qu'elles ont elles-mêmes subie. Naître fille, dans une société marquée par la politique de l'enfant unique, est considéré comme un malheur par la famille. Tout au contraire, la pédagogie prônée par l'école se veut pacifique, excluant la concurrence, l'autoritarisme parfois pathologique que les femmes ont rencontré dans leur vie. Si les normes en vigueur sont violentes et traumatisantes pour les enfants, elles doivent donc être abandonnées au profit d'une méthode alternative. Cette école, qui propose un modèle de socialisation idéalement inverse de ceux dominant la société chinoise, remplit leurs attentes. Tous les liens sociaux sont réorganisés pour atteindre cet objectif. La cellule familiale est scindée en deux, les mères qui ont renoncé à leur carrière professionnelle, vivent, dorment avec leur enfant dans un logement à proximité de l'école. Elles y sont parfois enseignantes, tandis que le père reste en ville pour assurer le financement de ce mode de vie. Cet exemple montre l'effritement

d'un modèle sociopolitique qui, à certains égards, semble s'essouffler.

Ces quelques illustrations montrent l'intérêt de cet ouvrage très dense que nous n'avons fait que résumer. Il permet de comprendre en profondeur les transformations qui agitent la société chinoise, à la fois à travers des exemples singuliers, des mobilisations sociales et le rapport à un État rénové et pro-actif. L'intégration des normes de la globalisation s'inscrit dans

ce tissu social pluriel, avec des concrétisations parfois surprenantes comme par exemple l'introduction des études sur le genre à l'université. Nous sommes face à un exemple unique d'articulation entre un État-parti autoritaire, une politique d'ouverture de la société civile, une société en pleine ébullition et créative du point de vue sociopolitique.

Antoine Heemeryck

**Christian Bromberger**  
***Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân***

Paris, Armand Colin, 2013, 255 p., notes bibliogr., ill.

**Christian Bromberger, ed.**

***Gilân. Entries on Gilân published by the Encyclopædia Iranica***  
New York, Encyclopædia Iranica Foundation/Tehran-Paris, IFRI, 2013  
610 p., ill., index.

LA PUBLICATION d'*Un autre Iran* constitue un événement à plus d'un titre. D'abord parce qu'il n'est pas fréquent qu'un livre paraisse sur l'Iran dans un domaine autre que la politologie, surtout en France et en français – nous nous interrogerons sur les causes de cette rareté. *Un autre Iran* se signale aussi par ses qualités littéraires et scientifiques, et par les questions de fond qu'il soulève – sur cela aussi, nous reviendrons. Enfin, le caractère exceptionnel de l'ouvrage tient à la personnalité, elle-même exceptionnelle, de son auteur. On savait, par ses travaux antérieurs – sur l'Iran, bien sûr, mais également sur la Provence, sur *Le Match de football*<sup>1</sup> et autres *Passions ordinaires*<sup>2</sup>, sur l'anthropologie de la pilosité<sup>3</sup>, etc. –, que Christian Bromberger n'est pas l'ethnologue d'un seul sujet, d'un seul pays, d'une seule culture. *Un autre Iran* montre qu'il est aussi l'homme des changements d'échelle, aussi à l'aise à l'échelle régionale qu'à l'échelle planétaire des *Trichologiques*<sup>4</sup>.

Les recherches de Christian Bromberger sur cet « autre Iran », le Gilân (prononcer : Guilân), province septentrionale du pays, en bordure de la mer Caspienne, avaient

débuté au début des années 1970 par une première approche, de type extensif, d'où étaient sortis un volume de cartes ethnographiques<sup>5</sup> et plusieurs monographies ponctuelles, sur l'habitation notamment<sup>6</sup>. Aujourd'hui, dans *Un autre Iran*, l'enquête est à la fois plus systématique et résolument intensive – intime, peut-on même dire –,

1. Christian Bromberger, avec la collab. d'Alain Hayot & Jean-Marc Mariottini, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éd. de la MSH, 1995 (« Ethnologie de la France »).

2. Christian Bromberger, ed., *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, 1998.

3. Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, 2010 ; cf. le compte rendu par Catherine Tourre-Malen, in *L'Homme*, 2011, 198-199 : 415-417.

4. Cf. *Ibid.*

5. Marcel Bazin & Christian Bromberger, Paris, Recherche sur les civilisations / Téhéran, Institut français d'iranologie de Téhéran, 1982 (« Bibliothèque iranienne » 24) [cartes bientôt disponibles sur le site [www.irancarto.cnrs.fr](http://www.irancarto.cnrs.fr)].

6. Christian Bromberger, *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional)*, Paris, Unesco, 1986 [trad. en anglais : *Habitat, Architecture and Rural Society in the Gilân Plain (Northern Iran)*, Bonn, Dümmlers, 1989].

menée dans une famille et sur un « petit terrain », depuis 1982 jusqu'aux années 2006-2008 (durant lesquelles Christian Bromberger dirigea à Téhéran l'Institut français de recherche en Iran), soit près de trois décennies de recherches ethnographiques et historiques sur la région du Gilân, et de fréquentation assidue de ses habitants, les Gilak-s, Gil-s, Gilâni-s ou Rashti-s (du nom de Rasht, la capitale provinciale).

Mais pourquoi cet Iran-là serait-il « autre » ? À cette question, l'introduction (pp. 7-15) répond : non seulement « autre », mais « triplement » autre. D'abord et surtout parce que l'Iran qui apparaît ici est un Iran provincial, rural, laborieux et familial, qui tranche avec les images de mollahie diffusées *ad nauseam* par la presse occidentale. Ensuite, parce que le livre réunit deux genres qui sont habituellement dissociés : l'étude ethnologique savante et le récit de voyage à la première personne, non par « narcissisme méthodologique » (selon l'expression de Françoise Zonabend<sup>7</sup>), mais parce que les rencontres et les événements imprévus « sont sans doute les meilleurs guides de l'enquête ethnographique : ils orientent la recherche dans de nouvelles directions, plus pertinentes que celles esquissées à partir d'hypothèses prédéterminées » (p. 9). Troisièmement et enfin, parce que sont ici mises en œuvre plusieurs échelles d'analyse, tantôt trajectoires d'individus, tantôt fonctionnement de collectivités rurales au sein desquelles ces individus s'insèrent, tantôt encore cadre de la province dans son ensemble avec ses traits communs et ses différenciations, internes et externes – cela dans le souci, constant chez Christian Bromberger, d'échapper aussi bien au particulier de l'analyse biographique qu'à l'abusive « généralité des "ils" » (p. 10). Ces variations d'échelle ne se limitent d'ailleurs pas à l'espace, mais concernent aussi le temps comme le montrent les pages consacrées (chap. XII) à un mouvement révolutionnaire original (1915-1921) qui aboutit à la formation d'une éphémère République soviétique socialiste d'Iran.

Quant à l'interprétation des faits, Christian Bromberger rappelle ce qu'il doit aux « leçons théoriques de grands ou de moins grands maîtres qui ont influencé le style de ce travail » (p. 13) : André Leroi-Gourhan, Claude Lévi-Strauss, André-Georges Haudricourt, Clifford Geertz, Eric Wolf et bien d'autres. Et d'ajouter : « Reste l'essentiel : le contact avec des hommes qui m'ont accueilli avec confiance pendant des années. Inutile de dire à quel point la reconnaissance que je leur dois est profonde. Cette relation d'amitié, qui s'est tissée au fil des mois et des années, souligne un sympathique paradoxe de la démarche ethnologique. C'est à partir d'expériences subjectives (l'amitié ou, à tout le moins, la connivence) que le chercheur constitue son savoir qui vise à l'objectivité. Sans cette proximité, l'ethnologie demeurerait superficielle et comme à la périphérie du monde qu'elle étudie » (p. 15).

Après un premier chapitre consacré, précisément, à décrire les « Premiers contacts », le chapitre II s'attache à présenter « Une drôle de région » de « mangeurs de têtes de poisson », de femmes aux mœurs légères et de maris complaisants, et de bien d'autres traits, réels ou stéréotypés, dont se régalaient les « blagues rashti » qui sont un peu aux Iraniens du centre ce que les « blagues belges » sont aux Français. C'est que, dans l'Antiquité et aux premiers siècles de l'islam, le Gilân a été « Une terre de refuge et de dissidence » (chap. III), devenant même, au fil des siècles, une sorte de porte-étendard de l'iranisme, et parfois aussi, à l'époque moderne et contemporaine, un bastion de la contestation de la monarchie.

Dans presque tous les domaines, le Gilân côtier et humide affiche son originalité par rapport à l'Iran du haut plateau intérieur : production de soie, de riz et de thé (chap. IV), alors que le plateau central est céréalier ou désertique ; alimentation en

7. « Du texte au prétexte : la monographie dans le domaine européen », *Études rurales*, 1985, 97-98 : 37.

rapport, avec une « cuisine verte et acide » (chap. V), riche en légumes, œufs et poissons, qui tranche avec le pain et la viande de mouton que préfèrent les Iraniens du centre ; habitation dans des maisons à étages, sans séparation visible entre espaces féminin et masculin, et ouvertes sur l'extérieur (chap. VI), bien différentes des constructions du centre, de plain-pied, avec pièces distinctes pour hommes et femmes, donnant sur une cour intérieure fermée.

Les nuances entre Gilân et Iran du centre paraissent toutefois s'estomper avec la famille (chap. VII), dont la structure et l'idéologie lignagères varient peu, et qui est travaillée ici et là par la même fascination pour le genre de vie citadin « moderne » et ses tentations individualistes. Au Gilân comme ailleurs, mais non sans autres fortes singularités, il importe de savoir conjurer le malheur et déchiffrer l'avenir (chap. VIII), et de marquer comme il convient les étapes de la vie : grossesse, accouchement, enfance, adolescence et apprentissage des rôles, choix du conjoint et rites du mariage, décès (chap. IX). Au Gilân plus encore qu'ailleurs, l'égal attachement à deux célébrations aussi différentes que le *Noruz* (« nouvel an », à l'équinoxe de printemps) et que l'*Âshurâ* (commémoration du martyr de l'imam Hosseyn) manifeste l'ambivalente co-existence, dans la culture populaire, de deux calendriers rituels antagonistes, l'un solaire et profane, l'autre lunaire et religieux (chap. X). Mais c'est sans doute dans le domaine des jeux (chap. XI) que le Gilân manifeste avec le plus d'éclat sa surprenante singularité, avec une riche tradition de jeux agonistiques comme la lutte à mains nues à la mode gilak, la « guerre des œufs » (*morqâne jang*, comparable à la « toquette » française) et surtout les combats de taureaux (*varzâ jang* [litt. : « guerre des taureaux »]), avec leurs multiples significations métaphoriques, qui n'ont d'équivalent nulle part ailleurs en Iran et qui ont du reste suscité d'acribes critiques de la part des autorités religieuses de la République islamique.

Des jeux à la politique, il n'y a qu'un pas, franchi avec le chapitre XII, « “Le général

de la forêt” et la République socialiste soviétique du Gilân », qui traite d'un personnage et d'un épisode emblématiques de l'histoire moderne de la province. « Le général de la forêt » n'est autre que Mirza Kouchek Khân Jangali (litt. : « de la forêt »), resté célèbre pour avoir suscité et dirigé le mouvement révolutionnaire Jangal (« forêt », 1915-1921) qui conduisit à l'éphémère République socialiste soviétique d'Iran (4 juin 1920-septembre 1921). La brève histoire de ce mouvement montre que l'enthousiasme du début ne fut qu'un feu de paille, attisé puis étouffé par le clientélisme, selon des modalités qui conservent toute leur actualité : « encore aujourd'hui, c'est par une relation directe que l'on entend régler un problème, non par une démarche d'appareil » (p. 231). Mais le Jangal a laissé des traces profondes qui se manifestent (chap. XIII) par des cycles périodiques d'effervescence culturelle régionale et de ripostes plus ou moins vigoureuses de l'État iranien. Ces poussées du sentiment régional au Gilân correspondent-elles à des traînées de poudre ou à un mouvement de fond ? Préfigurent-elles de nouveaux changements à l'échelle nationale dans un pays grand comme trois fois la France, passé en moins d'un siècle d'un empire multi-ethnique à un État-nation centralisé ?

Sur tous ces aspects et sur bien d'autres encore, *Gilân*, le second livre dû, cette même année 2013, à Christian Bromberger, apporte une foule d'informations nouvelles ou complémentaires. Ce pavé de plus de 600 pages consiste en une compilation des 53 articles, tous en anglais, dus en majorité à Christian Bromberger lui-même, ainsi qu'à dix-sept autres spécialistes<sup>8</sup>, qui sont parus sur cette province caspienne depuis 1982, dans la monumentale *Encyclopædia iranica* (25 volumes publiés à ce jour)

8. Huşang A'lam, Kamyar Abdi, Marcel Bazin, Pezhmann Dailami, Robert H. Dyson, Eckart Ehlers, W. Eilers, Wolfgang Felix, Willem Floor, Manouchehr Kasheff, Reza Rezazadeh Langaroudi, Wilfred Madelung, Ezat O. Negahban, Pierre Oberling, Manouchehr Soroudeh, Donald Stilo, Habibollah Zanjani.

fondée et dirigée à New York par le savant iranologue Ehsân Yarshater. Les 53 entrées (toutes accompagnées par une bibliographie et certaines par des illustrations) sont réparties entre quatre sections : I. « Geography, Demography, Regional Diversity and Languages » (25 entrées dont 21 sont des monographies de villes) ; II. « History » (10 entrées dont 7 pour la période musulmane) ; III. « Productive Activities and Social Structures » (11 entrées) ; IV. « Customs and Mores » (7 entrées). L'ensemble est complété par un index des lieux (de quelque 500 entrées) et par un index des noms de personne (d'environ 350 entrées). De nature et de conception entièrement différentes de celles d'*Un autre Iran*, ce *Gilân* constitue une sorte d'encyclopédie de la province dans laquelle le lecteur pourra puiser, grâce notamment aux deux index, des compléments d'information sur tel ou tel sujet, lieu ou personnage. Ce faisant, il lui arrivera de se heurter à la difficulté, récurrente dans les ouvrages savants sur l'Orient, des systèmes de transcription des langues orientales, qui varient souvent d'un pays (voire même d'un auteur) à un autre. Ainsi, dans le cas présent, l'*Encyclopædia iranica* impose à ses contributeurs une translittération des langues iraniennes avec signes diacritiques, tandis que Christian Bromberger utilise, lui, dans *Un autre Iran*, une transcription phonétique légèrement francisée et sans signes diacritiques.

Mais revenons à *Un autre Iran* et, plus précisément, à sa conclusion, pas encore évoquée ici, dans laquelle Christian Bromberger explore plusieurs pistes de réflexion dont l'intérêt dépasse le seul Gilân. Il s'interroge, en premier lieu, sur les changements, très profonds, qui ont affecté le Gilân comme l'Iran dans son ensemble. Mais alors que les distances géographique et culturelle entre centre et périphérie se restreignent, la conscience des différences se maintient. Ainsi, les Gilak-s ne manquent pas une occasion de proclamer leur fierté pour leur province, alors que de l'autre côté de l'Alborz, sur le plateau iranien, la répu-

tation de ceux que l'on appelle les Rashti-s reste inchangée. Cherchant à rendre compte de cet écart entre pratiques et représentations, il démontre que marqueurs (traits d'identité produite par les membres du groupe) et stéréotypes (jugements de valeur fondant l'identité perçue par les étrangers au groupe) se rejoignent.

La représentation des élites du Gilân comme d'une région protestataire et progressiste peut-elle jouer un rôle dans le proche avenir de l'Iran ? Armé de ces atouts, le Gilân pourrait-il s'ériger en figure de proue d'une évolution politique prochaine du pays ? À ces questions, Christian Bromberger apporte une réponse nuancée : « si, vraisemblablement, le Gilân ne sera pas le détonateur d'une nouvelle marche en avant de l'Iran, hommes et femmes de la province incarnent et préfigurent, par leurs comportements, les contradictions de la société iranienne » (p. 249). Cette société est en effet caractérisée par un « tiraillement entre des modèles contrastés [...] sensible dans le quotidien comme dans la pensée : dans la cuisine entre la pizza et les plats traditionnels, dans les références idéalisées entre les imams martyrisés et les footballeurs adulés, entre la nation aryenne, le chiisme, d'une part, et l'Occident, de l'autre » (*id.*), ainsi que par l'existence, au niveau des comportements, de « deux "je" [...] ayant chacun leur espace » (*id.*) : la gravité plus ou moins feinte dans l'espace public ; la facétie, le relâchement, la musique et les films occidentaux dans l'espace privé<sup>9</sup>. « Voilà donc une situation brouillée qui rend difficile toute prévision sur l'avenir de l'Iran. Les jeunes des villages ou des quartiers populaires des villes, qui arborent baskets et casquettes Nike, sont

9. On trouve plusieurs exemples éclairants de manifestations de ce « double "je" » dans la postface du livre intitulée « Vingt-sept ans après » (pp. 251-254), dans laquelle Christian Bromberger fait le récit savoureux et quelque peu amer du séjour que, « dans le souci de ne pas perdre le fil et surtout de rendre un peu de ce qui [lui] a été donné », il invita ses amis et informateurs Gilak-s à effectuer chez lui, à Aix-en-Provence, pendant l'été 2009.

supporters de l'AC Milan, amateurs de musique pop et critiques à l'égard du régime, participent avec une piété sincère aux processions dolorisantes du mois de moharram, fût-ce sous la houlette d'une sorte de DJ à la mode locale [...]. Les appels à la mobilisation, à la défense de l'identité iranienne face à "l'invasion culturelle" [occidentale] résonnent ainsi différemment d'un cycle à l'autre et peuvent, selon le contexte rituel, susciter rejet ou adhésion » (pp. 249-250).

Cette situation brouillée apparaît aussi à Christian Bromberger comme « porteuse de leçons pour l'ethnologie. Elle nous rappelle que la complexité, les phénomènes de diffusion, les emprunts, les confrontations sont plus que jamais à l'ordre du jour de la discipline [...]. Le Gilân et l'Iran (pour peu qu'on puisse y accéder sans trop de risques) pourraient être des terrains privilégiés pour une ethnologie du temps présent » (p. 250). Et pourtant, déplore-t-il avec raison, « peu de références sont faites dans les débats anthropologiques contemporains à cette région du monde (à l'exception peut-être des travaux de Fredrik Barth sur les Pathans qui ont alimenté sa théorie novatrice de l'ethnicité<sup>10</sup> et sur les Basseri du Fars qui ont redynamisé les recherches sur les tribus nomades<sup>11</sup>) » (*id.*). C'est, pense-t-il, parce que les Iraniens ne sont ni assez « primitifs », ni « suffisamment à la pointe du progrès technique (du moins à découvert) pour susciter l'intérêt des anthropologues qui se passionnent pour l'hypermodernité » (*id.*). Or, « comme beaucoup de peuples aujourd'hui, mais sans doute de façon plus sensible, les populations de l'Iran sont dans un entre-deux qui est désormais le "terrain" de l'ethnologie contemporaine. Il est temps que l'Iran ne rime plus seulement avec archéologie, philosophie mystique et science politique (*via* la révolution islamique). L'ethnologie peut y contribuer et l'Iran peut contribuer au renouvellement de l'ethnologie » (*id.*).

On permettra au signataire de ces lignes d'ajouter que, si l'on ne peut que souscrire au diagnostic ainsi établi par Christian

Bromberger, on ne peut pas non plus manquer de le trouver un peu court, car le sujet est d'importance, ne serait-ce que pour les carences de l'anthropologie qu'il révèle. En effet, si le bilan de l'ethnologie de l'Iran s'avère aussi modeste, c'est principalement, me semble-t-il<sup>12</sup>, pour des raisons qui tiennent d'abord à l'histoire des sciences de l'homme et de la société :

1) À la différence de ce que montre l'histoire de l'africanisme ou de l'américanisme, l'ethnologie est encore jeune – cinquantenaire – sur le terrain iranien.

2) Sa pénétration sur ce nouveau champ d'étude s'est révélée d'autant plus difficile que l'orientalisme classique y bénéficiait déjà, et depuis longtemps – c'est le professeur de persan Louis-Mathieu Langlès (1763-1864) qui fut à l'origine de la création de l'École des langues orientales en 1795 – d'une position dominante dont il entendait ne rien céder ; or, de fait, l'émergence de l'ethnologie et d'autres sciences sociales se définissant chacune par des méthodes, des objets et des problématiques spécifiques, ne pouvait, à terme, que sonner le glas d'un orientalisme traditionnel qui ne trouve à se définir que par la connaissance approfondie d'une langue et de son écriture, connaissance (à ne pas confondre avec la linguistique) que ses détenteurs croient suffisante pour asseoir une compétence dans tous les domaines et pour toutes les époques de l'aire culturelle considérée.

3) En tant que discipline fondée sur l'« observation participante », l'ethnologie de l'Iran a en outre connu (comme la géographie, mais à un degré moindre pour

10. Cf. Fredrik Barth, *Political Leadership Among Swat Pathans*, London, Athlone Press, 1959, et Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget/London, George Allen & Unwin, 1969.

11. Fredrik Barth, *Nomads of South-Persia*, Oslo, University Press/New York, Humanity Press, 1961.

12. Cf. Jean-Pierre Digard, « Éléments pour un bilan de l'ethnologie de l'Iran : trajets, apports, limites, perspectives », *Nouvelle revue des études iraniennes*, 2008, 1 : 107-137.

celle-ci) des difficultés particulières d'accès au terrain, qui ont rebuté nombre d'étudiants – plus encore que ses homologues africaniste et américaniste, elle a pâti de l'actuelle crise des vocations exotiques – et qui l'ont empêchée d'atteindre la « masse critique » qui aurait été nécessaire pour qu'elle puisse se développer autant qu'il aurait été souhaitable.

4) L'ethnologie sur l'Iran a certainement souffert de la prégnance des grands paradigmes constitutifs d'une anthropologie trop exclusivement conçue comme science des sociétés « primitives » et de leur inadéquation aux sociétés à structures complexes et à histoire (pour dire bref) dont la société iranienne fait incontestablement partie. Détournée de ces paradigmes par les injonctions du terrain, l'ethnologie de l'Iran a vu du même coup son intégration au concert anthropologique être freinée, voire même compromise<sup>13</sup>.

5) Et enfin, dans le contexte de changement accéléré qui caractérise le monde contemporain, la demande de recherches appliquées, soit à la compréhension de la situation politique immédiate (politologie), soit au développement économique et social (approches développementalistes), soit encore à la sauvegarde de patrimoines culturels menacés (cf. l'engouement actuel pour le « patrimoine culturel immatériel »<sup>14</sup>), a aussi contribué à détourner l'ethnologie des problématiques fondamentales, sans pour autant faire produire à ces recherches appliquées les résultats escomptés. Et le moins que l'on puisse dire est que la situation n'est pas en passe de s'améliorer, du fait notamment des difficultés d'accès au terrain et des incertitudes de la relève, tant iranienne (en raison de la baisse du niveau consécutive à l'« islamisation » des sciences humaines et sociales) qu'étrangère. Il est donc à craindre que l'ethnologie de l'Iran reste longtemps encore un parent pauvre de l'ethnologie africaniste ou américaniste.

Une autre question se pose à la lecture d'*Un autre Iran* : pourquoi Christian Bromberger a-t-il jeté son dévolu sur cette

province excentrée de l'Iran, alors que les ethnologues de sa génération, Français (dont je suis un exemple) comme Allemands, Anglais ou Américains, à la suite du Norvégien Fredrik Barth, ont plutôt choisi d'aller étudier les tribus nomades ? Un examen de l'œuvre de notre auteur montre que deux grandes préoccupations la traversent de part en part : les *passions* qui mobilisent les hommes (le football est l'une d'elles) et les *différences* qui les séparent ou les rassemblent selon les cas. Or, il faut reconnaître qu'en matière de différences, il ne pouvait guère trouver mieux, on l'a vu, que le couple Gilân-Iran central. On remarque par ailleurs que le Gilân n'est pas sans rappeler la Provence également chère à Christian Bromberger, et cela à plus d'un titre (degré d'hygrométrie mis à part) : relief accidenté, proximité de la mer, campagne urbanisée, agriculture horticole, économie diversifiée, etc., jusqu'aux Gilak-s moqués comme « mangeurs de têtes de poisson » par les Iraniens du centre, à l'instar des Provençaux du XIX<sup>e</sup> siècle brocardés comme mangeurs d'escargots par les Parisiens.

Un mot est encore nécessaire pour louer la forme volontairement donnée par Christian Bromberger à son texte mêlant récit et ethnographie, en une synthèse qui, soit dit en passant, vient contredire la théorie des « deux livres » des ethnologues récemment émise par Vincent Debaene<sup>15</sup>. Aux antipodes du procédé littéraire, cette forme, que d'aucuns pourront juger hybride, résulte au contraire du souci parfaitement assumé, on l'a vu, par

13. Cf. Carmen Bernand & Jean-Pierre Digard, « De Téhéran à Tehuantepec : l'ethnologie au crible des aires culturelles », *L'Homme*, 1986, 97-98 : 63-80.

14. Que Christian Bromberger, encore lui, dénonce vigoureusement dans son article : « Le "patrimoine immatériel" entre ambiguïtés et overdose », *L'Homme*, 2014, 209 : 143-152.

15. Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 2010 ; cf. mon compte rendu, in *L'Homme*, 2012, 201 : 155-162.

Christian Bromberger dès son introduction, de restituer une composante méthodologique essentielle, mais trop souvent passée sous silence, du travail ethnographique sur le terrain : la liaison avec l'expérience personnelle du chercheur, à la fois dans ses rapports avec les enquêtés – on ne dira jamais assez qu'aucune ethnographie n'est possible sans une certaine réciprocité, c'est-à-dire sans exposition de l'ethnographe à la curiosité et aux questions de ses hôtes<sup>16</sup> –, ainsi que dans sa disponibilité à l'occasion des événements, petits ou grands, qui surviennent sur le terrain de façon plus ou moins imprévisible et par lesquels il doit se laisser porter car, répétons-le, ces « injonctions sensibles venues du terrain [...] sont les meilleurs guides de l'enquête ethnographique » (p. 9). Les « trois ethnologies » identifiées par Marc Augé<sup>17</sup> – « de séjour » (intensive), « de parcours » (comparatiste) et « de rencontres » (plus ou moins « flottante ») – se trouvent donc ici associées, comme le sont également l'ethnologie et l'histoire, la seconde étant plusieurs fois appelée à la rescousse pour éclairer la première, confirmant du même coup l'habileté de Christian Bromberger à croiser les échelles et les points de vue, ainsi que sa fidélité à l'enseignement de ses (nos) maîtres, André Leroi-Gourhan – « la science de l'homme [est], par force, la plus inter-

disciplinaire de toutes les disciplines », constatait celui-ci<sup>18</sup> – et Maxime Rodinson.

Au total, il n'est pas exagéré de dire que, grâce à *Un autre Iran* et à *Gilān*, cette province caspienne est devenue la région la plus et la mieux étudiée d'Iran. Même si l'ethnologie française de l'Iran continue de montrer des limites, il lui arrive donc aussi d'enregistrer de beaux succès, dont il reste à espérer qu'ils inspireront d'autres ethnologues, de l'Iran comme d'ailleurs. Mais il y a plus encore : l'écriture élégante et fluide de Christian Bromberger, son ethnographie précise et sensible, sa pensée anthropologique aiguisée et maîtrisée, et l'édition soignée et attrayante – cela est trop rare pour ne pas être souligné – réalisée par Armand Colin font d'*Un autre Iran*, non seulement un grand livre sur une région méconnue d'Iran, mais également une belle leçon d'ethnologie.

Jean-Pierre Digard

16. Cf. Jean-Pierre Digard, « La fin et les moyens de l'enquête ethnologique », *Hérodote*, 1977, 8 : 56-63.

17. Marc Augé, *La Vie en double*, Paris, Payot, 2011 : 84-103.

18. André Leroi-Gourhan, « L'expérience ethnologique », in Jean Poirier, ed., *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard 1968 (« Encyclopédie de la Pléiade ») : 1817.

**Dionigi Albera**  
***Au fil des générations.***  
***Terre, pouvoir et parenté dans l'Europe alpine (XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)***  
 Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2011  
 544 p., bibl., tabl., cartes (« La pierre & l'écrit »).

**A**U FIL DES GÉNÉRATIONS est une somme de 543 pages dont la précision factuelle ne cède en rien à la rigueur conceptuelle et dont les innovations tant méthodologiques que théoriques dépasseront, à ne pas en douter, les seules frontières alpines. Malgré son volume, le livre offre une belle architecture qui rend la circulation dans le texte aisée, même si elle aurait pu, néanmoins, être facilitée par un glossaire et un index.

Le titre nous plonge directement au cœur de ce qui est au travail, à savoir la question de la transmission d'une génération à l'autre. Quels sont les usages et les pratiques qui président à ce moment où la mort redistribue les cartes ? Comment anticiper l'incertitude de la disparition ? Autrement dit, quand, comment et à qui transmettre ? La préférence est-elle au maintien du domaine, à un partage équitable entre héritiers ? Le débat semble ancien. Pourtant, Dionigi Albera le repose pour nous conduire vers des interrogations originales sur la pénétration du droit écrit et de l'État dans les sociétés alpines depuis le Moyen Âge. Son propos ne s'adresse donc pas seulement aux spécialistes de la parenté et de la famille, mais aussi aux anthropologues et historiens de l'État.

L'ouvrage s'ouvre par un examen critique des recherches sur l'histoire de la famille en Europe depuis plus d'un demi-siècle. Si, à la suite des travaux de Peter Laslett, la perspective est d'abord économique, fortement comparatiste, elle change du tout au tout à partir des années 1980, avec l'émergence de la microhistoire. Les grandes synthèses font place à la « mosaïque » ; le détail vient s'opposer au modèle jusqu'à devenir plus important que la fresque ; et les grandes tendances, comme celle de la famille « méditerranéenne », sont mises au placard. L'heure est alors à l'analyse des pratiques des acteurs, des stratégies, etc. L'inconvénient principal d'une telle approche est que les modèles théoriques, ajustés au plus près de ce qu'ils entendent interpréter, ne permettent pas de montée en généralité. Par ailleurs, la déconstruction des modèles précédents par la microhistoire repose sur le changement d'échelle d'observation. Or, rien ne dit – pour reprendre le débat sur les échelles ouvert avec Jacques Revel – que l'objet que nous observons suit une transformation homothétique lorsque nous changeons de niveau d'observation. Enfin, cette attention au micro a révélé l'immense diversité des situations, ce qui a eu pour principale conséquence de plonger

l'observateur dans une forme de perplexité devant un puzzle dont rien ne dit que les pièces ont à se répondre, à s'imbriquer. C'est pourtant ce travail de patience qu'a effectué Dionigi Albera : reconstituer ce puzzle couvrant l'ensemble de l'arc alpin sans jamais céder à une vision téléologique. C'est là le premier coup de force méthodologique. L'enjeu initial de ce livre est donc de proposer une troisième voie qui articulerait la diversité des formes familiales aux grands espaces de comparaison, l'hypertrophie de la complexité et la nécessité de la généralisation, en s'appuyant sur une démarche comparative *contextuelle, dense, contrôlée et réflexive*. Pour cela, l'anthropologue construit une typologie souple conçue comme un moyen heuristique. Privilégiant une approche polythétique, et non monothétique, de la comparaison, Dionigi Albera est conscient que les idéaltypes – qu'il dégage d'une remarquable théorisation au « ras du sol », opérée par inclusion progressive et raisonnée d'une série de cas significatifs – n'ont pas toujours les qualités « esthétiques » des grands paysages « laslettien » et ne sont pas toujours aisés à justifier. Ils présentent toutefois l'avantage d'être moins « essentialistes ».

La construction d'une nouvelle typologie passe par une remise à zéro des notions usuelles et routinières, dont la première est sans nul doute celle de « famille souche » associée à l'espace alpin. Dionigi Albera montre combien cette association « naturalisée » entre l'altitude et cette forme d'organisation familiale repose sur des présupposés issus de Le Play, tels que les contraintes supposées liées au milieu (rareté de la terre) ou la peur de la division du patrimoine. La mise à distance du modèle leplaysien permet de sortir du déterminisme fort qui instaure des liens directs entre contraintes de l'environnement, transmission intergénérationnelle et organisation des groupes domestiques. Le premier coup de bélier est donné par une comparaison de deux villages partageant les mêmes pressions écologiques mais connaissant des pratiques différenciées. La focale mise sur

les pratiques, il apparaît alors que propriétés et biens changent de mains à une rapidité surprenante. Cette fluidité s'articule à une solidarité de la parentèle qui permet à des systèmes égalitaires de transmission du patrimoine de fonctionner, sans détérioration de l'écosystème, comme dans le Valais ou dans le Haut-Varaita.

Par ailleurs, la syntaxe utilisée dans l'action familiale est plus riche que le seul usage qu'indiquerait l'étude de certaines sources comme les testaments, les dispenses ecclésiastiques, etc. Reprenant une opposition célèbre de Michel de Certeau entre « tactique » et « stratégie », Dionigi Albera invite à l'observation d'une « polémologie du faible » qui prend appui sur des réservoirs de relations (parentèle, voisins, etc.). Dans cette perspective, il établit une critique sévère des formes de rationalisme abstrait qui pose comme allant de soi le dilemme entre nécessité de ne pas diviser la propriété et sentiment d'injustice, sans que ne soit jamais interrogée la « grille de l'héritage », elle-même très largement conditionnée par l'environnement juridique. De même, l'« irrationalisme » des agriculteurs n'est souvent qu'apparent : ainsi, par exemple, l'attachement pour des lopins de terre peu rentables pouvant devenir cruciaux en tant de crise. Il s'agit souvent de la prévoyance du faible face à l'incertitude d'un monde qu'il ne contrôle pas. En s'attachant à décrypter le sens commun local, l'auteur opère donc une rupture épistémologique avec des « logiques abstraites savantes » qui prévaudraient dans de nombreux travaux antérieurs. C'est dans cette perspective comparatiste, soucieuse avant toute chose de rendre compte de la densité du réel que Dionigi Albera dégage trois idéaltypes.

Le premier, dit « Bauer », se caractérise par un système centré sur la possession d'un domaine indivis qui, de génération en génération, se transmet à un seul enfant mâle. Le chef du ménage (Bauer) est le représentant public du domaine. Cette prégnance de la transmission indivise fait dire à l'auteur que l'on n'hérite pas d'une

exploitation mais que l'on est hérité par elle. Les exclus de l'héritage occupent des positions de second rang à l'échelle villageoise ou rentrent dans une position subordonnée à l'intérieur de la famille. La traduction paysagère se retrouve dans un habitat souvent dispersé. La relation à l'environnement n'est pas marquée par une recherche d'équilibre entre population et ressources naturelles : seule la reproduction du système social compte.

Dionigi Albera « teste » la pertinence de l'idéaltype Bauer à travers l'étude de la Styrie, la Carinthie, la Slovaquie, etc., où l'identification du paysan avec son domaine est forte, où son statut social « est » sa propriété. Les variables expliquant ce type comportent une forte dimension juridique et politique. Dans ces régions, la domination seigneuriale se maintient à l'époque moderne, avec un contrôle des domaines paysans. L'affirmation de l'État ne bouleverse pas ces matrices. Au contraire, une coalition entre État, seigneurs et bourgeoisie se met en place. L'influence de la conception féodale reste prégnante : seuls les seigneurs et le monarque sont des propriétaires. Les paysans sont des tenanciers. Cela s'accompagne d'une hypertrophie des dynamiques de la succession dans la gestion de la ferme, avec une polarisation forte entre les héritiers et les exclus. Les conséquences sociales de cette répartition ne sont pas marginales, comme les taux d'enfants illégitimes élevés, la présence de domestiques, etc., autant d'éléments qui contrastent fortement avec des régions marquées par le partage des propriétés que l'on retrouve dans le type « bourgeois ».

Dans le type dit « bourgeois », la transmission des patrimoines s'effectue selon une égalité bilatérale : tous les enfants ont droit à une portion égale de biens paternels et maternels ; tous les garçons sont automatiquement « bourgeois ». Les rôles publics découlent simplement de la naissance et non de l'héritage. La différenciation économique y est faible, les disparités sont réduites et ne donnent pas lieu à une stratification sociale rigide,

à l'inverse du type Bauer. La polarisation sociale est limitée par le recours à un système de crédits géré par la communauté. Les villages sont compacts et les domaines sont constitués d'un assemblage de parcelles très éparpillées sur le territoire. Le type bourgeois contraste avec le type Bauer par ses modes de diffusion historiques, comme le montre l'exemple des Alpes suisses de type bourgeois dans un contexte d'agglomérations serrées. Les ressources collectives y sont importantes et chaque bourgeois y a droit. Le droit coutumier reste oral, les communes ont une forte autonomie par rapport à l'État qui connaît une faible centralisation. Les différences sont grandes avec les Préalpes suisses où le type Bauer se rencontre plus souvent. À l'instar du type Bauer, les conséquences démographiques sont nettement observables comme un taux d'endogamie élevé ou une grande restriction de la nuptialité, afin d'éviter la pulvérisation foncière. À la différence du type Bauer, le maintien de l'équilibre écologique paraît être une priorité.

Le type dit « agnatique » se situe dans une position tierce en ceci que la transmission avantage les descendants masculins par rapport aux filles qui sont dotées. Les rôles publics au sein de la communauté locale sont liés à la position de chef de famille, comme dans le type Bauer. Mais, à la différence de ce dernier et selon des modes qui rappellent le type bourgeois par son côté égalitaire, les patrimoines sont gérés en indivision pendant un certain laps de temps par des ensembles agnatiques. L'élite locale est composée par des groupes qui associent la propriété foncière avec des formes d'émigration prospère. Elle domine le système de crédit local, contrôle le marché de la terre et exerce les charges politiques. La structure de l'habitat se caractérise par des noyaux compacts : villages et, souvent, hameaux. Comme dans le système Bauer, la relation finale que le système entretient avec l'environnement dérive d'actions qui ne s'inscrivent dans aucune préoccupation de régulation. Dans ce système présentant une forte ouverture

vers l'ailleurs, la circulation des acteurs entre différents mondes y constitue un des éléments structurants. La dimension juridique et politique correspond à l'un des facteurs explicatifs principaux du type agnatique. À travers l'exemple des Alpes italiennes, Dionigi Albera montre comment, chez les roturiers comme chez les nobles, le droit romain fut mis au service des intérêts des groupes agnatiques. La matrice agnatique participa à la construction même du territoire, notamment avec la diffusion des modèles urbains à partir du Moyen Âge. L'époque moderne représenta l'apogée de l'orientation agnatique dans cette région. La crise économique des Alpes italiennes conduit à une évolution vers la bilatéralité à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la féminisation des exploitations agricoles et l'émigration définitive.

Se déplaçant sur les contreforts occidentaux de la chaîne alpine, Dionigi Albera démontre de façon convaincante la présence d'une configuration à orientation agnatique là où la famille « souche » semblait immuable. Du bas Moyen Âge jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, cette orientation domine largement le marché foncier dans les Alpes du Sud. La transition vers l'unicité successorale s'effectue au XVII<sup>e</sup> siècle. Ce changement des pratiques vers l'unicité successorale est lié à la diffusion d'un modèle nobiliaire auprès des autres souches sociales. Ce n'est pas une particularité alpine : une telle évolution correspond à des processus plus amples qui ont touché aussi le Midi de la France.

L'une des premières conclusions de ce livre, outre qu'il sera dorénavant difficile de parler de famille « souche » sans prendre quelques précautions, est la relativisation de la place tenue par l'environnement. Alors que nous pourrions songer que ses spécificités climatiques et topographiques auraient une influence, le milieu écologique ne joue qu'un rôle minime dans les pratiques de dévolution de la propriété. Tout au long de son histoire, l'environnement alpin accueillait des configurations diamétralement différentes du point de vue des dynamiques

domestiques. L'argument de la limitation de la terre et des possibilités d'extension agricole se trouve constamment démenti. Pendant des siècles, des mécanismes ont permis la division du patrimoine. La transmission indivise obéit à des conditionnements d'ordre sociopolitique ; de même, la transition vers l'unicité successorale n'est pas liée aux facteurs environnementaux. Les processus historiques autour de la dimension juridique sont bien plus centraux. La mise en place puis la dissolution de la seigneurie, tout comme la centralisation étatique, la médiation du droit écrit et les modalités de construction du territoire politique sont les composantes explicatives des formes de transmission intergénérationnelle. Le contexte juridico-politique définit les cadres à l'intérieur desquels peuvent se déployer les stratégies individuelles. Loin d'être fixes et immuables, ces cadres sont soumis à des processus historiques qui s'articulent autour de deux éléments principaux : le droit écrit et l'État.

Dans le cas Bauer, notamment dans le secteur des Alpes autrichiennes, c'est la pénétration de l'État dans les sociétés locales qui fut déterminante. La spatialisation médiévale de la société et la constitution de l'État territorial pendant l'époque moderne ont entraîné la formation de liens d'interdépendance entre les seigneurs et la paysannerie aisée. Entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, les familles paysannes ont été l'objet d'une bureaucratisation de la part de l'État, lequel a transformé le chef de famille en une sorte de fonctionnaire au niveau le plus bas de la hiérarchie. Cela a introduit un clivage au niveau des communautés paysannes, à l'intérieur de chaque famille. On retrouve ici le contraste avec le type « agnatique », notamment dans les Alpes italiennes, du Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine. C'est l'introduction du droit romain qui fut déterminante. La spatialisation médiévale et la formation de l'État territorial se sont appuyées sur la médiation d'une culture juridique écrite, gérée par un corps de spécialistes dont la présence est ramifiée à tous les échelons du territoire. La

constitution de l'État s'accompagna d'une définition précoce des droits juridictionnels et d'une pression fiscale qui exploite rapidement le cadastre. L'affirmation et la transmission des droits de propriété furent conditionnées par une orientation agnatique encouragée par l'adoption du droit écrit. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'ordre agnatique s'affaiblit dans plusieurs secteurs en cédant le pas à une orientation bilatérale, dans le cadre d'une transformation économique importante et d'une hémorragie démographique. Quant au type bourgeois, il est plutôt inscrit dans un processus historique marqué par des formes de « résistance » à l'introduction de l'État ou du droit écrit. Dans le Valais et les Grisons, par exemple, la seigneurie connaît un effritement précoce au Moyen Âge. S'opposant avec succès à la domination féodale, les communautés d'habitants s'affirment comme le socle sur lequel se constitue la spatialisation de la société locale. La source de l'autorité

communale était l'assemblée à laquelle participaient tous les bourgeois. Les prérogatives de l'État étant limitées, l'imposition fiscale très réduite, cela contribua au maintien de pratiques locales : le droit écrit fut longtemps concurrencé par le droit coutumier oral.

On voit donc ici surgir, dans ces trois processus historiques, la compacité entre le domaine domestique et le domaine juridico-politique local. Cette place finalement donnée à la politique et à la loi invite à lire ce livre non seulement comme le travail le plus exhaustif sur la parenté et la famille de l'Arc alpin, mais comme une œuvre fondamentale d'anthropologie historique du politique. Tant par la diversité des méthodes déployées, par son érudition et sa finesse conceptuelle, *Au fil des générations* constitue un livre de référence pour notre discipline.

Benoît Fliche

**Alain Cottereau & Mokhtar Mohatar Marzok**

***Une famille andalouse. Ethnocomptabilité d'une économie invisible***

Saint-Denis, Bouchène, 2012, 354 p., notes bibliogr., index

(« Intérieurs du Maghreb »).

LES PHILOSOPHIES de l'ordinaire ont contribué à faire figurer ces petits riens qui alimentent notre quotidien, et auxquels nous tenons, au centre des préoccupations des sciences humaines et sociales. Dans cette perspective, elles revendiquent le fait que la notion d'importance est affaire de perception, d'attention au détail : « Comment recouvrer alors cette vie ordinaire fuyante, savoir ce qui est important sans se focaliser sur le seul pertinent ? »<sup>1</sup>. Une telle interrogation ouvre de nombreux champs d'investigation, dans lesquels l'anthropologie s'immisce occasionnellement, à l'instar des travaux d'Albert Piette<sup>2</sup>.

Le présent ouvrage, signé par le sociologue Alain Cottereau et par l'anthropologue Mokhtar Mohatar Marzok (CEMS-EHESS), s'engouffre à son tour dans cette brèche, au moyen d'une enquête ethnographique singulière et inédite, qui mêle inventivité méthodologique et acuité dans sa posture théorique.

1. Sandra Laugier, « L'ordinaire transatlantique : de Concord à Chicago, en passant par Oxford », *L'Homme*, 2008, 187-188 : 181.

2. Par exemple : *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996 ; *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 2000.

Cette posture relève d'une sorte de « phénoménologie ethnographique », au sens que donne John L. Austin à sa philosophie du langage ordinaire : « ce que nous dirions quand » (ou « quels mots employer dans quelles situations »)<sup>3</sup> pourrait être ici remplacé par « ce que nous évaluerions quand... » nous agissons au quotidien. En effet, Cottureau et Marzok s'emploient à répertorier et à quantifier, au jour le jour, la plupart des aspects du mode de vie d'une famille andalouse d'origine marocaine. Véritable ethnographie de l'évaluation, l'enquête est qualifiée par ses auteurs d'« ethnocomptabilité », c'est-à-dire de « prise en compte de ce qui est pris en compte » (p. 14), ce qui induit d'interpréter de plusieurs façons cette même question : « qu'est-ce qui compte dans la vie ? » (p. 7). Un premier sens a trait à ce qui est important ; un deuxième, au passif, concerne la manière dont les enquêtés se sentent considérés ; un dernier, enfin, correspond au décompte objectif et à vocation exhaustive des ressources (biens possédés, dépenses, entrées d'argent, etc.)<sup>4</sup>.

L'enquête s'est donc portée sur une famille<sup>5</sup> issue de l'immigration et vivant en Andalousie. Les parents, Mohammed et Fatima (50 et 42 ans) sont berbères, originaires de la région du Rif, tandis que leurs quatre enfants (tous scolarisés, entre 5 et 13 ans) sont nés en Espagne. Mohammed exerce une activité précaire de commerce ambulancier sur les marchés (articles en cuir l'hiver, pour les touristes l'été). De son côté, Fatima ne travaille pas, mais participe activement à l'économie domestique : concrètement, en effectuant de menus travaux de couture, garde d'enfants, ménages...<sup>6</sup>, mais également de façon moins tangible, grâce à sa science des « bons plans » qui lui permet de faire faire des économies au foyer en limitant les dépenses (alimentaires, vestimentaires, etc.) – par exemple, en obtenant toujours un bon prix lorsqu'elle réalise un achat parce qu'elle connaît tous les autres prix de référence possibles dans le reste de la ville pour le même produit (p. 278). Ces ressources

informelles expliquent en grande partie l'écart entre les revenus monétaires du foyer (1175 euros par mois) – soit en dessous du seuil statistique espagnol de pauvreté pour un tel ménage (environ 1500 euros) – et ceux effectivement identifiés par l'enquête (1700 euros par mois).

La recherche en elle-même s'est déroulée en trois temps. Une première phase, d'une durée de trois semaines, a consisté en une période d'immersion dans la vie quotidienne de la famille : Mokhtar Marzok, parent éloigné et originaire du même village marocain, a en effet choisi de vivre avec eux et donc de mener son enquête en étant partie prenante. Ajoutée à l'analyse distanciée d'Alain Cottureau, à qui il communiquait ses notes de terrain quotidiennement par contacts téléphoniques,

3. John L. Austin, *Écrits philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1994 : 144.

4. Toujours sur la posture théorique des auteurs, soulignons son caractère pragmatiste ; en témoignent les références à John Dewey, Ludwig Wittgenstein, ou encore à Alfred Schütz. L'inclinaison pragmatiste est notamment claire dans l'attention systématique des auteurs à ne pas réduire les agents sociaux à de purs « activistes » et, ainsi, à les envisager toujours sous l'angle aussi bien actif que passif. Ajoutons par ailleurs que, singulièrement dans ce livre, tous les passages et développements théoriques sont délibérément placés en notes de bas de page – à l'instar de la note 41 (p. 337) sur les suspensions du don : le sociologue ou l'anthropologue soupçonne généralement toute personne déclarant faire un don, d'avoir des motivations cachées (telle une contrepartie intéressée), ce qu'il est souvent bien en peine de démontrer.

5. Pour une autre enquête récente renouvelant les travaux sur la famille (à partir d'une posture ethnométhodologique d'analyse de conversation), cf. la thèse de Natalia La Valle, *L'Organisation temporelle des activités dans l'espace domestique. Interactions, matérialité, technologies*, soutenue à l'Université Lyon 2, en 2011.

6. Ce qui fait de Fatima une représentante de la multi-activité en milieu populaire (pp. 251 *sqq.*), alors que cette pratique a jusqu'à présent été essentiellement mise en évidence chez les cadres supérieurs : cf. Caroline Datchary & Christian Licoppe, « La multi-activité et ses appuis : l'exemple de la "présence obstinée" des messages dans l'environnement de travail », *Activités*, 2007, 4 (1) : 4-29 [www.activites.org/v4n1/datchary.pdf].

cette approche leur permet de rédiger de concert le journal d'enquête qui forme la première partie du livre. La deuxième phase réside dans la reconstitution statistique de toute la comptabilité familiale. Toutes ces données, qu'elles concernent le chiffrage en euros des dépenses, l'estimation en temps de la répartition des activités de chacun, ou même la valeur nutritive des repas, sont restituées sous forme de tableaux très détaillés (qui composent la deuxième partie du livre), élaborés par les deux enquêteurs, puis discutés et révisés avec Mohammed et Fatima (voir le chapitre V : « L'évaluation des comptes avec la famille »). Enfin, la troisième phase comprend un séjour d'Alain Cottureau et Mokhtar Marzok dans le village d'origine des parents, qui leur permet cette fois de comparer les récits de vie et leur évaluation telle que formulée d'un continent à l'autre : qu'est-ce qu'une vie réussie pour ceux qui ont fait l'expérience de la migration et/ou pour ceux restés au village ?

Outre l'économie (« invisible » plutôt que « souterraine », selon le parti pris des auteurs), la subtilité de cet ouvrage novateur est de pouvoir concerner, du fait des matériaux collectés, de nombreux domaines de l'anthropologie : famille, migration, travail, religion, vie ordinaire, ethnographie... Par cette analyse transversale des données, les auteurs montrent que cette famille issue de l'immigration est, sous ses aspects essentiels, devenue une famille andalouse, à savoir : le rythme familial (sommeil, repas, etc.) ; le modèle familial fondé sur la « parentalité conjointe », partagé à la fois par Fatima (un mari « co-responsable » est le premier critère d'évaluation du « bon mari » dans les discussions entre femmes, p. 322) et par Mohammed (parmi les sujets de conversation privilégiés des hommes figure le partage des soucis d'éducation, qui peut dès lors devenir un moteur de sociabilité, p. 330) ; ou encore le modèle alimentaire, qui s'inspire à la fois de la *olla* espagnole et du *tajine* marocain, voire de la poule-au-pot (pp. 268 *sqq.*), c'est-à-dire de plats mijotés, aux hautes qualités nutritives et écono-

miques car occasionnant moins de déchets que pour les autres modes de cuisson (plus généralement, l'alimentation familiale se rattache au régime méditerranéen, plus proche des recommandations de l'OMS que les habitudes occidentales)<sup>7</sup>. Qualifier cette famille d'« andalouse » est séduisant tout autant scientifiquement que politiquement. À ce titre, les pages finales sont particulièrement bienvenues et convaincantes – celles notamment sur le regroupement et les rencontres autour de la mosquée qui fonctionne comme un lieu de solidarités extra-diasporiques –, puisqu'elles contredisent les pensées paresseuses sur le « communautarisme » (pp. 331-334). Sans vouloir réduire le scientifique au politique, cela rappelle combien toute pratique scientifique s'adosse (plus ou moins consciemment) à des convictions politiques, qu'il ne s'agit pas de brandir tels des étendards, mais dont il faut pouvoir prouver empiriquement le bien-fondé de leurs liens avec les analyses produites. De ce point de vue encore, l'ouvrage de Cottureau et Marzok est des plus réussis.

Cette « politique scientifique » se ressent également dans le type d'ethnographie mis en œuvre, en l'occurrence ce que l'on pourrait appeler, selon la belle formule d'Isaac Joseph, une « ethnographie coopérative »<sup>8</sup>. Dès la phase d'immersion (et plus encore lors de celle de confrontation des tableaux de compte), le rôle des membres de la famille a largement débordé celui d'objet d'étude pour s'étendre à celui de véritables collaborateurs de l'enquête. Ne serait-ce que parce que compter, calculer au jour le jour, avec le souci du détail qu'ont les auteurs, ne peut se faire sans la participation des acteurs eux-mêmes. Un objet matérialise cette coopération active : une

7. Loin de signifier des déficiences alimentaires, les faibles dépenses familiales en nourriture traduisent, au contraire, la spectaculaire efficacité des « bons plans » de Fatima (p. 286).

8. Cf. notamment : Stéphane Tonnelat, Michèle Jolé & William Kornblum, « Vers une ethnographie coopérative : trouver sa place dans "la ville en train de se faire" », in Daniel Cefai & Carole Saturno, eds, *Iinéraires d'un pragmatiste. Autour d'Isaac Joseph*, Paris, Economica, 2007 : 277-291.

balance, offerte à la famille par Mokhtar Marzok, devient rapidement un efficace instrument d'enquête partagé avec Fatima et les enfants pour peser et donc compter au plus juste les denrées effectivement consommées (p. 48). Et cette coopération enquêteur/enquêté a particulièrement bien fonctionné, au point que les enfants qui mangent une glace à l'insu des parents le signalent pourtant à l'ethnographe pour ses comptes (p. 267), ou encore au point que les parents eux-mêmes peuvent s'appuyer sur les comptes objectifs de l'ethnographe pour défendre leurs arguments lors d'une discussion familiale (p. 116, alors qu'il est question d'évaluer le manque à gagner lié au trop peu d'argent demandé par Fatima à une voisine pour la garde de ses enfants).

Dans cette famille, tout est donc compté, jusqu'aux impôts payés indirectement par le biais de la TVA, soit près de 3000 euros pour un an : pour une famille censée ne pas contribuer à l'effort collectif en raison de ses trop faibles ressources, ce montant n'est pas inutile à rappeler (pp. 132-133). Un tableau comparatif des aides publiques est également des plus instructifs, puisqu'il nous apprend qu'en France, une famille comparable aurait obtenu 10536 euros par an, contre 2180 en Espagne (pp. 208 et 233). De tels comptes opèrent de nombreux déplacements sur la façon de percevoir ce genre de populations : chez l'assistante sociale, par exemple (pp. 140-142), qui a, par habitude, augmenté les revenus déclarés (alors qu'ils étaient réels) et qui est étonnée du rôle déterminant de Fatima dans l'économie familiale (alors que de telles familles auraient, selon elle, tendance à donner un rôle passif à la mère) ; mais aussi et surtout, chez le lecteur, chez les membres de ladite famille eux-mêmes et chez les enquêteurs. En quoi cette ethnographie coopérative occasionne bien une expérience au sens fort, mais sans angélisme non plus, puisque tout ne s'en trouve pas pour autant bouleversé : même si elles s'éloignent des stéréotypes, ces personnes sont bel et bien pauvres, et s'auto-évaluent comme telles (p. 231).

Au regard de la portée anthropologique des analyses d'Alain Cottureau et Mokhtar Marzok, trois autres éléments peuvent être pointés. Le premier a trait à un constat univoque (au point de paraître caricatural) : la stricte séparation des sexes dans les relations sociales hors parenté et en dehors du domicile (pp. 299 *sqq.*) – le seul échange mixte observé est celui, contraint par la langue (car Fatima ne parle pas couramment le castillan), entre Mohammed et l'assistante sociale... Cela peut être interprété en référence au modèle de sociabilité actuellement en vigueur en Afrique du Nord, mais aussi en référence à celui de mise, très récemment encore, en Europe occidentale, particulièrement en Espagne – de sorte que, si les pratiques sociales de Mohammed et Fatima peuvent paraître déphasées, elles n'accusent finalement qu'un « retard » correspondant à une génération. Les auteurs ont la finesse de lier cet état de fait à la question du logement, dans la mesure où il permet de comprendre pourquoi les parents se sentent à l'étroit dans le quatre-pièces pourtant spacieux qu'ils louent. Dans le Rif, en effet, la plupart des maisons (et notamment celle des parents de Mohammed) disposent de deux entrées : l'une pour les activités familiales, principalement empruntée par les femmes et les enfants, l'autre pour l'hospitalité. À la différence du modèle occidental de l'appartement « à une seule porte », la configuration rifaine offre une plus grande liberté aux femmes dans leurs pratiques de sociabilité (elles n'ont pas besoin de négocier une autorisation avec le mari). De plus, dans leur appartement espagnol, Mohammed est obligé de se retirer dans sa chambre quand des femmes viennent rendre visite à Fatima. En somme, l'architecture occidentale « empêche toute vie sociale simultanée des hommes et des femmes » dans le foyer, ce qui entraîne « la localisation contrainte hors du chez-soi familial des activités de sociabilité » (p. 303) : les femmes au parc (avec les enfants autour d'elles), les hommes au café.

Un deuxième élément déterminant, qui découle de ce premier constat, concerne

l'éducation des enfants au travers de leurs réseaux de sociabilité (pp. 304 *sqq.*). Sur ce plan, le père de famille rencontre des difficultés avec ses filles, âgées d'une dizaine d'années, par exemple lorsqu'elles font du hip-hop en public, au parc et avec leurs amies, c'est-à-dire sous le chaperonnage de leur mère mais hors du contrôle de leur père. Mohammed dit lui-même qu'elles sont devenues « multiculturelles », ce qui, dans sa bouche et comme le notent justement les auteurs, exprime tout autant sa façon de « tolérer ce qu'il ne comprend pas » et, par là, de pratiquer un certain relativisme culturel, que sa perception de la décence et des manières de se comporter dans l'espace public urbain. Ce problème perceptif, de l'ordre du « choc des *évidences normatives* », traduit un « dépaysement moral » classique des expériences migratoires (p. 306), qui contraste avec la parfaite intégration des enfants, notamment lorsqu'ils clament : « Je suis d'ici » (pp. 326-327).

Enfin, un dernier élément sur lequel je voudrais revenir concerne l'interprétation que font Alain Cottureau et Mokhtar Marzok d'un autre espace de sociabilité : la mosquée. Après avoir affronté de récents problèmes d'alcool, Mohammed décide en effet de fréquenter la mosquée, comparée ici à une forme de paroisse. Les auteurs la définissent comme l'« espace choisi de rencontres au-delà des connaissances interpersonnelles, ouvert à des anonymes, mais limité au sein d'un périmètre de confiance » (p. 334). Un tel espace public intermédiaire, ni fermé ni ouvert, ne se restreint pas à la mosquée, mais s'étend aux autres espaces de la vie quotidienne, comme celui du marché et des partenaires commerciaux

de Mohammed ou celui du parc et du réseau social de Fatima. Éloigné du fameux communautarisme tant fantasmé en France et étape transitoire avant de s'investir dans l'espace public ouvert et son principe d'hospitalité (Isaac Joseph), l'espace public intermédiaire correspond à une phase d'introduction (le « périmètre de confiance »), d'où peuvent émerger et se développer des projets d'avenir collectifs, et dont on peut également se défaire, sans que les liens interrompus ne deviennent pour autant des liens négatifs à la différence du milieu rifain d'origine où cette « liberté de déconnexion des liens » (p. 337) était impossible. C'est donc aussi (sinon surtout) par leur implication dans ces formes de solidarité que la famille de Fatima et Mohammed est bien une famille andalouse.

On pourrait toujours souhaiter davantage de précisions pour parvenir à épuiser ce « *fragment du monde* de la vie sociale » (p. 8, note 1) : par exemple, sur l'économie langagière au sein du foyer et des interrelations (si tous ou presque sont rifains, dans quelle[s] langue[s] se parlent-ils ?) ; ou encore, sur les sociabilités des enfants et celles des femmes du parc (que les enquêteurs ne peuvent que suivre à distance). Mais dans la mesure où leur « tentative d'épuisement », à l'instar de celle de Georges Pérec, ne cherche pas à « se focaliser sur le seul pertinent » mais bien à « recouvrer [une] vie ordinaire fuyante »<sup>9</sup>, alors les deux auteurs sont brillamment parvenus à atteindre leur objectif.

Anthony Pecqueux

9. Cf. Sandra Laugier, *op. cit.*

## AFRIQUE

Jean Derive, ed.

**Chanter l'amour en pays dioula (Côte d'Ivoire). Badinage, sexe et jalousie**  
Paris, Association Classiques africains, 2012, 247 p., bibl. (« Classiques africains » 32).

COMMENT EXPRIMER mieux que par le chant les fantasmes et sentiments socialement réprouvés ? Pour apporter une réponse à cette question, en s'attachant plus précisément au sujet de l'amour et de ses déboires, Jean Derive nous présente ici, dans leur version bilingue, différentes productions littéraires chantées qu'il a recueillies auprès des Dioula de Kong, dans le nord de la Côte d'Ivoire, dans les années 1970-1980. Or, l'importance accordée au chant dans ce contexte (sur quarante-sept genres de productions littéraires orales dénommés en dioula, plus de trente sont chantés) invite à s'intéresser de plus près à cette modalité d'expression des sentiments amoureux qui trouvent peu d'autres moyens de se faire entendre. Le chant, qui en dioula se dit *dɔnkiri*, appel (*kiri*) de danse (*dɔn*), est toujours une invitation à la danse.

Les Dioula font une nette distinction entre deux types de relation : la *kànunya*, relation amoureuse généralement partagée avec le bien-aimé fréquenté avant le mariage, et la *fíruya*, relation matrimoniale où l'amour ne tient pas forcément beaucoup de place. Bien souvent, en effet, le mariage vient rompre un temps de jeunesse et de liberté où les sentiments dominent et où les jeunes filles ont le choix de leurs amours. Au moment d'entrer dans la vie conjugale, elles subissent une rupture

d'autant plus radicale en ce contexte de virilocalité : elles ne pourront plus voir leur amoureux et doivent, la plupart du temps, accepter une union arrangée par les familles sans qu'on leur ait demandé leur avis. Même si cette union peut être heureuse, elle impliquera des comportements différents, une plus grande retenue face aux sentiments.

Les différents répertoires de chants présentés se distinguent mais ne sont pas « étanches », comme le précise Jean Derive. Certaines formulations ou images voyagent ainsi d'un genre à l'autre, dans la mesure où « en régime d'oralité, l'identité générique conférée à une œuvre dépend moins des propriétés de son énoncé que des conditions de son énonciation » (p. 13). Durant quelques années, les jeunes filles chantent entre elles au clair de lune de courts refrains en l'honneur de leurs galants, dont elles vantent les qualités, réelles ou imaginaires, gagnant elles-mêmes ainsi en prestige. Au moment des cérémonies du mariage, qui durent deux semaines, divers types de chants nuptiaux abordent le sujet, mais de manière beaucoup moins « fleur bleue », prévient l'auteur. Fini les amourettes de l'adolescence ! La future mariée pleure avec ses amies la vie qu'elle s'apprête à quitter : « Vous avez enfermé des secrets en moi, ô hommes que j'ai aimés ! » (p. 79). Désormais, c'est dans le secret du souvenir

qu'elle verra celui pour lequel bat son cœur. Puis, des femmes déjà mariées chantent pour elle les déboires d'une vie conjugale non choisie et souvent partagée en milieu polygame. Le groupe de femmes exprime ainsi, par le chant, les désirs cachés de la future mariée, comme par exemple dans cet extrait : « Les maris que ma mère m'a proposés, je n'en veux pas. Quand nous arriverons au bureau du commandant, le mari qui me plaît, c'est lui que je prendrai » (p. 89), même si chacun sait qu'il n'y a rien à espérer d'une administration qui se garde bien de s'immiscer dans les histoires familiales. Au moment du mariage, d'autres chants sont produits par la jeune mariée elle-même, que les Dioula désignent comme « chants de déploration ». Coiffée d'un foulard noir, la jeune fille se lamente essentiellement sur la douleur de devoir quitter sa famille et chante en allant faire ses adieux aux siens, dont bien sûr son amoureux. Si ces chants sont interprétés dans le cadre d'un rituel bien codifié, c'est-à-dire lors d'une séance de lamentations qui a lieu le mercredi de la première semaine, veille de l'union elle-même, elle est alors en droit de pleurer ouvertement sur la fin de sa jeunesse : « La mort présente est devenue une épine, elle m'a piquée sans que je sache pourquoi » (p. 95). À la fin de ce rituel de lamentation, on se retrouve dans sa cour natale où un cercle est formé, avec d'un côté les femmes mariées, de l'autre les jeunes filles, parmi lesquelles se place la future mariée toujours parée de son foulard noir. Les chants qui accompagnent cette danse sont souvent la formulation de conseils adressés à toute future épouse, comme par exemple : « Qui peut savoir ce qui arrivera ? Si Dieu veut, mon ennemi deviendra mon ami » (p. 101), paroles apaisantes à l'adresse d'une fiancée angoissée face à l'inconnu. Puis, les hommes non mariés se joignent aux jeunes filles pour entonner, en alternance sous la forme de joutes, des chants plus légers, dits « de la pirogue », au rythme de percussions : la jeune promise est portée sur les épaules d'un homme, qui la transporte telle une

piroque. Dans ces chants, les stéréotypes sur chacun des sexes vont bon train, sur un ton badin et parfois provocateur. Cependant, toujours sur le mode de la plaisanterie, le petit ami de la future mariée est parfois insidieusement accusé de n'avoir pas su la retenir... : « Hé, moustique, petit moustique, ma réputation est perdue et je n'ai même pas été satisfaite, ma réputation est perdue à cause d'un séducteur » (p. 109). Des chants assez semblables seront produits le lendemain après-midi, à l'orée du village, avant que n'ait lieu la « guerre du jeudi », l'union physique elle-même.

Le lendemain des noces, dès l'aube, pendant que le drap nuptial est exposé comme un trophée dans les différents quartiers du village, les femmes de la famille de la jeune fille chargées de l'opération énoncent des « chants du pagne », surtout composés cette fois de bénédictions et de devises familiales, mais aussi de courtes maximes à la gloire d'une jeune fille qui a su conserver sa vertu. Le vendredi suivant, alors qu'on grille rituellement, dans la cour de la famille de la mariée, le cabri qui sera partagé entre les patriarches de chaque quartier, sont entonnés les chants nuptiaux du *bàra* sur le rythme d'un hochet sonneur. Composés de bénédictions censées favoriser le mariage, ils invitent aussi la jeune mariée à accepter cet autre type de relation, essentiellement voué à la procréation, dans lequel elle se doit désormais d'entrer.

Hors du cadre des cérémonies nuptiales, d'autres types de chants non dénués de créativité, produits lors d'événements festifs profanes ou religieux, peuvent également évoquer les relations amoureuses : « Il y a autant de mots doux dans le cœur de ma chérie que de distance entre Abidjan et la France » (p. 149). Parmi ceux-ci, les chants du *kúrubi*, qui se dansent de nuit et sont plutôt l'apanage des femmes mûres, s'avèrent intéressants dans la mesure où ils permettent souvent l'expression, sur un mode allusif, de données circonstancielles. On peut y faire référence à une querelle ou à des maltraitances subies, ou bien rappeler un récent événement joyeux. Les femmes

chantent en duo et préparent à l'avance leur répertoire. Seuls ceux qui sont concernés savent reconnaître laquelle des deux a composé les paroles et est à l'initiative du message énoncé.

C'est avec un plaisir affiché que Jean Derive nous présente, avec la rigueur caractérisant cette belle collection des « Classiques africains », ces textes qui, dans leur diversité, chantent les différentes facettes de l'amour tel qu'il peut être vécu au fil du temps en pays dioula, des passions

adolescentes aux jalousies entre co-épouses, en passant par les tentations adultérines et les sages renoncements. L'ouvrage se termine sur quelques textes parodiques recueillis auprès de descendants de captifs qui, jouant leur rôle de critique d'une société où ils n'ont pas la bonne place, profèrent des obscénités que les autres feignent de trouver choquantes.

Cécile Leguy

## AMÉRIQUES

**Nicole Tonkovich**  
***The Allotment Plot, Alice C. Fletcher, E. Jane Gay,***  
***and the Nez Perce Survivance***

Lincoln-London, University of Nebraska Press, 2012, 418 p., bibl., tabl., ill., cartes.

LA LÉGISLATION du *Dawes Act* (aussi appelée politique des *allotments*), telle qu'elle fut imposée aux autochtones états-unien au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, fait depuis quelque temps l'objet d'études toujours plus nombreuses. Période ô combien charnière du processus de colonisation des groupes amérindiens, elle fut longtemps laissée de côté malgré l'existence d'une riche documentation la concernant<sup>1</sup>. Rappelons brièvement qu'il s'agissait d'une législation fédérale adoptée en 1887, dont le but était de séparer les autochtones des terres qui constituaient la base de leur souveraineté. En guise d'accès à la citoyenneté états-unienne, des parcelles individuelles de taille égale devaient ainsi être distribuées à tous les membres d'une tribu, le titre de propriété étant administré par le gouvernement pendant une période de vingt-cinq ans. *The Allotment Plot* – titre astucieux – revient sur l'application de cette loi dans la réserve nez-percée, située au nord de l'État de l'Idaho, entre 1889 et 1892. L'intérêt majeur de ce cas de figure se situe dans le fait que, d'une part, les Nez-Percés furent l'un des premiers groupes à subir le découpage de leur réserve et que, d'autre part, cette mission fut menée par une anthropologue, Alice Fletcher, qui avait elle-même participé à la rédaction du texte. Elle arrivait donc sur place avec le double objectif

de mettre à l'épreuve une politique dans laquelle elle était partie prenante, et d'asseoir son statut professionnel.

Nicole Tonkovich propose une relecture de cet épisode, avec le but avoué de donner plus de poids à la perspective autochtone des événements. Elle cherche notamment à montrer que l'agentivité indienne aurait, dans ce processus, mené à l'échec de la politique assimilationniste fédérale. Elle s'appuie pour cela sur une idée proposée par Vine Deloria Jr, selon laquelle toutes les tribus qui ont dû accepter la législation du *Dawes Act* se sont arrangées pour négocier certains aménagements ou droits spécifiques à leurs situations. Tonkovich estime que les agents fédéraux, appliquant un plan théorique abstrait, se seraient retrouvés dans une négociation active avec les Nez-Percés dont l'intervention les aurait forcés à modifier leur politique. En se focalisant sur une seule tribu, l'auteure souhaite montrer que la loi ne pouvait pas être appliquée de façon uniforme et que ses révisions successives et son abandon final furent le produit d'interventions autochtones.

1. Il est vrai malheureusement constituée, pour beaucoup, de documents administratifs à la lecture peu engageante.

Mandatée en avril 1889 pour mener à bien sa mission, Alice Fletcher n'est pas une débutante. Ancienne élève de Frederic Ward Putnam, le directeur du Peabody Museum à Harvard, elle a déjà travaillé sur le terrain auprès des Omaha où elle s'est notamment liée d'amitié avec son informateur principal, le célèbre Francis La Flesche. Son expérience cumulée de recherches et de missions gouvernementales lui a permis d'établir un réseau très important dans les milieux bureaucratique et politique de la capitale fédérale. Elle est, par exemple, une amie intime de la femme du sénateur Dawes qui donnera son nom à la fameuse loi. Sa nomination en tant qu'agent spécial sur la réserve nez-percée n'y est donc manifestement pas étrangère.

Dès son arrivée, Fletcher fait face à une communauté qui ne l'a pas attendu pour réagir. À l'annonce de l'application de la loi dans leur réserve, les dirigeants nez-percés ont rapidement fait savoir qu'ils ne seraient disposés à discuter des *allotments* qu'après avoir été en mesure de régler certains problèmes spécifiques : le remplacement de l'agent fédéral et la résolution des conflits frontaliers avec les agriculteurs blancs. Pour cela, la tribu avait envoyé à Washington un représentant, James Reuben, muni d'une liste de demandes remarquablement détaillées et qui témoigne d'une connaissance assez fine des questions relatives aux problèmes territoriaux, mais aussi d'une grande méfiance envers le gouvernement fédéral. Même s'ils ne saisissaient pas encore toutes les implications du *Dawes Act*, la mission de Reuben montre que les Nez-Percés étaient prêts à négocier. Ils étaient aussi déterminés à attendre le retour de ce même Reuben pour rencontrer Fletcher, laissant cette dernière sous pression.

Avec en tête l'idée de transformer des individus en citoyens, et conformément à la loi qu'elle est censée appliquer, Fletcher, dans un réflexe tout anthropologique, tente d'abord de dresser une cartographie des familles de la réserve afin d'établir une image la plus exacte possible de la descendance masculine, en vue des transferts de

propriétés. Elle crée ainsi un registre pour la tribu entière qui prend soin de noter tous les liens de parenté de chaque individu. On ne sait pas ici – Nicole Tonkovich ne le précise pas – si Fletcher passe consciemment outre le système de parenté bilatéral traditionnel nez-percé pour imposer une vision occidentale de la descendance patrilinéaire et hétérocentrée, ou s'il s'agit d'un acte manqué. Elle prend aussi l'entité « tribale » nez-percée pour une réalité, à une époque où le poids des familles était encore prépondérant dans l'organisation sociale et politique du groupe. Toujours est-il que, grâce à cette liste, elle pense pouvoir attribuer, de manière équitable, raisonnée et individuelle chaque lopin de terre.

Toutefois, la réalité de son travail sur le terrain fut bien plus complexe et deux tendances majeures vont marquer sa méthodologie. Cette dernière sera particulièrement dépendante des activités « extra-officielles » de Fletcher, mais aussi de ses relations avec les Nez-Percés, individuelles ou collectives, et de sa vision de la qualité supposée de leur coopération. Au cours de l'été 1890, son premier sur place, elle s'est par exemple engagée, en plus des activités liées aux *allotments*, à mener à bien un projet de restauration d'une église presbytérienne dans la ville de Kamiah, située sur le territoire de la réserve. La correspondance de Fletcher montre très bien qu'elle se trouve alors rapidement prise entre ses engagements auprès de son réseau personnel (grâce auquel elle bâtit sa carrière) et ses responsabilités officielles. De plus, une fois à l'œuvre sur le terrain, elle se rend rapidement compte de l'inanité d'un découpage des terres qui ne prendrait pas en compte le climat et les saisons, et qui donc rendait nécessaire une distinction entre pâturages et terres arables. Un certain nombre de familles nez-percées avaient aussi déjà commencé à cultiver, travailler et clôturer des parcelles sans, bien évidemment, que leurs exploitations soient conformes aux codes définis par le *Dawes Act*. Ainsi, le travail de découpage et de distribution des lopins n'en devint que plus difficile.

En réalité, Fletcher effectua une distribution de certaines parcelles de façon assez régaliennne, octroyant (ou négociant) les meilleures d'entre elles pour les familles et les individus qu'elle jugeait plus « éduqués » ou plus progressistes. Toutefois, Nicole Tonkovich montre bien que le jeu n'était pas à sens unique et que certains Nez-Perçés jouèrent de leur pouvoir d'influence pour obtenir un découpage des terres en leur faveur. James Reuben, à son retour de Washington, négocia par exemple avec celle-ci pour que sa parcelle ainsi que celles d'autres membres de sa famille soient situées sur les terres qu'il revendiquait comme les siennes. Cette décision contrevenait à l'esprit de la division des terres prévue par la loi qui voyait, dans « l'effet d'échiquier », un moyen de diviser géographiquement les Indiens pour les forcer à suivre l'exemple de leurs voisins blancs. Néanmoins, la correspondance de Fletcher montre qu'en acceptant ce type d'arrangement, elle estimait pouvoir récompenser les « bons » Indiens et ainsi assurer une transition plus souple, ces terres se situant le plus souvent à des endroits stratégiques de la réserve (près d'une rivière, d'une future ville...).

Lors des trois étés suivants, ses missions sur la réserve deviennent de plus en plus frustrantes. Prise au piège de ses différents intérêts, de ses projets et d'une éthique qui l'avait poussée au début de la campagne à s'assurer que chaque individu puisse voir sa parcelle, Fletcher perd beaucoup de temps. Les Nez-Perçés lui font parvenir leurs griefs lorsqu'elle est à Washington et les autorités fédérales qui finissent par perdre patience menacent de lui couper les vivres. En septembre 1892, alors qu'elle déclare sa mission officiellement achevée, plusieurs centaines de personnes n'ont pas reçu de parcelles, principalement des enfants et des individus dont les opinions ne lui plaisent pas. Elle avait notamment dû attribuer des lots de façon aléatoire à certains membres qui n'en avaient pas encore reçus pour pouvoir terminer. Enfin, une centaine d'*allotments* furent purement et simplement

annulés dans les années qui suivirent, en raison de conflits non résolus juridiquement au moment du départ de Fletcher. Jusqu'en 1895, date de l'ouverture à la vente des terres restantes, des contentieux subsistent et de nombreuses personnes se plaignent de n'avoir pas été traitées avec justice. Il faut aussi ajouter la résistance au projet d'environ un tiers des membres de la communauté qui, en donnant systématiquement de fausses informations aux agents fédéraux, ralentirent considérablement la finalisation du découpage. Dans les années qui suivirent la mise en place du *Dawes Act*, les Nez-Perçés ne purent que constater la liste des dégâts habituels de cette politique : location puis vente prématurée des parcelles, divisions par héritages forçant à la vente, prédation des fermiers blancs. Les rapports tendus avec les agents fédéraux successifs de la réserve, la plupart ouvertement corrompus, n'arrangèrent rien. En 1917, des 2009 parcelles distribuées par Fletcher aux Nez-Perçés, seuls 967 restaient en leur possession<sup>2</sup>.

Un épisode très intéressant vient clore l'étude de Nicole Tonkovich. En 1911, Starr Maxwell et Silas Whitman, respectivement avocat et membre du conseil tribal nez-percé, recueillent, traduisent et publient, sous le titre de *Memorial of the Nez Perce Indians*, une centaine de témoignages de membres de la tribu se plaignant des conséquences des *allotments*. L'ensemble de ces récits tente de couvrir une période allant de la mémoire des anciens encore vivants (lorsqu'enfants, les premiers traités furent signés), jusqu'à l'expérience des plus jeunes dans les pensionnats ou de leurs relations avec les agents fédéraux. C'est Whitman qui, ayant auparavant déjà tenté

2. Il est fait mention, à ce propos, d'un témoignage très intéressant tant il révèle l'un des actes manqués de la loi : depuis l'application de celle-ci, parmi lesquelles un grand nombre de garçons qui, arrivés à l'âge adulte se sont retrouvés sans parcelle, certaines familles ne possédant pas de terres suffisantes pour faire vivre tous leurs membres. Ni le législateur étatsunien ni l'anthropologue n'avaient prévu que la natalité autochtone puisse se relever !

sans succès de rencontrer des officiels du Bureau des affaires indiennes à Washington, avait eu l'idée de ce recueil. Une fois complété, il fut envoyé au sénateur de l'Idaho, William Borah, pour faire valoir des droits – pétition, représentation démocratique, respect des lois, protection contre des saisies abusives – supposés être garantis pour tout citoyen des États-Unis. Pour Tonkovich, ce texte serait une parfaite illustration de la faillite de la politique des *allotments*, qu'il se soit agi de garantir les terres nez-percées aux Nez-Percés, de les faire parvenir à l'« âge adulte » ou de leur faire une place dans la société américaine. Elle y voit ainsi un parfait exemple de résistance indigène à la force civilisatrice et constate par la même occasion l'échec de cette dernière, dans le cadre du *Dawes Act*.

En conclusion, Nicole Tonkovich estime que l'entreprise des *allotments* a cherché à conceptualiser la terre comme un espace rationnel, où des cartes représentent des parcelles de taille et de forme identiques dont les frontières sont mathématiquement délimitées. Les attributs géographiques de ces terres – topographie, climat – semblent ainsi moins importants que la possibilité de les posséder, de les louer ou de les vendre. L'ouvrage décrit très bien la façon chaotique dont le processus de transformations de guerriers à fermiers citoyens recherché s'est déroulé, comme par exemple lors des célébrations du 4 juillet organisées dans la ville voisine de Lewiston, à quelques kilomètres de la réserve. En mettant en parallèle les perceptions de la participation de chacun à ces festivités, Nicole Tonkovitch montre que les Blancs, en y associant les Indiens, souhaitaient mettre de côté le passé et la rébellion de Chef Joseph en 1877, tout en célébrant l'image d'une future nation prospère ; les Indiens, quant à eux, profitaient de ces célébrations pour réaffirmer leur souveraineté historique et locale, au cours de parades auxquelles ils participaient, parés de leurs habits de style traditionnels.

S'il nous semble indiscutable que la politique des *allotments* a été combattue par les autochtones partout où elle a été

imposée, en revanche, il ne nous apparaît pas suffisant d'analyser les interactions en simples termes de résistance. La complexité des réactions indiennes (qui d'ailleurs furent différentes d'une communauté à l'autre), en fonction du contexte régional et historique risque ainsi de se perdre dans un simple affrontement de volonté, dans un rapport de dominé face au dominant. Il manque, à notre avis, un recentrage ethnohistorique précis qui nous aurait éclairé sur les moyens et les façons de faire que les Nez-Percés ont choisi pour répondre à ce bouleversement de leur environnement. C'est d'autant plus dommage que Nicole Tonkovich, dans son dernier chapitre, établit un parallèle fort convaincant entre les façons occidentales de collecter des données ethnographiques et photographiques et ce qu'un certain nombre de Nez-Percés ont entrepris avec la tenue d'albums de familles, de carnets de coupures de presse ou de documents comme le *Memorial* de Whitman. Conscientes de la valeur des documents visuels pour constituer des archives, faire la publicité du *Dawes Act* et, plus généralement, pour servir la recherche anthropologique, Fletcher comme son amie et « aide de camp » E. Jane Gay s'étaient formées à la prise de vue avant leur départ. La comparaison entre les photographies qui documentent la mission et celles prises par les Indiens eux-mêmes est particulièrement éclairante : les unes cherchent à montrer la marche de l'inévitable progrès alors que les autres documentent un quotidien où la continuation d'interactions traditionnelles apparaît manifeste.

L'analyse que Nicole Tonkovich fait des clichés de Fletcher et de Gay révèle avec justesse une vision où les supporters de la mission civilisatrice du Bureau des affaires indiennes peuvent encore croire qu'il est possible de maîtriser la terre en la rationalisant (en laissant donc de côté les êtres qui l'habitent), et que cette tâche peut tout à fait être accomplie par une seule femme accompagnée de sa secrétaire. Tout y est figé et méticuleusement mis en scène. La position de chaque personne et l'angle

de la prise de vue laissent apparaître un point de vue aux relents de colonialisme encore très présent, où l'on montre un peu lourdement la suprématie de l'esprit occidental sur la nature et sur les gens. À l'inverse, dans les albums de familles nez-percées, les clichés présentent des compositions très dynamiques et vivantes, où se déploie le quotidien de la communauté. Produits d'une réappropriation/captation de la technique photographique, les « instants » nez-percés laissent apparaître une continuation somme toute assez sereine

(du moins pérenne) d'interactions traditionnelles que la mission civilisatrice des agents fédéraux n'a pas effacée. La problématique de l'imitation indigène qui est ici à peine effleurée aurait, nous semble-t-il, mérité de plus amples développements (la collecte du *Memorial* en est un exemple saisissant). Une remarque qui toutefois n'enlève rien à la qualité générale de l'ouvrage dont nous recommandons vivement la lecture.

Matthieu Charle