

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

211 | 2014

Varia

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23650>

DOI : [10.4000/lhomme.23650](https://doi.org/10.4000/lhomme.23650)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 juillet 2014

Pagination : 157-194

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 211 | 2014, mis en ligne le 07 juillet 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23650> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23650>

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Erwan Dianteill, ed.

Marcel Mauss. *L'anthropologie de l'un et du multiple*

Paris, Presses universitaires de France, 2013

204 p., notes bibliogr. (« Débats philosophiques »).

CET PETIT recueil consacré à Marcel Mauss revient, à travers une série de contributions, sur quelques-uns de ses écrits les plus célèbres et nous offre un texte inédit de sa main, le compte rendu d'un ouvrage de Célestin Bouglé, *Les Sciences sociales en Allemagne*¹. Si l'essentiel des articles correspond à des relectures de ces œuvres en s'attachant à exposer les limites et les potentialités des explorations anthropologiques de l'auteur (Francis Affergan, Alain Pierrot, Philippe Chaudat, Simone Bateman), d'autres sont plus nettement préoccupés par la place de l'œuvre de Mauss dans l'histoire de la discipline. Ainsi Cécile Leguy trouve-t-elle, dans l'essai sur « La prière », les « intuitions » de certains concepts de la pragmatique, tandis que Marie-Luce Gélard montre l'impressionnante postérité des « techniques du corps », malgré (et peut-être aussi à cause de) certaines limites définitionnelles, en même temps que son oubli par certaines disciplines (dont la psychologie évolutionniste), tout en soulignant l'ampleur du chantier ainsi ouvert.

Les contributions couvrent une très grande diversité de thèmes. C'est que cette diversité est caractéristique de l'œuvre de défrichage du père de l'anthropologie française. En ce sens, il s'agit bien de l'un des fils directeurs de l'ouvrage, qui est une nouvelle illustration du caractère à la fois foisonnant et inachevé, deux caractéristiques

sans nul doute corrélatives, de ladite œuvre. L'une et l'autre contribuent d'ailleurs à expliquer la grande diversité des interprètes de Mauss, les mêmes textes ayant servi d'appui aux chercheurs issus des écoles de pensées les plus variées (Erwan Dianteill signale, par exemple, les interprétations radicalement divergentes de *l'Essai sur le don* par Claude Lévi-Strauss et Georges Gurvitch, p. 12).

Le second fil rouge de l'ouvrage est celui que le titre lui-même souligne. Tous les auteurs louent la méthode maussienne et son double attachement aux « faits », à la diversité des objets culturels que dégagent les études empiriques, et à l'unité de l'homme, dont Mauss a tenté d'esquisser les contours par un effort théorique qui traverse toute son œuvre. Jamais ne s'autorise-t-il à produire des généralisations à l'appui d'un appareillage conceptuel désincarné : chaque hypothèse se doit d'être corroborée par des « faits positifs ». C'est ainsi qu'il faut comprendre, pour Erwan Dianteill, l'une des spécificités formelles des écrits de Mauss : les innombrables notes de bas de pages (p. 11). Ce n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage que de nous rappeler cet héritage, à une époque où la discipline peine à se trouver de nouveaux paradigmes unificateurs et où l'empirisme,

1. Paris, F. Alcan, 1896.

si indépassable soit-il, semble parfois n'avoir plus d'autre finalité que lui-même.

La publication du commentaire par Mauss du livre de Célestin Bouglé est pour cette même raison extrêmement pertinente, puisqu'en sus de son caractère inédit, il est en totale résonance avec cette seconde thématique. En plus des propositions théoriques qu'il comprend, notamment quant à la « spécificité des faits sociaux » par rapport à la psychologie, dans une défense appuyée des positions durkheimiennes, les critiques vis-à-vis de la sélection d'auteurs allemands recensés ou laissés de côté par Bouglé, sont caractérisées par Mauss comme renvoyant à un excès, d'un côté ou de l'autre, du travail scientifique. Ainsi lui reproche-t-il de s'être principalement attardé sur des auteurs « psychologues » et « téléologues », et de n'être lui-même pas encore « sorti » des idées (p. 201). Si sa critique d'une sociologie qu'il estime tirer trop vers l'« abstraction psychologique » lui fait opposer à ces auteurs des auteurs allemands plus empiristes, qui ont pour eux le mérite d'avoir « introduit dans la science une masse de faits nouveaux », Mauss conclut pourtant sur ce commentaire : « c'est d'eux [...] qu'on peut dire qu'ils auraient réellement construit la sociologie, s'ils avaient mis de la raison dans la classification des faits » (*id.*, nous soulignons).

Au-delà de ces thèmes récurrents, trois des articles de l'ouvrage nous ont plus particulièrement marqué par l'originalité du regard qu'ils portent sur l'œuvre. Francis Affergan propose du « Manuel » une interprétation fort originale, puisqu'il considère que le texte renie lui-même son titre « par le jeu d'une contradiction performative » (p. 18). Il constituerait plutôt une « théorie scientifique de la méthode » (p. 27), un « plaidoyer » pour une « vision intellectuelle » de l'ethnologie, où les données empiriques et la théorie s'alimentent dialectiquement l'une l'autre, mais « où le dernier mot [...] en revient aux propositions d'ordre théorique qui doivent régir les principales étapes [de la pratique scientifique] » (p. 29).

Philippe Chaudat s'inscrivant, pour sa part, dans la continuité de la démarche de Sylvain Dzimira, considère les rapports de Mauss, « savant et politique », avec l'économie. Il montre que, dans les analyses politiques des sociétés « contemporaines » comme dans l'étude scientifique des sociétés « archaïques », l'auteur recourt à la même logique de critique du seul intérêt individuel, de l'utilitarisme, en somme du modèle de l'*Homo economicus*, respectivement parce qu'il représente une menace pour la cohésion des sociétés contemporaines et une impasse pour comprendre les sociétés « archaïques ». Son engagement dans le coopératisme doit également à l'idée que l'équilibre social passe par des institutions permettant d'intégrer l'économique dans le social : « le don, pour les sociétés "archaïques", et la coopération, pour les sociétés "capitalistes" », tous deux « moyens d'alliance » (p. 133).

Enfin, Erwan Dianteill, en effectuant un retour sur l'*Essai sur le don* et les réinterprétations de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier, propose une nouvelle théorie du don tout en faisant le plaidoyer d'une anthropologie libre de tout dogmatisme. L'échange-don est pour lui intrinsèquement spirituel, car il se différencie des autres types d'échanges en ce qu'il implique toujours des relations avec des entités non humaines, possesseurs véritables de la chose donnée (p. 170), en plus des partenaires humains qui l'effectuent. Les trois obligations maussiennes doivent dès lors être comprises comme des obligations envers ces dernières. Si cette thèse nous paraît difficilement pouvoir être appliquée de manière universelle, elle n'en lance pas moins un champ d'investigation des plus stimulants, sur un sujet pourtant déjà maintes fois abordé.

En définitive, nous tenons là un ouvrage de grande qualité, qui nous rappelle une nouvelle fois l'actualité de l'œuvre de Marcel Mauss, dans laquelle les chercheurs n'ont pas fini de puiser.

Aurélien Baroiller

CE LIVRE propose de combler une « lacune propre à l'espace francophone », pour reprendre l'expression de ses éditeurs. Alors que Franz Boas est un des fondateurs des traditions anthropologiques allemande et américaine, et qu'il a influencé l'anthropologie française par l'intermédiaire de Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss, il existe très peu de traductions et d'études disponibles en français sur cet auteur. On explique souvent une telle discrétion par l'empirisme de Boas, qui aurait débarrassé l'anthropologie de ses préjugés racistes et évolutionnistes pour rendre possible la construction, poursuivie par ses élèves, de la méthode culturaliste. Michel Espagne, dans l'introduction de ce volume, propose une autre hypothèse : ce qui est mis à l'écart avec l'œuvre de Boas, c'est l'alternative qu'il ouvre avec « la question des vecteurs linguistiques, des déterminations géographiques et d'une histoire des arts primitifs ». Les contributions de ce volume collectif, informées des derniers travaux sur cet auteur et ses archives, mettent en effet en valeur le regard de Boas sur les œuvres de l'esprit humain et les formes qui s'y déploient. Le problème que pose l'œuvre de Boas est alors celui de la conversion du regard qui s'est opérée lorsqu'il est passé de Berlin à New York, autrement dit de l'effet des Indiens d'Amérique sur la muséographie comme technique de mise en ordre des œuvres humaines.

La première partie, « Histoires naturelles », répond à cette question en étudiant les divers courants intellectuels dans lesquels Boas a été formé : la géographie de Adolf Bastian et la biologie de Rudolf Virchow. Céline Trautmann-Waller s'interroge sur la pratique anthropométrique de Boas et redécouvre, sous l'opposition acceptée entre culturalisme et évolutionnisme, un champ de recherche où Boas se confronte à Darwin, Galton et Virchow. Avant l'enquête sur les immigrants

menée à New York de 1908 à 1910, Boas a en effet pratiqué l'anthropométrie sur les Indiens du Nord américain entre 1891 et 1902, retournant cette méthode contre les préjugés racistes pour dégager la plasticité de l'espèce humaine. Emmanuel Desveaux inscrit Boas dans la tradition anthropologique américaine qui le précède, celle des recherches sur les Indiens des Plaines et les Pueblos : « Boas arrive en Amérique en 1880 presque en terrain conquis. Mais également en sauveur. Car il donne une caution scientifique à ce qui était jusqu'à lui une sorte de prémonition partagée. Le modèle évolutionniste ne fonctionne pas » (p. 85). Lorsque Boas introduit l'idée de transformations locales entre des textes en langue autochtone qui font corpus, remplace-t-il une histoire conjecturale par une géographie diffusionniste ? C'est la question que pose Michel Espagne dans un article qui revient sur l'expédition en Terre de Baffin. Réduire Boas au diffusionnisme de Bastian serait oublier, souligne-t-il, le rôle de la linguistique dans l'attention qu'il porte aux formes. La notion de transformation est également au centre de l'étude de Gildas Salmon, qui montre l'écart entre la science des mythes proposée par Boas, à partir de l'analyse des variantes et la grammaire comparée qui cherche les similitudes.

Deux articles soulignent en quoi ces traditions intellectuelles informent les pratiques muséographiques de Boas. Claude Imbert montre que Boas s'inscrit dans une tradition de pensée qui ne rapporte pas les œuvres de l'esprit aux choses qu'elles permettent de classer mais aux usages qu'elles expriment et aux syntaxes nouvelles qu'elles rendent possibles. Elle explique ainsi que Boas considère la visite d'un musée d'ethnologie comme une initiation à l'enquête de terrain, puisqu'elle permet de repérer les formes qui s'y dessinent. Carlo Severi analyse les différences entre

les principes muséographiques de Boas à New York et de Pitt-Rivers à Oxford, et souligne ce qui sépare la morphologie goethéenne dans laquelle a été formé le premier de la biologie des images proposée par le second. Il ouvre ainsi un espace de travail sur la mémoire au croisement de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie de la cognition.

Une série d'articles, publiés dans la deuxième partie intitulée « Indiens », analyse davantage la matérialité des pratiques muséographiques de Boas : dessins (Aaron Glass), objets (Rainer Hatoum), photographies (Camille Joseph). Pour Boas, note Camille Joseph, un dessin peut être scientifiquement plus rigoureux qu'une photographie. C'est que, comme le montre Aaron Glass, le dessin est le matériau où l'empirisme de Boas entre en tension avec son exigence typologique : il s'agit d'accéder aux formes, en lien avec l'organisation sociale.

Isabelle Kalinowski ajoute à cette tension entre empirisme et typologie une troisième tendance : le débordement des formes. Celle-ci est notamment à l'œuvre dans la linguistique de Boas et dans son interprétation des mythes, thème de la troisième partie de l'ouvrage. Un mythe, souligne Isabelle Kalinowski à la suite de Gildas Salmon, n'est jamais refermé sur une origine, mais renvoie à un autre mythe dont il est une variante. Discutant les analyses du dédoublement de la représentation par Claude Lévi-Strauss, Isabelle Kalinowski montre que ce débordement de formes n'a

pas seulement valeur sociologique, comme dans les peintures faciales, mais aussi esthétique. La projection d'un espace tridimensionnel sur un espace bidimensionnel, selon Boas, libère l'esprit humain des contraintes des formes naturelles, et constitue ainsi une impulsion dynamique au sein de chaque culture. On retrouve ici la conception proprement boasienne de l'inconscient comme « élaboration secondaire », analysée par Chloé Laplantine dans l'introduction du *Handbook of American Indian Languages*.

Aldona Jonaitis propose une hypothèse stimulante pour expliquer la singularité de Franz Boas dans son approche du symbolisme. Alors que l'histoire de l'art tend à valoriser les œuvres des hommes pour leur qualité symbolique au détriment du travail des femmes considéré comme de l'artisanat, Boas a insisté sur la capacité des femmes indiennes à « attribuer un sens à des motifs géométriques fondamentalement dénués de signification ». Cette contribution éclaire ainsi le rôle des femmes dans la carrière de Boas, non seulement celles qu'il a formées dans l'anthropologie culturelle américaine, mais aussi celles qui s'étaient engagées dans la lutte féministe lors de la révolution allemande de 1848, et dont il a reçu la mémoire. On expliquerait ainsi, au-delà des courants intellectuels et des techniques matérielles, la conversion du regard de Boas entre Berlin et New York.

Frédéric Keck

DIRIGÉ PAR Élisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard, cet ouvrage collectif interroge le caractère sexué des objets, dans leurs usages sociaux. En s'attachant davantage aux parcours, aux « carrières » des artefacts, qu'à leur technique de fabrication, il emprunte le sillon d'une « réinterrogation féconde de la culture matérielle » (p. 10), amorcée par Christian Bromberger et Denis Chevallier en 1999¹. Les treize auteurs convoqués – principalement des anthropologues, des sociologues et des conservateurs de musée – tentent d'apporter des réponses à cette question centrale et pourtant délaissée par les *gender studies* : « la vie sociale des objets est-elle sexuée ? » (*id.*). En effet, s'étonnent Élisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard, « nous ne savons presque rien de la façon dont le genre participe à sexualiser les objets, de même que nous ignorons tout de la façon dont l'objet genre (c'est-à-dire comme un objet du féminin ou du masculin) participe à la construction des identités sexuées » (pp. 10-11). On ne peut qu'abonder dans leur sens ; force est de constater que ce type de questionnement n'a suscité, sauf exception, grand intérêt ni chez les spécialistes du genre, ni chez les spécialistes de l'anthropologie des techniques. En témoignent les numéros 54-55 de *Techniques & Culture* consacrés aux *Cultures matérielles*, qui, bien que présentés comme une anthologie raisonnée à vocation de manuel, ne comportent pourtant aucune rubrique consacrée au genre.

Les objets ont-ils un genre ? tente de combler ce vide en suivant trois pistes de réflexion. La première porte sur les attributs sexués des objets – l'étude des façons de faire et d'utiliser les choses permet-elle à la fois d'interroger la fabrique du genre et les logiques de sexualisation de la culture matérielle ? La seconde piste consiste à mettre en perspective les usages collectifs

et individuels – quelle est la part du biographique et du sociétal dans l'utilisation d'un objet « masculin » ou « féminin » ? Enfin la troisième piste se propose d'explorer les rapports de genre « de l'intérieur » (p. 11) : existe-il un « au-delà de la dichotomie » (*id.*) ? Les choses, les usages peuvent-ils ne pas être sexués ? Les réponses se répartissent entre trois parties.

La première – « Masculin ? Où l'on apprend que les objets du masculin peinent à conserver leur efficacité d'opérateur du genre lorsqu'ils changent de mains » (p. 14) – rassemble quatre textes. Bjarne Rogan – « Objets de collection et modes de collectionner : à propos de la sexualisation des objets » (pp. 17-34) – met en évidence une différence de comportements entre les femmes et les hommes, en matière de collections (longues séries pour les hommes *vs* univers esthétique pour les femmes). Mais bien que cette différence soit réelle et considérable, elle doit être nuancée : 1) on observe des transgressions ; 2) dans un grand nombre de collections, les deux modes s'entrecroisent, même quand les objets se prêtent mieux à la taxinomie qu'à créer une ambiance ; 3) l'approche diachronique révèle des changements ; 4) le mode de collection des femmes, d'abord méprisé par l'élite masculine, peut devenir un mode dominant comme ce fut le cas pour la philatélie.

Christian Bromberger – « Masculin et féminin aux champs : les outils et le corps dans la riziculture du Gilân – Iran septentrional » (pp. 35-46) – révèle, quant à lui, la césure entre activités masculines et féminines dans la culture du riz au Gilân : aux hommes, les opérations effectuées le corps droit, avec des outils à percussion

1. Christian Bromberger & Denis Chevallier, eds, *Carrières d'objets. Innovations et relances*, Paris, Éd. de la MSH, 1999 (« Ethnologie de la France » 13).

lancée (serpe, bêche) ou avec des engins complexes (traction animale ou à moteur) ; aux femmes, les tâches réalisées le corps courbé sans outil ou avec des outils rudimentaires (hoyau, petite faucille). Paradoxalement, la mécanisation a accentué cette répartition sexuée, engendrant même la surexploitation du travail féminin.

Anne Monjarret – « Le bleu de travail, une affaire d'hommes ? Pratiques populaires autour d'un symbole ouvrier masculin » (pp. 47-62) – retrace l'histoire du bleu de travail. Cette tenue d'homme, marque de la culture ouvrière, portée avec fierté jusque dans les années 1960, connut par la suite une forme de déclin. Le bleu n'est désormais plus conçu uniquement pour les hommes ; partagé avec les femmes, il se diffuse dans la société civile jusqu'à devenir à la mode. Malgré cela, le bleu de travail restera sûrement, selon l'auteure, toujours attaché, dans les représentations, à la figure ouvrière masculine.

Roger Renaud – « L'arc et les fusils : de quelques destinées amérindiennes » (pp. 63-86) – livre dans un entretien les transformations engendrées dans les sociétés indiennes d'Amérique du Nord par le contact avec les Européens et la diffusion des objets européens, notamment le fusil. Les produits indigènes, fruit d'une complémentarité des rôles féminins et masculins, furent supplantés par l'achat d'armes et d'ustensiles aux Européens grâce à la chasse commerciale et au trafic, activités réservées aux hommes. Ce changement, favorisant la domination masculine, a entraîné une distance grandissante entre les activités masculines et féminines. Pour diverses raisons, certaines sociétés furent épargnées par cette « acculturation commerciale » (p. 83). Chez les Apaches, par exemple, la dissociation des domaines et des espaces de significations féminins et masculins ne s'est pas produite.

La deuxième partie – « Féminin ? Où l'on apprend que les objets du féminin sont bien souvent une affaire d'hommes, et qu'ils sont aussi affaire d'identité communautaire, de hiérarchie sociale et d'idéologie » – regroupe cinq articles.

Marie-Luce Gélard – « Le rôle des objets dans les rituels de mariage collectifs (Sahara, Maroc) » (pp. 89-103) – révèle comment certains objets (bracelets, cuillère, tente) sont rendus mixtes dans le cadre du rituel du mariage. Cette mixité temporaire illustre une unité du masculin et du féminin « pensée comme différence et non comme opposition, division, hiérarchisation » (p. 102). On est ainsi loin des visions normatives d'univers masculin et féminin totalement disjoints que renvoyait notamment l'anthropologie postcoloniale.

Annabelle Vallard – « De la jupe à la femme : tissage, vêtement et subjectivation au Laos » (pp. 105-120) – explore la manière dont la jupe tubulaire contribue, dans son processus de fabrication et dans son usage, à la transformation de néophytes en tisseuses émérites, de petites filles en femmes. Chemin faisant, elle met au jour le processus de laocisation des postures et des gestuelles féminines au travers du port de cette jupe.

Élisabeth Anstett – « De la série au modèle : uniforme scolaire féminin et identité sexuée dans la Russie des années 1980 » (pp. 121-135) – dévoile la dimension politique et idéologique d'un uniforme qui participe « à faire de l'écolière une domestique de l'État » (p. 128). La production institutionnelle de modèles vestimentaires et comportementaux n'empêche cependant pas une réappropriation individuelle (broderie, raccourcissement, réajustement par des pinces de poitrine...), témoignage d'une forme de résistance à l'uniformisation.

Anne Zazzo – « Menteur comme un soutien-gorge » (pp. 137-154) – met en perspective les évolutions techniques du soutien-gorge et l'histoire du genre féminin. Ce chef-d'œuvre de « technique corsetière » constitue un « objet de genre piégé », intermédiaire « entre le corps sexué et le corps paré » (p. 137). Emblématique d'une révolution de la mode, son histoire formelle permet d'éclairer, entre autres, « la naturalisation du genre par le discours technique, la confusion des genres rêvée au travers lui et sa mise en scène quotidienne » (p. 153).

Baptiste Coulmont – « Les économies de l'obscénité : circuits sexuels et sexués du godemiché » (pp. 155-172) – révèle qu'entre 1967 et 1973, le commerce des gadgets sexuels pouvait encore représenter un outrage. Le godemiché apparaît ainsi à divers titres dans les dossiers de procédure pour outrage aux bonnes mœurs. L'étude de ces derniers laisse transparaître des logiques sexuelles et sexuées, le regard policier tendant, par exemple, à amoindrir la présence des femmes. L'obsolescence du délit d'outrage, vers la fin des années 1980, ne fit pas pour autant passer immédiatement les godemichés et les vibromasseurs à l'avant-scène des pratiques sexuelles. Leur distribution emprunta alors, pour une partie, des circuits spécialisés masculins (sex-shops) et, pour l'autre partie, des circuits plus féminisés (catalogues de vente par correspondance, magasins de farces et attrapes, arrière-boutiques de lingerie).

La troisième partie – « Neutre ? Où l'on apprend que la culture matérielle peut aussi favoriser une grande porosité des genres » – réunit quatre articles.

Martine Segalen – « Les cuillères, un genre humain ? » (pp. 175-190) – propose une étude extensive des formes et des usages de la cuillère. Cette dernière, associée spontanément à la femme, renvoie en fait à un genre complexe et riche. Instrument domestique, elle participe aux fonctions nourricières, prend parfois une dimension rituelle ou symbolique, connaît des versions masculines, reste moderne... En résumé, la cuillère est « transgenre » (p. 190).

Béatrice Lecestre-Rolier – « Dichotomie homme/femme ou porosité des genres ? Activités, techniques et objets dans le Haut-Atlas marocain » (pp. 191-206) – bouscule la traditionnelle vision anthropologique d'une division par sexes des sociétés, en révélant une perméabilité des frontières entre les objets et les techniques connotés masculins ou féminins. En fonction des circonstances, un homme peut se voir obligé d'exercer une activité féminine, une femme une activité masculine. Ce déplacement des barrières, facile en

apparence, laisse transparaître un jeu social complexe et subtil qui dévoile toute l'importance de la culture matérielle dans la dichotomie des deux sexes.

Tatania Benfougal – « La dichotomie homme/femme à l'épreuve de la modernité : le tressage des vanneries dans les oasis du Sahara maghrébin » (pp. 207-222) – retrace les évolutions, communes ou différenciées, du tressage des vanneries par les hommes – couffins, chapeaux, bissacs, sandales... – et par les femmes – plats, corbeilles, couscoussiers, vans, couvre-plats... –, au regard des changements globaux qui touchent la société saharienne. Tout en restant une occupation des pauvres, cette activité a connu un triple changement : diminution du nombre de producteurs, professionnalisation et substitution partielle des anciens fabricants par de nouveaux. En passant des mains d'agriculteurs d'origine servile à celles de nomades sédentarisés appauvris, voire d'une élite oasienne déchuë, l'activité vannière actuelle reflète des bouleversements sociaux considérables.

Federica Tamarozzi – « Manger son enfance : les jouets Habert et le *Manuel de Nonna Papera* dans l'Italie des années 1960-1980 » (pp. 223-241) – questionne les usages sexués de jouets s'adressant à un public mixte de jeunes consommateurs. L'enquête ne révèle pas de différences significatives dans les usages masculins et féminins. En fait, ces produits, réelle invite à une expérimentation culinaire, non seulement remirent en cause la traditionnelle séparation entre jouets pour garçons et jouets pour filles, mais encore les frontières entre le monde adulte et celui des enfants.

Comme on peut le constater *Les objets ont-ils un genre ?* donne à voir un large éventail de la dimension sexuée des objets et des techniques (un peu oubliées dans le titre). Bien édité, l'ouvrage présente un ensemble d'articles assez homogène, tant du point de vue de la qualité rédactionnelle que de la clarté du raisonnement, à l'exception près de l'article d'Anne Zazzo dont l'amphigouri gâche le beau thème du soutien-gorge. On pourra reprocher le parti

pris d'une répartition problématisée sous les rubriques « Masculin ? », « Féminin ? », « Neutre ? ». Ce cadre d'analyse, séduisant, mais trop rigide, n'offre pas une place cohérente à toutes les contributions ; ce qui met en porte-à-faux la pertinence de la démarche. Ce serait toutefois faire un mauvais procès à Élisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard que de s'attarder trop longuement sur ce point. Mieux vaut évoquer les pistes intéressantes que proposent certains auteurs, notamment, pour ne citer qu'elle, cette porosité des genres, qui, non sans « coût » social, se superpose parfois dans les pratiques quotidiennes à la dichotomie homme/femme qui préside aux objets et/ou aux techniques. Le lecteur goûtera également l'importance donnée à l'observation fine dans les enquêtes réalisées. Un regret cependant : les directrices du volume auraient pu, dû, prendre le temps

d'éclairer davantage la notion de « culture matérielle » ; d'autant que Marie-Luce Gélard n'était pas sans armes pour le faire, comme le laissent entendre ses échanges, à l'occasion des quarante ans de la revue *Ethnologie française*, avec Christian Bromberger. Ce dernier exprimait alors ses réserves sur la notion de culture matérielle, précisant qu'il n'y a pas de « culture matérielle autonome », mais « des expressions matérielles de la culture »². S'interroger sur le genre des objets représentait une belle occasion de le souligner.

Catherine Tourre-Malen

2. Christian Bromberger & Marie-Luce Gélard, « Culture matérielle ou expressions matérielles de la culture ? », *Ethnologie française*, 2011, 42 : 360-367.

Bernard Lahire

Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations

Paris, La Découverte, 2013, 175 p., bibl.

BERNARD LAHIRE vient de publier un petit livre en forme de bilan. Il parvient, en quelques pages, à prendre position dans plusieurs débats, dont certains, historiques, sont présents en filigrane depuis les débuts de la sociologie.

Il commence par tordre le cou à quelques poncifs sur l'individualisme, tels qu'on peut les lire ou les entendre aujourd'hui, et au passage en profite pour revenir sur certaines critiques lui ayant été adressées. Il développe ensuite sur un long chapitre l'histoire de la prise en compte des individus dans la sociologie. Sous sa plume, on relit Durkheim, Mauss, Elias ou Weber. Au chapitre suivant, il théorise, à nouveau diront certains, la sociologie de la socialisation, en reprenant les idées déjà développées ailleurs¹. S'ensuit, un qua-

trième et excellent chapitre sur les relations entre sciences cognitives et sociologie, avec un appel du pied pour un dialogue plus constructif entre ces deux disciplines. Enfin, on trouvera une conclusion à la fois politique et scientifique sur le rôle déterminant des institutions². Dans la sociologie

1. Cf. notamment : *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998 ; *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

2. Il y a dans cette conclusion, et c'est dommage, une erreur qu'il est courant de lire et qui se glisse deux fois sous la plume de Bernard Lahire. En voulant brocarder, à juste titre d'ailleurs, la notion d'*Homo œconomicus*, il confond le libéralisme et les théories néoclassiques (celle de Pareto, en particulier). En effet, contrairement à ce qu'il écrit, cette notion d'*Homo œconomicus* n'est en rien .../...

de Lahire, les individus étant le produit de leurs socialisations plurielles, et donc aussi des institutions, le changement social et politique passe d'abord par le changement institutionnel. Le lecteur familier de Bourdieu reconnaîtra ici, entre les lignes, un raisonnement déjà présent dans les *Méditations pascaliennes*³.

À la lecture de Bernard Lahire, on est cependant parfois surpris par la virulence de certains propos. On peut se demander si, à force d'une présentation orientée des paradigmes concurrents, la discussion ne risque pas de se contenter d'abattre quelques hommes de paille. L'auteur tombe dans le piège de la tentation structurelle de la ringardisation des auteurs, qu'il dénonce par ailleurs⁴. Page 47, on peut lire ceci : « La sociologie s'intéresse en tout premier lieu au sujet empirique et aux logiques sociales saisies à l'échelle de ce sujet empirique, qui n'a aucune espèce de ressemblance avec l'individu désocialisé de l'individualisme méthodologique ou des théories économiques ». Si cette critique lahirienne de l'individualisme méthodologique peut parfois s'appliquer (à Jon Elster notamment), elle n'est pas toujours vraie, en témoigne l'exemple de Raymond Boudon⁵.

Mais revenons au déterminisme. Il convient de s'y arrêter pour au moins deux raisons. La première est que Bernard Lahire en fait une notion clé⁶. La seconde est que cette notion sociologique reste encore très mal comprise. Pour lui, il « consiste simplement à mettre en lumière ce qui conduit des individus donnés à faire tel ou tel "choix" ou à prendre telle ou telle "décision", faisant du "choix" et de la "décision" individuels des phénomènes explicables à la fois par les expériences socialisatrices passées des individus [...] et par les conditions présentes de leurs actions » (p. 38). Il ajoute juste ensuite : « Le sociologue déterministe ne nie absolument pas que les individus font des choix ou prennent des décisions, mais commence

par constater que tous ne font pas les mêmes choix et ne prennent pas les mêmes décisions, puis montre que ces variations s'expliquent par un certain nombre de propriétés sociales et culturelles » (p. 39). Plus loin, il analyse pourquoi le déterminisme n'est pas réductible au milieu social. Celui-ci « laisse toujours une part des comportements inexplicables » (p. 110), les « différences sociales » n'étant pas seulement des différences de « groupes » ou de « classes ». Il évite également l'écueil du mécanisme social en établissant que les acteurs sociaux ne mettent pas « invariablement, trans-contextuellement, le même système de disposition » (p. 109), et que ces variations s'expliquent en fonction du contexte.

Bernard Lahire offre donc dans ce livre des arguments de poids aux sociologues et anthropologues désireux d'une discipline plus soucieuse du rôle des individus.

Samuel Lempereur

[Suite de la note 2] une idée libérale, mais bien néo-classique, les auteurs libéraux ayant même été les premiers à la critiquer, notamment avec Carl Menger au début du XX^e siècle, et d'autres à sa suite (Ludwig von Mises, ou même Milton Friedman).

3. Cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997 (« Liber ») : 134-151.

4. Pour Lahire, il y a « d'autres manières de défendre ses conceptions sociologiques [...] que des procédés de ringardisation des théories adverses » (p. 57).

5. Ce dernier écrivait, dans *La Sociologie comme science* (Paris, La Découverte, 2010), que l'individualisme méthodologique « n'implique nullement que l'être humain soit un atome suspendu dans un vide social. Il appartient au contraire à un environnement social, politique, culturel. Il a un passé. Il a des ressources cognitives et culturelles variables d'un individu à l'autre » (*Ibid.* : 30).

6. « Les chercheurs en sciences sociales qui rejettent les visions déterministes se privent, et nous privent, d'une possibilité de compréhension et de maîtrise des fabriques sociales des individus » (p. 155). De manière générale, toute la conclusion insiste sur l'importance du déterminisme social.

CROYANCES

Albert Piette

L'Origine de la croyance

Paris, Berg, 2013, 98 p., bibl. (« Dissonances »).

QU'EST-CE que la croyance ? Comment cerner et étudier cette capacité propre à l'*Homo sapiens* d'acquiescer à des choses difficiles à croire, comme par exemple à l'idée qu'un mort continue de vivre autrement ? Les deux approches présentées dans ce livre s'éclairent mutuellement. D'un côté, il s'agit de cerner l'origine et l'originalité de la croyance en interrogeant le passé archéologique et les autres espèces vivantes ; de l'autre, il s'agit de suivre l'individu en train de croire, l'observer dans sa façon d'être présent en continu, et de produire une description fine des modes d'adhésion aux croyances, instables et fugaces mais devenant saisissables par cette méthode.

S'appuyant sur la primatologie et des travaux antérieurs¹, Albert Piette dévoile cette incontournable spécificité humaine qui est la capacité d'introduire du repos et de la distraction au cœur même de l'action, de mêler présence et absence, de percevoir des objets, êtres, pensées de façon latérale, sans leur accorder une grande attention, en « mode mineur » à côté du « mode majeur ». Ce mode d'être est renforcé par la capacité, voire le besoin de l'être humain de se reposer sur des « appuis », par exemple des habitudes, règles, rythmes. Cette « reposité » permet d'économiser l'effort cognitif dans la gestion des situations de la vie, de ne pas tout vérifier, de passer

avec fluidité d'un ensemble d'appuis, d'un « régime de vérité » à un autre sans les questionner ou les mettre en cohérence logique, de pouvoir ainsi garder des pensées contradictoires sans lever la contradiction. Quelle différence entre cette attitude mixte et relâchée et l'attention toujours aux aguets des primates ou des chiens !

L'archéologie montre que le Néandertalien n'avait pas cette fluidité. Il compartimentait ses activités, utilisait tel lieu pour telle tâche, tel objet pour tel but. Il enterrait ses morts, mais sans y joindre des offrandes : proche de l'Homme, il ne croyait pas à des choses incroyables. Au contraire, les fouilles montrent l'*Homo sapiens* utilisant tel objet comme outil technique mais aussi pour marquer un territoire, organisant des espaces à usages multiples autour de son habitat. Il est le premier à croire : à enterrer des offrandes avec ses morts. Il apparaît que la fluidité, cette capacité de mélanger les genres est fondatrice du mode de présence humain, permettant de pas aller au bout des pensées, et ainsi de croire à des choses incroyables. La fluidité a permis la croyance, la pratique de la croyance a probablement renforcé la fluidité.

1. Albert Piette, *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009 (« Anthropologiques »).

Après l'exploration interdisciplinaire vient l'étude anthropologique au temps présent. La méthode est celle déjà utilisée pour le mode de présence humain : suivre et observer l'individu sur une période longue, en continu. S'y ajoute l'auto-observation, appelée « autographie », des états de croyance. L'ouvrage nous livre un exemple riche qui fait comprendre les enjeux et possibilités de cette méthode : l'auteur se décrit en train de croire dans un contexte chrétien. Les matériaux recueillis n'ont rien à envier à ceux collectés lors d'une observation participante. Cette démarche a l'avantage de fournir une information très détaillée. Le fait d'effectuer ce travail soi-même place le chercheur sur un pied d'égalité avec une autre personne observée, invitée à son tour à rédiger une autographie, lui donnant un exemple à suivre. Il s'agit d'« expliciter l'acte de croire, atteindre de petites couches de la conscience et de la non-conscience, réfléchir sur la notion de présence, critiquer celle d'action, et enrichir une théorie de la présence à partir de l'idée de "reposité" » (p. 30).

Quelques traits de l'acte de croire mis en évidence sont la non-continuité, faite de fulgurances, d'acquiescement rarement complet, de moments de neutralité, avec des concepts souvent flous et enchevêtrés. « Croire, c'est faire et un peu plus » (p. 39). Glisser une photographie dans le cercueil avant que celui-ci ne se referme, en sachant que le geste est inutile, mais l'effectuer quand même. Ne pas adhérer entièrement aux textes des prières, mais les lire et y trouver du réconfort après la disparition d'un être cher. Si Dan Sperber invitait l'anthropologie à s'interroger sur la qualité de l'acquiescement dans l'acte de croire², cette approche répond à l'appel. Les applications sont variées : les modalités mises en évidence résonnent par exemple avec la croyance des Hindous à Bali, où pourtant la religion n'est pas fondée sur un livre révélé³.

Il faut « [c]onsidérer le croyant comme un "oignon" à éplucher au temps t , $t+1$, $t+2$, ..., avec la certitude qu'il n'y a pas de noyau, mais différentes pelures, différentes strates : une sorte de rationalité virtuelle, des apprentissages familiaux et des états d'esprit plus ou moins vifs, plus ou moins évanescents » (p. 43).

Où situer les rapports sociaux ? Les effets de pouvoir, d'autorité, d'influence collective peuvent transformer la croyance en « son contraire : la certitude » (p. 45). « Devant un croire par définition malléable, ce n'est pas illogique que la sociologie des religions s'intéresse aux rapports sociaux qui s'y engouffrent. Mais c'est regrettable que les "rapports" se soient imposés dans l'objet sociologique au point d'oublier le croyant et la divinité. Le social n'est qu'une pelure parmi les autres pelures de l'oignon. Pelure interne du croyant ou entité externe repérable en situation » (p. 45). Les éléments évacués, les règles, normes, textes peuvent être présents et articulés, non pas comme éléments principaux, mais comme toile de fond, ensemble d'appuis sur lesquels l'individu peut se reposer.

Cet ouvrage construit l'anthropologie existentielle : elle invite à étudier dans le détail l'acte de croire et la façon d'être présent dans le monde de l'être humain, thèmes qui ne sont que rarement explorés en anthropologie avec ce niveau d'engagement et de proximité. Il est à espérer que cette approche suscitera de nombreuses recherches dans cette direction.

Anikó Sebestény

2. Dan Sperber, *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*. Paris, Hermann, 1982 (« Savoir »).

3. Anikó Sebestény, « L'offrande domestique à Bali : un ancrage quotidien dans le monde », in Françoise Hatchuel, ed., *Transmettre. Entre anthropologie et psychanalyse, regards croisés sur des pratiques familiales*, Paris, L'Harmattan, 2013 (« Anthropologie critique ») : 97-128.

LA FIGURE DE Jésus-Christ, fils sacrifié du Dieu chrétien, né d'une femme vierge, rédempteur (provisoire) des péchés du monde, présente une spécificité anthropologique majeure. Même pour un agnostique comme l'auteur de ces lignes, l'entreprise menée dans ce livre peut donc apparaître pertinente, d'autant plus qu'il est noté en introduction que le christianisme n'est pas assez étudié « pour lui-même » (p. 11) ; si tant est, il est vrai, que ce projet puisse faire sens, le christianisme s'adressant par définition à des populations données, ou s'y enracinant. Or, c'est en fait de communautés chrétiennes particulières qu'il est question ici, les mouvements « néo-évangélistes » (p. 17), qui se sont multipliés ces dernières décennies et pour lesquels la figure de Jésus est l'objet d'un processus d'« individuation », de recherche d'un « soi original » (p. 16), d'un « mysticisme pour tous » (p. 18).

Les différentes contributions proposées traitent de communautés « évangéliques » dans des contextes donnés, et très variés, mais dont on ignore regrettamment comment ils ont été choisis : le milieu pentecôtiste en Polynésie française ou dans les villages des îles Shetland ; l'évangélisme aux îles Féroé et en Islande, en Algérie, en Tunisie, en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Le sous-titre « Europe, Océanie, Maghreb » peut donc paraître un peu vaste au regard de ce qui est véritablement traité. Dans tous les cas, il est souligné à quel point une identification « personnelle » à Jésus est socialisée, qu'il s'agisse de réseaux familiaux et sociaux, villageois ou urbains, ou, plus largement, de la confrontation avec les *ethos* religieux dominants. Pour le maître d'œuvre, Christophe Pons, les Églises évangéliques montrent « une étonnante capacité à se laisser « ingérer » par chaque culture » (p. 21). Mais ne pourrait-on, à

divers degrés, étendre cette remarque aux Églises chrétiennes en général, évangéliques ou non : pensons aux Églises d'Allemagne et de France, par exemple ? Si bien qu'on frise là la tautologie – à moins de penser que la figure de Jésus puisse venir à la conscience sans médiation aucune, ce qui reviendrait à une position mystique de l'analyse, qui ne semble pas être celle revendiquée. De même, les Églises dites « évangéliques » occupent *par définition* une position marginale au regard des institutions centrales du christianisme, et leur organisation comme leur recrutement sont donc *par définition* moins contraints par ces institutions.

Vu, *a priori*, l'intérêt du sujet, il est dommage que les contributions le reflètent inégalement. De manière un peu arbitraire, j'aimerais juste signaler celles concernant la Tunisie et l'Algérie – l'évangélisme en terre d'islam contemporaine ! –, notamment, en Tunisie, avec le rôle de missionnaires évangéliques... ivoiriens proches de la Banque africaine de développement, récemment déménagée à Tunis (pp. 151 *sq.*). Celles également concernant la Papouasie-Nouvelle-Guinée, où « l'irruption de Dieu » est relativement congruente à « un univers centré sur les rites d'initiation » (p. 190) dans le cadre, plus général, d'un « nomadisme ecclésial » (*id.*). Notons par contre un « épilogue » assez redondant.

Dès l'introduction, parfois confuse ou trop généralisante, apparaissent les difficultés quant à la façon de circonscrire le projet. Les Églises « néo-évangéliques », nous dit par exemple Christophe Pons, « insistent sur l'intimité avec Dieu, souvent par l'intermédiaire de son fils Jésus » (p. 17, je souligne). C'est, pourrait-on penser, la définition même du christianisme ! Pareillement, l'« hypothèse » d'un « mysticisme pour tous » (p. 18) ou l'« individuation » du rapport à Jésus

censées caractériser le néo-évangélisme traversent toute l'histoire du christianisme, de sainte Thérèse d'Avila au rituel central de la « communion », l'ingestion métaphorique du corps de Jésus, qui réitère pour chaque « individu » ce moment où « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous », néo-évangélisme ou pas. L'« évangélisme » est tout aussi ancien que le protestantisme, qui a ontologiquement produit des surenchères, des sectes et des dissidences (etc.), même si ce mouvement

historique n'est pas toujours connu des communautés enquêtées. On peut donc regretter que ce livre donne souvent l'impression paradoxale de passer à côté de son propre propos, sans doute parce qu'il aborde en fait un immense domaine d'investigation pour ce qui serait une « anthropologie religieuse » ou, plutôt, pour moi, une anthropologie tout court. C'est en tout cas son mérite de nous le rappeler.

Jean-François Baré

DÉTRESSES

Marc Augé

Les Nouvelles Peurs

Paris, Payot & Rivage, 2013, 93 p.

MARC AUGÉ propose dans cet opuscule une réflexion sur les peurs qui s'abattent sur la société contemporaine. Il examine les causes et les conséquences du mal-être social dans un contexte de changements technologiques et économiques des sociétés capitalistes. Si la peur de la mort a, pendant des siècles, occupé une place prédominante, il semble aujourd'hui que c'est plutôt la violence, dans ses différentes expressions (économique, technique et catastrophes naturelles), qui envahit notre vie quotidienne et qui entretient les raisons de nos peurs. Dans ce contexte, l'auteur distingue plusieurs peurs (le stress, la panique et l'angoisse) qui sont liées aux formes de la violence et qui « se manifestent par la hantise de l'autre, la confusion des catégories d'altérité et la crainte de l'avenir » (p. 13). Mais ces peurs ne se présentent pas de la même manière à tout le monde : elles dépendent d'éléments territoriaux, économiques, ethniques, sociaux et politiques qui peuvent faire varier leur intensité, leur tolérance, leur contenu sémantique et leur connotation affective.

Pour caractériser l'environnement de ces nouvelles peurs, Marc Augé distingue « les aspects pervers de la mondialisation capitaliste » (p. 10), source d'un mal-être social généralisé. Pour cela, l'auteur fait

référence au monde du travail, aujourd'hui déstructuré. La flexibilité du travail, la menace constante du chômage, le sentiment d'une surveillance constante, la perte des frontières entre vie privée et vie professionnelle ont entraîné chez les individus une solitude subie. Cette solitude s'accompagne d'une grande détresse liée au fait que le monde du travail a perdu son caractère socialisateur. Le stress, l'angoisse provoquent dans de nombreux cas des dépressions pour devoir supporter l'insupportable. L'auteur montre également que l'augmentation de l'espérance de vie fait naître de nouvelles angoisses dans le monde du travail : des travailleurs qui se trouvent en parfaite condition physique et mentale vivent avec la peur d'être bannis de ce monde, le temps social pouvant être plus implacable que le temps biologique.

Marc Augé analyse aussi le monde de la consommation. Aujourd'hui, les gens sont surtout des consommateurs. Tous les stimuli nous incitent à consommer, à être petits ou grands propriétaires, contribuant ainsi au moteur de la croissance. L'innovation technologique crée de nouveaux produits, ce qui conduit à de nouveaux désirs, qui deviendront de nouveaux besoins. Cette spirale montre la distance entre les plus riches (pays, régions, personnes) ayant un accès illimité à la consommation

et les plus pauvres qui n'ont pas accès à celle-ci. La peur résiderait alors dans la précarité économique, c'est-à-dire dans l'impossibilité de consommer. Dans ce contexte, l'auteur parle de l'apparition de trois grandes classes sociales : l'oligarchie des possédants, les consommateurs et les exclus de la consommation.

Le contexte global-mondial de menace pour l'environnement – et notre environnement quotidien – est également décrit par Marc Augé. Les catastrophes naturelles ou technologiques, nous rappellent continuellement que l'équilibre auquel nous sommes habitués est extrêmement fragile. C'est cet équilibre qui, selon l'auteur, est aujourd'hui perturbé. Après le monde du travail, le monde de la consommation et la fragilité de l'environnement, le terrorisme, les cyberattaques, l'espionnage ou les fondamentalismes religieux sont également des éléments déstabilisateurs, propices à la configuration de nouvelles peurs.

En dépit du développement des divers types de peurs lié aux aspects pervers de

la mondialisation du capitalisme, Marc Augé ne pose pas un regard fataliste. Au contraire, il montre qu'il est possible de sortir de l'angoisse et de l'asphyxie que les peurs peuvent causer. L'une des issues serait induite par l'ignorance, avoir la foi pour « croire qu'on croit » (p. 69). Une autre serait déduite de la connaissance, de l'esprit critique et scientifique de « savoir qu'on ne sait pas » (*id.*). Sur ce point, il est intéressant de souligner la réflexion que fait l'auteur : même si nous pouvons craindre les effets de la violence (technologique, socio-économique ou de la nature), cela n'implique pas nécessairement d'avoir peur, cela devrait plutôt susciter notre indignation et notre capacité de questionnement.

En conclusion, cet ouvrage permet d'aborder les peurs depuis leur complexité sociale, dans un contexte de mondialisation du capitalisme.

Paula Contreras Rojas

Anne M. Lovell et al.

Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur le care, la folie et les grandes détresses collectives

Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2013

208 p., bibl., ill. (« Philosophie, anthropologie, psychologie »).

SIL'ANTHROPOLOGIE a toujours accordé une place centrale à la folie par l'interrogation qu'elle soulève sur les limites de l'humain et les normes d'un groupe social, c'est assez récemment qu'elle s'est tournée vers les situations de désastre, au sens d'événements extrêmes qui mettent en jeu les capacités de résilience des humains et trahissent la fragilité de l'État social. L'originalité du livre présenté ici est de faire le lien entre ces deux phénomènes, dont il renouvelle ainsi l'approche. Sous la forme d'un dialogue entre philosophie et anthropologie, il montre que penser la folie en situation de désastre oblige à remettre en

question les notions de norme et de forme de vie telles qu'elles sont présupposées par les diagnostics cliniques. Trois anthropologues décrivent des scènes ethnographiques où les désastres révèlent de nouvelles figures de la maladie mentale, et une philosophe les relève à partir du paradigme du *care*. Que le *care*, qui signifie une attention aux conditions matérielles de la vie ordinaire, circule ainsi entre philosophie et sciences sociales, entre continent anglophone et espace francophone, est le signe de sa fécondité dans le débat contemporain sur la normativité.

Comme le souligne Anne Lovell dans son introduction, l'intérêt d'une approche par le *care* est de rompre avec l'opposition entre une psychiatrie clinique universaliste et une anthropologie des maladies mentales culturaliste. Contre l'idée selon laquelle le fou s'écarte des conventions du groupe en constituant un monde à soi, les études rassemblées dans ce volume découvrent dans la folie une capacité à inventer de nouvelles expressions au sein des relations dont la vulnérabilité est révélée par une situation extraordinaire de crise. Ces « formes de vie » ne sont donc pas des conventions sociales mais des inventions nouvelles de la vie ordinaire. Le *care* comme relation de sollicitude entre des sujets vulnérables est à la fois ce qui révèle ces nouvelles expressions (en tant que mode de perception) et ce qui en émerge (en tant que mode de relation). Le renversement romantique, selon lequel le fou offre un point de vue extérieur sur la culture dont il subvertit les normes, devient beaucoup plus banal, mais reste tout aussi dérangeant : celui dont on prend soin du fait de sa souffrance peut soudain, en situation de désastre, devenir celui qui prend soin des autres, car alors sa propre vulnérabilité apparaît comme l'anticipation de celle de tout un chacun.

Anne Lovell a ainsi suivi la façon dont des personnes considérées comme folles ont traversé la catastrophe de l'ouragan Katrina à la Nouvelle-Orléans. Écornant la catégorie de *Post-Traumatic Stress Disorder* (syndrome de stress post-traumatique), à partir de laquelle la psychiatrie étudie la réaction des gens normaux face à un événement anormal, elle montre plutôt que les errances et les délires de ceux qui étaient considérés comme fous avant la catastrophe sont le révélateur d'une vulnérabilité partagée par tous après le passage de l'ouragan. Une expression entendue par l'ethnologue capte cette idée d'une nervosité collective, allant de la dépression à la folie radicale : celle de « cerveau Katrina » (*Katrina Brain*). Dans son analyse des récits qu'elle a collectés à propos du Superdome, stade

situé au centre de la Nouvelle-Orléans à l'intérieur duquel les rescapés ont été regroupés, Anne Lovell distingue ce qui, selon elle, relève de la rumeur et du délire : alors que les rumeurs collectives dénoncent les violences qui s'y déroulent (viols, meurtres, vols...), allant à l'encontre de la sanctification politique du Superdome présenté par les autorités comme l'« ultime recours », les délires des individus étudiés s'avèrent surtout attentifs aux détails des interactions qui s'y jouent : ce que signifie dormir, nager, survivre. Anne Lovell propose ainsi une approche sérielle des récits de vie, ce qu'elle appelle la « coïncidentalité des flux » dans un contexte extraordinaire.

Par contraste, l'étude de Stefania Pandolfo porte sur un délire singulier, celui d'un homme vivant dans les quartiers pauvres de Rabat, Ilyas, qu'elle a suivi pendant cinq années avec sa compagne nommée Samia, qui prend soin de lui tout en effectuant pour elle-même un traitement psychiatrique. Dans leur cas, la menace s'inscrit sur le fond d'un désastre continu, scandaleusement ordinaire : des jeunes d'Afrique désirant partir vers l'Europe, souvent au péril de leur vie. Dans ce contexte, Ilyas exprime sa rage et sa souffrance à travers des peintures, qu'il recouvre de chaux lorsqu'il sort de ses périodes de crise. Ces superbes peintures, reproduites dans le livre sous forme de photographies par l'anthropologue, représentent des serpents, des arbres de vie, des hommes emprisonnés. Stefania Pandolfo engage un dialogue avec Ilyas et Samia sur les résonances entre ces images singulières, la tradition coranique et le diagnostic psychiatrique : loin d'imposer une interprétation symbolique, elle cherche ce que Henry Corbin appelle le monde imaginal, c'est-à-dire le type de réalité qui s'exprime et se dérobe dans ces images. Le serpent peint par Ilyas est ainsi rapproché des serpents hopi analysés par Aby Warburg comme *Pathosformel* dans le cadre de sa cure avec Ludwig Binszwanger. Assorti aux motifs de la croix, du glaive et de la clé, il figure une

scène de damnation associée à l'imagerie chrétienne, où opère donc une lutte intérieure échappant aux cadres de l'interprétation coranique. Lorsqu'Ilyas se présente comme étant « colonisé par les insignes des Nazaréens », il invite à être attentif à ce qui sépare la culture coranique d'elle-même, dans l'expression d'une impuissance à atteindre le salut. On voit ici comment, selon l'expression frappante de Sandra Laugier, « les humains sont condamnés à l'expressivité même quand ils s'y refusent » (p. 185).

L'équipe de Veena Das a suivi, entre 2001 et 2004, une famille de réfugiés du Pakistan dans les bidonvilles de Dehli : le désastre qui s'exprime par la folie est ici la Partition de l'Inde et du Pakistan, dont les effets se transmettent à travers les générations. C'est plus particulièrement le cas de Swapan, un jeune homme d'une vingtaine d'années dont les accès de rage le conduisent à frapper sa mère et sa sœur, qui intéresse Veena Das. Les diagnostics psychiatriques se sont succédé jusqu'à ce qu'une médiation familiale autorise son hospitalisation – multipliant de façon complexe les figures de soin. Sans se restreindre au seul parcours médical, l'ethnologue cherche à voir comment d'autres formes de possession ou d'expression s'emparent de la vie de Swapan. Ainsi décrit-elle le fait qu'il se laisse pousser les cheveux de façon telle que sa famille le compare à un singe, ou qu'il se mette à lui parler en anglais à l'hôpital alors que cela ne lui arrive jamais d'ordinaire, comme si l'irruption d'une voix étrangère donnait forme à sa folie.

Alors que les situations de désastre analysées dans ce livre opèrent sur des temporalités différentes (un ouragan révélant

la fragilité de l'État américain, l'exode des Africains vers l'Europe, la Partition à l'origine de l'Inde moderne), les échos de ces événements dans les récits de vie des sujets souffrants produisent un double débordement de la culture, qui ne saurait ainsi être opposée comme une totalité symbolique aux diagnostics individualisants de la psychiatrie : débordement par le bas, avec des images d'animaux (le serpent, le singe, les cadavres d'animaux flottant dans les rues de la Nouvelle-Orléans) ; débordement par le haut, avec l'appel de voix étrangères, qui ouvrent des possibilités de langage inédites. Veena Das écrit : « les trajectoires de la maladie révèlent les nombreux registres de langage, le réseau des relations, les voies de circulation des affects et l'ouverture de l'humain aux modes du non-humain » (p. 143). Sandra Laugier commente ces propos en revenant à la lecture de Wittgenstein par Stanley Cavell qui est au cœur des travaux de Veena Das : « Ils définissent la vulnérabilité comme propre non pas à l'être humain, ou à des êtres vivants spécifiques, mais à notre forme de vie en tant que telle » (p. 172). Ce que Sandra Laugier appelle « la complémentarité sinistre des vulnérabilités – sociales, sanitaires, psychiques, environnementales – qui se renforcent mutuellement » (*id.*), et qui définit ainsi la situation critique de la modernité, donne à ceux qui sont catégorisés comme fous un rôle d'indicateurs ou de sentinelles pour voir ce qui s'invente aux limites de la vie normale.

————— **Vincent Cotro, Laurent Cugny & Philippe Gumplowicz, eds**
La Catastrophe apprivoisée. Regards sur le jazz en France
 Paris, Outre Mesure, 2013, 320 p., notes bibliogr., index (« Jazz en France »).

“M. [HARRY] PILCER, en frac, maigre et maquillé de rouge, et mademoiselle Gaby Deslys, grande poupée de ventriloque, la figure de porcelaine, les cheveux de maïs, la robe en plumes d’autruche, dansaient sur cet ouragan de rythmes et de tambour une sorte de catastrophe apprivoisée qui les laissait tous ivres et myopes sous une douche de six projecteurs contre avions »¹. Tel est le compte rendu que nous a donné Jean Cocteau de la revue *Laisse-les tomber*. À la fin de 1917, elle mettait en vedette sur la scène du Casino de Paris la Française Gaby Deslis et l’Américain Harry Pilcer dans un numéro qui fut, pour beaucoup de spectateurs, l’occasion de découvrir une modernité musicale et chorégraphique que l’on n’allait pas tarder à étiqueter « jazz »². La formule de Cocteau marqua et devint une référence rituelle lorsqu’il s’agit d’évoquer les premiers temps du jazz en France, du Casino de Paris au Bœuf sur le toit de Jean Wiener ; elle demeure donc parfaitement appropriée pour titrer un ouvrage qui ambitionne de proposer une « histoire à pans multiples » (p. 12), modelée par l’entrecroisement de points de vue nourris d’histoire, de sociologie, de musicologie et de philosophie. Issu de communications présentées lors du colloque « Histoire du jazz en France », tenu à Dijon les 23, 24 et 25 mars 2011 dans le

cadre d’un projet ANR, ce volume présente des textes de types divers qui viennent compléter des publications pionnières³. Dirigée par trois musicologues spécialistes du jazz⁴, cette *Catastrophe apprivoisée* se distingue parce que, outre les précisions

1. Jean Cocteau, « Le coq et l’arlequin, notes autour de la musique » [1918], in *Romans, poésies, œuvres diverses*, Paris, Le livre de poche, 1995 : 433.

2. Les premières occurrences du mot jazz en France datent de 1918 (*Le Trésor de la langue française informatisé* en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?11;s=3225385095;r=1;nat=;sol=0>).

3. Cf. notamment, en français : Vincent Cotro, *Chants libres. Le free jazz en France, 1960-1975*, Paris, Outre-Mesure, 2000 ; Denis-Constant Martin & Olivier Roueff, *La France du jazz. Musique, modernité et identité dans la première moitié du XX^e siècle*, Marseille, Parenthèses, 2002 ; Gérard Régnier, *Jazz et société sous l’occupation*, Paris, L’Harmattan, 2009 ; Ludovic Tournès, *New Orleans sur Seine. Histoire du jazz en France*, Paris, Fayard, 1999. En anglais : Jody Blake, *Le Tumulte Noir. Modernist Art and Popular Entertainment in Jazz-Age Paris, 1900-1930*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999 ; Jeffrey H. Jackson, *Making Jazz French. Music and Modern Life in Interwar Paris*, Durham, Duke University Press, 2003 ; William A. Shack, *Harlem in Montmartre. A Paris Jazz Story Between the Great Wars*, Berkeley, University of California Press, 2011.

4. Vincent Cotro est maître de conférences à l’Université François-Rabelais de Tours et directeur adjoint de l’équipe Interactions culturelles et discursives (ICD) ; Philippe Gumplowicz .../...

apportées à une histoire du jazz en France déjà défrichée, elle met l'accent sur l'importance du rôle de différents médiateurs dans la construction et l'institution du jazz en art et propose des analyses musicales, trop souvent absentes de la littérature jazzistique.

Olivier Roueff (pp. 103-111) souligne à juste titre la place des médiateurs dans l'histoire du jazz en France. Partant du constat que les « mondes de l'art » sont en situation de grande incertitude quant à la qualité de leurs productions, que la mesure quantitative du succès ne constitue pas une validation reconnue de la qualité artistique des triomphes, il propose d'étudier de plus près le rôle des intermédiaires, vaste univers qui comprend les journalistes, les agents, les publicitaires qui, tous, tâchent à réduire l'incertitude en proclamant la valeur des musiques dont ils traitent. Ce qui caractérise en effet la période d'acclimatation du jazz en France est que la proclamation du jazz comme genre artistique n'est pas le fait des musiciens le pratiquant, mais d'amateurs que leur passion pousse à s'ériger en intermédiaires. Ils vont à la fois constituer une organisation, le Hot club de France (HCF) qui affirme la valeur du jazz, et donner une dimension idéologique à cette valeur en la liant à une vision ambivalente du Noir, de l'Afro-américain, à la fois moderne, créateur et demeuré en contact avec la nature, non corrompu par la civilisation. C'est ainsi que les critères d'appréciation de cet art reposeront dès lors sur une double base : des qualités musicales spécifiques, irréductibles à celles qui caractérisent les chefs-d'œuvre de la musique « classique », une origine socio-raciale qui place, par nature, le musicien noir au sommet de la hiérarchie des *jazzmen*. Par la suite, après la Seconde Guerre mondiale, des querelles de goûts et d'intérêts fissureront cet édifice ; de nouveaux intermédiaires apparaîtront, utilisant la musicologie, la philosophie et l'anthropologie pour proposer de nouveaux arguments permettant de définir le jazz comme art.

Parmi les plus connus de ces intermédiaires, figurent évidemment Hugues Panassié, Charles Delaunay et Boris Vian. Le premier, qu'évoque Philippe Gumpłowicz (pp. 113-119), cheville ouvrière du HCF, publiciste prolifique, joue un rôle prépondérant dans les années 1930 et 1940. Il définit les critères du jugement et fait du jazz tant un objet de savoir qu'une « cause » à défendre. Philippe Gumpłowicz souligne l'érudition pointilleuse, la puissance d'évocation et même, de façon un peu surprenante, « la sensualité très empathique de l'écriture » (p. 114), mais il passe sous silence l'idéologie qui sous-tend ses partis pris esthétiques : l'inspiration de Jacques Maritain, une forme de racisme qui met les « Noirs », « naturels », « candides » sur un piédestal d'anti-modernité pour mieux dénoncer les corruptions de la société moderne⁵. Cela est d'autant plus regrettable que la fracturation du milieu des intermédiaires du jazz en France qui s'opérera à la fin de la Seconde Guerre mondiale sera causée par l'acceptation ou le rejet de pratiques musicales nouvelles (le be-bop) démontrant la capacité de création moderne des Afro-américains. Hugues Panassié nie que le be-bop est du jazz et l'accuse d'être contaminé par le mauvais goût des Blancs, quand Charles Delaunay, dont Anne Legrand (pp. 131-137) montre bien l'ouverture d'esprit investie dans d'incessantes activités ayant pour centre le jazz, défend le droit de tous les musiciens à l'invention et le droit de tous les auditeurs au plaisir de l'innovation. Boris Vian, dont Marc Lapprand (pp. 139-149) analyse les écrits sur le jazz, est plus ambivalent.

[*Suite de la note 4*] est professeur à l'Université Évreux-Val-d'Essonne et directeur du laboratoire RASM (Recherche arts spectacle musique) ; Laurent Cugny est professeur à l'Université Paris-Sorbonne et musicien, il a notamment dirigé le grand orchestre Lumière et l'Orchestre national de jazz de 1994 à 1997.

5. Cf. : Ludovic Tournès, *op. cit.* : 35-44 ; Denis-Constant Martin, « De l'excursion à Harlem aux débats sur les "Noirs", les terrains absents de la jazzologie française », *L'Homme*, 2001, 158-159 : 261-278.

Polygraphe, musicien, producteur, il est par principe favorable à la plus grande liberté mais ne peut s'empêcher d'être vigoureusement prescripteur lorsqu'il s'agit d'évaluer les productions jazzistes. Dans ses appréciations, que guide une vision de la modernité et de la liberté indissociables de la « promesse d'un ailleurs exotique, trépidant et pulsionnel » (p. 148), il évoluera d'une position panasséiste (en jazz, les Blancs n'égalent jamais les Noirs) à une conception universaliste (il n'est pas possible de reconnaître à l'oreille si c'est un noir ou un blanc qui joue).

À côté de ces trois grands intermédiaires de la période 1930-1960⁶, d'autres moins connus sont également évoqués. L'Américaine Louise Ada Smith, dite Bricktop, arriva à Paris en 1924 et devint l'animatrice révéree d'un monde du jazz essentiellement étranger. Avec distinction et cordialité, elle offrait à de riches Étatsuniens comme aux aristocrates européens la possibilité d'entendre, dans un entre soi de bon aloi, un jazz proche de celui qui se jouait à la même époque de l'autre côté de l'Atlantique. Martin Guerpin (pp. 33-55) montre clairement qu'elle ne contribua guère à la diffusion du jazz auprès du public français. Non plus que Pierre Mac Orlan qui, indique Yannick Séité (pp. 57-66), mit le jazz au centre de sa « fantasmagorie sociale » pour en faire un « opérateur de rêve » (p. 61), sans vraiment le promouvoir. Ce qui fut aussi un peu le cas des philosophes étudiés par Pierre Sauvanet (pp. 159-165), même si l'aphorisme mal compris de Jean-Paul Sartre – « Le jazz, c'est comme les bananes, ça se consomme sur place » – établit un pont tordu entre existentialisme et musique afro-américaine⁷. Par la suite, les rapports jazz-philosophie furent surtout une histoire de rencontres manquées. Du moins en ce qui concerne la philosophie « officielle », car Pierre Sauvanet néglige l'influence qu'ont eue quelques collaborateurs du *Jazz Magazine* de la grande époque⁸ dans le développement de la réflexion sur le jazz en tant que phénomène à propos duquel pouvait être discutée la

question de l'expérience de la contrainte et de la liberté. En fait, le plus influent de ces intermédiaires aujourd'hui un peu oubliés fut Simon Copans. Professeur de langue et de littérature française à Columbia University, il fut recruté en 1944 par les services américains d'information pour présenter des émissions en français et, après un bref séjour à Londres, débarqua à Omaha Beach en juin 1944. Par la suite, il travailla pour la Voix de l'Amérique puis la Radiodiffusion française et effectua de nombreuses tournées de conférences à travers l'hexagone⁹. Celeste D. Moore rappelle combien sa parole toucha un très large public ; combien il sut non seulement faire passer sa passion pour toutes les musiques étatsuniennes mais aussi faire comprendre que le jazz était une forme musicale porteuse du combat et de la créativité des Afro-américains (p. 153). De la sorte, il établit des passerelles entre Français et Américains, mais également incita les premiers à explorer leur identité hors d'un cadre étroitement national.

L'importance accordée aux intermédiaires ne revient pas à diminuer le rôle des musiciens. Elle vise, au contraire, à mieux faire comprendre, à l'aide d'analyses musicales plus ou moins détaillées, dans quelles conditions ils ont pu déployer leur talent et participer à l'épanouissement d'un art reconnu comme tel. Laurent Cugny

6. Auxquels il aurait fallu ajouter Lucien Malson qui introduisit la réflexion philosophique et anthropologique dans l'analyse du jazz et qui incita peut-être Boris Vian à revoir ses positions sur les mérites respectifs des musiciens noirs et blancs.

7. Torsion dont le *Funny Face* de Stanley Donen (1957) donnera une vision caricaturale, mais drolatique.

8. Entre autres : Henri Hubert (Hubert Damisch), Michel-Claude Jalard, Jean-Robert Masson ou Jean Wagner.

9. Le centenaire de la naissance de Simon Copans a été célébré par une exposition organisée dans le cadre du festival de jazz « Sim Copans » de Souillac ; cf. le catalogue : *Sim Copans, 1912-2012*, Souillac, Association pour le festival de jazz « Sim Copans » de Souillac, 2013.

(pp. 169-174) brise¹⁰ le mythe de Django Reinhardt guitariste manouche, et dresse son portrait comme musicien en avance sur son temps, précurseur du jazz modal. Pierre Fargeton (pp. 175-200) analyse avec une grande finesse les procédés d'écriture employés par André Hodeir, lui permettant d'installer sa propre narration dans celle à partir de laquelle il opère, en l'occurrence une composition de Thelonius Monk. Dans une perspective proche, Vincent Cotro (pp. 257-276) examine les mécanismes de déconstruction des standards utilisés par Martial Solal ; Benjamin Givan (pp. 235-256) dévoile la combinaison de formes cycliques et de formes temporelles pratiquée par Michel Petrucciani sur le blues ; Pierre Genty (pp. 229-234) met en évidence la diversité des influences non musicales sur la musique de Barney Wilen. Mais un des intérêts de *La Catastrophe apprivoisée* est aussi de redonner leur juste place à des musiciens mésestimés : Bernard Peiffer, pianiste dont la virtuosité, selon Ludovic Florin (pp. 201-211), sous-tendait une esthétique du foisonnement porteuse, par assimilation de tous les styles de jazz, d'une extrême liberté ; les arrangeurs Christian Chevallier et Jef Gilson, le premier renouvelant, pour Chloé Meyzie (pp. 213-228), le jeu du grand orchestre par une écriture contrapuntique, le second, présenté par la même auteure, rompant radicalement avec la tradition du big band pour faire de sa formation un laboratoire de mélanges timbriques, de combinaisons modales et de rythmes impairs.

Enfin, l'ouvrage se clôt sur trois chapitres consacrés à l'évocation de l'histoire du jazz en régions, éclairage local qui permet

de saisir des phénomènes nationaux comme de mieux comprendre la manière dont une musique d'origine étrangère a pu s'enraciner profondément loin de la capitale¹¹. *La Catastrophe apprivoisée* constitue donc une contribution importante à l'histoire du jazz en France, non seulement du point de vue de sa connaissance factuelle, mais surtout parce que ce volume propose des pistes analytiques insuffisamment parcourues, à la fois socio-anthropologiques et musicales. Il marque aussi l'avènement d'une nouvelle génération d'universitaires consacrant leurs recherches au jazz, dont ses directeurs furent l'avant-garde. Ces derniers présentent *La Catastrophe apprivoisée* comme la préfiguration d'un projet d'histoire totale du jazz en France (pp. 13-14), il faut souhaiter que ce projet trouve les moyens d'être mené à bien.

Denis-Constant Martin

10. À la suite de Patrick Williams : *Django Reinhardt*, Marseille, Parenthèses, 1998.

11. Michel Pulh (pp. 279-288) traite de la Bourgogne ; Philippe Michel (pp. 289-300), de la région lilloise ; Gilles Suzanne (pp. 301-309), de Marseille. Leurs contributions viennent s'ajouter à, entre autres : Cédric Bernardot, *L'Arrivée du jazz en France. Son implantation et son développement dans les Pyrénées-Atlantiques (1920-1995)*, Pau, Université de Pau et des pays de l'Adour, mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine, 1995 ; Xavier Brocker, *Le Roman vrai du jazz en Lorraine 1917-1991*, Jarville-La Malgrange, Éd. de l'Est, 1991 ; Jonathan Duclos-Arkilovitch, *Jazzin' Riviera. 70 ans de jazz sur la Côte d'Azur*, Nice, Rom Éd., 1997 et Gérard Régnier, *Jazz au Havre and Caux, depuis les années 20... et ça continue...*, Luneray, Bertout, 1997.

CET OUVRAGE, tiré d'une thèse soutenue en 2009 sous la direction de François Picard (Université Paris-Sorbonne), s'inscrit dans le champ de l'ethnomusicologie des sociétés méditerranéennes. Il permet d'approfondir, par une ethnographie précise, les travaux devenus classiques de Jeremy Boissevain sur les fêtes maltaises¹ et ceux de Bernard Lortat-Jacob sur la musique des confréries sardes². L'auteure s'attache à décrire, à l'échelle d'un village maltais, les relations de rivalité existant entre deux orchestres locaux représentant des *partiti*, des factions antagonistes.

Chaque orchestre ou *banda* possède un local appelé *kazin*, centre récréatif du village et sorte de maison des hommes associée à un territoire, une couleur, un drapeau et des symboles. L'analyse proposée est avant tout attentive à l'histoire et à la sociologie de ces *bandas*. Le livre permet de comprendre qui en sont les chefs d'orchestre, mais aussi les musiciens et leurs supporters. L'étude précise du répertoire conduit à identifier certaines marches ou hymnes écrits et signés mais non publiés, composés par les chefs des *bandas*.

Giovanna Iacovazzi travaille d'abord sur les caractéristiques musicales des œuvres jouées. Mais elle montre aussi que la musique s'inscrit dans un réseau d'échanges plus vaste, qui structure la vie sociale villageoise. À Zabbar, la *banda* des bleus, consacrée à la Vierge et née d'une scission à la fin du XIX^e siècle, s'oppose à celle des verts, plus ancienne et dédiée à saint Michel. Chaque *banda* participe à plusieurs fêtes dans l'année, et chaque fête emploie plusieurs *bandas* : cela nécessite un système très précis d'échange des musiciens pour « agencer et coordonner le va-et-vient des nombreuses *bandas* invitées » (p. 101) tout en évitant de réveiller les rivalités existantes. De telles rivalités sont d'abord observées à

propos de la circulation des partitions, pour lesquelles il existe tout un ensemble de prescriptions concernant leur vente et les moments où elles doivent être jouées.

La rivalité entre bleus et verts, à Zabbar comme dans d'autres villages maltais, ne se limite pourtant pas aux échanges de partitions. Chaque *banda* a ses slogans, ses sympathisants, ses manières de décorer son *kazin*. Les fêtes sont l'occasion d'une excitation qui débouche la plupart du temps sur des insultes et des provocations. L'auteure donne des indications sur les mesures prises, depuis le XVII^e siècle, par la curie épiscopale pour éviter les disputes lors des fêtes nocturnes. Elle réfute ainsi l'hypothèse selon laquelle les Anglais auraient renforcé les divisions pour mieux régner, car de telles divisions existaient déjà avant leur arrivée sur l'île (p. 140). La rivalité, *pika*, appelle des comparaisons avec le monde sportif contemporain³. Ici, les problèmes apparaissent souvent autour du choix des porteurs lors des processions des statues des saints, chaque parti réclamant cet honneur. Mais les rivalités sont également politiques, entre nationalistes et travaillistes, et recoupent aussi des clivages territoriaux et socioprofessionnels : jusqu'à récemment, les partisans du *Kazin San*

1. Cf. Jeremy Boissevain, *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*, Valetta, Malta Progress Press, 1993 [1965]. À noter, la réédition récente d'une série d'articles du même auteur : Jeremy Boissevain, ed., *Factions, Friends and Feasts. Anthropological Perspectives on the Mediterranean*, New York, Berghahn Books, 2013.

2. Cf. Bernard Lortat-Jacob, *Chants de passion. Au cœur d'une confrérie de Sardaigne*, Paris, Le Cerf, 1998 (« La voie esthétique »).

3. Cf. 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 » 16).

Mikiel étaient majoritairement des ouvriers, tandis que ceux du *Kazin Santa Maria Mater Gratiae* étaient plutôt des employés de bureau et des cadres.

Certains épisodes récents permettent de mieux comprendre comment fonctionnent les rivalités entre factions antagonistes. En 2004, les bleus ont construit une structure mobile, appelée *kannizzata*, destinée à protéger leurs musiciens du soleil. Cette nouveauté, considérée comme un défi par la *banda* adverse, fut accueillie par des insultes et des invectives verbales, qui provoquèrent une bagarre générale. La non-observance des parcours processionnels est un autre prétexte à l'hostilité, car il existe « des parcours obligatoires, permis ou interdits » pendant le temps de la fête (p. 156). Chaque *banda* prend en charge une portion spécifique du territoire, de sorte que « l'espace est médiateur de la fête » (p. 163). Des références à la géographie culturelle conduisent ici à parler de « marquage musical de l'espace ». Ce dernier se fait à la fois par le répertoire, par la performance festive et par la présence ou l'absence de certains instruments. Ainsi, dans le contexte festif, « la musique concourt à transformer temporairement l'expérience sociale que les Zabbarois font habituellement de leur propre espace de vie et de leur village » (p. 167).

L'organisation factionnaliste des villages maltais s'inscrit dans un contexte de dévotion populaire et de foi catholique fervente. À Zabbar, Giovanna Iacovazzi témoigne des nombreuses activités liées au culte local des saints, à leur personnification, à leur présence à chaque étape des fêtes.

Il existe différents registres d'action correspondant aux différents espaces et temps des fêtes : selon qu'on se trouve dans l'église, dans la rue, ou au *kazin*, les activités des *bandas* et les musiques qu'elles jouent ne sont pas les mêmes. L'auteure qualifie de « paraliturgique » (p. 236) la musique des *bandas*, car elle se fait au nom de la Vierge et afin d'exprimer une dévotion, mais dans l'espace profane de la rue ou du *kazin*.

L'ouvrage convaincra certainement le musicologue car il se clôt sur l'étude très technique d'un morceau de musique maltaise, à l'aide de logiciels de visualisation du son et d'analyses spectrales. L'attention portée aux mélodies, aux rythmes, aux instruments et au phrasé permet de souligner l'originalité d'une situation où la virtuosité doit être combinée avec un fort volume sonore pour être culturellement appréciée. En termes d'analyse historique, l'ouvrage est également intéressant, car il retrace les luttes d'influence entre le style italien et le style britannique, à l'origine de la spécificité de la musique maltaise contemporaine. D'un point de vue anthropologique, en revanche, l'étude proposée ici aurait gagné à aborder d'un point de vue comparatif d'autres fêtes locales italiennes marquées par le factionnalisme et les divisions entre quartiers rivaux⁴.

Laurent Sébastien Fournier

4. Cf. Alan Dundes & Alessandro Falassi, *La Terra in Piazza. An Interpretation of the Palio of Siena*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Saskia Cousin

Les Miroirs du tourisme. Ethnographie de la Touraine du Sud

Préface de Marc Abélès.

Paris, Descartes & C^{ie}, 2011, 263 p., bibl.

COMME le laisse entendre l'auteure, travailler, enquêter sur le thème du tourisme n'est pas encore très apprécié par les sciences sociales de notre pays. Si cet objet de recherche semble futile, ne l'est sûrement pas le déploiement scientifique avec lequel Saskia Cousin l'a traité : sont convoquées, tour à tour, l'histoire des lieux où s'ancre son intérêt, leurs fluctuantes géographies, les politiques successives des édiles. Dans une seconde partie, règne plutôt l'observation participante matérialisée par le vécu des habitants, les biographies ou leurs fragments de vie, les réponses qu'ils firent à ses questionnements, et son propre sentiment lorsqu'elle compare des événements (fêtes, célébrations...) auxquels elle assiste et s'efforce de donner sens.

Le cadrage des lieux susceptibles de recevoir des touristes doit être défini. L'auteure choisit, dans l'espace et le temps, d'en étudier trois, du plus large au plus minuscule, s'emboîtant les uns dans les autres tout au long de l'ouvrage : un territoire, sa ville la plus importante, un de ses villages. Vient d'abord la Touraine. On y apprend que loin de constituer une entité fixe du paysage, rien n'aura été plus mobile que ses dimensions, son pourtour, ses frontières. Une minutieuse enquête à ce sujet révèle les dissensions, au cours du temps,

entre érudits, archéologues, géographes, géologues, instituteurs, agronomes. S'opposent à eux, moins savants, des folkloristes et des rédacteurs de guides de découvertes. Alors on saisit mieux l'expression d'« invention de la Touraine » utilisée par l'auteure.

Une invention en appelle une autre. Il importe de nommer l'espace redéfini, ou plutôt d'apposer à son nom quelques qualificatifs ou une expression le définissant en le magnifiant. La future industrie du tourisme en aurait besoin, tout autant que les autorités locales, dans une perspective de développement régional. Apparaît donc la « Touraine du Sud », sans d'ailleurs, précise l'auteure de l'ouvrage, que jamais n'ait existé l'appellation de « Touraine du Nord ». Puis viennent les ajouts laudatifs – « centre de la France », « jardin de la France ». Ces appellations emphatiques sont le fruit d'écrivains quelque peu oubliés, régionalistes amoureux de leur lieu de vie ; régénérées, elles sont censées conférer leurs spécificités aux lieux ainsi désignés. Or, si ces propos fonctionnent comme appâts à touristes, toujours extérieurs, Saskia Cousin découvre aussi que, comme slogans, ils semblent également constituer une invite identitaire à la population vivant dans ces espaces. Celle-ci reconnaîtrait dans le *logos* publicitaire, son propre paysage.

Le chapitre intitulé, « Le tourisme, un bon produit politique », traite ensuite des élus locaux d'une ville et d'un village de cette récente Touraine du Sud. Certains d'entre eux sont directement impliqués dans la réussite des actions touristiques locales. L'un fournit des vivres au camping villageois, l'autre, qui est maire, peut compter sur sa femme pour gérer le fonds de dotation destiné aux restaurations patrimoniales de la ville. Ces situations de cumul, quelque peu délicates ne semblent guère émouvoir les habitants.

Dans le même chapitre figure un rappel utile des politiques françaises concernant les congés et les déplacements de loisirs : il débute en 1936, mentionne les années 1960 avec l'« aide à la pierre » et les « vacances pour tous », puis rejoint en 2002 le « développement durable » et le « tourisme social ». Le gouvernement s'occupe alors d'une rééquilibrage financière entre les régions recevant beaucoup de visiteurs et celles qui en sont le plus dépourvues. Récemment, au sein de l'Europe, cette conception rivaliserait avec une seconde, consistant à aider en priorité les régions déjà nanties de touristes, afin de les faire accéder à un niveau international. Revenant à la ville et au village qu'elle a sélectionnés, Saskia Cousin constate que l'une refuse souvent l'aide à la restauration du patrimoine immobilier venant de l'État au profit des sommes plus importantes allouées par l'Europe. L'autre, le village, a aussi profité largement des apports des collectivités locales, de l'État et de l'Europe pour restaurer sa collégiale, construire une nouvelle mairie ainsi qu'une place ornée d'une fontaine, le tout financé à 90%.

Le second cadrage porte sur la ville de Loches, promue capitale de la Touraine du Sud. Ses atouts sont nombreux : résidence royale il y a environ mille ans, elle a obtenu le label de Ville d'Art et d'Histoire. En matière de restauration, elle s'est montrée exemplaire : la citadelle et le donjon ont été rénovés, le nouveau musée exhibe deux Caravage, un restaurant de gastronomie médiévale y a ouvert ses portes, un golf

attend des clients. Mieux, la télévision s'est invitée afin de ré-enterrer Agnès Sorel, maîtresse du roi Charles VII. Pourtant, les touristes, à l'exception de ce jour, ne sont pas au rendez-vous. Les commerçants dépendants du tourisme qui se sont installés il y a quelques années ont dû fermer boutique.

Même constat pour le troisième espace, Montrésor, élu « plus beau village de France ». Lui aussi a ses maisons classées, restaurées, son château, et propose tous les ans un spectacle théâtral historique, puis une journée de peinture dont les seuls sujets sont ses propres paysages. S'y déroulent aussi d'autres manifestations, banquets et défilés. Mais les spectateurs font partie des familles ou sont amis des habitants et les chambres à louer restent vides. Quant aux fêtes, faute de clients extérieurs, elles coûtent plus qu'elles ne rapportent.

Devant cet échec économique, Saskia Cousin parie sur des satisfactions d'une autre nature, plus subjectives que matérielles. Le premier banquet de Loches qu'elle décrit comporte la remise des clés de la ville en costumes d'époque médiévale et un buffet inaccessible au public d'habitants. Il s'agit du Conseil général rassemblé, tout au plaisir, nous dit l'auteure, de montrer sa puissance. Il lui paraît déployer une certaine arrogance. Toujours à Loches, les dépenses en faveur du tourisme auraient pu servir de couverture permettant d'utiliser des fonds publics pour réparer et vendre, exclusivement entre gens aisés, un bâti « gentrifié » du centre-ville, devenu onéreux et clos sur lui-même.

En revanche les fêtes, très égalitaires du village de Montrésor, manifestent un bonheur de l'entre soi panaché d'ouvertures conviviales sachant intégrer les nouveaux venus.

Morax ou pas, les moyens d'équipement de la ville et du village en vue de l'accueil d'hypothétiques étrangers ont fait des heureux. Le secret de ces satisfactions circulaires nous est indiqué par Saskia Cousin, dont j'espère ne pas trop trahir le raisonnement. Les autorités demandent des slogans publicitaires pour faire venir des touristes

qui adhéreront à leurs contenus. En l'absence de ces derniers, ce sont les villageois et les citadins des lieux qui s'emparent de ces images flatteuses et tentent de leur donner quelque réalité. Cet ancrage du désir s'effectuant, les habitants n'ont nul besoin des touristes pour leur confirmer ce dont ils se sont eux-mêmes persuadés. Face à l'absence de ces étrangers longuement souhaités par le personnel municipal et régional, les habitants apprécient leur pseudo-isolement collectif, et jouissent de leur entre soi.

En conclusion, l'auteure estime que le « tourisme est la seule institution à avoir produit une aimable synthèse de l'identité collective ». La seule encore légitime pour « représenter une petite patrie fière de l'être ». Saskia Cousin a beaucoup d'humour et le prouve ici, elle qui ne semble guère apprécier les patriotismes de clocher et leurs capacités à susciter l'identification. Elle le prouve aussi ailleurs, lors du ré-entièrement spectaculaire d'Agnès Sorel (ou plutôt celui de sa seule demi-mâchoire), maîtresse de Charles VII morte en 1450. En d'autres parties de son livre, on retrouve des pointes de discrète ironie sans doute corsetées du fait de sa démarche ethnographique qui lui a fait connaître et interroger divers habitants qui sont aussi aujourd'hui ses lecteurs attentifs et sévères.

Si l'on examine l'analyse des attitudes de la population face au tourisme, qui aurait suscité selon Saskia Cousin cette aimable entité collective, on peut lui opposer l'entre soi désiré par les habitants, également signalé par l'auteure. En effet, il y a contradiction entre l'invite aux gens de l'extérieur durant une décennie et ces bonheurs clos sur eux-mêmes revendiqués par les habitants.

Si l'on reprend son texte on s'aperçoit qu'il n'est pas fait état d'un seul entre soi de cet ensemble provincial, mais de plusieurs. Le premier regroupe les décideurs du Conseil général et de ses invités décrits dans le premier des banquets de Loches ; il se donne à voir festoyant, mais non accessible à une population plus humble qui doit

se contenter d'admirer ses gouvernants. Le second de ces rassemblements est soupçonné mais non prouvé : celui des vendeurs de biens et de leurs clients aisés constituant un groupe profitant du centre-ville et de ses habitations fraîchement rénovées. Loin de paraître, il aurait plutôt tendance à vivre à l'écart des citadins moins nantis. Le troisième, n'est autre que celui du village de Montrésor, le plus ouvert du fait de la participation active des habitants les plus huppés aux côtés de plus démunis, lors des festivités. Ces groupes distincts, et d'autres différemment positionnés sur le plan social ne devraient pas partager la même complaisance vis-à-vis de l'entreprise touristique. En effet, il est normal que les restaurateurs et les autres commerçants l'apprécient hautement. Que les maires, soucieux de la prospérité de leurs communes, la souhaitent, financièrement. Que des villages aiment aussi proposer à autrui le spectacle de leurs paysages, de leurs habitations et de leurs qualités de comédiens. En revanche, on peut supposer que les gens des centres villes se montrent beaucoup moins enthousiastes, privilégiant le calme, craignant la dégradation de leur lieu de vie ou la montée des exactions. Quant aux agriculteurs de la Touraine du Sud, ils peuvent rester indifférents à ce type de débat.

Aussi l'unanimité vis-à-vis de l'apport bénéfique du contact avec le visiteur, l'étranger laisse sceptique. Cependant, on ne peut nier la réalité des changements dont ont joui les villageois et citadins. Les monuments historiques ont été restaurés, des quartiers réaménagés, des embellissements ont été effectués, grâce à des capitaux partiellement internationaux. Et ce, dans une perspective explicite d'accueil du touriste. On sait ce qu'il en est advenu : peu de touristes. Mais c'est justement du fait de leur absence que l'aimable consensus à leur sujet a pu avoir lieu. Doublement gagnants, les Tourangeaux du Sud ont obtenu de coûteuses rénovations et, de plus, sans avoir à subir la promiscuité touristique et ses inconvénients.

On peut reprocher à Saskia Cousin de ne pas avoir respecté le plan qu'elle s'était donnée, donc de malmener quelque peu ses lecteurs en passant, sans lien visible, d'un sujet à l'autre, ou en dissociant des données qui auraient gagné à figurer ensemble. Mais, en contrepartie, reconnaissons qu'elle n'ennuie jamais, que son style est vif, et ses analyses, intéressantes et pertinentes.

On peut enfin se demander si, obnubilée par son sujet elle n'en aurait pas gonflé l'importance et exagéré l'impact. Après tout, sans injonction touristique les mêmes restaurations immobilières auraient pu

s'effectuer, et les fêtes locales se dérouler. Mais ce serait dénier l'effort visible et explicite de mobilisation des municipalités locales, mêlant modernité et tourisme ; ce serait aussi mésestimer l'apport tangible de subsides ; et ce serait surtout refuser de prendre en compte une dynamique, fort bien décrite, tentant de faire coïncider le rêve partagé des habitants d'une région, d'une ville et d'un village, idéalisés, avec la banalité des lieux quotidiens.

Suzanne Lallemand

Pascal Couderc & Kenneth Sillander, eds
Ancestors in Borneo Societies.
Death, Transformation, and Social Immortality
 Copenhagen, NIAS Press, 2012, 390 p., notes bibliogr., index, fig.

LA MORT POSE un problème simple : après le décès, que reste-t-il ? Rien ou quelque chose ? La plupart des cultures humaines, toutes peut-être, répondent : quelque chose. Mais quoi ? Et que devient cette chose ? Comment affecte-t-elle les vivants ? Est-elle bonne ou mauvaise ? Que faut-il faire ? S'en éloigner ou s'en rapprocher ? La subir, l'expulser, la combattre, la domestiquer ? Et, plus particulièrement, ce qui reste du mort et lui survit devient-il une entité que l'on peut appeler « ancêtre » ? Et qu'est-ce qu'un ancêtre tout compte fait ? Les cultures dayak de Bornéo se sont posé ces questions et y ont répondu de diverses et complexes manières que les auteurs de cet ouvrage nous font comprendre en disséquant les croyances et les rites de sept de ses cultures : les Iban et Melanau de Sarawak, les Gerai, Kanayatn et Uut Danum de Kalimantan Ouest, et les Benua et Bentian de Kalimantan Est. Il faut savoir que ces groupes ne représentent pas l'ensemble des cultures présentes dans cette grande île, même s'ils en constituent un très bon échantillon. Il faut savoir également que beaucoup a été écrit sur ces questions, sur la mort, les rites funéraires et l'ancestralité à Bornéo, et sur des sociétés voisines et linguistiquement apparentées, tant à Madagascar qu'à Sulawesi par exemple. De tous ces écrits, le plus influent fut celui

de Robert Hertz. Le modèle proposé par lui des « doubles obsèques », un très grand classique de l'ethnologie, est directement inspiré des rituels funéraires ngaju, une culture du sud de Bornéo, très proche de celle dont nous parle Pascal Couderc dans le chapitre qu'il consacre aux Uut Danum, leurs voisins.

Avant d'aller plus loin, disons tout de suite que ce volume est une œuvre considérable et qu'il se place sans coup férir dans la liste des ouvrages de référence sur l'ancestralité, mais aussi sur la mort, sur les rites funéraires et sur la religion des Austronésiens. Chaque chapitre constitue un mini-traité qui détaille, analyse et compare une version de l'ancestralité en examinant une très grande quantité de faits, de pratiques et de représentations, fournissant ainsi un large éventail de données précieuses et clairement présentées. Les auteurs sont tous des ethnologues de terrain confirmés.

Le travail éditorial obéit à la loi du genre en juxtaposant des essais qu'unifient la thématique d'ensemble et la proximité des cultures considérées, mais non une théorie ou une école de pensée. Chaque auteur interprète librement, mais en regardant aussi la copie de ses voisins et en vérifiant bien que l'interprétation reste à l'intérieur d'un cadre conceptuel acceptable et située au cœur des débats actuels.

L'introduction de Pascal Couderc et Kenneth Sillander circonscrit avec justesse la notion, pas si évidente, d'ancêtre et d'ancestralité, place la discussion dans l'histoire qu'a connue cette question en ethnologie, à partir des références africaines, puis des antécédents ethnographiques dans la littérature sur Bornéo, enfin dans l'héritage du modèle des doubles obsèques et plus généralement des rites funéraires. Tout d'abord, les auteurs mettent fin à une controverse sur l'existence ou la non-existence du concept d'ancêtres chez les Dayak, en définissant simplement un ancêtre comme un mort respecté ayant une signification ou une importance pour les vivants. Ayant ensuite pris soin d'évoquer les alternatives non représentées dans ce livre, ils tentent de définir un noyau commun ou un ensemble de traits présents dans une sorte d'idéologie bornéenne de l'ancestralité. Parmi ceux-ci figure l'idée que la vie et la mort sont interdépendantes et que la mort produit des forces de vie pour les plantes et pour les hommes. Une autre idée importante est la présence de deux sortes d'ancêtres, ceux qui sont liés à des groupes locaux ou familiaux particuliers et ceux qui sont des figures mythiques et quasi-divines, voire divines, concernant l'ensemble de la société. Les ancêtres à Bornéo sont également une référence d'ordre moral et cautionnent une éthique des comportements, ils définissent une norme vertueuse de conduite. Cela n'est pas propre à Bornéo et on retrouve la référence à une masse indifférenciée de morts anonymes dans beaucoup d'autres cultures. Seulement l'idée d'une « masse anonyme » est problématique dans la mesure où, de cette masse, se détachent des personnalités d'ancêtres singulières. Cette première difficulté se double d'une autre, d'ordre sociologique. Dans les sociétés égalitaires qui sont examinées dans ce livre, certaines sont très compétitives. C'est le cas des Iban pour qui l'ancestralité sert à marquer des différences statutaires acquises. En comparaison, des sociétés à rangs héréditaires, comme les sociétés kayan ou kenyah (qui

ne sont pas étudiées dans cet ouvrage), utilisent l'ancestralité comme pedigree justificateur de haute ou basse extraction mais, paradoxalement, ne font pas du culte aux ancêtres un élément central de leurs pratiques religieuses. Un autre paradoxe est que, dans ces organisations à base de filiation indifférenciée, certaines (comme les Iban ou les Melanau) conservent des listes de très longues généalogies, aussi longues que les groupes tibéto-birmans du continent à organisation clanique.

Au vrai les Dayak, comme tout un chacun, veulent le beurre et l'argent du beurre : mettre les morts à distance, parce qu'ils sont dangereux, mais pas trop, afin tout de même de profiter de leur puissance ; les utiliser comme référence morale dans une sorte d'indistinction démocratique, mais en singularisant les siens pour se faire valoir par rapport au voisin ; les oublier, mais en préservant leurs noms jusqu'à plus de trente générations. Il faut donc faire des compromis, opérer des distinguos, procéder à des tours de main rituels. La casuistique dayak n'a rien à envier à celle de nos théologiens.

Une rapide et nécessairement incomplète visite des richesses ethnographiques contenues dans cet ouvrage fera bien comprendre toute la diversité de ce paysage idéologique et rituel. Dans les chapitres consacrés aux Bentian (Kenneth Sillander) et aux Benuaq (Richard Payne), deux groupes de l'Est proches culturellement, les premiers (Bentian) considèrent les ancêtres (définis encore comme « morts respectés »), avant tout comme une source de force vitale qui régénère les humains et la société par le truchement des crânes notamment, mais aussi comme source d'autorité morale qui légitime des actions ou des positions dans la société. L'idée que l'on a une dette à l'égard des ancêtres est très prégnante. L'ancestralité serait en fin de compte l'avatar durkheimien de la société. On retrouve aussi, très clairement exprimée, la double et contradictoire notion que l'ancestralité réunit tout le monde dans une idéologie égalitaire mais distingue certains qui deviennent ainsi

nettement plus égaux que d'autres. Les Benuaq restent prudents et reconnaissent, quant à eux, un certain nombre de catégories d'esprits ancestraux sans faire de distinction tranchée entre ancêtre et non-ancêtre. À travers des rites de possession dont il existe trois sortes, on parvient à faire la différence entre de simples ancêtres protecteurs (la majorité des morts) et ceux parmi ces derniers qui deviennent des ancêtres d'un ordre supérieur.

Le groupe ethnique iban fait l'objet de deux chapitres. Les Iban de la Saribas observés par Clifford Sather présentent une idéologie semblable à celle des Bentian, par exemple, dans la mesure où différentes catégories d'esprits et de divinité se confondent avec ou se distinguent des esprits des morts, lesquels sont soit singularisés soit plongés dans une « totalité anonyme ». Le modèle de Hertz ne s'applique pas aux rites funéraires iban parce que les cadavres ne sont jamais exhumés et que l'on n'a pas à proprement parler de doubles obsèques. Mais le processus de séparation-agrégation s'applique tout de même à travers une séquence de trois rites, dont le dernier, le *Gawai Antu*, est une forme d'apothéose. Que les ancêtres, certains d'entre eux en tout cas, deviennent des dieux (ou que les deux participent de la même essence) est aussi la thèse défendue par Véronique Béguet dans un essai qui a une ambition théorique. Elle y voit l'illustration de la « sphere of nurture » chère à Tim Ingold et de la métamorphose animiste telle que proposée par Philippe Descola. La mort et la vie ne s'opposent plus comme dans nos schémas dualistes. On pourrait s'attendre à ce que cette circulation entre la mort et la vie se traduise par une idéologie de la réincarnation. Elle existe à Bornéo mais reste secondaire ou occasionnelle, sauf dans un groupe, les Punan Bah, mentionnés mais non étudiés dans cet ouvrage.

Les Uut Danum, dont Pascal Couderc est le fin et exigeant interprète, appliquent le modèle de Hertz, au contraire des Iban, ce qui n'a rien de surprenant parce que les Uut Danum sont des copies plus ou moins

conformes des Ngaju. Ils se distinguent aussi des groupes de l'Est dans la mesure où la mort, pour eux, ne correspond pas, principalement, à une métamorphose. S'appuyant sur une analyse très approfondie des représentations de la personne dont les composantes multiples sont traitées par des rites distincts et sur les supports de ces différents cultes, tout particulièrement les ossuaires, jarres et pierres levées servant d'autels, Couderc propose un élégant modèle en deux colonnes. D'un côté, il y a les morts liés aux maisons et communautés familiales et locales, de l'autre, les morts qui sont des ancêtres lointains, mythiques et reliés à l'ensemble de la société ou de l'ethnie. Les premiers relèvent d'une conception anthropocentrique qui sépare l'humain de l'animal, les seconds d'une conception anthropomorphique, animiste, où l'humain et l'animal sont interchangeables.

Le flou et l'indécidabilité quant à l'identité ancestrale marquent aussi les conceptions des Melanau, un groupe côtier en grande partie islamisé, décrit par Ann Appleton. Leur eschatologie cependant indique clairement la survivance d'une théorie préislamique et préchrétienne avec un principe spirituel qui se détache du monde des vivants et continue une existence séparée dans celui des morts. Le mort ou l'ancêtre fait connaître cependant sa présence dans la vie de tous les jours, à travers des paroles échangées ou de simples gestes que l'on fait, plus que par des cérémonies ou des rituels formels. Les fêtes des morts musulmane et chrétienne permettent aussi de commémorer une ancestralité commune aux membres de ces différentes confessions. La notion d'ancêtre, en fin de compte, joue le rôle d'une métaphore profonde ou d'un paradigme subliminal qui sert de modèle à la notion de communauté et même d'identité collective melanau.

Christine Heliwell nous met en face d'un phénomène étonnant. Une petite communauté dayak de l'Ouest, les Gerai, ne se préoccupe guère d'ancêtres mais concentre son attention sur les « foyers rituels », objets qui eux ont une ascendance

et une descendance, et constituent une sorte d'épine dorsale et de structure longitudinale du corps social. Ce foyer rituel est composé de sept éléments (pierres, cadre de terre réfractaire, jarre, boucles d'oreille en or, etc.). Les esprits ou âmes des morts s'en vont et sont progressivement oubliés, mais les foyers rituels sont exactement répertoriés et leur arbre généalogique attentivement respecté. Certaines familles, mais pas toutes, sont gardiennes de ces foyers. Les autres familles s'y rattachent ou deviennent à leur tour gardiennes d'un nouveau foyer en prélevant une fraction d'un foyer préexistant. Cette projection spatiale et temporelle de l'organisation sociale s'explique aussi comme une idéologie de l'autorité sociale. Être gardien d'un foyer rituel, c'est avoir la responsabilité de l'*adat*, au sens de droit coutumier et d'harmonie sociale, et y être rattaché, c'est en dépendre. Occasionnellement, ceux qui se rattachent à un même foyer rituel peuvent revendiquer une ascendance commune à un ancêtre nommé, mais ce qui prévaut ce sont les lignées de foyers rituels et les maisons d'où ils sont issus. Cette institution singulière est tout à fait remarquable.

J'ai gardé pour la fin l'essai de Christian Oesterheld parce qu'il se démarque des autres sur plusieurs points. Il concerne d'abord un ensemble pluri-ethnique – les groupes de l'Ouest et du Centre –, même s'il s'appuie sur la connaissance d'un groupe particulier, les Kanayatn (ou Ahe). Il parle ensuite d'événements contemporains et de changements historiques, par opposition au style des autres essais qui capitalisent sur une ethnographie plus intemporelle. À la fin des années 1990 et en 2001, de violents conflits opposent des immigrants venus de Madoura aux Dayak autochtones. Dans la Province de Kalimantan central, ces heurts provoquent des déplacements de populations entières et des centaines de morts. La presse locale y voit la résurgence de

coutumes barbares et de mœurs sanguinaires de chasseurs de têtes. Pour les Dayak, il s'agissait de guerre purement et simplement, une guerre menée contre des envahisseurs et qu'ils devaient mener à la demande et avec l'aide des ancêtres. Plus même, puisqu'il s'agissait d'une véritable possession : les ancêtres prenaient possession des corps et armaient les bras des guerriers. Certains ancêtres devenaient leurs compagnons d'armes et venaient en renfort de la troupe des combattants. Un groupe d'esprits ancestraux en particulier, les *kamang*, âmes de jeunes célibataires morts au combat, étaient aussi des combattants appelés par l'intermédiaire des esprits de guerriers célèbres. C'est donc bien une exploitation idéologique et rituelle, pour ne pas dire aussi psychologique et émotionnelle, de l'ancestralité qui a ressurgi avec force dans le contexte de l'insurrection contre les Madourais. Ces événements ont aussi favorisé la propagation d'une nouvelle doctrine de l'ancestralité dayak supra-régionale. Comment mieux conclure ce tour d'horizon qu'en célébrant cette victoire de l'ancestralité ?

Au fond, je serais tenté de définir l'ancestralité telle que présentée dans ces pages comme une combinatoire kaléidoscopique, une sorte d'accélérateur d'éléments qui entrent en collision. Un peu comme si ce qui est ancestral est toujours à l'intersection de deux mondes, celui des dieux, génies, esprits, héros culturels, créatures zoomorphes, et celui des composantes de la personne, âme, souffle, corps, double, image. L'ancestralité est cela donc qui passe de l'un à l'autre sans que l'on ne soit définitivement fixé sur sa nature. Comme le disent les Melanau, « On ne les a jamais vus, comment pourrait-on dire à quoi ils ressemblent ? ».

Charles Macdonald

EN 2010, un géographe chinois dénombrait 459 « villages du cancer » en Chine. Ces villages doivent un taux très élevé de mortalité par cancer à la pollution de l'eau et du sol générée par la présence d'usines chimiques à proximité des cours d'eau, ou à l'usage extensif de pesticides et d'engrais chimiques. À Baoma, où l'auteure a mené son enquête, village peuplé de cinq cents résidents et situé dans la province du Sichuan, les habitants meurent par dizaines chaque année de cancers de l'estomac et de l'œsophage.

L'ouvrage est structuré en trois parties. La première consiste en deux chapitres, l'un présentant un panorama de la littérature en anthropologie médicale et sur la Chine rurale, l'autre, une contextualisation historique de la vie dans le village. L'auteure se situe dans la lignée d'une anthropologie médicale critique développée par Paul Farmer qui aborde ces questions en termes de « violence structurelle ». Elle suit également les travaux de Nancy Sheper-Hughes consacrés à l'expérience vécue de la maladie, et ceux de Arthur Kleinman et Veena Das qui appellent à examiner de près le contenu des récits étiologiques mais aussi les processus de leur formation.

Ayant résidé dans une famille du village dont le grand-père est mort du cancer au cours de son séjour en 2004 et 2005, l'auteure prête une attention particulière aux attitudes vis-à-vis de la maladie, aux stratégies de soin et à l'évolution des relations familiales dans le cours de la maladie. Celles-ci offrent un prisme pour comprendre les dimensions plus larges de la vie sociale et culturelle dans la Chine rurale contemporaine. Le cancer est à cet égard particulièrement révélateur, étant donné l'investissement soutenu qu'il exige de la part des patients et de leurs proches. La nécessité de procurer des soins met en relief les frontières de la moralité, qui n'est

pas définie seulement comme un ensemble d'obligations à remplir mais aussi, plus largement, comme une évaluation du comportement qui engage des jugements sur le passé et le présent. Les propos tenus par les villageois quant aux causes du cancer et les pratiques de soin sont appréhendés comme étant parties prenantes d'un discours moral plus général des villageois portant sur leurs relations sociales avec leurs parents et leurs voisins, et leur relation à l'État.

À rebours des travaux pessimistes concluant à une diminution de la moralité liée à une montée de l'individualisme dans la Chine de l'ère des réformes, ces discours et ces pratiques attestent de leurs efforts continus pour habiter des « mondes moraux ». L'auteure recourt avec circonspection au concept d'« économie morale », après avoir rappelé les définitions de Edward Thompson et de James Scott, et passé en revue les positionnements de divers auteurs d'études sur la Chine dont certains rejettent son applicabilité ou nient son existence. Anna Lora-Wainwright prend plutôt le parti d'utiliser le concept dans une acception plus large, suivant en cela les propositions de Chris Hann¹. Les villageois s'adaptent aux réformes économiques tout

1. Chris Hann propose de modifier la théorie de Polanyi, en plaçant les relations marchandes aux côtés des trois grands principes énumérés par Polanyi, réciprocité, redistribution et économie domestique. Cela permet de théoriser autrement les phénomènes de désencastrement, en les reliant à d'autres causes que la marchandisation. Hann suggère de considérer la Chine de l'ère maoïste comme une variante de la grande transformation. Un désencastrement moral généralisé s'y serait produit par la coercition politique plutôt que sous l'action du marché, entraînant des conséquences tout aussi dévastatrices en termes de rupture des relations sociales. Hann avance que, depuis le début, la période des réformes économiques, avec l'introduction de mécanismes de marché, .../...

en tentant de maintenir un idéal de justice sociale, et donnent ainsi forme à une économie morale émergente reliant le passé au présent.

La deuxième partie comporte trois chapitres consacrés aux différentes étiologies et aux rapports entre étiologie et moralité. Ici l'auteure met en relation l'étiologie comme explication causale de la maladie et le discours moral comme énonciation d'un jugement dans le choix de retenir tel ou tel ensemble de causes. Peu de gens à Baoma établissent une corrélation entre cancer et pollution de l'eau. La plupart préfèrent mettre en avant d'autres explications, plus individualisantes. La pollution de l'eau est une cause trop générale qui ne permet pas de rendre compte pourquoi certains individus et pas d'autres sont les victimes du cancer. Les villageois tendent à privilégier des comportements individuels passés et présents – le dur labeur, les émotions telles que stress, tristesse ou colère retenue, et la consommation de tabac, d'alcool et de légumes salés. Toutefois, ces étiologies sont ambivalentes à plusieurs titres. Tout d'abord, elles ne blâment pas nécessairement l'individu mais peuvent, au contraire, valoriser certaines de ses qualités. Énoncées après le décès du patient plutôt que pendant sa maladie, elles sont une façon de se souvenir du défunt en tant que sujet moral. Ensuite, chacune de ces étiologies est potentiellement généralisatrice en ce qu'elle peut être rapportée à des contraintes économiques et sociales déterminant le comportement individuel. Dès lors, elles sont porteuses de jugements moraux sur le passé (la période collective) ou le présent (la période des réformes). Par exemple, l'étiologie qui est relative au travail accompli dans le passé augmente le statut moral des personnes – surtout les femmes – qui se sont sacrifiées pour la cause commune durant la période collective. Celle qui a trait à la consommation – surtout masculine – d'alcool ou de tabac ne blâme pas les seuls individus mais souligne la pression sociale qui incite à suivre ces pratiques afin de nouer et d'entretenir des

relations. Les comportements des patients sont ainsi rendus culturellement intelligibles, socialement nécessaires, et de ce fait moralement justifiés.

L'analyse très fine que propose l'auteure des formulations de ces étiologies et de la manière dont elles retirent leur efficacité de leur ambivalence ne perd donc pas de vue les logiques qui les informent. Moins convaincante est sa proposition de substituer à l'*habitus* de Bourdieu la notion de *xiguan* (« être habitué, s'habituer, habitudes » en chinois) dont le mérite tiendrait, selon elle, à ce qu'elle implique une temporalité moins longue, une habitude plus rapide à de nouvelles circonstances. L'auteure recourt à la notion d'*habitus* comme histoire incorporée, système acquis de dispositions génératives, pour rendre compte de l'équation entre aptitude à se nourrir et bonne santé forgée durant la famine du Grand bond en avant, entre 1959 et 1961, et les pénuries alimentaires des décennies 1960 et 1970. Celles-ci continuent à informer les pratiques présentes malgré les changements intervenus dans les conditions de vie. L'expérience de la mort par famine, induite par les cancers de l'estomac et de l'œsophage qui entraînent une capacité déclinante à s'alimenter, prend une connotation différente dans le contexte de la nouvelle prospérité. L'auteure applique de manière assez alambiquée la notion de *xiguan* aux discours tenus au cours de la progression de la maladie, sans parvenir à convaincre de sa plus grande vertu explicative par rapport à celle d'*habitus*. Elle-même ne semble pas au demeurant convaincue par sa propre innovation conceptuelle, puisqu'elle revient à l'utilisation du concept d'*habitus* plus loin dans l'ouvrage, et ce à plusieurs reprises.

[Suite de la note 1] les villages du Xinjiang où il a effectué ses recherches de terrain se sont rétablis en tant que communautés morales (cf. Chris Hann, « Embedded Socialism ? Land, Labour and Market in Eastern Xinjiang », in Chris Hann & Keith Hart, eds, *Market and Society. The Great Transformation Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 : 256-271).

La troisième partie porte sur les pratiques de soin (*care*) entendues au sens large comme pratiques thérapeutiques et pratiques d'aide et de soutien financier au patient observées par son entourage familial. Ces pratiques, avance l'auteure, sont constitutives des relations sociales et de parenté. Elle offre ici une comparaison richement documentée de deux familles, sous forme d'une énumération détaillée de leurs revenus et des coûts engendrés par la maladie et les funérailles. Elle détaille les dépenses de chacun des membres de la famille en nourriture apportée au malade ou en salaire perdu à l'occasion de visites au patient, et précise les décisions de chacun et les diverses manières dont ils apportent des soins ou des contributions financières. L'auteure se contente toutefois de poser, davantage que de montrer, en quoi les relations de parenté sont constituées à travers les pratiques d'aide. On peut là faire le lien avec le dernier chapitre consacré aux rites de guérison et aux rites funéraires, dans la mesure où elle y examine les conflits familiaux que peut susciter l'adhésion différenciée à ces rites. Le christianisme, auquel une quarantaine de villageois s'est convertie, exige une renonciation à l'ensemble des pratiques par ailleurs labellisées comme « superstitieuses » par les autorités. Si la discussion sur les enjeux sous-jacents à la pratique des rituels est bien menée, l'analyse de ce que révèlent les conflits familiaux au moment des rituels funéraires l'est beaucoup moins. Ainsi l'examen de la position particulière de la belle-fille mariée au fils du défunt converti au christianisme, qui, en tant qu'élément extérieur introduit dans la lignée, se retrouve la cible principale des accusations d'impiété filiale lors des funérailles de son beau-père, fait douter de l'accent mis par l'auteure sur la « négociation » des relations de parenté dans ces situations de crise. Ce cas montre bien que ces conflits sont informés par les relations de parenté, qui dessinent l'espace à l'intérieur duquel les tensions religieuses trouvent à s'exprimer. L'affirmation récurrente par l'auteure de la proposition suivant

laquelle c'est à travers les pratiques que les relations de parenté se constituent n'est pas en soi en cause, mais elle ne saurait dispenser d'une analyse de la manière dont cela s'opère.

L'un des chapitres les plus intéressants est l'avant-dernier de l'ouvrage, dans lequel l'auteure examine le faisceau de raisons sociales, culturelles et historiques qui amènent à concevoir l'intervention chirurgicale comme inefficace et conduisent à son rejet dans la plupart des cas. Le concept d'*habitus* intervient ici pour expliquer comment le refus d'un patient de se faire opérer est à la fois enraciné dans le passé, lié au statut de celui-ci comme cadre villageois, et représente un engagement actif dans le présent, afin d'éviter aux siens les coûts très élevés d'un traitement chirurgical nuisant à l'intégrité corporelle *postmortem* et perçu comme étant de toute manière inefficace. Le refus des traitements chirurgicaux est également resitué dans le cadre de la défiance généralisée envers une médecine marchandisée, liée à l'évolution des dépenses médicales dont le coût a augmenté rapidement durant la période de dé-collectivisation, entre 1977 et 1989. Les villageois évoquent avec nostalgie la période maoïste. Pourtant, la provision d'une couverture médicale était alors entièrement fournie par les collectifs ruraux, sans subsides des échelons supérieurs. La période 1990-2002 a vu des tentatives pour encourager la mise en place de systèmes de couverture maladie, mais en l'absence d'investissements suffisants de l'État, celles-ci sont demeurées infructueuses. C'est l'épidémie du SRAS qui a, semble-t-il, donné l'impulsion à un rétablissement d'un système d'assurance-maladie coopératif dans les campagnes, assorti à l'objectif de construire un « nouveau monde rural socialiste ». Un retour de l'anthropologue dans le village en 2007 lui a permis de prendre la mesure de la confiance croissante des villageois dans ce système.

Anna Lora-Wainwright propose dans cet ouvrage une ethnographie saisissante, au plus près des perceptions des patients et

de leurs proches, de la manière dont l'expérience passée et les changements macrohistoriques constituent l'expérience du présent. Elle offre également, sans s'en réclamer explicitement et peut-être sans en avoir conscience, une contribution à l'examen anthropologique de la causalité du malheur, en élargissant les domaines classiques auxquels celle-ci était confinée. Par son analyse attentive aux variations de l'imputation causale selon les situations, elle renoue (sans la citer) avec l'analyse exemplaire proposée par Edward Evans-Pritchard dans son étude de la magie et de la sorcellerie chez les Azandés, tout en ouvrant des perspectives élargies aux domaines de la moralité et du rapport à

l'État. Les étiologies sont informées par le passé mais se muent en même temps que leur contexte, elles se trouvent accréditées ou discréditées, et voient leurs implications modifiées en même temps que les changements sociaux plus larges. Loin de conclure à une perte de la moralité avec le passage de l'ascétisme communiste à l'hédonisme consumériste, l'auteure avance qu'à travers leurs énoncés et leurs pratiques, les villageois ne répondent pas par une résilience statique de la moralité passée, mais réarticulent la moralité dans le présent, en s'appuyant sur leurs réseaux familiaux et sociaux.

Anne-Christine Trémon

Roberte Hamayon

Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens

Paris, La Découverte, 2012, 369 p., bibl. (« Bibliothèque du Mauss »).

L'OUVRAGE DE Roberte Hamayon porte sur les jeux et rituels sibériens et mongols en les comparant à des formes ludiques romaines, asiatiques, européennes ou américaines. L'idée est de produire une théorie générale du jeu ou, plutôt, selon les mots de l'auteure, du *jouer*. Le choix du verbe est expliqué par la volonté d'étudier un processus plus qu'un fait ethnographique. *Jouer* fait donc du jeu une modalité de l'action, concept assez large pour comprendre les jeux, les rituels et les sports. Roberte Hamayon assume le postulat de l'unicité du jouer, prenant le risque d'en faire une notion un peu passe-partout.

Une fois son concept établi, Roberte Hamayon rappelle le goût des Romains pour les jeux du cirque qu'elle rapproche des jeux mongols en raison de leur caractère totalisateur. À l'époque chrétienne, Tertullien est le premier à condamner les jeux dans son traité sur les spectacles. Leur aspect illusoire est pointé du doigt et certains mouvements dans les danses,

comme le sautillerment, sont critiqués par les théologiens car ils n'ont pas pour objet d'honorer Dieu. Un tri est fait entre les activités acceptables et celles prosrites, produisant un « dressage des corps ». Pour l'auteure, c'est la théologie chrétienne qui a fait disparaître la « sacralité » du jeu antique.

La connotation immorale du jeu, opposée à celle vertueuse du travail par exemple, amène Roberte Hamayon à considérer, à la suite de l'historien Johan Huizinga, que « jouer n'est pas faire au sens courant » (p. 80). Avec Gregory Bateson, le jeu se définit par ce qu'il n'est pas : mettant en scène sa dimension fictionnelle, il est différent de ce qu'il serait hors de son contexte. Or, ce caractère paradoxal du jouer, entre fiction et action réelle, permet aux Bouriates d'envisager l'attente d'un « effet » du jeu dans leur vie quotidienne. C'est pourquoi Roberte Hamayon va appliquer ces cadres d'analyse au corpus ethnographique bouriate et à des exemples de jeux pratiqués par ces populations de

Sibérie méridionale. Elle cherche dans un premier temps à lier la danse et les « trois jeux virils » (*Naadam*) que sont la lutte, le tir à l'arc et la course à cheval, pour lesquels c'est moins la nature antagonique du jouer qu'il faut retenir que les conduites que ces jeux inculquent au corps. La composante agonistique de la lutte et celle collaborative de la danse ne sont que deux déclinaisons de ce phénomène ; il s'agit, dans les deux cas, d'imiter les parades animales : lorsque les Bouriates dansent ou luttent, ils se réapproprient les mouvements des cervidés (de l'élan, notamment) ou des gallinacés (comme le tétras). En cela, le rite chamanique lui-même se rapproche du jeu : lors du rituel préparant à la chasse, le chaman « encornait » une créature du monde invisible pour séduire les esprits. Il était le médiateur dans le commerce avec les esprits-animaux, échangeant de la force vitale humaine contre des promesses de gibier. Dans les jeux comme dans les rituels, la performance est donc cruciale, mais sans pour autant avoir le même objectif : s'il s'agit, pour le rituel, de garantir le succès de la chasse, il s'agit, pour le *Naadam*, de démontrer sa valeur. De cette performance accomplie découleront des conséquences importantes pour le groupe : par exemple, les jeux se déroulant lors du mariage d'une jeune fille sont gages de bon augure pour le mariage et de fécondité pour la mariée.

Les jeux mettent en évidence une double altérité, humaine et animale. Dans la lutte et la danse, le modèle animal prévaut avec pour motif la reproduction : la dispute entre les mâles détermine qui remportera la femelle. Le jouer a ainsi une fonction interactionnelle assez nette, les relations sociales s'y exprimant en termes de complémentarité et d'opposition marquées par une prééminence masculine. Les statuts sont ceux de vainqueur et vaincu, et les critères ceux de force et stratégie. La répartition par les vainqueurs des représentations matérielles censées mobiliser la chance (poils, viande, sueur) met en évidence le fait que la distribution est parfois égalitaire, parfois sélective. Or, le pouvoir de distribuer est

éminemment politique : Gengis Khan a, par exemple, pris l'ascendant sur ses pairs en s'arrogeant la redistribution des récompenses, concentrant ainsi tous les pouvoirs entre ses seules mains. Dans le cas du chaman, la manipulation s'opère sur le mode de la séduction pour obtenir des esprits les promesses de gibier. Roberte Hamayon note que, dans ce rituel comme dans les jeux, la vie et la mort s'impliquent mutuellement, ce qui produit cette similarité interactionnelle.

L'attente d'un « effet » interdit de considérer ces rituels comme du théâtre, même si le rituel du chaman a les caractéristiques d'une « comédie rituelle » telle que la qualifiait Alfred Métraux¹. Roberte Hamayon observe qu'il y a une *attitude* de croyance sans véritable *objet* de croyance : les participants sont conscients du simulacre, ils jouent le rituel en connaissant son caractère fictionnel, d'autant plus depuis que les pratiques cynégétiques sont en recul et que les jeux n'ont plus de lien avec les esprits. La valeur accordée au jouer tient davantage à la possibilité de mettre la chance de son côté, ce qui était le rôle du chaman dans la chasse, les promesses de gibier obtenues étant la manifestation d'une bonne fortune. Cette dimension apparaît également dans le *Naadam* : les spectateurs se pressent pour récolter la sueur du vainqueur considérée comme un porte-bonheur, une forme matérialisée de la chance (ce qui n'est pas sans rappeler les jeux du cirque romains).

Nehe désigne la ruse employée par le lutteur pour mettre son adversaire à terre, mais renvoie également à l'usage d'appâts ou d'appeaux, signifiant alors « tromper ». Dans le rituel préparatoire à la chasse, aucune ruse n'est possible, les esprits-animaux ne pouvant être manipulés (quand les âmes des humains morts peuvent l'être). Roberte Hamayon distingue ruse et tromperie, la première étant une stratégie active « pour renverser le rapport d'inégalité » et la seconde une « stratégie défensive face

1. Alfred Métraux, « La comédie rituelle dans la possession », *Diogenes*, 1955, 11 : 26-49.

à un supérieur hiérarchique » (p. 267). On pourrait évoquer, au sujet de la ruse du chaman, l'article de Claude Lévi-Strauss dans lequel il rapporte le cas de Quesalid², Indien Kwakiutl qui, d'après Boas, était devenu sceptique vis-à-vis du chamanisme médicinal. Ce dernier décida de se faire initier afin d'enquêter sur les guérisseurs et en démontrer les manipulations. Or, s'il démasqua effectivement les techniques de prestidigitation de ses maîtres, il observa l'efficacité de ses propres tours dès qu'il les mit en pratique, devenant lui-même un guérisseur. Dans une conception élargie du jeu au jouer, la figure de Quesalid apparaîtrait donc comme susceptible d'éclairer la double nature fictionnelle et interactionnelle du jouer rituel³.

Les notions de marge et de métaphore sont l'aboutissement de la réflexion de Roberte Hamayon et définissent les différences entre jeux et rites. Elles permettent de conceptualiser l'agentivité du joueur, sa part de liberté et d'improvisation tout en délimitant un cadre de jeu. La métaphore est un « processus cognitif fondamental »⁴ qui se trouve dans la marge entre identification et distinction envers l'altérité. Rite et jeu diffèrent donc dans l'utilisation qu'ils font de la marge : le rite la nie quand le jeu l'utilise.

En somme, cet ouvrage recèle des analyses ambitieuses au sujet du jeu, livrées à partir du terrain mongol dont l'auteure a une maîtrise incontestable. Toutefois, les rapprochements manquent parfois de justification, ce qui s'explique par le choix de postuler l'unicité du jeu. Il nous semble en effet que la question de l'unicité ou de la diversité du jeu reste toujours ouverte à l'issue de la lecture. En dépit de cet aspect, Roberte Hamayon opère, dans *Jouer*, une magnifique mise à jour de la réflexion sur ce concept, qui aura pour effet, nous l'espérons, de réactiver des débats qui occupaient autrefois une place importante en anthropologie.

Thierry Veyrié

2. Cf. « Le sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 : chap. IX [rééd. de l'article publié dans *Les Temps modernes*, 1949, 41 : 3-24]. Le personnage de Quesalid est tiré de : Boas, *The Religion of the Kwakiutl Indians*, New York, Columbia University Press, 1930 : II, 1-41.

3. Notons, par ailleurs, que l'idée de ruse et de détournement s'applique également à l'art dans ce que Lévi-Strauss a conceptualisé comme le « bricolage ». Le concept de « jouer » de Roberte Hamayon nous paraît si généralisant qu'il devrait inclure les formes artistiques. C'est sa puissance, pour ce qu'il autorise à penser ; c'est aussi sa faiblesse, en ce qu'il est difficile de voir ses limites.

4. Cf. George Lakoff & Mark Johnson, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1985.