

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (2)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS (†)
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Dossier Anthropen

- 5 *Anthropen, un projet de dictionnaire en ligne*

Ragionare

- 25 Shahram Khosravi, *Writing Iranian Culture*

- 33 Paolo Favero, *Liquid Visions.*

Digital images between anthropology, consumer technologies and contemporary art

- 49 Donatella Schmidt, *Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative*

Divagare

- 57 Bernd Jürgen Warneken, *Impegno politico e civile di Edgar Kurz: da Tubinga a Firenze*

Documentare

- 69 Giuseppe Giordano, *Apparatura. Una forma di artigianato "festivo" a Palermo*

89 Abstracts

In copertina: foto di Davide Porporato

Anthropen, un projet de dictionnaire en ligne

Les lecteurs trouveront dans ce dossier quelques articles illustrant les prochaines entrées du dictionnaire *Anthropen*. Ce dictionnaire *on line* est une entreprise de connaissance qui prolonge le *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*¹. Dans cet ouvrage, publié en trois langues (français, anglais et italien), le collectif qui a présidé à son écriture a tenté de faire le point sur l'état de la discipline, d'en dessiner les lignes de faiblesse et de force et d'en problématiser les différents enjeux.

Anthropen est un développement de cette réflexion et son équipe rédactionnelle est l'héritière directe de ce premier travail. Il s'apprête à publier une série de mots clés relevant du savoir actuel de l'anthropologie aussi bien du point de vue de ses contenus, de ses méthodes que de ses épistémologies.

L'équipe rédactionnelle du dictionnaire est composée, pour l'instant, de six laboratoires affiliés à plusieurs institutions des pays suivants: Université Laval (Québec, Canada), Université de Lausanne (Suisse), Université Louvain-la-Neuve (Belgique), École des Hautes Études en Sciences Sociales (France), Université Lumière Lyon 2 (France), Maison des sciences de l'Homme, Paris Nord (France).

La *Charte du dictionnaire*, ci-dessous, donnera à celles et ceux qui seraient intéressé-e-s une idée de l'esprit scientifique dans lequel cette entreprise voudrait s'inscrire. Les promoteurs du dictionnaire espèrent ainsi susciter l'intérêt et multiplier les propositions de collaboration.

Pour de plus amples informations sur l'instrument, les lecteurs peuvent aussi consulter directement le site web d'*Anthropen* : <https://www.anthropen.org>

Charte du dictionnaire

Le projet du dictionnaire en ligne *Anthropen* veut rendre compte des transformations que l'anthropologie a connues ces dernières décennies autour des questionnements portant aussi bien sur ses formulations théoriques, ses terrains de recherche que ses choix méthodologiques. Son ambition est de fournir aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants et à un public plus large un outil en *open acces* permettant de saisir les nouvelles configurations de la discipline dans toute leur étendue, ac-

tualité et diversité.

Anthropen est une plateforme, en langue française, où des spécialistes internationaux, provenant de différents horizons intellectuels et théoriques, sont invités à rédiger des entrées élaborées à partir de commentaires et de relectures critiques effectuées en amont. Ces entrées pourront également être disponibles dans les langues originales dans lesquelles elles ont été écrites. À brève échéance, l'ambition d'*Anthropen* est d'élargir sa plateforme pour des échanges, des discussions et des débats autour des entrées mises en circulation dans le dictionnaire.

L'anthropologie à laquelle se réfère le dictionnaire *Anthropen* s'inscrit aussi bien dans la lignée des principes organisateurs classiques de la discipline (pratique de terrain, connaissance des langues, souci monographique, etc.), que dans les perspectives résultant de ses nouvelles conditions d'exercice (globalisation multiforme, demandes sociales et institutionnelles, production des connaissances par les acteurs, formes d'hégémonisme, exigences éthiques, etc.). Une telle anthropologie intègre également l'interdisciplinarité parmi ses préoccupations et considère l'image et le son comme des sources d'inspiration. La finalité du dictionnaire est de participer à l'élaboration critique du savoir sur les sociétés et les cultures.

Anthropen est le premier dictionnaire virtuel francophone d'anthropologie. Il se veut résolument ancré dans le contemporain. En donnant la possibilité de revisiter les termes de l'anthropologie classique et de les confronter aux significations qui surgissent en permanence des nouveaux terrains et des nouveaux questionnements, *Anthropen* vise à problématiser et à réactualiser, voire à réinventer le vocabulaire de la discipline.

¹ Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (dir.), 2011, *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal : Liber.

Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (eds), 2011, *The Lausanne Manifesto. For a Non-Hegemonic Anthropology*, Montréal, Liber.

Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (a cura di), 2012, *Per un' antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.

Anthropologie indigène

Abdelhamid Hénia et Imed Melliti

[Université de Tunis]

Dès son invention, la catégorie « indigène » est une catégorie beaucoup moins savante que politique. « C'est la colonisation qui fait les indigènes », écrit René Gallissot. Sans être tout à fait des « primitifs », ces indigènes sont supposés être d'une espèce différente qui conserve des traits d'exotisme et de sauvagerie visibles dans la culture et les modes d'organisation sociale. Le propre de la catégorie indigène est d'être issue de la frontière coloniale : les indigènes le sont dans la mesure où ils sont justement, et en même temps, des sujets des empires coloniaux. Comme le montre Gallissot, la généalogie du mot indigène est complexe et procède d'une juridicisation d'une catégorie au départ naturaliste, donnant lieu en définitive à une classe juridique elle-même naturalisante et naturalisée. La fabrique juridique de « l'indigénat » comme statut en perpétuel recomposition au fil de l'histoire coloniale, et de ses relais institutionnels, administratifs et politiques, fait que la société coloniale est une société divisée en deux classes de populations et d'institutions : des sujets infériorisés et des citoyens à part entière, et respectivement des modes d'administration, des régimes juridiques et des juridictions spécifiques (Gallissot 2006).

Ainsi l'« indigénat » est un statut stigmatisé et stigmatisant. La colonisation et le colonialisme étant perçus de plus en plus comme des objets historiques révolus mais avec des relents persistants, la catégorie « indigène » tend à être délogée de son stigmate. Aujourd'hui, un courant d'« indigénisation » des savoirs prétend même s'en emparer en le retournant. Cette démarche est présentée comme le moyen de dessiner une posture méthodologique permettant d'opérer un déplacement dans le champ des recherches en sciences sociales en les dégageant de tout hégémonisme ethnocentrique. Quel bilan pouvons-nous dresser des pratiques empiriques propres à ce courant ? Dans quel contexte épistémologique s'inscrit-il ? Qu'en est-il du piège identitaire qui le guette ? L'indigénisation est-elle une pratique réservée exclusivement aux chercheurs indigènes ou autochtones et quel statut accorde-t-elle aux concepts et paradigmes produits par la communauté scientifique internationale ? Les soi-disant chercheurs autochtones ne sont-ils pas en passe d'inventer leurs propres « indigènes », en décrétant le déclassement d'une partie de la communauté scientifique ?

Contexte épistémologique
du renouveau par l'indigénisation

L'idée de l'indigénisation vient à la suite de plusieurs tentatives de renouveau épistémologiques. La « décolonisation des savoirs » introduite par les *Postcolonial Studies* anglophones a montré que la décolonisation n'est pas seulement une action politique, mais également une action épistémologique. A cela, il faut ajouter la critique de l'orientalisme par Edward Saïd (1980), les différentes écoles qui ont amorcé une tentative de construire le savoir à partir du « bas » (*view from below*) ou de « l'intérieur », ou de faire de la recherche du côté des acteurs, ou encore au « ras de sol » (Revel 1989). C'est dans la même perspective que s'inscrivent la contribution des *Subaltern Studies* en Inde (Pouchepadass 2000), l'« écriture de l'histoire » par Michel de Certeau (2002) et sa sociologie de l'« invention du quotidien », la reconstitution de la « vision des vaincus » par Nathan Wachtel (1999), la *microstoria* italienne, l'analyse « du point de vue de l'indigène » (Geertz 1986), et l'analyse des « armes du faible » par James C. Scott (1985). Les *Latinos Studies*, les *Gender Studies*, les *Black Studies*, sont autant de courants qui ont contribué à la poursuite de cet élan novateur. Le dernier en date est le courant représenté par le *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique* (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2011).

De quoi l'indigénisation
des savoirs est-elle le nom ?

Indigéniser consisterait à répondre à la question de savoir comment penser une société sans être le porte-parole d'interprétations hégémoniques ou surplombantes venant souvent de l'extérieur. Cela suppose aussi le dépassement de la dichotomie « indigène »/« occidental » en se dégageant des rapports de force historiques liés à ces deux catégories, telles qu'elles étaient forgées dans le contexte colonial.

La propension à l'indigénisation des savoirs a parfois tourné au discours identitaire, notamment chez les « sociologues arabes » (Melliti 2006 et 2011). Il existe une tension à l'arrière fond du débat autour de la question d'arabisation des sciences sociales d'une manière générale. L'autre usage de l'indigénisation obéissant à des raisons exclusivement identitaires serait de dire que seuls les indigènes seraient les mieux placés pour rendre compte des réalités locales. Prenant sa source dans le nationalisme postcolonial, ce courant est obnubilé par l'idée de décoloniser les sciences sociales. Pour les défenseurs

de ces courants, seul l'indigène serait capable de mieux étudier les sociétés anciennement colonisées. Il va sans dire que, dans ce contexte précis, la validité scientifique des résultats obtenus est incertaine.

Une autre manière de comprendre l'indigénisation serait de l'assimiler à une posture méthodologique et à une démarche adoptée par tout chercheur quelle que soit son origine. De ce point de vue, l'altérité du chercheur n'est guère perçue comme un handicap pour une meilleure intelligibilité des réalités sociales plurielles qu'il se donne pour objet (Godelier 2007).

Que le chercheur soit indigène (de l'intérieur) ou non, la question n'est pas là. Avec l'indigénisation des savoirs on insiste sur la manière dont les objets relatifs aux sociétés locales sont construits, pensés et traités. Il s'agit de partir de l'intérieur, c'est-à-dire des « concepts proches de l'expérience » pour « voir les choses du point de vue de l'indigène », comme le précise Clifford Geertz (1986 : 73-74). Pour ce faire, il faut voir selon lui les expériences des indigènes « dans le cadre de leur propre idée de ce qu'est la personne » ; autrement dit, comment ils « se voient eux-mêmes » et comment ils « se voient les uns les autres ». Et Geertz d'ajouter : « [...] pour Java, Bali et le Maroc, au moins, cette idée diffère sensiblement non seulement de la nôtre, mais de façon non moins dramatique et non moins instructive, de l'une à l'autre » (*Ibid.* : 76).

Les effets des postures ethnocentriques empêchent de bien comprendre les sociétés locales, dans la mesure où ils déplacent la manière de penser ces sociétés vers des paradigmes et des catégories inventés sous d'autres cieux. Les approches ethnocentristes adoptées pour analyser les réalités locales peuvent être dues à des chercheurs aussi bien venus du dehors que du local. L'ethnocentrisme n'est pas spécifique à l'Occident.

Récusant la dérive identitaire, l'indigénisation des sciences sociales consiste à transcender les langues par lesquelles les chercheurs s'expriment, les antinomies, comme centre et périphérie, local et global, etc. Elle participe également à la construction d'un savoir universel, mais non un « universel occidental » (Detienne 2005).

Le détachement de l'ethnocentrisme à tout prix

L'indigénisation ne repose pas sur la condamnation, voire la négation de la « pensée occidentale », mais plutôt sur sa « décentralisation », comme l'écrivent les auteurs du *Manifeste de Lausanne*. La conversion des théories nées dans les centres de production scientifique en théories voyageuses, phénomène non nouveau, devient une véritable

stratégie de connaissance. Ainsi, les outils d'analyse, paradigmes et concepts forgés dans le monde occidental ne sont pas rejetés par les tenants de ce courant.

L'indigénisation du savoir se présente ainsi comme un projet épistémologique qui se démarque de celui postcolonial qui cherche à « décoloniser », ou encore de celui qui cherche à « désoccidentaliser » les savoirs. Qu'elle soit utilisée par l'ancien colonisateur ou l'ancien colonisé, la « décolonisation » est toujours quelque part entachée d'un substrat idéologique. L'idée de « désoccidentalisation », elle aussi, n'échappe pas à la même dérive. L'usage de ces mots dénote que le dépassement des catégories antinomiques (« colonisateurs » *vs* « colonisés », « Occident » *vs* « Orient », « Nord » *vs* « Sud », « centre » *vs* « périphérie », etc.) n'est pas encore totalement consumé. Il sous-entend que l'on reste toujours, d'une manière ou d'une autre, prisonnier de la perception ethnocentriste (Goody 2010).

Références

- Certeau M. de
2002 *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- Détienne M.
2005 *Les Grecs et nous : une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Editions Perrin, Paris.
- Geertz C.
1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris.
- Godelier M.
2007 *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel.
- Goody J.
2010 *Le vol de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Melliti I.
2006 « Une anthropologie indigène est-elle possible ? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, tome LIII, 2 : 163-176.
2011 « L'indigénisation des sciences sociales en Tunisie : un malentendu ? », in *Marges, normes et éthique : L'anthropologie face aux nouveaux enjeux éthiques*, sous la direction de Sihem Najjar, Maghreb et sciences sociales, L'Harmattan-IRMC, Paris-Tunis : 129-140.

Pouchepadass J.

2000 « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n. 156, numéro spécial « Intellectuels en diasporas de l'Asie du Sud ».

Revel J.

1989 « L'histoire au ras du sol », in G. Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^{ème} siècle*, Éditions Gallimard, Paris : I-XXXII.

Saillant F., Kilani M., Graezer Bideau F. (dir.)

2011 *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Liber, Montréal.

Said E. W.

1980 *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris.

Scott J. C.

1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven and London.

Wachtel N.

1999 *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. 1530-1570*, Paris, Gallimard.

Individu (une perspective anthropologique)

Claude Calame

[École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris]

La notion de l'individu comme être humain doué d'un corps propre et d'une identité singulière est née de la notion de sujet. C'est en effet autour de ce concept très occidental que s'est développée l'idée d'un être agissant de manière autonome et réflexive. Mais ce sujet constitué en « soi », en *self*, est aussi un sujet qui agit, un sujet pratique, engagé dans le monde extérieur selon une volonté et selon des motivations qui lui seraient propres.

Un sujet donc non plus en tant que *sub-jectum* comme l'indique l'étymologie du mot ; non plus un sujet « soumis » à différents pouvoirs d'ordre politique et religieux, mais un sujet qui, au siècle des Lumières, avec la contestation de la royauté absolue et la critique de la hiérarchie catholique, devient un être de raison, constitué en droit (Taylor 1989). Désormais un sujet libre, un sujet libre de penser et libre d'agir comme il l'entend, un sujet dont les libertés sont fondées sur un certain nombre de droits, également partagés.

Mais qu'en est-il dans la réalité de nos sociétés contemporaines, convaincues que démocratie et libéralisme économique vont de pair, convaincues aussi qu'elles sont les seules aptes à défendre les droits de l'homme et de l'individu dans leur universalité face à d'autres formes sociales, passant pour plus traditionnelles ?

Envisagée du point de vue sociologique, la question a longtemps été de savoir qui, de l'individu ou de la société, est premier par rapport à l'autre. On le sait – pour Émile Durkheim la société ne saurait être considérée comme la somme des individus qui la composent, des individus donnés comme entités premières, dans leurs différents états de conscience. Du « holisme méthodologique » (le tout n'est pas réductible aux parties qui le composent) on est passé au « relationalisme méthodologique » : société et individus sont à comprendre dans des relations qui correspondent à des rapports de réciprocité. Le social et le collectif ne sauraient donc être envisagés comme les simples résultantes des actions et pratiques des individus (comme le laisse entendre l'« individualisme méthodologique »). Entre les individus-atomes (êtres indivis) et l'ensemble social auquel ils sont forcément intégrés, il y a interdépendance, interaction ; il y a « co-construction » des uns par l'autre, et vice versa. L'opposition toute théorique entre l'individuel et le collectif doit donc être dépassée (Corcuff 2007 ; Corcuff, Le Bart, de Singly 2010).

Avant la guerre de '39-'45, le sociologue et philosophe allemand Norbert Elias s'était déjà interrogé sur la nature de l'homme vivant dans ce qu'il appelait « la société des individus ». Les relations réciproques des individus les uns avec les autres constitueraient la condition même de l'existence humaine ; elles représenteraient l'une des bases de la condition d'être humain. Dès lors la vie sociale et l'appartenance à une société étaient données comme une disposition fondamentale, inscrite dans l'être social de l'homme. Pour Elias (1991), ce n'est que tardivement et épisodiquement, surtout à partir de la Renaissance, que serait apparue la conscience d'un « moi » pourvu d'une intériorité ; cette conscience nouvelle aurait alors entraîné, dans une perspective à vrai dire européo-centrée, une « prédominance de l'identité du moi sur l'identité du nous ». Si les hommes en tant qu'individus sont bien interdépendants, la notion même d'individu est ancrée dans l'idée de la constitution d'un « moi » ; elle est fondée dans l'idée de sujet.

C'est sur un constat analogue qu'est fondée la distinction tracée par l'anthropologue Louis Dumont (1983) entre sociétés holistes et sociétés individualistes. D'un côté donc, dans les sociétés traditionnelles, un *homo hierarchicus* dont l'identité est

définie par la place qu'il occupe dans l'ensemble social avec ses statuts et ses hiérarchies ; de l'autre un *homo aequalis*, promu dans les sociétés modernes par l'égalité instituée entre des individus considérés comme autonomes. Mais cette opposition se double d'un autre contraste. D'une part l'homme hors du monde : le modèle en est celui du renonçant indien qui se soustrait au réseau des liens sociaux pour se trouver face à lui-même, dans sa singularité ; d'autre part l'homme dans le monde : tel l'homme moderne, cet homme intra-mondain réalise son identité individuelle au sein de la société ; son individualité est posée comme une valeur et un but. Ainsi on assisterait en Occident à la naissance de l'individu moderne en particulier par la transition calviniste vers un « individu-dans-le-monde » mais pour y accomplir la volonté du dieu unique des chrétiens, puis par le passage à l'Individu de la première « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », libéré de la tutelle de l'Église au nom de la liberté de conscience exercée dans une société égalitaire.

Or c'est précisément de la notion de liberté que sont nés tous les malentendus entretenus par une pensée économiste préoccupée de fait par la seule liberté du marché. En effet les libertés fondamentales assises sur les droits partagés qui constituent l'individu abstrait ont été transformées en des libertés individuelles qui permettraient à chacune et chacun de se développer concrètement selon ses capacités propres. Dans cette mesure, l'individualité est assimilée à la sphère privée ; et les droits égaux qui assurent des devoirs réciproques sont réduits aux droits de la personne dans sa singularité (Flahaut 2006), dans la concurrence entre les individus soumis à la marchandisation (Calame 2008).

L'extraordinaire développement des sciences humaines dans les années soixante du siècle dernier a pu sembler sonner le glas du sujet occidental en tant que monade autonome, consciente et réflexive. À vrai dire, les différentes sciences de l'homme ont plutôt contribué à en approfondir les multiples dimensions. Du côté de la psychanalyse le sujet dans son psychisme s'est révélé se situer à l'intersection des pulsions animées par son corps propre et du refoulé accumulé dans l'expérience de son enfance au sein de la famille nucléaire. À l'anthropologue structuraliste ce même inconscient est apparu comme fondé, au-delà des différences culturelles, dans les structures universelles de l'esprit humain. Dans le débat entre individualisme et holisme méthodologiques, les sociologues n'ont pas manqué de subordonner l'individu aux relations sociales, insérant son existence dans les réseaux contraignants que tissent ces rapports souvent asymétriques. Et les linguistes se sont interrogés sur

l'existence d'une grammaire universelle qui traverserait les langues et qui serait à la base de la compétence verbale de tout être humain. Ainsi l'atome-individu abstrait est désormais soumis aux déterminations psychiques, sociales, économiques, culturelles, verbales et bientôt neuronales qui découlent de sa constitution organique et psychique ainsi que son environnement « naturel » et social.

Dans les différentes perspectives ouvertes par les sciences sociales, le sujet-individu est donc bien à saisir étymologiquement comme *sub-jectum* ; en tant que tel, il s'avère constamment soumis à des processus de subjectivation qui dépendent largement de son entourage matériel, familial, social et culturel. Loin d'entraver une autonomie morale et intellectuelle censée asseoir l'individu philosophique dans une liberté fondée sur la conscience de soi, ces paramètres d'ordre aussi bien organique que symbolique contribuent au contraire à l'enrichissement identitaire constant des individus singuliers. Cette fabrication est rendue indispensable par l'extraordinaire plasticité neuronale constitutive de l'être humain, en particulier dans ses manières de se représenter le monde social et l'écologie qui le déterminent et dans les modes de son action sur cet environnement humain et matériel.

En se fondant sur les résultats relativement récents d'une part de la paléo-anthropologie, d'autre part de la neurologie, quelques anthropologues contemporains sont allés plus loin. Dans son incomplétude, l'homme ne saurait se développer, ni en tant que genre humain, ni en tant qu'individu, si l'organisation sociale et la culture n'étaient pas là pour activer et réaliser ses capacités neuronales ; la nature cérébrale de l'homme se révélerait ainsi dans son extraordinaire plasticité, une plasticité qui implique la contrainte (Ansermet, Magistretti 2004). Autant du point de vue phylogénétique du développement du genre humain qu'en ce qui concerne l'essence organique de l'homme avec son développement individuel, tout se passe en somme comme si la nature présupposait la culture, voire comme si, pour l'être humain, la culture précédait en quelque sorte la nature (cf. Dortier 2004).

En effet, en anthropologie culturelle et sociale, la tendance traditionnelle est d'envisager la culture, de même qu'à l'époque du Romantisme allemand, comme le moyen de combler le vide laissé par la nature incomplète de l'homme. Ainsi Geertz (1973) : « En résumé, nous sommes des animaux incomplets ou inachevés et nous nous complétons ou nous nous parachevons nous-mêmes par le biais de la culture ».

Par le biais de pratiques d'ordre technique et symbolique où l'activité de la communication verbale joue un rôle essentiel, l'homme se constitue

lui-même dans son identité affective et réfléchie ; il se construit en interaction obligée avec les différents cercles communautaires qui contribuent à sa fabrication, en interaction avec leurs différentes conventions et traditions qu'à son tour il adopte. Ce processus d'« anthropopoiésis » se poursuit pendant toute sa carrière d'être humain mortel. L'individu se fabrique à la fois par les autres et pour les autres, avec des spécificités individuelles et des processus de subjectivation qui engendrent des transformations dynamiques, mais aussi des affrontements et des conflits (Affergan et al. 2003).

D'un point de vue anthropologique, l'identité complexe de chacun de nous repose donc sur une dialectique subtile entre d'une part la nécessaire fabrication sociale et culturelle de l'homme par ses proches et d'autre part le développement de la singularité de l'individu, avec son autonomie partagée entre identité-*idem* et identité-*ipse* (Ricoeur 1990). L'épanouissement de l'individu en personne avec sa réflexivité critique dépend, dans l'interaction notamment discursive, des différents réseaux de sociabilité auxquels il appartient dans sa vie intellectuelle et pratique ; son émancipation repose sur les différents statuts que lui confère son action sociale, entre travail, cercle familial, activités culturelles, etc. Sans doute une identité personnelle épanouie est-elle la résultante du croisement pratique de plusieurs niveaux identitaires collectifs, d'ordre également ethnique et culturel (Galissot, Kilani, Rivera 2000). Dans cette mesure l'identité individuelle doit sans doute être garantie en situation postmoderne par une série de droits, mais aussi de devoirs.

Références

- Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F.
2003 *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Ansermet F., P. Magistretti
2004 *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Odile Jacob, Paris.
- Calame C. (dir.)
2008 *Identités de l'individu contemporain*, Textuel, Paris.
- Corcuff Ph.
2007 *Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris (2^e éd.).

- Corcuff Ph., Ch. Le Bart, F. de Singly (dir.)
2010 *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Presses Universitaires, Rennes.
- Dortier J.-F.
2004 *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre.
- Dumont L.
1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Elias N.
1987 *La société des individus*, Fayard Paris, (éd. or.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Flahaut F.
2006 « *Be yourself !* » – *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Mille et une nuits, Paris.
- Galissot M., M. Kilani, A. Rivera
2000 *L'imbroglia ethnique. En quatorze mots clés*, Payot, Lausanne.
- Geertz C.
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York.
- Ricoeur P.
1990 *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
- Taylor Ch.
1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Langue et culture

Marianne Kilani-Schoch
[Université de Lausanne]

La vaste littérature (linguistique, psycholinguistique, ethnolinguistique, etc.) des XX^e et XXI^e siècles sur la relation entre langue et culture montre d'importantes variations dans la conception et l'approche de la problématique.

Au cours des années 1930, la question du relativisme linguistique a été stimulée par l'hypothèse Sapir-Whorf (Carroll 1956) selon laquelle les structures et catégories linguistiques d'une langue influent sur la pensée et la culture de ses locuteurs, voire même les structurent ou les déterminent.

Comme la conception structuraliste dominante de l'époque ne réservait guère de place aux pratiques culturelles, la réflexion autour du relativisme linguistique a d'abord impliqué principalement les systèmes: système linguistique, et plus précisément grammatical et sémantique, d'une part, et système cognitif comme ensemble de concepts ou représentations mentales, d'autre part (voir par exemple plus récemment Wierzbicka 1991 et la critique de Kristiansen et Geeraerts 2007 parmi d'autres, cf. aussi Jackendoff 2007), délaissant ainsi un aspect important de la perspective de Whorf sur la culture (Bickel 2000: 161-163).

A partir des années 60, l'importance accordée à la recherche sur les universaux linguistiques et cognitifs a éloigné une bonne partie de la linguistique de toute préoccupation impliquant la diversité sociale et culturelle, et par là même, de l'hypothèse du relativisme linguistique. Par exemple, une étude célèbre de Berlin et Kay (1969) a argué que le lexique des couleurs dans les langues était déterminé par des contraintes universelles sur la perception visuelle. Cette étude a largement contribué à discrediter l'hypothèse Sapir-Whorf.

Ces vingt-cinq dernières années cependant, les recherches linguistiques se sont réorientées dans le sens de l'empirie (cf. Sidnell, Enfield 2012) et la question whorfienne a été reprise. Toute une série de travaux linguistiques et psycholinguistiques ont développé des méthodes expérimentales pour évaluer les conséquences cognitives de la diversité linguistique. Par ex. Choi & Bowerman (1991) et Lucy (1992), pour ne citer qu'eux, ont mis en évidence de façon spectaculaire des différences de perception et de catégorisation d'actions et d'objets chez de très jeunes enfants et chez des adultes selon les langues.

D'autres travaux, dont l'orientation est plus directement anthropologique, s'intéressent, au-delà des systèmes, aux affinités entre les usages langagiers et les formes culturelles des pratiques sociales (Bickel 2000: 161, Hanks 1990, Gumperz, Levinson 1996).

Une partie importante d'entre eux ont porté sur les manières différentes dont les catégories grammaticales des langues encodent certains aspects des relations et contextes sociaux et culturels. Par exemple, dans de nombreuses langues du monde, la deixis spatiale correspond à la grammaticalisation de coordonnées géographiques, c'est-à-dire est définie par une orientation absolue (personnes et objets sont obligatoirement localisés aux points cardinaux ou *en haut*, *en bas* ou *au-delà* de la colline où les locuteurs vivent, Bickel 2000), et non par une orientation relative comme dans la plupart des langues indo-européennes (ex. *Paris rive droite*). Or,

comme Bickel (2000: 178-9) l'a montré avec l'exemple du belhare (langue tibéto-birmane du Népal), cette grammaire de l'espace est associée à l'expérience directe de l'espace social dans les interactions.

En s'attachant aussi à expliciter le rôle de la culture, plus précisément des pratiques culturelles (au sens d'*habitus* de Bourdieu) dans le relativisme linguistique, Bickel recentre la perspective: il montre qu'entre pratiques culturelles, pratiques linguistiques et cognition, l'influence est réciproque et non unidirectionnelle. Les opérations de schématisation auxquelles les pratiques sociales sont nécessairement sujettes influencent directement la cognition. En retour les principes universels de la cognition peuvent influencer sur les formes linguistiques et culturelles.

Sidnell et Enfield (2012) ouvrent un autre domaine d'application du relativisme linguistique avec les différentes ressources conversationnelles que les langues mettent à disposition des locuteurs pour effectuer un même type d'action sociale dans l'interaction, tel manifester son accord ou son désaccord avec l'interlocuteur. Ils montrent que les propriétés structurales (ordre des mots, particules, etc.) constitutives de ces ressources ont des implications différentes sur la suite de l'interaction elle-même, et, selon la langue, entraînent notamment la clôture de l'échange ou au contraire sa continuation par un développement thématique. De telles différences induites par la réalisation d'actions langagières identiques sont considérées comme des « effets collatéraux » inévitables de la diversité dans les possibilités structurales offertes aux locuteurs par chaque langue pour réaliser leurs rôles d'agents sociaux. Ces effets collatéraux de moyens linguistiques sur les actions sociales (mais néanmoins linguistiques, voir le commentaire de Duranti qui suit l'article cité) relèveraient aussi du relativisme linguistique

Notons ici que le projet de l'ethnographie de la communication, dès 1960, avait déjà fait de la diversité culturelle dans les formes de communication et la manière dont ces formes de communication interfèrent avec les systèmes et pratiques culturels son objet d'étude (Gumperz, Hymes 1964). La contribution pionnière de Gumperz (1989) dans l'intégration de la culture à l'analyse de l'interprétation en conversation, consiste notamment à avoir mis en évidence les conventions culturelles des indices linguistiques à l'aide desquels les locuteurs signalent au cours de l'interaction le type d'activité sociale dans lequel ils sont engagés, ainsi que l'interprétation à donner à leurs énoncés. Par exemple, les indices prosodiques (direction de la courbe intonative, accentuation) pour marquer la

fin ou la continuation d'un tour de parole, une requête polie, etc. varient selon les langues.

Le dernier aspect à évoquer dans la reprise de l'hypothèse Sapir-Whorf est la complexification et différenciation de la notion même de pensée, selon que le locuteur est engagé ou non dans des activités langagières. Slobin (2003) distingue le processus « en ligne » consistant à penser pour « parler » (*thinking for speaking*). Ce mode de pensée ou activité du locuteur sélectionnant les caractéristiques des objets et événements codables dans sa langue, manifeste comment les exigences des langues conduisent les locuteurs à prêter attention à des aspects différents et particuliers de la réalité. La schématisation qui préside aux énoncés est ainsi spécifiée par chaque langue et guidée par elle.

Slobin illustre le concept de «penser pour parler» avec l'expression linguistique du mouvement qui en anglais, par exemple, encode la notion de mode de déplacement dans le verbe principal (*the dog ran into the house*), à la différence du français qui n'encode cette notion que secondairement ou accessoirement (*le chien est entré dans la maison* [en courant]) et lui préfère celle de direction du déplacement.

En résumé, la diversité culturelle et sociale, préoccupation principale de l'anthropologie, a retrouvé une place de choix dans la réflexion linguistique contemporaine et l'hypothèse du relativisme linguistique connaît un renouveau. Mais cette diversité n'est pas pensée comme sans contraintes, la nature précise des éléments universaux ou communs restant cependant à établir (voir par ex. Malt, Majid 2013).

Références

- Berlin B., P. Kay.
1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Bickel B.
2000 «Grammar and social practice», in S. Niemeier, R. Dirven (eds), *Evidence for Linguistic Relativity*. Amsterdam, Benjamins: 161-190.
- Carroll John B. (ed.)
1956 *Language, thought, and reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge MA, Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- Choi S., M. Bowerman
1991 «Learning to express motion events in English and Korean: The influence of language-specific lexicalization patterns», *Cognition*, 41: 83-121.
- Gumperz J. J.
1989 *Engager la conversation*, Paris, Minuit.
- Gumperz J. J., D. Hymes
1964 *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist* 66: 6, part 2 (Special Issue).
- Gumperz J. J., S. C. Levinson
1996 *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanks W.
1990 *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Jackendoff R.
2007 *Language, Consciousness, Culture*, Cambridge, MIT Press.
- Kristiansen G., D. Geerearts
2007 «On non-reductionist intercultural pragmatics and methodological procedure», in I. Kecskes & L. E. Horn (eds), *Explorations in Pragmatics*, Berlin, Mouton de Gruyter: 257-285.
- Lucy J.
1992 *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Malt B.C., A. Majid
2013 «How thought is mapped into words», *WIREs Cognitive Science*, 4: 583-597 (doi: 10.1002/wcs.1251).
- Sidnell J., N. J. Enfield
2012 «Language diversity and social action: a third locus of linguistic relativity», *Current Anthropology*, 53, 3: 302-333.
- Slobin D. I.
2003 «Language and thought online: cognitive consequences of linguistic relativity», in D. Gentner, S. Goldin-Meadow (eds) (2003), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, Cambridge, MA, MIT Press: 157-192.
- Wierzbicka A.
1991 *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter.

Mort

Yannis Papadaniél
[Université de Lausanne]

L'être humain, pense-t-on communément, est le seul être vivant à avoir conscience de sa finitude. D'un point de vue anthropologique, il serait plus juste de s'en tenir au fait que les humains sont les seuls êtres vivants à pouvoir envisager la mort et l'anticiper même lorsque cette dernière ne les menace pas. Cette conscience induit un chassé-croisé entre résignation face à l'inéluctable et une aspiration à une vie éternelle après la mort. La mort semble ainsi marquée du sceau d'un paradoxe que les êtres humains ne peuvent résoudre autrement que par le recours à l'imaginaire.

L'anthropologie, avec le concours de l'histoire, s'est longtemps attachée à décrire la variété des mythes et de rites autour de la mort. Elle a ainsi démontré le peu d'accord existant d'une époque à une autre, ainsi qu'entre sociétés, ou entre religions. Les territoires de « la vie après la mort » sont situés dans des mondes souterrains, dans les cieux ou encore sur terre selon la façon dont les défunts décédés et les survivants les ont accompagnés. L'inhumation, l'incinération et la conservation des ossements sont tantôt prescrites, tantôt proscrites. Les conceptions de la bonne « mort » oscillent, quant à elles, entre différentes figures. Parmi d'autres : la figure antique du soldat, tel Achille, mort au combat (voir Vernant 1989), celle du mourant contemporain acceptant son sort dans la dignité (Castra 2003), ou celle d'un individu, qui après le jugement divin, peut jouir d'une vie éternelle et se-reine (Le Goff 1981). A ces idéaux correspondent également des figures négatives dont dépend le statut du défunt condamné à l'errance, ou à la damnation de sa descendance.

Les anthropologues ne se sont toutefois pas contentés de compiler les différentes pratiques autour du mourir. Très tôt – le texte fondateur de Robert Hertz (1905) en constitue le modèle – ils se sont donnés pour tâche de saisir les composantes élémentaires des ritualités funéraires : traitement du cadavre ; transfiguration du corps puis de l'esprit dirigé dans un « ailleurs » après une suite d'épreuves ; temporalité du deuil étalée sur des cycles mensuels voire annuels.

Des désaccords subsistent sur le statut de cette ritualité – quant à savoir notamment si elle constitue le point d'origine des religions. Ces réflexions ont cependant en commun de désigner les rites funéraires comme objet principal de l'anthropologie de la mort. Dans le prolongement, les travaux centrés sur la société contemporaine soulignent la dilu-

tion de la ritualité, recourant à une terminologie plutôt radicale : l'absence de ritualité commune en Occident serait la marque d'un déni ou, à tout le moins, d'une mise à distance croissante de la mort (pour Thomas 1975 ou pour Ariès 1975 dans une veine plus historique) et aboutirait à un rapport à la mort aseptisé.

Ces propositions ont été nuancées par des auteurs comme Déchaux (2000), en France, ou Kellehear (1984), Walter (1994) et Seale (1998) et au Royaume-Uni. Ces auteurs démontrent comment, avec la sécularisation progressive de la société, le rapport contemporain à la mort est placé sous le sceau de l'intime : les individus sont libres de se façonner en privé la « fiction » de leur choix avec l'inconvénient majeur qu'ils ne trouvent que peu l'occasion de la partager et de la faire reconnaître socialement. Ces approches ont le mérite de rompre avec une association par trop mécanique entre mort et tabou : l'absence d'un code commun en matière de mort ne signifie pas que ces codes n'existent pas à une échelle individuelle et intime où chacun mélange à sa guise les références et les traditions religieuses (c'est ainsi que dans les sociétés occidentales des agences rituelles voient le jour, offrant contre rétribution des « rites sur mesure »).

Au-delà de leur nuance respective, ces travaux reposent sur une définition particulière de l'objet « mort ». Cette définition induit que toutes les activités qui se déploient à son entour, ne semblent compréhensibles qu'au prisme d'un schéma « réactif », impliquant une neutralisation : la mort crée un trouble et la vocation de toute symbolique serait d'y répondre et d'en diminuer la portée.

Dans sa thèse de doctorat qu'il a mené au Ghana, Jack Goody (1962) a étudié la posture ambivalente dans laquelle se retrouvent les héritiers immédiatement après le décès de leurs aïeux : à la fois endeuillés mais objectivement récompensés par le gain de richesses matérielles et symboliques. Adaptant à l'anthropologie des préceptes issus de la psychanalyse, Goody illustre de façon plus générale comment le rapport des humains avec la mort est partagé entre chagrin et intérêt. Cet intérêt n'est pas nécessairement soumis à la logique réactive du deuil mais s'inscrit dans un registre particulier qui oppose – parfois – ceux qui partent et ceux qui restent.

Par extension, on peut tirer de la réflexion de Goody la conclusion suivante. Au gré des situations, le rapport à la mort peut revêtir des formes singulières : l'indifférence, lorsque l'on apprend qu'un quidam que l'on ne connaît pas est décédé ; l'affliction la plus durable lors de la perte d'un être cher ; ou encore l'intérêt attisé par le gain que l'on peut en tirer (le mobile d'un crime, en définitive).

La finitude humaine est donc envisagée différemment selon le type de liens qui unit le défunt à ceux qui lui survivent. Il existe dans un même espace social une pluralité de rapports possibles à la mort, dont la neutralisation est une occurrence parmi d'autres. Pour des raisons morales, ces rapports se jouent souvent dans une certaine oblicité – à travers les non-dits, les silences ou les euphémismes – bien illustrée dès 1968 par Glaser et Strauss.

L'anthropologie contemporaine s'intéresse désormais aux possibilités et orientations de la médecine moderne qui appréhende la mort comme la maladie dont il faut guérir : atténuation de la souffrance morale et physique lors d'une maladie incurable ; assistance au suicide ; éradication du vieillissement et perfectibilité du corps humain dans le passage à une société « post-mortelle » (Lafontaine 2008). La mort n'est plus appréhendée au prisme de sa seule dimension funéraire, mais à travers les tentatives bien réelles dans lesquelles se lancent les humains pour contrer son inéluctabilité.

A ces travaux s'ajoutent des analyses (Esquerre 2011) sur la façon dont les restes humains se retrouvent au centre des préoccupations collectives : régulation étatique face à l'intensification de la crémation ; restitution de restes humains autochtones à leur patrie d'origine ; régime d'humanité variable selon qu'il s'agit d'abattre un animal de compagnie ou un animal « comestible » (Remy 2009) ; scandales autour de charniers – que l'on croyait révolus en Europe – et des crimes contre l'humanité dont ils sont la preuve (Claverie 2011). Autant de phénomènes dont l'analyse démontre que, loin d'être refoulée, la problématique de la mort se déploie dans des processus sociaux contemporains et pluriels.

Références

- Ariès Ph.
1975 *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil.
- Castra M.
2003 *Bien Mourir: sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF.
- Claverie E.
2011 « Réapparaître. Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre de Bosnie », *Raisons politiques* 41(1) : 13-31.
- Déchaux J.-H.
2000 « L'intimisation de la mort », *Ethnologie française*, 30 (1) : 153-162.
- Esquerre A.
2011 *Les os, les cendres et l'Etat*, Paris, Fayard.
- Glaser Barney G., Strauss A. L.
1968 *Time for dying*, Chicago, Aldin.
- Goody J.
1962 *Death, property and the Ancestors: a study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, London, Tavistock.
- Hertz R.
1905 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique* : 48-139.
- Kellehear A.
1984 « Are we a 'death-denying' society ? », *Social sciences and Medicine*, 18(9): 713-723.
- Lafontaine C.
2008 *La société post-mortelle*, Paris, Seuil.
- Le Goff J.
1981 *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard.
- Rémy C.
2009 *La fin des bêtes. Ethnographie du travail de mise à mort des animaux*, Paris, Economica.
- Seal C.
1998 *Constructing Death*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thomas L.-V.
1975 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Vernant J.-P.
1989 *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et...*, Paris, Gallimard.
- Walter T.
1999 *On Bereavement : the culture of grief*, Buckingham, Open Press University.

Orient désorienté

Jean-Pierre Dubost

[Université de Clermont-Ferrand]

«Les Orientés désorientés» (Dubost Gasquet 2013) est un enjeu de méthode exprimé par un jeu de langage dont le but est de laisser entendre une démarche choisie pour aborder et repenser l'opposition Orient/Occident. Si le premier terme – l'Orient – est contre toute habitude au pluriel, et si ce à quoi on s'attend qu'il s'oppose – l'Occident – est occulté par ce qui engendre à la fois un pluriel et un négatif, c'est qu'il ne s'agit pas d'un couple de notions, ni même d'un couple d'oppositions. En se glissant dans les interstices de l'« antithèse durcie » (Memmi 1957) Orient/Occident, la formule annonce que la relation qu'il s'agit de rechercher n'est ni donnée ni héritée.

En revanche, la démarche reste redevable de cette sorte de grand écart qui habite l'œuvre riche et contradictoire d'Edward Saïd dans *Orientalism* (1978). Si la thèse essentielle est que le développement de l'orientalisme européen a été indissociablement lié au processus de la colonisation dont il n'a été que l'expression littéraire ou artistique, Saïd exprime clairement à la fin de sa vie la nécessité de penser, non pas contre mais au-delà de la thèse critique qui animait son ouvrage fondateur, cette question en terme de *relation*, au sens qu'Édouard Glissant (Glissant 1990) donne au terme. L'écrivain écrit dans la préface de la réédition française de *L'Orientalisme* (Saïd 2003 : IX) que « loin du choix des civilisations, nous devons nous concentrer sur un long travail en commun de cultures qui se chevauchent, empruntent les unes aux autres et cohabitent de manière bien plus profonde que ne le laissent penser des modes de compréhension réducteurs et inauthentiques » et que « cette forme de perception plus large exige du temps, des recherches patientes et toujours critiques, alimentées par la foi et une communauté intellectuelle difficile à conserver dans un monde fondé sur l'immédiateté de l'action et de la réaction ».

Opérer un retour réflexif sur cette question clairement exposée comme un programme encore à réaliser conduit à déconstruire les concepts à partir desquels la relation Orient/Occident a été historiquement pensée et à demander en quoi et comment elle est pensable une fois reconnue l'urgente nécessité d'une dés-essentialisation des deux termes de l'opposition. Ce questionnement coïncide avec un retour du questionnement de la relation Orient/Occident dans la communauté scientifique (Courbage, Kropp 2004 ; Combe, Lançon, Moussa, Murat 2008-2012 ; Pouillon, Vatin 2012 ; Gasquet

2010 ; Ette 2006 etc.) exprimant le besoin d'une relecture de la relation Orient/Occident non seulement dans sa configuration d'aujourd'hui (pour laquelle la désorientation de l'Orient est indissociable du processus de mondialisation et de redistribution généralisée de toutes les instances et figures d'identification et de référence) mais aussi au cœur même de la relation orientale en tant que moment du processus colonial, avec ses nombreuses ambivalences et lignes de fuites internes.

Si l'Orient n'est plus aujourd'hui une notion pertinente (pas plus qu'il n'est simple et facile de définir « l'essence » de l'Occident) et s'il est acquis que supposer une altérité orientale absolue ne ferait que perpétuer une idéologie née dans le contexte de la conquête coloniale du monde (de la fin du XV^e siècle au milieu du XX^e), c'est qu'il est lui-même, comme nous le montre à l'évidence la situation d'aujourd'hui, *dés-orienté*. Et si l'opposition Orient/Occident est devenue caduque dans le monde actuel, c'est que les relations transculturelles ne peuvent plus être comprises comme des oppositions identitaires d'ordre binaire, mais comme autant de structures paradoxales de relation. Les outils de compréhension à partir desquels ils peuvent et doivent être pensés sont nombreux : les avancées les plus récentes de l'anthropologie critique et de son interrogation des conditions méthodologique d'une pensée hégémonique (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2011), l'apparition de modèles paradoxaux d'universalité issus de cultures périphériques, les expérimentations de devenir personnels à la charnière de l'Orient et de l'Occident et autres phénomènes.

Analyser dans le processus de mondialisation des figures de relation transculturelle éclairant la dés-essentialisation de la relation Orient/Occident suppose que l'on accepte l'idée qu'une *opacité* irréductible détermine le rapport des cultures mondialement emmêlées et que celle-ci surplombe les représentations mutuelles que les protagonistes de cette relation peuvent s'en faire. Cette opacité n'est pas un frein mais un moteur de rencontre. Il s'agit donc de décrypter le processus de 'mondialisation' à la recherche de traces oubliées ou impensées, faute d'outils d'analyse comparative. Les événements politiques les plus récents comme le 'printemps arabe', le processus inéluctable de ré-Orientation de l'Orient depuis la Nahdha arabe au XIX^e, les inévitables « dé-exotisations » modernes japonaise ou chinoise, la 'perlaboration' par laquelle les élites du sous-continent indien se positionnent au-delà des méandres idéologiques de l'héritage postcolonial en sont autant d'expressions. Mais cette approche implique aussi la nécessité de problématiser *l'impensé de la relation* Orient/Occident

dans le passé et d'approfondir par l'analyse les tentatives déjà faites en ce sens, notamment par Jack Goody (Goody 1999, 2004, 2006).

L'enjeu de recherche « Orients désorientés » conduit à générer autant de multiples que la dés-essentialisation des deux termes permet de dégager et se donne pour but de laisser apparaître tout ce que cette essentialisation occulte. On peut alors décliner la relation libérée de son statut d'opposition stérile en autant de figures de relations orientalo-occidentales, de configurations engendrées par l'attitude plus ou moins hospitalière d'un regard porté sur son être-différent, son « otherness ». Par exemple : un « Orient pour soi » qui serait préservé de rencontres et de contaminations, objet historiquement rarissime si ce n'est introuvable ; un « Orient pour nous » comme construction imaginaire occidentale ; un « Orient pour nous » comme part refoulée de l'histoire de l'Occident (origines religieuses sémites, origine philosophique, rationaliste et métaphysique gréco-arabe de l'Occident médiéval puis renaissant) ; un « Orient pour nous » comme expérience de pensée, d'imagination et d'écriture maintenant en elle-même consciemment le moment de la rencontre et de l'ouverture comme ingrédient de l'identification orientale (Novalis, Goethe, Schelling, Schopenhauer etc.) ; un Orient assimilé et approprié, mais dont l'altérité résiste au cœur de la relation dominante comme singularité – au cœur même parfois de ces orientalismes dont la définition ne peut pas se limiter à la seule perspective critique de type saïdienne ; un Orient distancié de l'intérieur par de nouvelles différenciations (« Orients de l'Orient », comme c'est le cas du soufisme dans l'aire arabo-islamique) ; un Orient rencontré comme autre autrement que par un Occident européen et perçu comme objet d'altérité différent (c'est le cas des orientalismes sud-américains) ; un Orient rencontré dans le cadre d'un processus colonial, dont la différence est perçue et vécue au cœur même d'une situation de domination, bien que cette perception ne concorde pas avec le « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » – celle-là même que Saïd analyse et dénonce à la fois, et dont la figuration surgit comme ligne de fuite interne à ce même processus comme ce fut le cas chez Victor Segalen envers la Chine, mais chez d'autres encore, et ainsi de suite à l'infini.

Références

- Combe D., D. Lançon, M. Murat, S. Moussa (dir.)
Orientalismes : www.Orientalismes.net.
- Courbage Y., M. Kropp (dir.)
 2004 *Penser l'Orient, tradition et actualités des orientalismes français et allemand*, Presses de l'Ifpo, Orient Institut, Beyrouth.
- Dubost J.-P., A. Gasquet (dir.)
 2013 *Les Orients désorientés. Déconstruire l'orientalisme*, Editions Kimé, Paris.
- Ette O., F. Pannewick (eds)
 2006 *ArabAmericas. Literary Entanglements of the American Hemisphere and the Arab World*, Verduert, Francfort.
- Gasquet A.
 2010 *L'Orient au Sud. L'orientalisme littéraire argentin, d'Esteban Echeverria à Roberto Arlt*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. "Littératures".
- Goody J.
 1999 *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge.
 2004 *Islam in Europe*, Polity Press, Cambridge.
 2006 *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Memmi A.
 1957 *Portrait du colonisé*, Buchet-Chastel, Paris (rééd. Pauvert, Paris, 1966).
- Pouillon J., J.-C. Vatin (dir.)
 2011 *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, IISMM - Karthala, Paris.
- Saïd E.
 2003 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Editions du Seuil, Paris, rééd.
- Saillant F., M. Kilani, F. Graezer Bideau (dir.)
 2011 *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Liber, Montréal.

Restes (anthropologie des)

Octave Debary

[Université Paris Descartes/LAHIC (Ehess/Cnrs)]

Le peu, l'altéré, le n'importe quoi, le rien... que contiennent tous ces restes ? Au bord de l'oubli comme de la disparition, les restes sont souvent marqués par la disqualification sociale, par le rejet ou la mise au ban de la société (Douglas 1966). C'est au passage de ces seuils que l'anthropologie tente de comprendre leur valeur. Marcel Mauss (1931) en fera une règle heuristique en invitant les ethnographes à collecter les objets déçus, tous révélateurs de la richesse d'un temps quotidien, ordinaire, en train de passer. On peut regarder une société à partir de ce qu'elle dévalorise et rejette, s'attacher davantage à « une boîte de conserve qu'à son bijou le plus somptueux » ; « en fouillant un tas d'ordures, on peut comprendre toute la vie d'une société » (8-9).

L'anthropologie s'est toujours intéressée aux objets, faisant de leur collecte, de leur conservation et de leur exposition un complément à son discours. Elle s'est ainsi exposée à travers les vitrines de ses musées, véritables théâtres d'objets et de mise en scène des cultures. A la fin du XX^{ème} siècle, cet intérêt pour la culture matérielle s'est prolongé par le développement des *Material Culture Studies*, *Museum Studies* puis par l'anthropologie des sciences et des techniques. Mais l'objet comme reste, objet de l'entre-deux, incertain et instable, n'est pas devenu un thème de prédilection de la discipline. Les penseurs qui l'ont abordé se trouvent à ses marges, comme Pierre Sansot (2009) ou Giorgio Agamben (1999), voire dans l'indiscipline, comme Georges Bataille (1949). Le premier voit dans les petits restes du quotidien (reliefs d'un repas, objets de son enfance ou de vide-greniers...), autant d'inachèvements qui marquent notre finitude et qu'il convient de célébrer. Le second fait du reste une part inaliénable de la condition humaine et de la possibilité d'en témoigner – même après Auschwitz. Quant à Bataille, il fait de la destruction (glorieuse ou catastrophique) des surplus de richesses d'une société (ses restes non consommés, sa part maudite ou sacrée) la condition de son unité.

L'anthropologie, elle, se tourne davantage vers l'analyse des différentes formes de requalification des restes. Elle étudie la manière dont un collectif reconduit leur existence en suivant leur trajectoire, leur carrière ou leur biographie. Comment, par différentes opérations de requalification sociale, ils retrouvent une nouvelle valeur, un nouvel avenir, une alternative à leur perte.

De la poubelle au musée, ces différents arts

d'accommoder les restes ont donné lieu à des recherches consacrées aux déchets (Thompson 1979, Rathje, Murphy 1992). Au début des années 1970, l'anthropologue William Rathje développe le *Garbage Project* à Tucson (Arizona) avant de l'étendre à d'autres villes américaines pendant plus de 20 ans. En s'appuyant sur la valeur biographique et archivistique des déchets, il montre que leur étude permet de comprendre les modes de vie des consommateurs. Dans cette économie du rejet quotidien, les poubelles comme les décharges sont traitées comme des « lieux de mémoire » propices à une archéologie du social. Ces recherches ont été menées en allant recueillir directement les sacs d'ordures chez les gens ou en fouillant des décharges. Leur étude (classement, inventaire) vise à comprendre l'articulation entre ce qui est rejeté et les représentations des pratiques de consommation. On trouve également des études qui portent sur les objets de seconde main (Gregson, Crewe 2003, Gabel et al. 2012), l'art, le patrimoine, la mémoire ou les musées (Kirshenblatt-Gimblett 1998). Ces analyses insistent sur la notion de valeur comme sur celle de temps : la valeur des restes vient de leur traversée de l'histoire. Une anthropologie des restes permet ainsi de comprendre comment une société traite de son histoire à travers les usages qu'elle réserve à ce qui résiste à la disparition. Le reste renvoie l'identité à son autre en traçant les frontières de ce qui ne relève pas ou plus d'elle. Il soumet l'identité au traitement de son altération. En dépérissant, il énonce le temps qui passe.

La question de la discontinuité historique, des différents « régimes d'historicité » (Hartog 2003), peut être abordée au regard du sort réservé aux restes. Ils engagent différentes formes de retraitement ou de recyclage culturel de l'histoire. Au-delà d'une dimension écologique, l'enjeu de ces requalifications s'ouvre à un projet d'anthropologie générale. A partir de l'usage de ces restes, on cherche à comprendre ce qu'en font les communautés qui les conservent (Godelier 1997), les requalifient ou parfois les détruisent. Restes sacrés (de dieux, de choses ou d'hommes) dont les modalités d'existence et de transmission permettent de témoigner d'une culture. Témoignages d'identités, d'humanités, à travers lesquels une société vient rendre compte de son histoire, lui rendre un compte. Signant et signifiant ses peines, comme ses joies, face à la perte de son propre référent : le temps qui passe.

Références

- Agamben G.
1999 *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages.
- Bataille G.
1993 *La part maudite* (1949), Paris, Minuit.
- Douglas M.
1995 *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou* (1966), Paris, La Découverte.
- Gabel Ph. (*photographies*), O. Debary, H. S. Becker (*textes*)
2012 *Vide-greniers*, Paris, Créaphis.
- Godelier M.
1997 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Gregson N., L. Crewe
2003 *Second-Hand Cultures*, New York, Berg.
- Hartog F.
2003 *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- Instruction sommaires pour les collections d'objets ethnographiques*
1931 (Brochure rédigée à partir des cours de Marcel Mauss à l'Institut d'Ethnologie), Paris, Musée d'ethnographie du Trocadéro, Mission Dakar-Djibouti.
- Kirshenblatt-Gimblett B.
1988 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkely and Los Angeles, University of California Press.
- Sansot P.
2009 *Ce qu'il reste*, Paris, Rivages.
- Thompson M.
1979 *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*, Oxford, Oxford University Press.
- William R., C. Murphy
2001 *Rubbish! The Archeology of Garbage* (1992), Tucson, University of Arizona Press.

Sainteté (Culte des saints)

Hassan Rachik

[Université Hassan II, Casablanca]

Le culte des saints réfère à un ensemble de rites et de croyances en rapport avec un dispositif sacré dans lequel le saint et son sanctuaire tiennent une place centrale. La tombe du saint et tout élément en rapport avec sa vie (lieu de retraite, source d'eau, arbre sacré, autel) et son corps (relique, trace de pied) font l'objet de pèlerinages privés et/ou collectifs (Dermenghem 1954 ; Van Gennep 1973 ; Turner 1979 ; Tambiah 1984 ; Rachik 1992 ; Chamberbert-Loir, Guillot 1995, Kerrou 1999). Les rites qui composent le culte des saints sont divers : invocations, allumer une bougie, immoler un animal, nouer un chiffon, acheter une amulette, etc. Ils représentent souvent une demande adressée au saint. Certains saints sont pour ainsi dire généralistes et peuvent être implorés pour différents avantages matériels ou spirituels alors que d'autres sont spécialisés dans des domaines déterminés (guérison de maladies mentales, fécondité, mariage, etc.). Le lien avec un saint peut être occasionnel et éphémère comme il peut être durable et structurel. C'est le cas, par exemple, de pays, de villes et de corporations qui ont leurs saints protecteurs. Parmi les plus célèbres citons Notre-Dame de Guadalupe à Mexico, Saint-Denis à Paris, Sidi Abou Madian à Tlemcen et les « sept saints » à Marrakech.

Le culte des saints est expliqué en termes cognitifs en ce sens qu'une catégorie de croyants trouvent l'idée de Dieu si abstraite qu'ils éprouvent le besoin d'un sacré au ras du sol, d'un sacré qui se manifeste dans des objets familiers et concrets. Doutté écrit à cet égard que le culte des saints est « la revanche du cœur et de la fantaisie sur l'abstraction du monothéisme » (Doutté 1900 : 11). D'autres chercheurs proposent des explications en termes sociologiques en soulignant les fonctions assurées par le saint ou ses représentants vivants. Par exemple, l'arbitrage des conflits et la sécurité des routes pour les voyageurs et les caravanes (Brown 1983; Gellner 1969).

Le mot « culte » tend à être associé à tout mouvement ou conception accusés de déviation du dogme orthodoxe. Le mot arabe « *ziara* » reste neutre en ce sens qu'il ne réfère pas à l'idée d'adoration mais à celle de visite. Toutefois, dans la majorité des cas, le culte des saints est associé à un type de religiosité qui fait appel au corps du croyant, à la médiation personnelle, à l'émotionnel et à la prolifération du rituel. Il est rejeté par les adeptes d'une religiosité basée sur un lien spirituel et directe avec Dieu. Réformateurs et savants fondamentalistes ont rejeté le culte des saints en raison de l'absence de

tout fondement scriptural et de sa contradiction avec le principe de l'unicité de Dieu. Cette tension entre deux types de religiosité recoupe, chez plusieurs auteurs (Gellner 1969 ; Weber 1995), une division de la société en deux catégories : illettrés/peuple/vulgaires/paysans *vs* savants/lettrés/élite/citadins. Elle est fréquente dans l'histoire du christianisme, de l'islam et du judaïsme. Mais elle est plus visible actuellement dans certains pays musulmans où, durant ces dernières années, des mausolées de saints ont été détruits par des fondamentalistes radicaux. Certains chercheurs ont prédit la fin du culte des saints et de la vision du monde qui le sous-tend au profit d'une vision plus puritaine et plus rationnelle. Ce genre de prédiction si général et si décontextualisée ne peut être ni affirmée, ni infirmée. Nous pouvons simplement dire, à partir des monographies publiées sur le sujet, que les organisateurs du culte des saints semblent se maintenir en s'appuyant sur un discours qui se veut aussi orthodoxe. La vénération de saints est présentée comme étant conforme au dogme religieux et ne contredisant pas l'idée de l'unicité de Dieu.

Références

- Chambert-Loir H., C. Guillot (dir.)
1995 *Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient.
- Dermenghem E.
1954 *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- Doutté E.
1900 « Note sur l'islam maghrébin. Les marabouts » in *Revue de l'histoire des religions*, XL.
- Gellner E.
1969 *Saints of the Atlas*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Brown P.
1983 *The Cult of the Saints. Its Rise and Its Function in Latin Christianity*, SCM Press Ltd, London.
- Kerrou M. (dir.)
1999 *L'autorité des saints en Méditerranée*, ERC, Paris : 107-119.
- Rachik H.
1992 *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient.
- Tambiah S. J.
1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner V.
1979 *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbolology*, New Delhi, Concept.
- Van Gennep A.
1973 *Culte populaire des saints en Savoie*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Weber M.
1995 *Economie et société*, Paris, Plon.

Science(s)

Dominique Vinck
[Université de Lausanne]

Les sciences désignent à la fois une série d'activités productrices de connaissances, plus ou moins différenciées d'autres activités sociales, et le résultat de ces activités (descriptions et énoncés de découvertes ou de lois décrivant ou prédisant des phénomènes, théories, méthodes de travail, savoir-faire incorporés, normes de comportement des scientifiques). Pour l'anthropologue, elles sont à la fois un objet de recherche et un cadrage (institutionnel, méthodologique et cognitif) de son travail, ce qui l'engage aussi dans une inévitable réflexivité.

Du point de vue des sciences sociales, la science a été appréhendée (tradition mertonienne) comme une institution sociale distincte et exemplaire, dont la finalité est la production de connaissances rationnelles certifiées par les pairs. L'institution se caractérise par une structure normative qui régit le comportement des scientifiques telles que : universalisme, communalisme, désintéressement et scepticisme organisé. Les scientifiques qui agissent conformément à ces normes sont rationnels et humbles, capables de soumettre leurs productions à l'évaluation critique de leurs pairs, d'évaluer sans a priori le travail d'autrui et de s'auto-contrôler. Le respect de ces normes dépend de systèmes de communication (publication dans les revues scientifiques en particulier) et de gratification (nomination, distinction, obtention de fonds) dont l'analyse permet d'expliquer certains phénomènes de stratification au sein de la « communauté » scientifique.

Cette approche a toutefois suscité de nombreux débats notamment quant à ce que représentent vraiment ces normes. Des contre-normes (p. ex.

« garder le secret ») seraient aussi explicatives des comportements des scientifiques que les normes identifiées par Merton. Par ailleurs, dans leurs discussions internes, les scientifiques mobilisent autant les normes que les contre-normes pour défendre leur position ou affaiblir celle d'un collègue. Et surtout, ces normes seraient de nature idéologique et politique, utilisées par les scientifiques pour légitimer l'autonomie des sciences vis-à-vis du reste de la société, en particulier dans un contexte de montée en puissance de régimes autoritaires menaçant les scientifiques dans différentes régions du monde, comme ce fut le cas au cours du XX^e siècle. Dans ce contexte, Merton (1973) a traité l'institution scientifique comme un modèle de démocratie des esprits, à l'abri des influences politiques. Toutefois, mobilisées au profit du développement technico-économique et de l'action publique (parfois militaire), les sciences constituent des sources de pouvoir, notamment en faisant autorité. Les questions de l'orientation et de la mobilisation des sciences fait dès lors l'objet de débats politiques récurrents. Elles soulèvent des questions de légitimité dans la société (sciences au service du progrès, de l'industrie, du prestige des Nations, de l'exploitation de la nature *vs* de projets de libération ou de résolution des problèmes auxquels le monde est confronté) tandis que leur spécificité a fait l'objet de nombreux débats chez les philosophes. Dans les relations Nords-Suds, elle est parfois traitée comme un enjeu des relations entre pays hégémoniques et non-hégémoniques ou en termes de centre-périphérie. Plus généralement, sa légitimité est questionnée vis-à-vis d'autres savoirs, locaux et indigènes notamment. De même, la fragmentation interne des sciences (prolifération de sous-spécialisations) a conduit les Nations Unies (convention de Rio de 1992) à demander qu'un effort d'intégration soit accompli car les problèmes auxquels sont confrontées les sociétés ont besoin d'une approche globale et non émiettée.

Les dynamiques internes des sciences ont également été analysées de diverses autres façons : comme système d'échange de dons (Hagstrom 1965), comme système d'échange capitaliste et de lutte compétitive pour l'accumulation d'un capital symbolique (Bourdieu 1976), comme système politique où chacun tend à développer son domaine en gagnant de la crédibilité, convertible en ressources permettant de poursuivre (Latour, Woolgar 1988). Les relations entre scientifiques, voir aussi avec des non-scientifiques (industriels, médias, gouvernements, mouvements citoyens, communautés paysannes, etc.), constituent des réseaux sociaux dont les caractéristiques (taille, homogénéité / hétérogénéité, structure) expliquent les sciences en tant que

phénomène social plus ou moins articulé à d'autres activités des sociétés.

Depuis les années 1970, des chercheurs en sciences sociales (anthropologie, sociologie, histoire) ont investi l'étude des sciences en s'inspirant notamment des travaux de l'historien Kuhn (1957) (paradigme) et de l'anthropologie avec pour prétention de rendre compte des contenus (*Sociology of Scientific Knowledge*, SSK) et des pratiques scientifiques. Les sciences apparurent alors sous un nouveau jour. Les sciences sociales ne se cantonnent dès lors plus à l'examen des conditions sociales de possibilité de la science mais tentent d'expliquer aussi les productions scientifiques (données, théories, concepts) à partir de facteurs sociaux ou à partir des pratiques sociotechniques concrètes. Elles mettent en évidence la flexibilité interprétative des énoncés scientifiques (ni la nature, ni la méthode, ni la logique n'impose de vérité unique aux chercheurs) qui conduit à prendre en compte aussi d'autres facteurs explicatifs, notamment les rapports de forces, les mouvements de société, les traditions de pensée, les savoirs tacites, la nature du rapport au monde et à la nature, et les savoir-faire hérités.

Du côté de la sociologie et de l'histoire, des auteurs vont rendre compte de l'action scientifique comme d'une rivalité entre scientifiques pour produire des énoncés de connaissances et les imposer aux autres. Ces scientifiques étant liés à des groupes sociaux, les intérêts de ces derniers orienteraient en partie le choix des objets de recherche, des approches et, par conséquent, les productions scientifiques. Les controverses entre chercheurs conduiraient ceux-ci à renforcer la robustesse de leurs affirmations et constitueraient ainsi un moteur des dynamiques scientifiques. Ces approches conduisent aussi à symétriser les analyses portant sur la constitution des savoirs scientifiques et celles portant sur les autres formes de savoirs, de systèmes de pensées ou de croyances. Des chercheurs britanniques (Bloor 1976 ; Collins 1985) prônent alors des principes de causalité, d'impartialité, de symétrie et de réflexivité dans l'étude des sciences. « Connaissances vraies » et « croyances fausses » devraient être expliquées par les mêmes registres de causalité (relations causales entre des variables sociologiques et contenus de connaissance, production négociée de connaissances consensuelles et clôture des controverses, analyse du discours).

A la fin des années 1970, des chercheurs commencent à s'intéresser aux pratiques scientifiques concrètes. Ils observent les processus d'ajustement locaux et contingents et décodent les savoirs tacites incorporés dans les individus, instruments et formes d'organisation. Leurs études rendent compte de la

production des faits, des données, des énoncés et des accords entre chercheurs, de l'articulation entre éléments hétérogènes, de la construction collective et négociée des publications. Adoptant des postures héritées de l'anthropologie, ils décrivent les processus de fabrication et de stabilisation des énoncés scientifiques en séjournant longuement au sein de laboratoires où se produisent des savoirs scientifiques. Ainsi, Latour, de retour d'une enquête en Afrique, débarque dans un laboratoire de biochimie réputé ; il cherche à y étudier « la pensée scientifique » en train de se faire et rend compte de l'importance des pratiques d'inscription. Il publie *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts* en 1979 (Latour, Woolgar 1988). Knorr-Cetina (1981), en Allemagne, Lynch (1985), aux États-Unis, mobilisent l'ethnométhodologie et montrent les productions scientifiques comme des accomplissements pratiques situés. D'autres chercheurs héritiers de l'école pragmatique américaine et de l'interactionnisme symbolique de Chicago rendent aussi compte des productions scientifiques en rendant compte des perspectives des acteurs en présence. L'anthropologue Traweek (1988) étudie le monde des physiciens des particules, de même que d'autres le feront d'autres laboratoires (p. ex. Houdart 2013) ou de lieux de fabrication de connaissances technologiques (Downey 1998 ; Vinck 1999).

Soucieux de rendre compte de l'intrication des sciences dans la société, notamment via les processus d'innovation, des chercheurs (Callon 1986 ; Latour 1989) conçoivent une approche (théorie de l'acteur-réseau, analyse des processus de traduction et de construction de réseaux sociotechniques) devant permettre de rendre compte des sciences et techniques en évitant les dichotomies héritées (nature/culture, sujet/objet, notamment). Ils ouvrent ainsi la réflexion sur une nouvelle anthropologie des connaissances.

Références

- Bloor D.
1976 *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore.
- Bourdieu P.
1976 « Le champ scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* : 88-104.
- Callon M.
1986 « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique*, (3) : 169-208.
- Collins H.
1985 *Changing order. Replication and Induction in Scientific Practice*, London, Sage Publ.
- Downey G.
1998 *The Machine in Me. An Anthropologist Sits among Computer Engineers*, New York, Routledge.
- Hagstrom W.O.
1965 *The Scientific Community*, New York, Basic Books.
- Houdart S.
2013 *L'universel à l'œil*, Paris, Editions Pétra. Coll. « Anthropologiques ».
- Knorr-Cetina K.
1981 *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon Press.
- Kuhn T.
1957 *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- Latour B.
1989 *La science en action*, Paris, La Découverte.
- Latour B., S. Woolgar
1988 *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte.
- Lynch M.
1985 *Art and Artifact in Laboratory Science. A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Merton R.
1973 *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*, Edited by N.W. Storer, Chicago, University of Chicago Press.
- Traweek S.
1988 *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Vinck D.
1999 *Ingénieurs au quotidien. Ethnographie de l'activité de conception et d'innovation*, Grenoble, PUG.

Sport (pratiques sportives)

Marie-Joséph Biache et Géraldine Rix

[Université de Clermont-Ferrand]

Le sport, envisagé sous l'angle des pratiques sportives, s'inscrit dans un ensemble plus vaste de comportements : celui des pratiques corporelles. Ces dernières peuvent constituer l'objet de travaux anthropologiques (Bromberger, Hayot, Mariottini 1995; Darbon 2002; Garnotel 2009 ; Sizorn 2007).

Le sport, en tant que phénomène social complexe, se prête à l'analyse sociologique, car il semble attaché, à la fois comme résultante et comme cause d'autres phénomènes, au faisceau de déterminismes sociaux, économiques et institutionnels. Il est avant tout une institution, autant dans son mode de constitution – il n'y a de sport à proprement parler qu'inscrit dans et produit par des instances sportives internationales, nationales et locales – que dans son expression. Le sport renvoie à un système autonome, structuré, réglementé. La sociologie souligne l'importance de la création et du développement institutionnel du sport comme phénomène social, et des différents sports comme expressions propres de ce phénomène, à la fois sociologiquement définies et socialement distinctes (Darbon 2008). La perspective d'analyse institutionnelle du sport – développement et dynamique des structures institutionnelles et politiques – trouve son complément dans des recherches sociologiques plus centrées sur des aspects spécifiques du phénomène global. Les processus de distinction de communautés ou de groupes de pratiques focalisent le regard de certains pans de la recherche : la question centrale du genre y prend toute sa place (Meneson, Clément 2009). L'intérêt porté aux trajectoires sociales et professionnelles des sportifs est une autre manière d'aborder le phénomène « sport » (Sobry 2010). Ce dernier n'est cependant pas envisageable sans le regard public qui s'y porte, car le sport est aussi un spectacle. La description des publics comme l'étude du supportérisme font partie intégrante de l'analyse du phénomène ainsi que l'examen de ses modalités de construction médiatique et économique : la vision devient sociétale (Ohl 2010).

Cependant, les pratiques sportives, manifestations premières du phénomène, sont aussi l'objet d'investigations relevant de l'histoire sociale de leur évolution. L'histoire institutionnelle trouve une inspiration et un complément dans la description des rapports entre changement des pratiques sportives et évolution de la sphère technologique. Le sport est envisagé comme analyseur des mentalités, mais aussi comme hypostase des avancées de la connais-

sance du corps. L'évolution des préparations à la compétition, le recours à des moyens artificiels de maximisation des performances physiques sont la traduction des changements dans le rapport au corps, à la fois sociaux et culturels et instrumentaux. Mais les pratiques sportives peuvent également être l'objet d'une histoire des techniques, non seulement celle des artéfacts, mais aussi celle des formes de mouvement, marquées par des types sociaux et des structures opératoires (Vigarello 1988).

Le retour vers une centration sur les pratiques proprement dites introduit à une perspective plus anthropologique que sociologique – sans que toutefois la frontière soit délimitée avec évidence. Une ethnologie des groupes et communautés de pratiquants peut dans ce cas être entreprise, l'accent étant porté sur la description et l'analyse des comportements qui font unité, cohérence et signification, autant pour les pratiquants que pour les spectateurs, les chercheurs étant alors en mesure de circonscrire des cultures sportives (Darbon 2002; Fournier, Raveneau 2010). Parallèlement, les pratiques sportives détiennent un sens pour leurs acteurs et traduisent simultanément le versant idiosyncrasique de la communauté ou du groupe. Elles sont un support d'identité et d'appartenance, mais aussi l'expression de connaissances particulières et d'une forme de morale incarnée. Elles appartiennent au domaine plus vaste des techniques du corps et une étude historique peut en être produite comme peut en être constituée une ethnologie, laquelle accorde aux usages du corps une place principale. Garnotel (2009) montre par exemple que devenir un cycliste professionnel suppose de construire progressivement les techniques corporelles du métier liées tant à l'entraînement qu'au soin du corps ou l'absorption de produits « dopants » et s'inscrit dans une morale incarnée liée à l'optimisation de la performance, même si celle-ci s'oppose à l'Éthique absolue du sport.

Les pratiques sportives, à l'instar de toutes les pratiques corporelles, supposent un apprentissage technique et une conformation du corps acquise par le sujet. Elles sont simultanément actes et connaissances, ces dernières présentes sur deux registres. Le premier est celui des théories locales ou indigènes de l'action des sujets, largement saturées de concepts pragmatiques (Rolland, Cizeron 2011) ; le second est celui des connaissances implicites et tacites modulées par des normes d'action et des valeurs d'actes. Sizorn (2007) dévoile par exemple, que l'expérience des trapézistes est marquée par la légèreté et l'aisance tout autant que par la douleur et la peur, registres qui construisent la corporéité et l'identité des pratiquants. Ainsi envisagées, les pratiques sportives redeviennent celles

d'un groupe ou d'une communauté, caractérisées par une dialectique entre technique singulière et connaissances collectives, ces dernières relevant essentiellement de représentations et de convictions. Elles n'échappent pas aux modalités de sexuation présentes dans les groupes humains lesquelles participent à l'attribution, implicite ou explicite, de normes et de valeurs aux actions. La relation en quelque sorte organique entre comportements et connaissances permet d'inscrire les pratiques sportives, comme techniques du corps, dans le régime de la *tèchné* grecque : le savoir-faire est en rapport étroit avec un savoir portant sur le sens du monde. Ces pratiques appartiennent à une expérience constituée, à la fois collective et individuelle. Une telle optique cognitive peut trouver un complément dans une analyse symboliste. Les pratiques sportives expriment et supportent un sens constitutif de la communauté : le sport devient un espace projectif dont la signification est cachée ; il peut être dans ce cas la représentation d'une transcendance et/ou une pratique ritualisée. Les pratiques sportives sont alors envisagées de manière étendue, non limitée à la perspective technique, le versant psychologique qui les marque spécifiant le processus à l'œuvre.

Il est ainsi plus difficile de développer l'idée d'une anthropologie du sport que l'idée d'une anthropologie des pratiques corporelles. En tant que phénomène général, le sport est principalement l'objet d'une sociologie, même s'il peut être celui d'une anthropologie qui reste alors philosophique, soutenant l'universalisme du phénomène et promouvant un idéal sportif. Le phénomène sportif y est envisagé de façon a-culturelle ; l'anthropologue considère dans ce cas les pratiques de manière transcendante et reconstruit intellectuellement leur unité phénoménologique. En revanche, l'intérêt premier accordé aux sujets des pratiques sportives, à leurs actes et aux connaissances qu'ils formulent à propos de ceux-ci, doit mener à une anthropologie des pratiques corporelles. Si une ethnologie distingue des styles de pratiques sportives, une anthropologie suppose d'emprunter des propositions théoriques qui établissent la nature des connaissances incorporées qui sous-tendent les pratiques. Ainsi, l'arbitrage en rugby peut être étudié comme une pratique particulière au cours de laquelle l'arbitre montre et impose aux joueurs ce qui est possible relativement aux modalités cognitives selon lesquelles il appréhende spontanément l'activité des joueurs (Rix 2007). En ce sens, seule une anthropologie cognitive des pratiques sportives pourrait, à partir des travaux de terrain, mettre à jour les modes généraux – voire universels – de connaissance sous-jacents à l'inscription des activités corporelles humaines dans un cadre socialement normé.

Références

- Bromberger C., A. Hayot, J.-M. Mariottini
1995 *Le match de football*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Darbon S.
2002 « Pour une anthropologie des pratiques sportives », *Techniques et Culture*, 39 : 1-27.
2008 *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Fournier L.S., G. Raveneau
2010 « Les cultures sportives au regard de la globalisation », *Journal des anthropologues*: 120-121.
- Garnotel X.
2009 « Le peloton cycliste. De la culture technique à la sous-culture sportive », *Techniques et Culture*, 52/53 : 306-329.
- Menesson C., J.-P. Clément
2009 « Boxer comme un homme, être une femme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179 (4) : 76-91.
- Ohl F.
2010 *Sociologie du sport*, Paris, PUF.
- Rix G.
2007 « Le 31ème homme : un garant de la culture du rugby à XV », in J.-Y. Guillaïn, Porte P. (eds), *La planète est rugby. Regards croisés sur l'ovalie*, Paris, Atlantica/Musée national du Sport : 331-350.
- Rolland C., M. Cizeron
2011 « Connaissance implicite et intelligibilité pratique : les entraîneurs experts en gymnastique », Communication au 1^{er} Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie France : <http://afea2011.sciencesconf.org/9227>
- Sizorn M.
2007 « Une ethnologue en "Trapèzie": sport, art ou spectacle? », *Ethnologie française*, 18(1) : 79-88.
- Sobry C.
2010 *Sport et travail*, Paris, L'Harmattan.
- Vigarello G.
1988 *Une histoire culturelle du sport*, Paris, Robert Laffont – Revue EPS.