Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 16 (2011)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FIGURE DE LA JEUNESSE
FÊTE, RURALITÉ ET GROUPES DE JEUNES

ISNART Cyril (coord., avec la collaboration d'Isabelle LAZIER)
2010. Grenoble: Le Musée dauphinois (Le monde alpin et rhodanien).
ISBN 978-2-35567-038-1. 159 p.

Laurence Ossipow · HETS Genève

Figure de la jeunesse permet d'abord de décaler le regard sur les «jeunes» et les relations intergénérationnelles, une thématique plus souvent étudiée – en tout cas depuis le XXe siècle – dans son urbanité. En ce sens, l'article conclusif de C. Calogirou sur les pratiques de skate en contexte non urbain (par exemple, le *longboard*), reflète bien la volonté de tout l'ouvrage, qui est de proposer une analyse sur les «jeunes des champs» (p. 152) comme miroir tendu aux «jeunes des villes». Il offre ensuite une des rares occasions de revenir sur les analyses historiques et ethnographiques qui ont présidé à une certaine sociologie de la jeunesse centrée sur les âges de la vie et la transition à l'âge adulte, l'allongement de la jeunesse et la déconnexion des seuils de passage à l'indépendance (par exemple Galland 1991). Après une introduction dans laquelle D. Albera et C. Isnart (p. 7-16) rappellent, avec P. Bourdieu, que la jeunesse n'est qu'une catégorie qu'il faut analyser historiquement et socialement, C. Isnart s'entretient avec l'historien J.-C. Schmitt (p. 17-48; voir aussi Levi et Schmitt 1996) qui souligne, entre autres, que c'est le rite – et en particulier la notion de rites de passage élaborée par A. Van Gennep – qui a permis un dialogue entre historiens et ethnologues de la jeunesse. L'ouvrage propose ensuite deux séries d'articles, la première traitant de la jeunesse comme Abbaye (c'est-à-dire comme compagnie regroupant de jeunes hommes célibataires), la seconde explorant des univers juvéniles plus contemporains.

Comme pour dessiner la toile de fond des articles qui suivent, celui de M.-H. Froeschlé-Chopard (p. 27-48) propose une définition du *romérage*, conçu comme une fête villageoise et un pèlerinage durant lesquels le saint protecteur de la communauté des habitant-e-s sort de son église, porté par les jeunes gens du village vers la chapelle la plus ancienne du territoire et vers le cimetière. Les jeunes insufflent aussi une part de leur vitalité dans des luttes rituelles qui sont hommage et sacrifice au saint. Selon l'auteure, le *romérage* permet donc le dépassement de certaines frontières géographiques et symboliques (dépassement du quotidien, des limites du village, des clivages entre générations).

Dans une perspective moins religieuse, plus analytique et plus sociologique, D. Albéra (p. 49-69) trace, quant à lui, sur trois siècles, l'histoire de l'Abbaye de la jeunesse à Sambuco, dans le Piémont méridional. Sa posture est celle d'un ethnohistorien et d'un acteur social impliqué, son étude de Sambuco ayant contribué à relancer la fête depuis 2001. Au XVIIIe siècle, les jeunes regroupés en abbaye se voient confier par les autorités locales un rôle de contrôle sur la vie des habitant·e·s et sur les ressources communales. En même temps ils se voient chargés d'organiser les fêtes laissant s'exprimer les tensions et les conflits autant qu'elles mettent en scène le religieux et le politique. Petit à petit pourtant, l'abbaye ne représente plus un contre-pouvoir ou un espace d'indépendance. Elle n'a plus qu'un pouvoir militaire symbolique, les jeunes de l'abbaye se bornant à protéger la statue du saint pendant les processions dont elle fait l'objet. Le rite évolue aussi en raison de différents changements socio-économiques et de la mobilité saisonnière des habitant·e·s devenant départ prolongé ou émigration définitive. Dès lors il se transforme en un événement destiné à (ré)affirmer symboliquement la cohésion réelle et imaginaire du village. L'esprit satirique et la volonté d'indépendance des jeunes face aux adultes n'y occupent plus qu'une portion congrue. Avec le retour périodique des immigré·e·s pour cette fête, l'appareil scénographique se complexifie et se formalise (les costumes s'enrichissent, la chorégraphie se fixe, la photographie immortalise). Le public, qui n'a jamais été que local, laisse aussi place aux observateurs (touristes, photographes, ethnologues), ce qui renforce cette formalisation. Dans les années 1930, le rite prend de surcroît des couleurs patriotiques et à la cérémonie religieuse s'ajoute une cérémonie du drapeau sur la place du village. Plus tard encore et grâce à un maire aussi érudit qu'entreprenant, la fête devient signe d'appartenance à la collectivité d'origine et intégration de la diaspora disséminée en France et en Italie. Réinventé, «revitalisé», devenu spectacle et performance, le rite permet alors de renouer des liens entre habitant·e·s et émigré·e·s.

P. Heady, décrivant les fêtes qu'il a documentées dans les Alpes carniques, ajoute pour sa part une dimension peu prise en compte dans les articles précédents, celle des réseaux d'al-

liances matrimoniales. Comparant une fête qu'il avait observée en 1989, avec une autre qui fut enregistrée en 2005 sur DVD, il s'intéresse à un rituel appelé en dialecte frioulan *las cidulas* (les disques de feu). Ce rituel, toujours lié à une fête religieuse, se déroule en quatre étapes: tour du village par les jeunes gens pour chanter devant les propriétaires (adultes) de chaque maison et se faire offrir quelque chose à boire, à manger et de petits cadeaux (aujourd'hui de l'argent); lancer de disques enflammés en direction du village à la tombée de la nuit; bal ouvert après ce lancer et grand repas réunissant toutes les familles du village. Le lancer de disque célèbre le renouveau annuel de la capacité reproductive du village (rite calendaire) et l'entrée dans l'âge où il est permis et approuvé de chercher d'éventuels partenaires amoureux (rite de passage). C'est une dédicace offerte à un jeune homme et une jeune fille auxquels les membres du groupe de lanceurs suggèrent de se faire la cour. Les jeunes gens, donneurs de filles et receveurs d'épouses, prennent le contrôle des échanges matrimoniaux autrefois endogamiques puis progressivement exogamiques, notamment du fait de l'émigration. Le bal est considéré comme un cadeau des jeunes aux aîné·e·s tandis que le repas est compris comme un don des aîné·e·s aux jeunes. P. Heady rapproche ce rite des *cidulas* d'un autre rite entraînant d'autres échanges, joué par des enfants souhaitant aux adultes d'aller au paradis après leur mort pour quémander une fois par an des *sops* (petits présents). Ce rôle de médiateurs et de médiatrices avec l'autre monde endossé par les jeunes enfants se retrouve dans l'obligation, pour chaque famille, d'envoyer un-e des leurs à chaques funérailles, en particulier s'il s'agit d'*un·e coscrit·e* du défunt (c'est-à-dire de celles et ceux qui ont le même âge). Le rituel des *cidulas* a repris vie après quelques années d'abandon et il est à l'heure actuelle mené autant par les filles que par les garçons. Avec les *sops* et la participation aux enterrements, il célèbre désormais davantage la pérennité du village et l'expression d'un lien entre les générations qu'une certaine rébellion et la nécessité de créer un espace propre aux jeunes du village. Le caractère subversif du rite semble s'amenuiser à mesure qu'il s'institutionnalise.

Pareille transformation s'observe encore dans les rituels décrits par T. Truffaut en pays basque. Le point de vue quelque peu nostalgique et moralisateur de l'auteur met en évidence les transformations du rite qui recréent du «lien social» (p. 102), intègrent les nouveaux habitant·e·s, et permettent de se préoccuper des personnes âgées isolées plus qu'elles n'affirment la place des jeunes ou l'identité basque. S'interrogeant, comme P. Heady, sur le rôle des jeunes médiatisant le lien entre les vivants et les morts, C. Isnart présente, quant à lui, une étude de cas très fouillée concernant deux sœurs décédées en voiture, au retour d'une nuit de fête. Cette étude fait découvrir une «grammaire automobile du monde» et une sociabilité dépassant désormais largement les frontières du village. Organisée autour de l'achat, de la vente et du *tuning* des voitures, elle permet aux jeunes gens et aux jeunes filles de faire groupe, voire d'identifier leurs camarades par leur véhicule. Cette forme de solidarité juvénile désormais très autonome par rapport aux adultes conserve pourtant une place à la fois centrale et marginale lors des enterrements d'un·e jeune du village. Dans une perspective hélas très peu critique, F. Gainé dépeint, pour sa part, les liens entre identité et musique sur les îles Féroé. Après avoir présenté tous les types de chant «traditionnels» encore en vigueur, il en analyse la nouvelle vague musicale en se centrant plus souvent sur son inscription dans le local (par exemple en reprenant des thèmes propres à la mythologie des lieux) que sur ses caractéristiques nouvelles et transnationales.

Dans son ensemble, l'ouvrage révèle l'importance d'un ancrage historique à toute enquête et permet de travailler la notion de jeunesse au travers d'un certain nombre d'exemples profondément ancrés sur le long terme. En revanche, il laisse un peu sur sa faim en ce qui concerne l'analyse des ritualisations qui gagnerait à tenir davantage compte de différentes autres approches marquantes, par exemple celle de P. Bourdieu sur l'aspect ségrégatif du rite (1986) ou celle d'A. Piette (2005) rappelant que les rites sont aussi des jeux, des jeux de cadres et des espaces fictionnels.

BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU Pierre
1986. «Les rites comme actes d'institution», in: Pierre CENTLIVRES, Jacques HAINARD (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, p. 206-216. Lausanne: L'Age d'Homme.

GALLAND Olivier
1996. «L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques». *Sociologie et sociétés* 28(1): 37-46.

LEVI Giovanni, SCHMITT Jean-Claude.
1996. *Histoire des jeunes en Occident* (vol. 1 et 2). Paris: Le Seuil.

PIETTE Albert
2005. «Fête, spectacle, cérémonie: des jeux de cadres». *Hermès* 43: 39-46.

LES LANGAGES DE L'AUTOCHTONIE

ENJEUX POLITIQUE ET SOCIAUX DES NÉGOCIATIONS IDENTITAIRES MAPUCHE AU CHILI

LAVANCHY Anne
2009. Neuchâtel et Paris: Editions de l'Institut d'ethnologie et Editions de la maison des sciences de l'homme (Recherches et travaux; 18).
ISBN 978-2-7351-1280-7. 256 p.

Natacha Gagné · Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa

L'ouvrage d'Anne Lavanchy est une excellente démonstration des jeux d'échelles entre le local, le national et l'international. A partir d'une recherche dans la vallée d'Elicura, dans le sud du Chili, elle montre les conséquences pour les Indiens mapuche de l'adoption en 1993 d'une loi dite *Ley indígena*, dans un contexte international qui a vu l'apparition puis l'institutionnalisation de la problématique autochtone. Dans un chapitre liminaire intitulé «Comment les Indiens devinrent autochtones», elle retrace dans un langage clair le tournant, à partir des années 1970, qui mène à l'émergence de la catégorie «autochtone» sur le plan international, à travers les travaux de l'ONU, puis au Chili. Le titre de l'ouvrage, *Les langages de l'autochtonie*, fait justement référence à ces processus de catégorisation et de distinction.

Rédigé à la suite de séjours de terrain de plus de deux ans, l'ouvrage d'Anne Lavanchy analyse conjointement les systèmes de catégorisations de l'autochtonie et du genre. Il s'articule autour d'une question principale:

«Quels sont les rôles attribués aux femmes et aux hommes, et comment s'articulent-ils avec l'autochtonie, son affirmation, sa définition dans ce contexte particulier, celui du Chili du début des années 2000?» (p. 21)

L'analyse se déploie en trois grandes parties, elles-mêmes sous-divisées en trois chapitres, toutes étroitement et intelligemment articulées.

La première partie, intitulée «Le genre de l'autochtonie», présente le cadre général de la recherche. L'auteure montre en quoi le champ de l'autochtonie permet de questionner des notions centrales en anthropologie telles que «culture» / «tradition», «identité» / «ethnicité», «altérité». Ceci lui permet par la suite de poser sa problématique en situant les principes de continuité et de pérennité au centre de sa démarche puisqu'elle les identifie comme formant «le pivot de l'appartenance mapuche». L'auteure s'attachera dans le reste du livre à explorer comment est pensée cette continuité, quels en sont les lieux et les acteurs. Une attention particulière est prêtée à la question du genre et aux rôles spécifiques attribués aux hommes et aux femmes dans la transmission des principales dimensions permettant d'assurer la continuité, les catégories de genre étant pensées en lien avec les discours dominants chiliens à propos des altérités autochtone / non autochtone, hommes / femmes et des oppositions naturel / moderne, privé / public et leurs hiérarchisations. Le troisième chapitre précise le choix du lieu ethnographique et explicite de façon originale son positionnement particulier à la fois comme anthropologue, femme et *gringa* à partir de trois vignettes décrivant autant de rencontres illustrant les ambiguïtés et les difficultés de sa position.

La deuxième partie du livre s'intitule «Les territoires de la culture». Lavanchy y explore ce que signifie être Mapuche en décrivant d'abord la *comunidad*, l'unité de base de l'organisation socio-temporelle mapuche. En s'attardant aux aspects quotidiens de la sociabilité à Elicura, elle montre la polysémie de l'entité et le fait que la *comunidad* n'est pas la principale ni la seule catégorie «pour se situer et inscrire une appartenance autochtone» (p. 102), même si elle joue un rôle important dans l'interface entre les institutions de l'Etat et les Mapuche d'ailleurs. A l'échelle locale et dans les interactions quotidiennes, on s'y réfère rarement. Dans un deuxième chapitre, l'auteure s'arrête sur une forme d'institution – les associations culturelles – qui se distingue, mais aussi se rapproche par d'autres aspects de la *comunidad*. Elle le fait à l'aide des observations qu'elle a pu mener comme membre d'une telle association. Point intéressant dans cette partie, on apprend que la *comunidad* est une catégorie juridique apparue avec la loi autochtone de 1993 qui, en spécifiant les critères définissant les groupes familiaux correspondant à cette entité (appartenance à la même «ethnie», origine d'un même «tronc familial», reconnaissance d'une «autorité traditionnelle», possession de terres communes ou appartenance à un même «peuplement antique») et en se légitimant de la «tradition», se trouve à consacrer la sociabilité mapuche comme fondamentalement différente de la sociabilité non mapuche et à l'ancrer dans le

territoire. Dans le troisième et dernier chapitre de cette section, elle s'intéresse plus particulièrement à ce qu'elle appelle «la dirigeance», un néologisme formé

«par analogie avec le terme ‹gouvernance›, pour désigner l'ensemble des acteurs sociaux qui médiatisent, au sens premier, les rapports entre intérieur et extérieur, entre *comunidad* et institutions étatiques, entre *Wingka* [Chiliens non mapuche] et Mapuche» (p. 25).

Il ressort de l'analyse que la dirigeance relève essentiellement du domaine masculin.

La troisième partie, «Sociabilité mapuche et transmission de l'appartenance», sera l'occasion d'une exploration plus en profondeur du domaine féminin. Un premier chapitre est consacré aux politiques interculturelles bilingues dédiées aux processus de transmission et à la sauvegarde culturelle. Les projets en «éducation interculturelle bilingue» réaffirment l'idée selon laquelle le lieu authentique de la «mapuchité» est le local et le rural, le foyer familial étant le lieu par excellence de sauvegarde de la langue mapuzungun. Dans le dernier chapitre de cette section, l'auteure spécifie davantage les modalités de la transmission de l'appartenance, le rôle des figures du père et de la mère dans cette transmission et les contraintes respectives liées à la paternité et à la maternité. Ce chapitre révèle le lourd fardeau qui revient aux mères – catégorie qui englobe celle des femmes mapuche dans leur ensemble – les confinant au champ restreint de la tradition et de la solidarité communautaire, «prisonnières de l'impératif d'authenticité» (p. 225) et des responsabilités y étant associées. Ce que soulignent d'ailleurs les projets en éducation interculturelle bilingue, c'est l'échec des mères à transmettre la langue maternelle, «incapables de préserver leur richesse culturelle et, par extension, le patrimoine chilien» (p. 225), passant sous silence la responsabilité de l'Etat colonial dans l'éradication des langues autochtones. Le deuxième chapitre de cette partie met en évidence l'importance du passage de «fille de» à «mère de» et la portée du changement de statut dans la structuration de la société mapuche.

Plusieurs des points mentionnés plus haut pourront être mis à profit pour éclairer d'autres contextes autochtones. Notamment, ce qu'elle remarque à propos de la catégorie «Mapuche urbain» et de la non-pertinence de l'exclusion mutuelle entre celle-ci et la catégorie «Mapuche rural» me semble porteur. Du moins, ses conclusions se rapprochent des miennes parmi les Māori de la Nouvelle-Zélande et de celles de collègues parmi les autochtones du Canada: alors que les «Mapuche présenté·e·s comme urbain·e·s ont été longtemps perçu·e·s comme déraciné·e·s, dénué·e·s d'ancrage identitaire et de références culturelles» (p. 109), perception qui contribue à donner une image essentialisée des cultures autochtones et qui s'inscrit dans le contexte d'institutionnalisation de l'autochtonie dans lequel est accentuée la dichotomie rural / immobilité / ancrage culturel / authenticité et urbain / mobilité / déracinement / inauthenticité, Lavanchy montre que dans la pratique, la frontière entre «urbain» et «traditionnel» est une illusion puisque les gens sont mobiles entre les milieux ruraux et urbains. Est également particulièrement intéressante l'analyse entourant la *comunidad*. Même si l'auteure évite délibérément de traduire *comunidad* par «communauté», cette section me semble fournir des éléments intéressants pour éclairer d'autres contextes autochtones comme celui, pour ne prendre qu'un exemple, des Métis au Canada qui, depuis l'arrêt Powley rendu par la Cour suprême du Canada en 2003, pour se voir reconnaître comme tels et bénéficier de droits ancestraux en vertu de la Constitution, doivent faire la preuve, entre autres, de leur appartenance à une «communauté métisse actuelle» qui elle-même se rattacherait à une «communauté métisse historique» présente sur un territoire donné avant l'implantation des institutions coloniales.

Le livre est écrit avec clarté et élégance. L'auteure synthétise les idées de chaque section et annonce la suivante avant de l'entamer, ce qui donne une belle unité à l'ensemble. Les questions que se posait la chercheuse et qui sont énoncées explicitement servent à orienter le lecteur dans sa lecture, ce qui est une stratégie particulièrement efficace. Il est pourtant dommage que les éditeurs n'aient pas mieux mis en valeur la structure de l'ouvrage dans la mise en page du livre: le fait que les différentes parties et chapitres ne soient pas numérotés et que des polices de caractères très similaires soient utilisées pour les titres et les sous-titres nuit à la compréhension des différents niveaux hiérarchiques. Enfin, la conclusion générale reprend à nouveau de façon succincte et claire les idées développées dans chaque section. S'il faut en identifier une, c'est peut-être là pourtant que se situe la faiblesse principale du l'ouvrage. On aurait souhaité que dans cette dernière partie, l'auteure identifie de nouvelles questions en vue de chantiers futurs.

CACHEZ CE TRAVAIL QUE JE NE SAURAIS VOIR

ETHNOGRAPHIES DU TRAVAIL DU SEXE

LIEBER Marylène, DAHINDEN Janine, HERTZ Ellen (sous la direction de)
2010. Lausanne: Antipodes (Existences et société)
ISBN 978-2-88901-019-6. 228 p.

Isabelle Csupor · Haute école de travail social et de la santé – EESP

Paru en 2010, l'ouvrage, dirigé par Marylène Lieber, Janine Dahinden et Ellen Hertz, nous propose de questionner la notion de «travail» dans le «travail du sexe» d'un point de vue ethnographique. Le colloque, organisé en janvier 2008 à Neuchâtel et dont la présente publication rend compte, s'était fixé comme objectif de

«contribuer à ouvrir la boîte noire du ‹travail du sexe› et de documenter finement des activités que nous faisons bien souvent mine de connaître sans pour autant comprendre ni les activités qui les composent réellement, ni les rapports sociaux qui les structurent» (p. 7).

Elles montrent combien le «travail», vu sous cet angle, peine à s'inscrire dans le débat académique et politique contemporain, polarisé autour de deux positions: des raisonnements moraux qui considèrent que la prostitution constitue une forme extrême d'exploitation ou des discours exaltants de certain·e·s praticien·ne·s des métiers du sexe qui en évoquent le pouvoir émancipateur.

Les onze contributions qui composent le présent livre (introduction et conclusion incluses) s'inscrivent toutes dans une approche ethnographique et pour certaines dans une perspective d'études genre. *Cachez ce travail que je ne saurais voir* indique donc la volonté de renouveler les apports théoriques autour des échanges économico-sexuels, de visibiliser les représentations et les pratiques diversifiées du travail du sexe et de contribuer à sa valorisation en tant que travail reconnu.

La contribution théorico-méthodologique de Lilian Mathieu montre la nécessité de saisir l'univers particulier du travail du sexe dans un cadre double, «respectivement en termes d'espace social et comme zone de vulnérabilité» (p. 33). Il propose une analyse de l'espace de la prostitution à partir de la théorie des champs sociaux de Bourdieu reposant sur

«l'affirmation de différentes *positions* occupées dans le monde du trottoir, des positions définies par la maîtrise de certains types de *capitaux* [...] tels que le pouvoir de séduction, les niveaux de gains, l'ancienneté et l'expérience, ou encore la force physique» (p. 40).

Il montre que cet espace est fortement structuré par les relations de concurrence et doté de marqueurs à la fois matériels et symboliques. Mathieu insiste donc sur le fait que

«l'observation ethnographique ne saurait oublier que c'est aussi le jeu des structures sociales (les rapports de genre, la stratification sociale, la mondialisation des échanges économiques, etc.) qui s'exprime et se donne à observer dans les interactions de face à face» (p. 45).

Un des nombreux intérêts de cet ouvrage réside dans la restitution d'observations précises et fines de ce qui compose le travail du sexe, observations qui sont presque toutes effectuées dans les espaces périphériques de la chambre à coucher ou du lieu des pratiques sexuelles. Malika Amaouche décrit le travail sexuel des prostituées parisiennes qui s'auto-définissent comme étant les «traditionnelles» du Bois de Vincennes, terme qui leur permet de mettre en évidence le caractère indépendant et libre de leur activité. Elle révèle comment les «traditionnelles» (au-delà des règles qui composent le cadre légal de la prostitution en France) auto-instituent toute une série de règles dans leur espace de travail, comme l'établissement des frontières entre les zones corporelles érotiques autorisées et interdites, la répartition hiérarchisée des espaces-temps de travail et aussi comment les critères d'une «bonne passe» ne reposent que très partiellement sur la prestation sexuelle, mais bien plus sur une fidélisation de la relation au client. Alice Sala aboutit aux mêmes résultats lorsqu'elle met en évidence que le travail du sexe dans un salon de massage érotique genevois repose au moins autant, si ce n'est plus, sur les négociations téléphoniques entre les prostituées et les potentiels clients et sur l'attente de leur venue, que sur les prestations sexuelles en tant que telles, révélant ainsi la centralité d'activités non sexuelles apparentées à des transactions commerciales dans ce métier. Enquêtant dans les hôtels de passe du sud-est brésilien, Marina França explore les différents degrés et types d'in-

timité qui peuvent se mêler au travail du sexe, comme les stratégies qui conjuguent travail et plaisir, alors même que l'évocation de l'entremêlement entre intimité et travail tend plutôt à provoquer du dégoût. Elle dépeint ainsi comment certains clients peuvent devenir de potentiels partenaires amoureux déplaçant alors les frontières de l'intimité qui aboutissent à de nouvelles tractations entre rémunération et intimité. Loïse Haenni, pour sa part, souligne, dans une enquête auprès des travestis brésiliennes en Suisse que la conjugaison entre le fait même d'être travesti et celui de se prostituer procure à ces dernières un sentiment de supériorité face à leurs clients. Ce n'est pas tant, chez les travestis, le sexe biologique qui caractérise le genre, mais bien plus l'acte sexuel et plus précisément l'acte de pénétration. Elle montre alors comment les catégorisations se construisent, comment se font et se défont les identités de masculinité et féminité.

S'intéressant à la mise en scène de films pornographiques requérant un travail collectif, la contribution de Matthieu Trachman diffère des autres tant par son objet que par sa position d'observateur direct des pratiques sexuelles. D'un point de vue méthodologique, il évoque la gêne d'observer directement des scènes de tournage et affirme que de se voir attribuer une tâche spécifique permet de lever en partie l'ambiguïté de la place d'observateur.

Si les articles ci-dessus observent par le menu le travail (généralement non sexuel) en train de se faire et rendent compte des pratiques sexuelles à partir d'entretiens, ils abordent le travail sous l'angle de l'activité à partir des interactions entre prostituées et clients, sans poser la question de la professionnalisation. La contribution de Pascale Absi comble cette lacune en questionnant justement cette professionnalisation du travail du sexe (ou le refus de cette dernière), à partir d'une recherche menée auprès des prostituées boliviennes travaillant en maisons closes. L'intérêt réside dans l'analyse des discours produits par les organisations impliquées dans ce débat et leur confrontation dans un deuxième temps à la parole directe des prostituées.

Deux autres contributions traitent plus spécifiquement de la prostitution comme choix rationnel, s'inscrivant dans un projet migratoire. Marylène Lieber et Florence Lévy analysent l'apparition sur le marché du sexe parisien des prostituées originaires de la Chine du Nord. Romaric Thiévent, pour sa part, décrit la spécificité des compétences circulatoires que les danseuses de cabaret, au bénéfice d'un permis L en Suisse, sont amenées à développer pour augmenter leurs possibilités de choix et d'action.

Si l'on peut parfois déplorer, au delà de la qualité des observations, l'absence de mise en perspective théorique de certains articles pris isolément, la juxtaposition des contributions permet de gagner en épaisseur théorique et d'identifier les principales composantes du travail du sexe. En outre, la conclusion de Paola Tabet, met l'accent sur les prolongements possibles de la recherche dans le champ du *sex work*. Elle replace résolument le débat dans une perspective genre en questionnant plus particulièrement le travail féminin et la naturalisation des ressources tant physiques que psychiques qui occultent la construction sociale des rapports sociaux de sexe, et le processus d'acquisition des compétences spécifiques nécessaires à l'exercice du travail du sexe. Tabet souligne dans un premier temps l'importance d'effectuer des recherches multidisciplinaires sur l'industrie du sexe, et dans un deuxième temps de mener également des recherches sur la prostitution masculine. En troisième lieu, elle insiste sur l'importance d'éclairer les liens entre cette industrie et le monde de la sexualité légitime, tout en prenant garde de ne pas cantonner les recherches sur les échanges économico-sexuels dans le monde marginal de la prostitution ou du travail du sexe tarifé, mais de l'inscrire dans un continuum qui prenne également la mesure des transformations dans les structures familiales et dans le travail des femmes.

Cet ouvrage présente donc l'intérêt majeur de replacer l'analyse du travail du sexe dans sa complexité, d'éclairer les enjeux des débats académiques et politiques, d'identifier les principales dimensions à prendre en compte dans les études sur les métiers du sexe, d'ouvrir sur de nouvelles perspectives tant théoriques que méthodologiques et de reconnaître la richesse des apports ethnographiques à ce champ.

LA RELATION D'ENQUÊTE
LA SOCIOLOGIE AU DÉFI DES ACTEURS FAIBLES

PAYET Jean-Paul, ROSTAING Corinne, GIULIANI Frédérique (sous la direction de)
2010. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Didact Sociologie)
ISBN 978-2-7535-1150-7. 248 p.

Giada de Coulon · Maison d'analyse des processus sociaux, Université de Neuchâtel

Dans la continuité de la publication *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance* (Payet, Giuliani et Laforgue 2008), J.-P. Payet et F. Giuliani s'associent à C. Rostaing pour diriger ce recueil d'articles de sociologues travaillant en Suisse et en France. L'essentiel des textes discute de la méthodologie et souvent de la posture des chercheurs face à une enquête mobilisant la catégorie d'«acteurs faibles». Ce livre développe des réflexions heuristiques et éthiques plurielles sur la pratique de terrain dans un contexte décrit comme particulier. Loin des manuels, l'idée est de s'interroger sur des «questions d'habitude non posées, parce que idéologiquement ou scientifiquement incorrectes» (p. 7). Emotions, pouvoir et domination, souvent en lien avec une recherche empirique détaillée, sont les mots clés jetés dans l'arène de l'observation. Les auteurs font référence à des terrains d'enquête variés en lien avec des acteurs stigmatisés (des banlieues françaises à la prostitution et à la perspective du *care*). Ils utilisent aussi des méthodes multiples et questionnées (entretiens narratifs, analyse de documents, recherche action, observation). La lecture de cet ouvrage apporte de riches réflexions sur la pratique professionnelle de sociologues et d'anthropologues au quotidien.

Ce qui interroge toutefois la lectrice que je suis dès la couverture est le fait que l'élément rassembleur de ces quinze articles soit la focalisation autour de la référence à la catégorie d'«acteur faible» qui chapeaute les interventions de manière quelque peu problématique. Effectivement, reprendre le stigmate posé par la société sur des personnes considérées comme «affaiblies», tend à enfermer la discussion autour d'une catégorie qui n'en est peut-être pas une – comme le soulignent d'ailleurs plusieurs des personnes contribuant au livre. L'idée des éditeurs (dans la continuité de leur publication de 2008) est de problématiser l'autonomie des acteurs qui se trouveraient dans des situations d'asymétrie face aux institutions les prenant en charge. Ils postulent une souffrance sociale, morale et psychologique de ces individus mais tentent de dépasser ce stigmate en s'intéressant à leur pluralité. Pourtant, n'est-ce pas en se posant la question de la particularité des méthodes utilisées face à des personnes que l'on catégorise comme faibles, que s'érige une autre manière d'essentialiser le débat autour d'une seule dimension? Ces réflexions ne seraient-elles pas d'autant plus riches si elles ne se cantonnaient pas à réfléchir à partir d'interlocuteurs supposément «faibles»?

Il semble dès lors être de première importance de faire émerger certaines questions. Qui qualifie une personne d'«acteur faible»: la société ou le scientifique qui s'approprie cette définition? Qui se reconnaît dans cette dénomination? Et en quoi cette personne se différencie-t-elle d'autres interlocuteurs? Ce genre de catégorisation n'est-elle pas avant tout contextuelle?

Le risque d'essentialisation issue d'une telle dénomination est, à maintes reprises, discutée dans les articles. Le texte de M. Chimenti exprime clairement une négation de spécification méthodologique de tels terrains. M.-N. Schurmans renverse la perspective en proposant de voir le ou la sociologue comme l'acteur faible sur un terrain lui demandant d'investir le familier de quelqu'un d'autre. En fin d'ouvrage, R. Raymond soulève des questions épistémologiques fortes au sujet d'une telle prémisse. Selon lui, tout acteur est relativement faible ou fort suivant les temporalités et c'est le passage entre un état et l'autre qui est intéressant à conceptualiser. Tout en étant très critique face à cette formulation, il en souligne néanmoins l'intérêt en ce qu'elle induit une posture épistémologique potentiellement productrice de nouveaux schèmes d'intelligibilité.

L'ouvrage est composé de trois volets. Le premier discute majoritairement des émotions vécues par les chercheurs sur leurs terrains. Souvent, les normes morales du scientifique sont déstabilisées. C'est le cas pour C. Rostaing confrontée au machisme démonstratif des hommes incarcérés et de leurs matons. E. Santelli décrit également comment elle se sent atteinte moralement lorsqu'elle est confrontée au sexisme affiché de jeunes hommes qu'elle contextualise ensuite comme réaction défensive de leur propre statut précaire. S. Tersigni reconnaît qu'il

est souvent plus tentant pour la chercheuse de souligner les différences qui l'opposent à ces sujets d'études que de reconnaître les moments où les dimensions genrées et ethno-raciales s'atténuent. La contribution de M.-N. Schurmans apporte un regard méta réflexif à ces questions proposant de s'émanciper de l'émotion coupable pour construire à partir de ce sentiment une connaissance utile au public défavorisé. L'idée se détachant semble être alors de travailler sur ses propres émotions comme révélatrices d'un enjeu central à la recherche.

La deuxième série d'articles interroge principalement la possibilité de «donner voix» à des personnes qui n'en ont pas l'habitude, ce qui leur permet de se défaire des assignations réductrices du sens commun en créant un espace de reconnaissance (G. Zoïa). M. Sanchez-Mazas, J. Maggi, M. Roca I Escoda évoquent cette possibilité de restituer la parole aux sans-voix grâce au processus d'enquête. C'est dans ce cadre que les chercheurs évoquent le concept de *voice* (Hirschman 1995) qui consiste en une capacité à porter une revendication dans l'espace public. A. Damamme et P. Paperman s'incrivent également dans cette volonté de «rendre justice». Elles s'intéressent aux situations quotidiennes de care qui, parce que non institutionnalisées, ne sont pas reconnues comme telles. A travers ces écrits, c'est à une sociologie engagée que les autrices et auteurs appellent. Dans ce même volet, D. Bizeul rappelle cependant que souvent l'enjeu d'une publication est bien plus celle de la renomée de l'auteur que celle de la dénonciation d'une situation sociale. B. Eyraud et P. A. Vidal-Naquet relativisent également une position volontariste de la recherche en posant en exemple l'imprégnation de la personne du chercheur dans un récit de vie, qui est nécessairement une reconstitution, et qui correspond donc parfois difficilement aux attentes de l'enquêté.

La dernière partie de l'ouvrage propose de se détacher des cadres institutionnalisants pour montrer la pluralité des acteurs «faibles» et démontrer la possibilité des agencements, associations et inventions ad hoc dont il faut savoir rendre compte sans se focaliser sur une relation formelle. Il s'agit alors de se situer «au plus près de...» afin de discerner des réalités variées (F. Giuliani, D. Laforgue). J-F. Laé propose quant à lui de s'intéresser aux archives informelles des institutions qui permettent selon lui de développer une autre perspective dans ce que l'écrit fixe dans l'urgence face à l'oral.

Un des grands mérite de cet ouvrage est d'amener les lectrices et les lecteurs à réfléchir à des questions méthodologiques portant sur une pratique de terrain ethnographique, chose qui n'est que trop rare dans la littérature en sciences sociales de langue française (quelques rares exemples: Céfaï 2003; Fassin et Bensa 2008; Ghasarian 2002). Reste à savoir si la catégorisation initiale d'«acteurs faibles» n'oblige pas les auteurs à s'en réclamer ou s'en détacher, inhibant une réflexion éthique, méthodologique et heuristique plus large qui traite de terrains riches en nuances.

BIBLIOGRAPHIE

CEFAI Daniel (dir.)
2003. *L'enquête de terrain.* Paris: La Découverte / M.A.U.S.S.

FASSIN Didier, BENSA Alban (dir.)
2008. *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques.* Paris: La Découverte.

GHASARIAN Christian (dir.)
2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.* Paris: A. Colin.

HIRSCHMAN Albert O.
1995. *Défection et prise de parole: théorie et applications.* Paris: Fayard.

PAYET Jean-Paul, GIULIANI Frédérique, LAFORGUE Denis
2008. *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance.* Rennes: Presses universitaires de Rennes.

PROPOSITION ANTHROPOLOGIQUES
POUR REFONDER LA DISCIPLINE

PIETTE Albert
2010. Paris: Editions Petra.
ISBN 978-2-84743-031-8. 396 p.

Yannis Papadaniel · IRIS-Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris

«Ne pas gaspiller le terme anthropologie», tel est le précepte qu'Albert Piette défend dans son dernier ouvrage. Alors que longtemps le débat identitaire de l'anthropologie a porté sur ses relations avec l'histoire, Piette se risque à ouvrir une autre boîte de Pandore, celle qui enferme les non-dits de la relation entre sociologie et anthropologie. Le sujet est délicat, et la posture clairement autonomiste de l'auteur lui facilite encore moins la tâche. Et pourtant, autant le dire d'emblée, ses arguments sont convaincants, au point que même le lecteur le moins à enclin à troubler l'ordre de la «grande famille» des sciences sociales sera contraint de s'interroger sur la pertinence de ces propositions.

Albert Piette ne se contente pas de la pétition de principe qui veut que sans autre forme de justification (si ce n'est le ton outré de l'évidence) anthropologie et sociologie soient deux disciplines distinctes, de la même façon qu'il se refuse de les fondre dans une approche syncrétique telle que la socio-anthropologie – solution au demeurant pratique parce qu'elle permet à ses tenants l'économie d'un long raisonnement épistémologique. Cela ne semble pas avoir impressionné Piette, son souci est de s'en tenir à un plan heuristique et argumenté.

Ce souci se retrouve dans la structure même de l'ouvrage. Celui-ci est organisé sous la forme d'un journal dans lequel l'auteur a remplacé les dates par des numéros. Chacun des numéros – il y en a au total deux cent cinquante-six – correspond alors à une proposition, à sa clarification, ou à une digression. C'est ainsi toute la pensée de l'auteur que l'on découvre dans sa sinuosité.

Une telle structure donne à voir comment la posture de Piette est le fruit de sa longue expérience et des travaux (déjà) précurseurs qui en sont issus, en même temps qu'elle démontre son «insatiabilité créative». En effet, après avoir publié deux ouvrages en 2009 (*Anthropologie existentiale* et *L'acte d'exister*), on aurait pu craindre que Piette fasse dans la surenchère littéraire. Il n'en est rien. Ses lecteurs ont à peine eu le temps de se familiariser avec les propositions version 2009 que Piette les a déjà lâchés: il affine et parfois contredit ses travaux précédents. Sa rapidité, ses digressions et cette envie de pousser toujours plus loin un programme ambitieux peuvent également le desservir en égarant le lecteur. Cette cumulativité ne laisse que peu de temps pour assimiler et synthétiser un propos en rupture avec les routines et les habitudes actuelles du travail anthropologique. Tentons alors une synthèse, celle-ci est nécessaire.

«L'anthropologie empirique que nous proposons suppose bien une décomposition ou une réduction de la situation dans ses entités présentes, et de là une description de leurs modalités d'être selon le flux des instants. L'anthropologie existentiale qui cherche à décrire des êtres au fil de leur présence de situation en situation et à découvrir des modes spécifiques de l'exister des humains en opposition comparée avec d'autres êtres non humains n'est pas de l'ethnologie» (p. 191).

Sortie de son contexte, cette citation peut laisser penser que Piette se situe du côté de la fluidité postmoderne et de son lot de sophistications ingénues mais insensées. C'est pourtant davantage contre l'impensé anthropologique et son biais culturaliste qu'il oppose cette proposition.

En définissant, la démarche phénoménographique en lieu et place d'une démarche ethnographique ou ethnologique (qui reprend à son compte l'idée d'ethnos...), il explicite de façon très détaillée comment les anthropologues peuvent faire «différemment» du terrain. En ce sens, il définit une unité de lieu et une unité de temps.

Le lieu c'est la situation et le temps c'est le présent. En cela, son questionnement peut être ramené aux interrogations suivantes: lorsqu'une situation rassemble des individus, comment ceux-ci se trouvent-ils en présence les uns des autres? Quelles autres entités non humaines (relatives à une institution, à une divinité ou plus généralement à une croyance par exemple) sont présentes? Comment?

Face à ces questions, la démarche anthropologique ne consiste plus à vouloir démontrer à tout prix que la culture est le fruit d'une construction ou que les actions

des humains sont régies par des mécanismes qui, selon les approches, se rapportent à l'habitus, à la rationalité, ou encore à la stratégie.

Selon Piette, les sciences sociales ont pour particularité lorsqu'elles s'intéressent à l'action, de miser sur un individu exclusivement investi dans sa tâche. L'individu bourdieusien est ainsi pris dans le maillage du sens pratique; l'individu goffmanien est, quant à lui, pleinement engagé dans la seule mise en scène de sa face et de son maintien. De telles propositions, nous dit Piette, ont en commun d'oublier que l'être humain est par nature capable de faire, au moins, deux choses en même temps. Il a cette capacité d'être engagé tout en s'assurant un certain dégagement. En ce sens, le regard anthropologique doit se porter sur ces «restes» que la tradition sociologique laisse de côté. C'est-à-dire? Reprenons un exemple de l'auteur.

Un humain peut simultanément croire en un dieu et se rendre compte qu'en tant que tel il n'existe pas. L'enjeu pour le croyant est alors de faire advenir cet être a priori absent. A l'inverse, le non-croyant s'évertuera de le ramener à son absence initiale, en cautionnant du même coup sa possible existence... Si la sociologie aura plutôt tendance à questionner, soit la façon dont le croyant devient croyant (ou l'incroyant incroyant, les réduisant respectivement à ce seul aspect), soit à la façon dont l'un et l'autre négocient la figure divine, l'anthropologie dans l'optique de Piette s'arrêtera sur ce jeu qui fait du croyant un incroyant mineur et vice-versa. L'enjeu est alors de réfléchir à la façon dont, situations après situations, le «volume d'être» de ces figures abstraites tend à varier.

En dehors du religieux sur lequel il a abondamment travaillé, Piette postule que le monde des hommes est traversé d'entités qui, au gré des situations, manifestent leur présence en brillant par leur absence. A commencer par toute entité non humaine: l'Etat, la culture, un animal ou même le peloton du Tour de France sont finalement affublés d'attributs qui n'existent pas sans médiation et qui, à ce titre, ne sont jamais saisissables immédiatement (même si l'auteur est tenté d'observer leur manière spécifique d'être pour la comparer à la façon dont les humains «sont»).

Il ne s'agit alors plus de se centrer sur l'arbitraire au cœur de toute institution. Il ne s'agit pas de faire la leçon aux acteurs pour lever l'illusion qui couvre le social, mais de faire émerger toutes les strates participant à l'agencement d'une situation et à la mise en présence des être visibles et invisibles qui s'y côtoient. En cela, il n'abandonne pas le postulat constructiviste, il le place dans le paradigme du «en train de se faire», en le soumettant à un empirisme minutieux et rigoureux.

Et donc, la *construction* n'est plus ce mot magique qui ouvre à lui seul la boîte noire de nos illusions, l'*action* n'est plus cette strate du réel dans lequel l'être humain se retrouve affairé en permanence. Piette rajoute un troisième niveau qui relativise les deux précédents: celui de la *mise en présence* qu'il s'agit de décrire dans un premier temps et d'analyser dans un second.

Sur cette notion de mise en présence ne pèse qu'une seule sorte de déterminisme: un déterminisme dont Piette situe la source, lors d'un détour par la paléontologie, dans la structure cognitive de l'*homo sapiens sapiens* (qu'il étaie dans une comparaison humain vs animal). En effet, celui-ci est le seul être vivant sur terre capable d'entretenir un rapport réflexif à l'égard de sa propre croyance. Il en retire cette capacité imaginaire qui lui permet à la fois de s'inventer des entités, de croire en leur existence tout en étant capable d'en douter... C'est l'ensemble de ce jeu, celui de l'existence humaine en définitive, ainsi que de ses nœuds qui doivent constituer l'objet de l'anthropologie.

En cela, le programme de Piette tente de ramener l'anthropologie à l'échelle de l'Homme – de l'*anthropos* – une discipline qui s'est perdue dans les méandres culturalistes: il laisse à la sociologie la problématique légitime du lien social pour s'emparer de la problématique de l'existence. Car, si l'homme s'invente des êtres paradoxaux, c'est non seulement pour s'assurer une coexistence plus ou moins pacifique avec ses pairs, mais aussi pour donner à son existence propre un sens ou un statut dont le maintien est toujours sujet à une oscillation périlleuse. Celle-ci, au même titre que la notion d'existence, constitue la strate oubliée des sciences sociales, et l'on ne peut que féliciter Albert Piette de nous l'avoir rappelé.