

**Marc AUGÉ : Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Éditions Aubier, coll. Critiques, 1994, 197 p.**

**Ignaki Olazabal**

Retour sur le don

Volume 19, numéro 1-2, 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015363ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015363ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Olazabal, I. (1995). Compte rendu de [Marc AUGÉ : Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Éditions Aubier, coll. Critiques, 1994, 197 p.] *Anthropologie et Sociétés*, 19 (1-2), 286–288. <https://doi.org/10.7202/015363ar>

d'aspects de ce sujet illimité, et elle saura intéresser tant l'étudiant (on pense entre autres au survol théorique de Beaucauge) que le professionnel. Pour terminer, signalons que l'invitation est lancée pour le second colloque (1996) qui portera sur l'anthropologie du contact.

Roland Tremblay  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

---

Marc AUGÉ : *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Éditions Aubier, coll. Critiques, 1994, 197 p.

Reconsidérer l'objet et la situation de l'anthropologie, telle est la tâche qui incombe à notre discipline au moment du rétrécissement de la planète, où les « nouveaux mondes [...] dont les entrecroisements, les imbrications et les ruptures font la complexité de la contemporanéité. À quelque ordre de réalité qu'ils appartiennent, ils ont sans doute en commun le paradoxe qui les définit : ils expriment à la fois la singularité qui les constitue et l'universalité qui les relativise. Ce paradoxe fait la difficulté de l'anthropologie à venir, qui est une difficulté d'ordre méthodologique : comment choisir les objets empiriques où puisse s'appréhender le paradoxe des nouveaux mondes ? » (p. 129). Marc Augé nous propose ici un double parcours : un tour du monde et celui des idées qui fondent la science sociale contemporaine. À ceux qui regrettent ou croient constater la fin des grands récits — nommément les postmodernistes californiens et les tenants du consensus en France — il propose, parmi les nombreux mondes dont est faite la contemporanéité, trois mondes « nouveaux » (« dont la nouveauté est bien évidemment toute relative et ne tient qu'à la nature du regard qui leur est porté depuis peu », p. 131) qui viendront s'ajouter à ceux déjà en place. Si la réintégration de l'individu dans le champ des sciences sociales ne fait plus de doute — à partir du moment où le regard de l'anthropologie « s'est détourné des institutions et a cessé de considérer la culture comme le tout dont il fallait partir pour comprendre les singularités » (p. 133) —, il faut ajouter les phénomènes religieux consécutifs à la colonisation ou à la déportation dans le Nouveau Monde, et enfin la ville-monde, « comme si l'espace urbain était porteur de toutes les interrogations que suscite l'espace unifié de la planète » (p. 132). Mais il ne faudra pas perdre de vue que l'anthropologie n'est possible qu'à condition de partir de la triple expérience de la pluralité, de l'altérité et de l'identité (p. 81).

Cinq chapitres ayant pour but de situer l'objet de l'anthropologie dans l'étude des « mondes contemporains » constituent cet ouvrage épistémologique. Dans une première partie regroupant les trois premiers chapitres, Augé fait le point en critiquant notamment les positions des postmodernistes et, beaucoup plus longuement, des partisans du « consensus » (chap. 2 et 4). Les postmodernistes se refusent à toute mise en ordre en stipulant l'impossibilité de dépasser l'acte interprétatif, et l'auteur reprend ici sa critique amorcée dans *Non-lieux*, pour leur imputer, en somme, un « empirisme étroit et [un] relativisme culturel [...] ainsi réemployés pour légitimer un projet qui associe, sous le nom de postmodernisme, une conceptualisation conservatrice à une écriture esthétisante » (p. 59). Quant aux théories du « consensus » et du « désenchantement », un glissement entre un certain normativisme ontologique et la description attentive des différents mondes du réel conduit à concevoir un monde sous l'empire exclusif de la « rationalité plate », de la raison de l'*Aufklärer*, et de la consécutive défaite de cette « rationalité épaisse » qui caractérisait le paysan du Bocage, lequel, confronté à l'action imparable de l'*Aufklärer*, se trouve dans un monde irrémédiablement « désenchanté », sa logique rationnelle définitivement « désépaissie » (la « raison épaisse » correspondant selon L. Dumont à l'autre de la raison, soit la pensée mythique). Dans cette même veine, Augé s'insurge, malgré tout son respect, contre l'esprit de *Les lieux de mémoire*, collectif monumental dans lequel Nora semble indiquer que la

commémoration dans la France contemporaine fonctionne dans l'absence de la mémoire collective, au-delà de la signification. Au contraire, la dimension normative de la mémoire ne fait pas de doute (Hervieu-Léger). La surdétermination de l'une ou l'autre de ces appréhensions du social (normatif et descriptif) donne lieu à un profond « différend » (Descombes), un différend entre monde enchanté et monde désenchanté, et, à un autre niveau, entre discours ontologique et discours des sciences sociales. Augé constate que les discours du consensus et de la rupture procèdent dans un double désenchantement (« puisqu'il procède à l'élimination des mythes prospectifs dont se nourrissait la rationalité désenchantée », p. 46), et conclut que ces discours parlent à leur tour le langage du mythe par l'entremise de « la fin de l'histoire » (p. 51).

Contre le réductionnisme de certaines interprétations du réel, l'auteur tente de resituer l'anthropologie dans le champ des sciences sociales. L'entreprise exigera, en premier lieu, une prise en compte de deux disciplines ayant intégré à leur tour les fondements de la pensée anthropologique, à savoir la *Nouvelle histoire* telle que fondée par les auteurs de *Faire l'histoire*, ainsi que la philosophie foucauldienne en tant qu'esquisse anthropologique de l'histoire des institutions sociales en Occident. Cette resituation requiert aussi une coordination des cinq modèles de révisionnisme anthropologique (p. 61-80) : 1) modèle de la lettre volée (dans lequel l'évidence crève les yeux, mais l'observateur passe à côté); 2) modèle des « évidences » (l'empirisme au service de l'invalidation de la théorie); 3) modèle du hors-jeu (définition de « nouveaux objets » d'après une position considérée par une partie de la profession comme se situant au-delà des limites imposées par la discipline); 4) modèle de « la culpabilité transférée » (restitution de la parole aux observés, la « contemporanéité », l'institution de « l'allochronisme » et le problème de la distance, au sens de J. Fabian); 5) modèle du « dialogue de sourds » (une certaine malveillance dans la légitimation de travaux ou de perspectives théoriques jugés pour ce qu'ils auraient omis de dire, une critique qui n'en est donc pas une puisqu'elle ne se fonde pas sur les énoncés, mais sur les non-énoncés).

L'auteur ne croit ni à la déritualisation ni à la démythification des mondes de la contemporanéité. Bien au contraire, les faits sociaux contemporains ne sont pas moins faits de rites et soumis au mythe que par le passé. Augé en veut pour preuve la politique dans les sociétés démocratiques modernes. Contre ceux qui, comme Vincent Descombes et les théoriciens de la rupture, insistent sur le « désenchantement du monde » (Gauchet), le projet d'autonomie (Castoriadis) et le déficit mythique provoqué par la dissociation entre l'espace du religieux et du social (Dumont), Augé préfère une interprétation plus conforme à l'esprit de l'anthropologie sociale et culturelle, soit une approche du symbolique dans laquelle se trouve représentée « la constitution de l'altérité (et secondairement des identités) chez les autres » (p. 88). Il faudrait ainsi conceptualiser le problème du « déficit mythique » autrement que par les théories de la rupture (« projet d'autonomie »), car ce malaise est d'ordre symbolique et il se caractérise par ce renversement dans lequel la logique des identités (relatives à quelque chose) se superpose à celle de l'altérité (logique qui, elle, transcende les identités de classe — dans le sens donné par Devereux). Ce qui est cause du malaise symbolique, c'est plutôt une crise du discours de l'altérité, supplanté par des discours identitaires nettement surinvestis (ainsi le discours de la politique, des sexes, du nationalisme...) (p. 81). C'est en observant attentivement ce dispositif qu'est l'activité rituelle et sa « mise en spectacle » conséquente que l'anthropologie sociale pourra saisir ces deux notions d'identité et d'altérité. Il ne fait pas de doute, selon l'auteur, que l'on assiste à des phénomènes de déplacement et non pas d'effacement. Ainsi, le caractère *religieux* de la politique est bien une preuve que « le mythe et le rite ne peuvent jamais vraiment mourir : tout au plus arrive-t-il qu'ils se substituent l'un à l'autre, lorsque le rêve remplace l'action ou lorsque inversement celle-ci se fait machinale et routinière. Le rituel politique, lui, parce qu'il se met en œuvre dans un dispositif élargi, semble parfois bien éloigné des mythes qui, en amont et en aval, fondent son existence et son projet. Mais ses responsables savent que légitimité et finalité doivent être représentables et

représentées et, s'ils l'oublient, l'histoire et les hommes en société se chargent de le leur rappeler » (p. 126).

La lecture anthropologique des « nouveaux mondes » ici suggérés (le sujet, les phénomènes religieux dans les Amériques et les pays issus de la colonisation, la ville) doit s'opérer dialectiquement en considérant les non-lieux antinomiques (excès événementiel rendant l'histoire difficilement pensable, excès d'images et de références spatiales contribuant au renfermement de la planète, excès de références individuelles provoqué par l'affaissement des « corps intermédiaires ») (p. 145). La *surmodernité*, cette triple expérience à laquelle se trouvent soumis les mondes de la contemporanéité, doit être pensée dans son rapport à la modernité, tout comme le non-lieu doit être réfléchi par rapport au lieu triplement symbolique (identitaire, relationnel et historique) que représente la ville par exemple.

En somme, l'ouvrage d'Augé constitue une entreprise rafraîchissante car il défend avec vigueur, contre les « désenchanteurs », l'existence d'une réalité symbolique conjuguant univers mythiques et activités rituelles là où certains refusent de la percevoir. Si le lien symbolique s'affaiblit ici et là, il ne disparaît pas pour autant, pour se reconstituer autrement. Ainsi faudra-t-il être attentif aux « modalités nouvelles de symbolisation à l'échelle de la planète » (p. 177), tout en reconnaissant que le réel est plus classique que celui dont les postmodernistes et les tenants du consensus et de la rupture se font les fossoyeurs. Le postulat d'un déficit symbolique au détriment d'un déficit mythique milite en faveur du regard ethnologique sur les faits sociaux de la contemporanéité, mais ceci exigera que, la pluralité ne faisant plus aucun doute, l'altérité fasse l'objet d'une plus grande attention, au risque de canoniser la seule question des identités.

Ignaki Olazabal  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

---

Francine SAILLANT : *Au cœur de la baleine. Obésité et transformation*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1994, 158 p., bibliogr.

Il ne faut pas imiter cet exercice de Francine Saillant si l'on n'a pas ses talents : honnêteté, intelligence et superbe écriture. Il faut plus encore : la longueur de temps d'une expérience personnelle et l'art de la transmettre. Au bout de cette précieuse lecture sur les aventures, parfois dramatiques ou drôles, de l'obésité dont l'auteure est revenue, on a envie de dire merci, que l'on soit obèse ou non, indiquer à tous l'humanité rencontrée et espérer que ce livre si raffiné fera vivre ceux qui s'y reconnaissent. « Désormais, je vivrai avec cette juste part d'irrationnel, oscillant entre l'ordre et le désordre, et cette conscience me rassure. L'équilibre est un centre de mouvances. Rien à mater, rien à abattre. Le chemin parcouru n'est que l'ouvrage de la vie, je me soigne au jour le jour, je veille tout simplement à réunir à la même table le corps et le cœur gros » (p. 150). Je pourrais terminer là mon compte rendu tant ce livre l'emporte aisément sur les propos que je souhaite malgré tout tenir. Francine Saillant est anthropologue, je le suis aussi, cette recension est publiée dans une revue d'anthropologie et l'intérêt de ce livre va sans doute plus loin que le sujet de l'obésité, l'art de l'exposé ou l'expérience personnelle de son auteure. Prenons prétexte de ce livre si personnel pour poser quelques questions sur l'écriture ethnographique, les limites de l'anthropologie et l'adéquation de ses discours à quoi. Le livre récent de Harvey Levenstein (1993) aidera sur ce sujet à établir quelques contrastes. On peut en choisir d'autres, c'est celui-là que j'ai lu récemment et il dit bien le contexte nord-américain des discours sur l'obésité dans lequel est plongée l'expérience qu'ont vécue l'auteure et tant d'autres.