

# Lieux et non-lieux de Marc Augé

Jean-Paul Colley & Jean-Pierre Dozon

ROLAND BARTHES avait dit un jour qu'il faudrait pouvoir retracer l'écriture d'un texte d'ethnographe, faire son *ergographie*. Si d'une certaine manière, par son ampleur, ses thèmes récurrents, ses reprises, l'ensemble de l'œuvre de Marc Augé peut s'envisager comme un seul texte, en faire l'ergographie serait une tâche colossale, comme permet de le mesurer un simple coup d'œil à sa bibliographie (voir ici même pp. 445-452). Sous la bannière de l'*anthropologie des mondes contemporains* (1994b) et dans une étroite fréquentation d'auteurs comme Rousseau, Freud, Mauss, Bataille, Lévi-Strauss, Althusser, et Balandier, Marc Augé, en l'espace de quarante ans, a abordé une grande diversité de thèmes : le pouvoir, la répression, les droits de l'homme, les interdits, les relations de dépendance personnelles, la sorcellerie, la parenté, la filiation, la génétique, le rite, les rituels d'inversion, la maladie, la mort, l'espace, le temps, le corps, le fétiche, la parole, le récit, la fiction, l'image, l'idéologie, le rêve, l'imaginaire, le patrimoine, l'architecture, la ville... Quelques concepts ne fonctionnent que par paires : identité/altérité, local/mondial, lieux/non-lieux, mémoire/oubli, modernité/surmodernité. Sa seconde plume, celle de l'essayiste, l'a amené à évoquer des sujets-titres de la culture populaire : Disneyland, les médias, la plage, le football, le rugby, le cyclisme, Lady Diana, le tourisme, le design. Enfin, il a franchi la barrière littéraire comme on franchit la barre maritime de Côte-d'Ivoire, en écrivant à vingt ans de distance *La Traversée du Luxembourg* (1985), où il appliquait les concepts de l'anthropologie à son cas personnel, et *La Mère d'Arthur* (2005), un roman au sens plein du terme, sans oublier l'essai « autobiographique » récemment publié, *Casablanca* (2007).

C'est au milieu des années 1960 et grâce à un premier travail de terrain d'une minutie ethnographique exemplaire que Marc Augé devint un heureux compagnon de route d'un milieu « africaniste » qui privilégiait les dynamismes et les changements sociaux et, dans le sillage de la décolonisation, était en train de placer le marxisme et le matérialisme historique aussi bien comme modèles d'intelligibilité des sociétés africaines que comme instruments théoriques et pratiques de leur émancipation. Toutefois, il s'y singularisa très vite par la nature de ses préoccupations et par la manière quelque peu dissonante dont il en fit des objets anthropologiques de tout premier ordre. Mais avant de poursuivre, il nous faut remonter encore légèrement la chronologie, lors des premiers pas du jeune anthropologue Marc Augé avec leurs temps forts et leurs « temps baladeurs » pour reprendre une autre expression de Roland Barthes.

C'est en effet au tout début de cette décennie 1960 que l'élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm a croisé la piste qui allait le mener à l'ethnologie. Marc Augé avait obtenu l'agrégation de Lettres classiques et son ami Pierre Bonnafé, lui aussi normalien, qui lui parlait souvent des sciences humaines, l'emmena écouter les séminaires de Claude Lévi-Strauss au Collège de France. Comme il avait longtemps hésité entre la philosophie et les lettres, l'ethnologie s'ouvrait pour Marc Augé sur des préoccupations intermédiaires. En outre, il avait envie d'aller « voir ailleurs » – un trait de jeunesse dont il ne se départira jamais. Pierre Bonnafé le présenta à Georges Balandier, dont ils suivirent tous deux les séminaires à l'École normale supérieure. Emmanuel Terray, un agrégé de philosophie qu'ils croisaient de temps en temps, semblait lui aussi s'orienter vers l'ethnologie. Georges Balandier, une grande figure atypique de l'université, scrutateur précisément des dynamismes et des mouvements d'émancipation du Tiers-Monde, les avait tous attirés et faisait ainsi émerger une nouvelle génération de chercheurs qui allaient durablement marquer l'histoire de la discipline. Il faut en effet se rappeler que l'ethnologie, l'anthropologie française, d'abord chargée d'élucider les origines de la société et de la culture, avait vécu jusque dans les années 1940 à l'ombre d'une sociologie elle-même très inspirée par la philosophie. Dans les années 1930, la pensée foisonnante de Marcel Mauss avait influencé une première génération d'ethnographes, mais aussi des archéologues, des historiens et des linguistes. Le programme maussien d'établissement des « archives totales de l'humanité », qui incluait les sociétés sans écriture, constituait une véritable révolution. Il restait toutefois fondé sur le paradigme ethnique. Premiers ethnographes au long cours, Marcel Griaule et Maurice Leenhardt contribuèrent à mettre à mal la distinction radicale entre « mentalité primitive » et « mentalité moderne » héritée du premier Lucien

Lévy-Bruhl (le second étant revenu sur cette distinction). Après la Seconde Guerre mondiale, l'ethnologie française s'ouvrit aux influences britanniques et américaines. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss rompait avec l'« archaïsme » et affirmait la fusion de l'ethnologie au sein d'une anthropologie visant une connaissance globale de l'homme. Il s'agissait ni plus ni moins de transcender les points de vue de l'observateur et de l'observé pour tenter d'atteindre une objectivité d'un ordre supérieur (Lévi-Strauss 1958 : 377-418). Mais Georges Balandier, s'inspirant à la fois de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre et des travaux menés en Afrique australe par l'école anthropologique de Manchester sous la houlette de Max Gluckman, avait pris dans les années 1950 ses distances avec un programme qui laissait en dehors de son champ les bouleversements du monde et qui s'intéressait peu aux contradictions et aux conflits qui sont au cœur des sociétés humaines. Le vigoureux tir groupé que représenta la publication presque simultanée de *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955a), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955b) et de *Afrique ambiguë* (1957) avaient ainsi ouvert une brèche dans laquelle allaient bientôt s'engager de nombreux chercheurs, notamment ceux qui s'inspiraient du matérialisme historique. C'est dans ce contexte que Marc Augé commença à s'intéresser à l'anthropologie, grâce à l'obtention d'une année supplémentaire à l'École normale, un dispositif qui permettait aux jeunes agrégés de réfléchir à leur orientation. Il suivit plus systématiquement des cours de sciences humaines et en profita pour passer des certificats de philosophie générale, de sociologie générale, de sociologie de l'Afrique tropicale et de psychologie sociale.



Marc Augé chez le prophète Essan, Côte-d'Ivoire, 1986. Cl. Catherine de Clippel.

Le premier contact de Marc Augé avec l'Afrique eut lieu en 1961-1962, à l'occasion du service militaire, avec un départ pour l'Algérie après six mois d'instruction à Saumur. Sur le bateau qui le menait à Oran, il y avait Daniel Pécaut qui deviendra le spécialiste que l'on sait de la sociologie de l'Amérique latine ; ils se retrouveront plus tard à l'École des hautes études en sciences sociales. En 1961, La France était déchirée par le conflit entre le gouvernement et l'OAS, et, à Oran, Marc Augé apprit qu'il devait intégrer un régiment chargé de la lutte contre l'OAS. C'était pour lui une « chance », car comme beaucoup d'intellectuels, il avait été hostile à la répression coloniale. Rentré en France en décembre 1962, il devint professeur de lettres classiques au lycée Paul-Valéry, mais reprit contact avec Georges Balandier. Celui-ci obtint pour lui de Fernand Braudel un poste de chef de travaux à la VI<sup>e</sup> section (sciences sociales) de l'École pratique des hautes études (EPHE). Malheureusement, il n'obtint pas son détachement de l'Éducation nationale et enseigna le latin une autre année au lycée Paul-Valéry. Georges Balandier entrevit alors un autre débouché du côté de l'ORSTOM (Office de la recherche scientifique et technique outre-mer), qui désirait recruter des universitaires et des diplômés des grandes écoles. En 1964, après avoir fait une licence libre de sociologie, Marc Augé obtint enfin son détachement à l'ORSTOM où il fit la connaissance de Denise Paulme et de Paul Mercier, qui enseignaient par ailleurs à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE, ainsi que de Jean Michotte et Arthur Othily. En 1965, chercheur à l'ORSTOM, il s'embarqua – au sens littéral car il voyagea par bateau – pour la Côte-d'Ivoire. Il arriva au centre de l'ORSTOM de Petit-Bassam, dont Jean-Louis Boutillier était le responsable<sup>1</sup>. Emmanuel Terray, qu'il avait donc connu à l'École normale, enseignait à l'université d'Abidjan<sup>2</sup>. Marc Augé logeait à Adiopodoumé<sup>3</sup>. Il avait l'impression de faire figure de « bleu » fraîchement arrivé de Paris, mais la rencontre avec Pierre et Mona Étienne, qui faisaient déjà figure d'« anciens », lui permit de s'initier au travail de terrain dans un village baoulé, près de Bouaké. Quelque peu affranchi, il entama ses recherches sur les Alladian, une petite société située entre mer et lagune, non loin d'Abidjan à vol d'oiseau, mais assez difficile d'accès. En 1967, il profita de quelques mois de congé à Paris pour soutenir, sous la direction de Jacques Maquet, sa thèse de III<sup>e</sup> cycle, qui allait donner lieu à la publication du *Rivage alladian* (1969). Éric de Dampierre et Henri Mendras, tous deux professeurs de sociologie à Nanterre, étaient venus assister à sa soutenance ;

1. Voir *infra*, « Petit-Bassam » par Marc Augé, pp. 39-42, et « C'était une sorte de bulle... » par Jean-Louis Boutillier, pp. 33-38.

2. Voir les entretiens d'Emmanuel Terray avec Jean-Paul Colleyn (Terray & Colleyn 2005).

3. Nom du site, situé dans la banlieue d'Abidjan, où se trouvait le principal centre ORSTOM en Côte-d'Ivoire, le centre de Petit-Bassam n'étant qu'un lieu tout à fait auxiliaire du dispositif.

et ils lui témoignèrent leur intérêt. Sur le plan intellectuel à l'époque, le « structuralo-marxisme » dominait le monde universitaire, grâce à la grande figure de Louis Althusser, que Marc Augé était allé plusieurs fois écouter, toujours avec Pierre Bonnafé. Au niveau théorique, la bataille faisait rage entre le marxisme classique et ses nouvelles versions structuralistes. Marc Augé, qui avait apprécié le style d'Althusser en lisant son *Montesquieu* (1959), avait le sentiment en étudiant *Lire Le Capital* (Althusser *et al.* 1965) et *Pour Marx* (1965) de comprendre les enjeux du débat d'idées. De retour à Abidjan, il eut des échanges assez intenses avec d'autres collègues, comme Claude-Hélène Perrot qui enseignait à l'université, ou Ariane Deluz qui passait par la capitale pour se rendre sur son « terrain » gouro. Emmanuel Terray, de son côté, testait les hypothèses du matérialisme historique en s'efforçant d'éviter une rhétorique trop marquée ou de s'engager dans des débats scolastiques.

Beaucoup de jeunes ethnographes de cette génération travaillaient en ce sens. Le défi de l'époque consistait à essayer de penser à la fois la structure et le mouvement d'une part ; l'infrastructure et la superstructure d'autre part. Une double opposition qui se compliquait encore dès lors qu'on essayait de savoir si le mouvement, le « changement », passait par l'infrastructure ou par la superstructure. Mais la conclusion de toutes ces tentatives fit surtout revoir les ambitions à la baisse, car elle soulignait l'extrême difficulté de construire des modèles et de s'y tenir. À première vue, l'histoire des Alladian était assez facile à étudier en termes de modes de production. Les modifications introduites par l'intensification du commerce avec l'Europe, notamment l'influence directe du marché international sur le commerce des esclaves, étaient assez lisibles. C'était une société de marchands, fondée sur une filiation matrilineaire et qui avait prospéré grâce à la main-d'œuvre venue du Nord<sup>4</sup>. Commencer par dresser les généalogies permettait de se rendre compte qu'une telle société n'était ni égalitaire ni particulièrement tendre. Elle donnait à voir à l'ethnographe tout un éventail de statuts dont les différences étaient fortement ressenties, y compris ceux de descendants d'esclaves et de sujets mis en gage. D'un autre côté, la lagune était, selon les mots de Marc Augé, « une sorte de laboratoire structuraliste » que l'on pouvait étudier comme un groupe de transformation, ce qu'il a commencé à faire. Elle rassemblait un grand nombre de groupes, de langues et de structures sociales différentes, qui pouvaient s'interpréter comme des variantes les unes des autres, aussi bien du point de vue des lignages que des classes d'âge et des rapports entre classes d'âge et lignages. Les Alladian imposèrent en fait leurs propres préoccupations à « leur »

4. Il s'agit d'une main-d'œuvre provenant soit du nord de la Côte-d'Ivoire, soit du Mali ou du Burkina Fasso.

anthropologue, car ils passaient beaucoup de temps et dépensaient beaucoup d'énergie dans les accusations réciproques, les soupçons, les interrogations de cadavres et les rituels : « Ils m'ont obligé », dit Marc Augé avec humour, « à rester dans la superstructure ». Dans une perspective marxiste, commencer par la superstructure n'avait d'ailleurs rien de contradictoire, car si une détermination s'exerce, rien n'empêche de l'envisager à partir du niveau où elle peut se lire.

À cet égard, après la propédeutique que représenta *Le Rivage alladian* (1969), il se fixa tout particulièrement sur un phénomène qui avait été bien peu traité par l'africanisme français depuis l'époque coloniale, mais qui, en revanche, l'avait été beaucoup plus par l'africanisme britannique depuis les années 1930 grâce, notamment, aux études inaugurales d'Edward Evans-Pritchard. La sorcellerie, pour nommer simplement le phénomène, avait été, pourrait-on dire, occultée par l'africanisme colonial ainsi que par l'École griaulienne, comme si en faire état et l'étudier revenait à participer à la dévalorisation des « mondes indigènes », lesquels exigeaient au contraire, à l'instar de ce qu'en avait dit Maurice Delafosse – figure éponyme de l'administrateur ethnographe de l'Afrique occidentale française – d'être édifiés, d'être hissés à la hauteur de civilisations. Et, si elle était abordée ici et là dans les nombreuses monographies qui, dans les années 1960-1970, se proposaient de saisir les mouvements de transformation des sociétés africaines au cours de la période récente, la sorcellerie et tout ce qui relevait d'univers et de puissances invisibles y étaient généralement considérés comme d'une moindre pertinence que les systèmes socio-économiques qui les faisaient vivre, se reproduire et évoluer plus ou moins bien. Au mieux n'apparaissaient-ils précisément que comme une superstructure, un théâtre d'ombres (ou d'images inversées) qui, pour s'appuyer sur des croyances très enracinées, ne trouvait sa fonctionnalité et sa raison d'être que dans le substrat des rapports sociaux ou dans le différentiel des positions sociales.

Mais l'originalité de Marc Augé n'a pas simplement tenu au fait qu'il a pris la sorcellerie pour objet central de ce qui allait devenir sa thèse d'État par une étude comparative portant sur plusieurs sociétés lignagères de Côte-d'Ivoire (encore que, par la place qui est faite au phénomène dans de nombreux écrits actuels sur l'Afrique et ailleurs, elle représente certainement avec celle d'Edward Evans-Pritchard dédiée à la sorcellerie chez les Azandé, une référence majeure). Elle a résidé dans sa façon d'en faire le fil conducteur d'un vaste déplacement où, sans opposer le matériel à l'idéal, les rapports sociaux institués au monde des représentations, il les a placés au contraire en position de convergence et de consonance : d'une part, pour en dégager les logiques ou les règles de grammaire communes, ce

qu'il a appelé les « paradigmes de référence » ; d'autre part, et en renouvelant ainsi la notion de culture tout en s'inspirant de Freud, pour réfléchir leur somme sous celle d'*idéo-logique* et définir cette dernière comme l'instance même d'un pouvoir originaire et arbitraire (répressif) à partir duquel s'ordonnent pour une société donnée le possible et le pensable, c'est-à-dire s'orchestre pour tous et pour chacun l'imposition du sens.

Sans doute la grande chance de Marc Augé a-t-elle été d'avoir pu faire un long séjour sur le terrain dans une liberté absolue. Cette confrontation lui aura évité tout à la fois de devenir un théoricien abstrait et de durcir inutilement les positions doctrinales. Au-delà des querelles de personnes, l'opposition entre structuralistes « purs et durs » et partisans d'une sociologie dynamiste lui aura toujours paru factice. En effet, si la diachronie de Claude Lévi-Strauss ressemble fort à une succession de synchronies, l'analyse d'une formation sociale comme combinaison de modes de production qui peut se modifier, ressortit bien, elle, au structuralisme. Des chercheurs aussi divers que le mathématicien Jean Petitot ou le linguiste André Greimas essayaient d'ailleurs de comprendre sur le plan théorique comment on pouvait penser le mouvement de manière systématique, mais dès qu'on avait affaire aux données complexes d'un terrain, c'était un problème qui restait – et qui reste – toujours extrêmement difficile à résoudre. Par ailleurs, la longue complicité intellectuelle avec Françoise Héritier compta également pour beaucoup dans la sensibilité de Marc Augé à la recherche des invariants de la condition humaine. En fait, lui qui se voulait malgré tout « dynamiste » éprouvait le sentiment qu'il n'y avait pas de réelle incompatibilité entre les partis pris théoriques, pas plus qu'il n'eût dû y en avoir entre les personnes. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'une des meilleures critiques de *Sociologie des Brazzavilles noires*, de Georges Balandier, fut signée par Claude Lévi-Strauss (1956) ; Michel Izard (1985), proche de celui-ci, et Emmanuel Terray (1995), dans la mouvance de Georges Balandier, publièrent deux thèses majeures d'anthropologie historique, l'une à propos des Mossi de Haute-Volta (Burkina Faso actuel), l'autre des Abron de Côte-d'Ivoire.

Une autre grande figure de l'ethnologie des années 1970 ne peut être passée sous silence : celle de Marcel Griaule, disparu prématurément en 1956, mais qui avait fait école et dont l'influence sur l'ethnologie française demeurait très importante. Dans son enseignement, Georges Balandier avait vacciné ses étudiants contre cette ethnologie « symboliste », tout entière appuyée sur une mythologie reconstruite. Cette vision de l'Afrique de l'Ouest dépolitisée, essentialiste, aveugle à l'islam, ignorante des déter-

minations externes qui s'exercent sur la société étudiée comme des enjeux circonstanciels des rituels, avait peu de chance de retenir son attention. En outre, *Dieu d'eau* (1948), un grand succès de la littérature ethnographique, n'était pas d'une forme littéraire qui eût pu le séduire. Même si sur le plan personnel, Marc Augé éprouva toujours du respect pour les successeurs ou épigones de Griaule – surtout pour Germaine Dieterlen, une grande dame de l'ethnologie qu'il rencontra plusieurs fois –, sur le plan théorique, il n'accorda jamais grand crédit à la « maïeutique »<sup>5</sup> pratiquée par Marcel Griaule avec Ogotemméli. Il fit la connaissance de Michel Cartry, Germaine Dieterlen, Jean Rouch et d'autres, dès son premier séjour sur le terrain en Côte-d'Ivoire. La fréquentation des villageois de la zone lagunaire l'avait mené chez Albert Atcho, un prophète guérisseur hariste de grand renom, et il avait travaillé dans la région sur une période assez longue. Dans le cadre d'un programme de recherche pluridisciplinaire, d'autres chercheurs, comme Ariane Deluz et András Zempléni, qui étaient passés plus rapidement, avaient, à la suggestion de Jean Rouch, engagé un dactylographe pour consigner les « confessions diaboliques » des patients d'Atcho. C'est là que, pour Marc Augé, s'est inversée l'impression qu'il ressentait par rapport à ses prédécesseurs. Jusqu'alors, ces derniers l'impressionnaient car ils étaient forts de leur expérience ethnographique, alors que lui, de formation littéraire classique, venait d'intégrer le milieu. Chez Atcho, l'expérience lui parut s'inverser, car c'est lui qui était davantage du côté du terrain et, en outre, il partait du village et non de Bregbo, la communauté hospitalière d'Atcho ; ce qui modifia fortement le point de vue sur cette « institution ». Il lui arriva plus d'une fois d'accompagner chez Atcho des vieillards qui n'en menaient pas large et qui étaient plus ou moins contraints, par le dispositif du prophète, à avouer des crimes de sorcellerie. Quand, dans un village, quelqu'un était accusé de sorcellerie, au lieu de l'éliminer d'une manière ou d'une autre, on l'amenait chez Atcho, qui remplissait, sur ce plan, un rôle inquisitorial. Cela ne signifie pas que l'analyse ethnopsychiatrique, telle que la proposait, par exemple, András Zempléni, fut dénuée de pertinence – il peut y avoir plusieurs points de vue sur le même objet –, mais le côté répressif du dispositif « prophétique » ne pouvait être éludé. Fort de ce point de vue un peu décalé, moins idyllique dirons-nous, que celui de l'équipe Rouch-Dieterlen, Marc Augé allait, dès 1972, proposer une analyse structurale des représentations de l'anthropophagie sorcellaire, notamment dans les confessions à Atcho (Augé 1972, 1974). Il allait également épauler Colette Pïault, qui elle aussi

5. L'expression est de Jean Rouch qui en a observé la pratique sur le terrain. Voir à ce sujet : Jean Rouch, « Le renard fou et le maître pâle », in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978 : 3-28.

avait mené deux enquêtes de terrain à Bregbo, pour la publication de *Prophétisme et thérapeutique* (voir Augé 1975b).

En mars 1968, Marc Augé de retour en Côte-d'Ivoire, s'installa à Grand-Lahou et travailla chez les Avikam, entre la lagune et la mer. C'était un endroit poétique et lugubre, où subsistaient une vieille forteresse en ruines et un phare. Mais c'était aussi un vivier d'intellectuels ivoiriens, car toute une intelligentsia provenait de cette région. À Grand-Lahou, il y avait, un peu comme partout ailleurs, un épicier libanais, où Marc Augé allait de temps en temps prendre une bière. C'est là qu'un jour, le poste de radio à transistor proclama l'improbable nouvelle : « La jeunesse étudiante était dans la rue ; le général de Gaulle s'était enfui à Baden-Baden ! ». Marc Augé rentra aussitôt à Abidjan, où les chercheurs de la coopération tenaient assemblée sur assemblée. Il régnait un climat de fête révolutionnaire, avec un besoin de parler et une émulation collective incroyables. Marc Augé fut désigné par une de ces assemblées pour aller porter aux autorités les revendications des « Orstomiens ». Bientôt, le directeur général de l'ORSTOM, Guy Camus, et le secrétaire général arrivèrent. Ils étaient aussi peu sûrs d'eux que les « insurgés », mais ils arrivaient avec des promesses plein les bras : primes, revalorisations de carrière, etc. C'est alors que fut créé le centre de Petit-Bassam, avec sa propre autonomie de gestion, qui devint vraiment pour une génération de chercheurs le lieu d'une véritable émancipation.

Deux ans plus tard, en 1970, la carrière de Marc Augé connut un nouveau tournant quand il fut nommé sous-directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), l'ancienne VI<sup>e</sup> section de l'EPHE. Il a souvent fait état de la générosité que lui ont manifesté, et du rôle qu'ont joué pour lui, deux grandes personnalités de l'établissement, Jean-Pierre Vernant et Jacques Le Goff : sur des thèmes tels que les représentations de la personne et du corps, il a trouvé chez eux des pistes et des modèles de réflexion. En 1971, avec l'aide du Centre national de la recherche scientifique, le groupement de recherche n° 11 organisa le mémorable colloque international consacré à « La notion de personne en Afrique noire », sous la présidence de Germaine Dieterlen. Marc Augé y fut invité et ce fut son second rite d'intégration à la « communauté » des anthropologues pleinement initiés. Les actes allaient paraître en 1973. En raison de sa célèbre conférence de 1938 sur la « notion de personne », c'était à Marcel Mauss (1950 : 331-362) que les anthropologues se référaient quand ils utilisaient cette notion, mais, observa Marc Augé, ils empruntaient en fait davantage à Lévy-Bruhl qu'à Mauss, car ce dernier, dans l'essai précité, avait adopté une démarche diachronique (dans ses termes, « généalogique »), en montrant le développement de la notion de personne dans l'histoire des civilisations

occidentales. La plupart des ethnologues, en revanche, faisaient crédit à une théorie statique de la personne, laquelle allait même jusqu'à constituer un trait majeur de l'identité ethnique. Dans sa contribution, Marc Augé (1973) indiquait une voie relativement peu explorée en montrant comment les politiques coloniales et une série de mouvements religieux se sont attaqués aux représentations de la personne liées à l'héritage et à l'entourage. Pourtant, par la suite, nombre de publications continuèrent à envisager la notion de personne comme une donnée constante d'une identité ethnique figée (voir Augé 1982 : 186, 188). Quoi qu'il en soit, désormais, Marc Augé se sentit à pied d'œuvre pour tenter d'apporter une contribution théorique personnelle plus importante et pour se situer dans le « paysage » de la pensée anthropologique. Sans doute ne l'écrivait-il pas ainsi, mais ce qui l'intéressait le plus chez Claude Lévi-Strauss, c'était finalement la période préstructuraliste, riche de virtualités multiples, celle de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (Lévi-Strauss 1950) – un texte qui inspira d'ailleurs de nombreux auteurs des années 1960, dont, paradoxalement, Cornelius Castoriadis par ailleurs si critique à l'égard du structuralisme. Une des idées fortes de ce texte, c'est que l'individu n'est jamais complètement libre en ce sens qu'il est nécessairement « aliéné », au sens intellectuel du terme, à la symbolique sociale. Un autre point d'importance concernait précisément le statut du symbolique et de l'idéologie. Le spectacle de la réalité lagunaire avait amené Marc Augé à trouver peu éclairante la verticalité métaphorique infrastructure/superstructure héritée du marxisme. Un certain nombre de réalités présentées par les auteurs empiriques et/ou marxistes comme relevant de l'infrastructure lui paraissaient relever tout autant des représentations, c'est-à-dire de la superstructure.

La soutenance de sa thèse de doctorat d'État, intitulée dans son édition finale *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, réalisée en 1973, fut donc pour le candidat l'occasion de prendre ses marques. Dans le jury, outre Georges Balandier qui en était le directeur, il y avait, entre autres, Jean Rouch et Georges Devereux. C'était une thèse très fouillée, fondée sur une ethnographie scrupuleuse, et qui, en même temps, discutait des thèmes majeurs de l'anthropologie des années 1970. Il est piquant de constater que jamais elle ne put prêter le flanc aux critiques adressées à l'anthropologie en général par les auteurs « postmodernes » de la fin des années 1980. Jamais les sociétés lagunaires n'y sont rejetées dans une temporalité mythique, jamais elle n'est « monologique », une grande place étant faite aux informateurs privilégiés (et en particulier à Boniface Ethé Neuba), des chapitres entiers expliquant les conditions de production des données, et l'effort de réflexivité s'y exerce constamment.

La séance de soutenance permit très vite de constater que Jean Rouch et l'impétrant n'étaient pas sur la même longueur d'ondes. Rouch commença son évaluation en disant que si les premières pages, très bien écrites et un peu « littéraires », l'avaient enchanté, il avait dû déchanter en ce qui concerne l'interprétation des faits. En fait, Jean Rouch n'appréciait guère que l'on démystifiât la « magie » africaine. Il avait une connaissance intime, mimétique, de l'Afrique, mais défendait une position d'esthète et se moquait des discussions théoriques et de « l'esprit de sérieux ». Il suffit pour s'en convaincre de comparer le film « enchanté » de Jean Rouch, *Albert Atcho, prophète* et les analyses de Marc Augé tout au long de *Théorie des pouvoirs et idéologie*, qui allait être publié deux ans plus tard (1975a). Toutefois, si le décalage avec une anthropologie « idéaliste » était patent, du côté des « matérialistes », se posaient également des problèmes délicats, notamment les oppositions entre pratique et représentation, politique et religion, personne et société. Sur bien des points, Marc Augé prit ses distances aussi avec le fonctionnalisme qui voyait dans la religion, la magie,

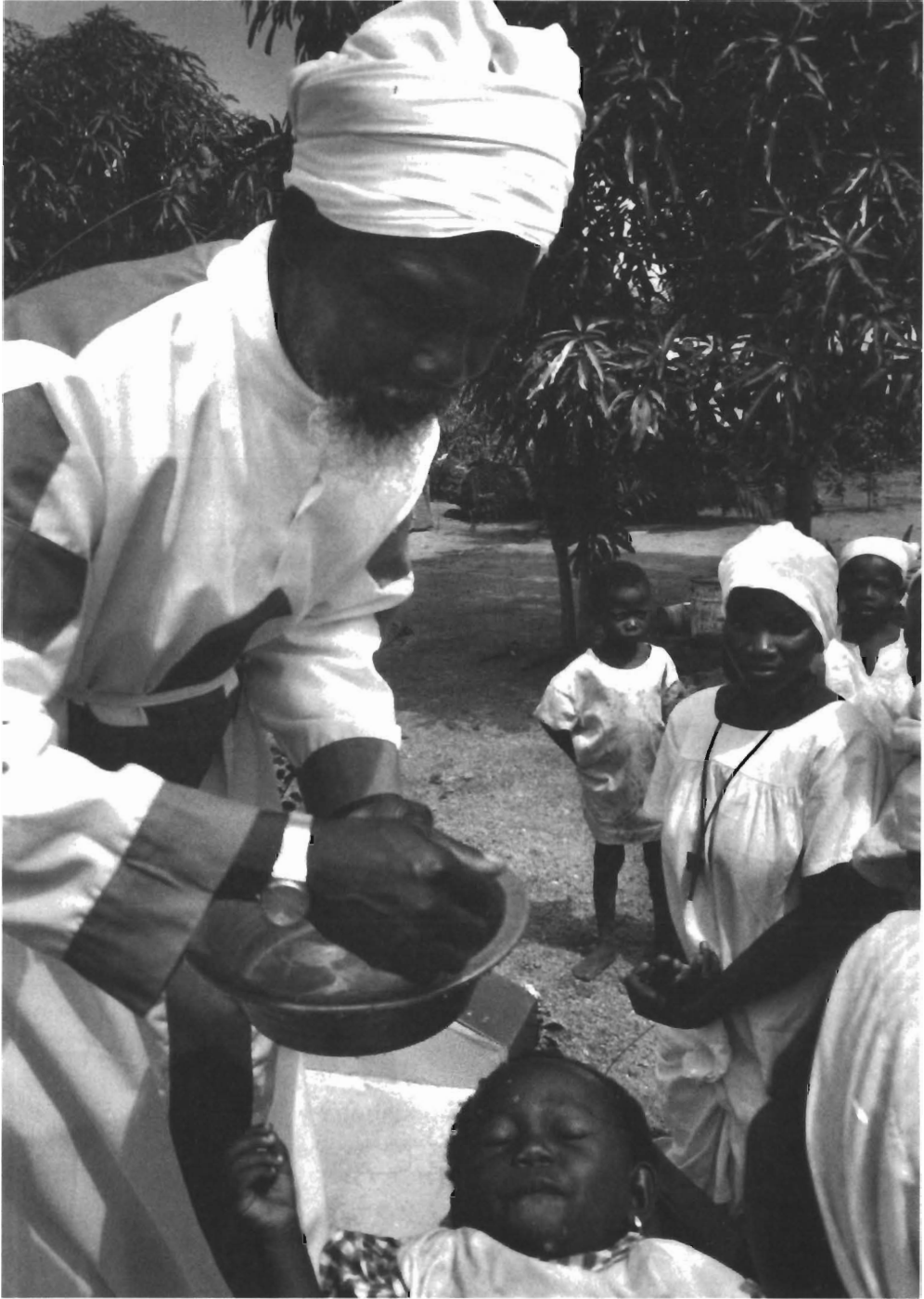


Un prêtre harriste, avec femme et enfant, marchant sur les pas du fondateur de la religion, William Wade Harris venu en 1913, du Liberia à la Côte-d'Ivoire. Région de San Pedro, Côte-d'Ivoire, 1988. Cl. Catherine de Clippel.

la sorcellerie, le reflet d'une structure sociale donnée. Son introduction, vigoureuse et très argumentée, au recueil *Anthropologie religieuse* publiée par John Middleton (Augé 1974) met les points sur les « i ». À l'époque, il avait entrepris d'esquisser une sorte de bilan critique des faits de croyances et de représentations qui déboucha sur la publication du recueil au titre très en avance sur son temps de *La Construction du monde* (Augé 1974). S'y affirmait avec force, comme dans sa thèse, l'idée que tout ordre social est simultanément organisation concrète et représentation. Les grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentations au même titre que l'organisation religieuse ; plus exactement organisation et représentation sont toujours données ensemble, car une organisation n'existe pas avant d'être représentée (Augé 1975a : XIX). *L'idéo-logique* – concept qu'il forge à ce moment-là – c'est en somme la syntaxe du discours théorique de la société sur elle-même.

Un des grands affrontements à la fois interne à l'anthropologie et entre les chercheurs professionnels d'une part, et les vulgarisateurs d'autre part, concerne la question de l'exotisme, de la nostalgie, de ce que l'on a appelé (sans doute improprement) le « rousseauisme ». Une grande partie du succès public et des malentendus de l'ethnologie vient du fait qu'elle semble présenter des contre-modèles face aux maux et nuisances dont souffre la société « moderne ». Claude-Lévi-Strauss a lui-même fourni quelques arguments en ce sens, plaidant pour la diversité culturelle, faisant l'apologie des sociétés « primitives » et portant des critiques sévères contre la société industrielle. La position de l'auteur de *Tristes Tropiques*, ne peut toutefois se définir d'un trait de plume. Sur un plan, il se démarque des culturalistes héritiers de Herder et de Boas en proposant la plus ambitieuse démarche transversale de toute l'histoire de l'anthropologie moderne : découvrir les invariants de la pensée humaine, repérer les enceintes mentales de l'humanité. Mais de l'autre, il s'oppose au « croisement » entre les cultures et au rouleau compresseur occidental, fait d'un amalgame de christianisme et de cartésianisme, qui place l'homme au-dessus de la nature (Lévi-Strauss 1983 : 35). Dans les années 1970, cette posture était en vogue chez les étudiants en anthropologie, et elle a marqué les débuts de nombre d'entre nous dans le champ universitaire. Elle rassemblait des courants forts divers, comme les « structuralistes », les « griauliens » et les « anarchistes » à la Pierre Clastres et à la Robert Jaulin. À l'époque, seuls les anthropologues « dynamistes » dans la mouvance de Georges Balandier (y compris les « marxistes »), y échappaient. Marc Augé n'a jamais entretenu la moindre équivoque à ce sujet.

Paradigme de référence parmi d'autres, la sorcellerie était particulièrement révélatrice de la manière dont l'idéo-logique dans toute sa puissance virtuelle d'imposition s'actualisait d'une manière singulièrement efficiente



Kokangba, "le Christ ressuscité", pays baoulé, Côte-d'Ivoire, 1989. Cl. Catherine de Clippel.

en un système de représentations et de pratiques qui non seulement assurait la reproduction des rapports sociaux inégalitaires, mais, surtout, canalisait en les sanctionnant les échappées individuelles et, en les symbolisant et les ritualisant, les événements susceptibles de troubler l'ordre des choses. C'est pourquoi elle fut au cœur de ce qu'il appela un « totalitarisme sans état ». Une formule qui allait pour le moins à contre-courant de toute cette vision « rousseauiste » de sociétés qui, parce qu'elles ne disposaient pas de pouvoir politique séparé, de souverain ou de principe de souveraineté au-dessus de la multitude, étaient conçues par beaucoup comme plus transparentes à elles-mêmes et bien plus épanouissantes pour les humains que celles qui en étaient dotées.

Marc Augé avait trop bien observé la sévérité des scénarios de mésentente et les procès de sorcellerie dans une société lignagère pour croire en l'harmonie communautaire des sociétés « traditionnelles ». Ceux qui le connaissent savent combien il peut se moquer des ethnologues qui ne tolèrent pas la moindre contrainte dans leur propre société, mais se soumettent avec délectation aux brimades de l'initiation. Marc Augé évite d'exprimer ses investissements passionnels quant à l'expérience de terrain et la distance à l'autre. Mais si l'ethnologie est un objet de désir, ce n'est pas sur le mode de l'idéalisation d'un « monde sans », un monde qui aurait été jusqu'à aujourd'hui sauvé des affres de l'industrie, de la bureaucratie, de la société de consommation et de l'éclatement des valeurs. Le monde villageois, en Afrique ou ailleurs – comme dans la Mayenne de Jeanne Favret-Saada (1977) –, lui parut souvent intrusif et d'une surveillance mutuelle excessive.

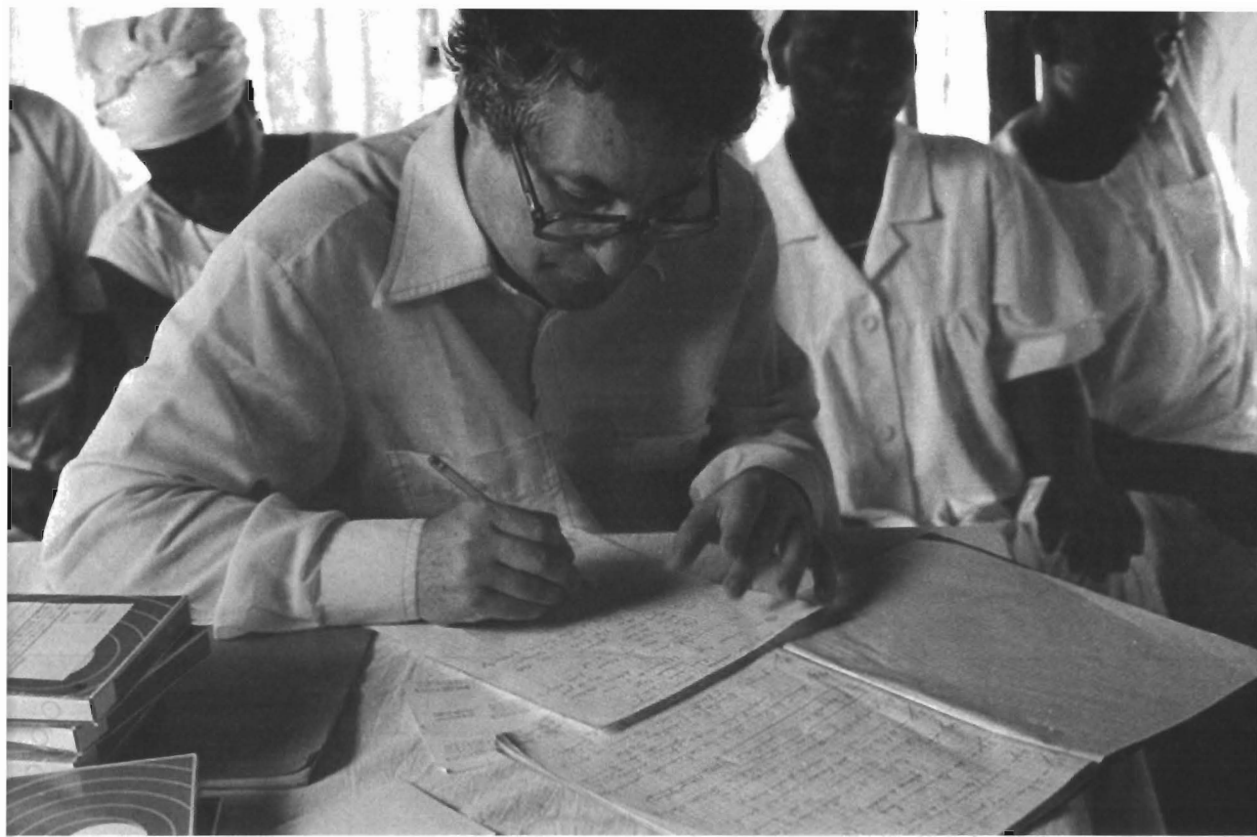
Dans *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* (1977), son premier livre d'anthropologie générale, Marc Augé reprocha à un certain nombre de philosophes en vogue, comme Gilles Deleuze ou Jean Baudrillard, de postuler chez les « Sauvages » une différence radicale qui leur permettait de trouver des contre-modèles aux maux de nos propres sociétés. Il dénonça l'utilisation faite par les « méta-anthropologues » de matériaux ethnologiques tronqués pour les besoins de la cause. Un séminaire dirigé à l'École des hautes études en sciences sociales en 1974 par Claude Meillassoux déboucha sur la publication, en 1979, d'un recueil réuni par Jean-Loup Amselle sous le titre *Le Sauvage à la mode*. Marc Augé (1979) et son ami Jean Bazin (1979) y tenaient leur part, ce dernier se livrant d'ailleurs à la critique la plus aiguë du livre de Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (1974). Si l'on considère que la définition de la notion de culture n'échappe pas à la tension entre deux pôles – d'une part, l'héritage des Lumières, fondé sur l'unicité de l'humanité et le développement de la raison ; d'autre part l'héritage du romantisme, fondé sur le relativisme, chaque culture ne pouvant s'évaluer

que selon ses critères propres –, Marc Augé se situe certainement plus près du premier pôle que du second. Cependant, s'il ne fut certainement pas seul à vouloir dissiper les illusions de l'intensité, de l'abondance ou de la félicité primitive, s'il trouva tout spécialement parmi ses collègues œuvrant au développement d'une anthropologie marxiste de sérieux alliés, il ne s'installa pas moins auprès d'eux dans une position singulière et là encore quelque peu discordante. Car, à la différence de ces derniers qui avaient placé l'histoire, les contradictions et les conflits au premier plan, c'est sous la bannière du modèle linguistique issu de Ferdinand de Saussure avec ses paradigmes, ses syntagmes et leurs enchaînements essentiellement synchroniques qu'il conçut le pouvoir de l'idéo-logique : pouvoir dont il dit très explicitement, paraphrasant Jacques Lacan, qu'il « est structuré comme un langage ». Il y avait donc dans son entreprise comme une sorte de contribution au programme annoncé par Roland Barthes d'une « sémiologie généralisée » dans laquelle pouvait se fondre le gros des sciences sociales (programme qui était différent de celui de certains de ses collègues marxistes qui voulaient les dissoudre dans le matérialisme historique). Et, quoiqu'il ne cessât d'affirmer que les objets empiriques de l'anthropologie sont nécessairement des objets historiques, Marc Augé, comme Lévi-Strauss et, bien avant lui, Durkheim, ne laissa également de considérer qu'elle ne pouvait être assimilée à l'histoire, même quand celle-ci, à l'exemple de la revue des *Annales*, se voulait être un carrefour des sciences sociales. Il s'est agi pour lui, dans le sillage des *Formes élémentaires de la vie religieuse* et des *Structures élémentaires de la parenté* où la constitution des faits sociaux et de la culture ne procède pas d'abord d'un flux temporel lesté d'événements et de changements, mais résulte avant tout d'opérations symboliques en nombre fini, de rendre plus particulièrement intelligible la façon dont ces opérations, entendues à la fois comme mises en relation et comme mises en sens, peuvent tout aussi universellement s'analyser comme des logiques du pouvoir.

Œuvrant ainsi, mais à sa manière, au développement du structuralisme, allant jusqu'à dire que la force des opérations symboliques est si prégnante que le cours des événements qui les affecte constamment peut au mieux entraîner chez elles des « distorsions sémantiques », c'est-à-dire infléchir quelque peu le sens qu'ordinairement ces opérations lui donnent, Marc Augé fit inévitablement l'objet d'appréciations critiques. Celles justement de plusieurs de ses collègues et amis (notamment Pierre Bonnafé et Emmanuel Terray) qui persistaient fermement à considérer que la vie sociale, même quand les contraintes sur les individus y étaient très fortes comme dans les sociétés lignagères, pouvaient aussi faire apparaître des

contradictions et des résistances. Mais, bien qu'il lui arrivât de préciser ou de nuancer son propos en indiquant, par exemple, que des changements d'envergure, des ruptures pouvaient évidemment survenir, mais après que la « souplesse syntaxique de l'idéo-logique » eut été en quelque sorte mise à l'épreuve et affaiblie, il continua d'autant mieux à se fixer sur les opérations symboliques que l'objet de l'anthropologie n'était déjà plus pour lui (si elle ne le fut jamais) organiquement lié à l'étude des sociétés non-occidentales, spécialement celles qu'on avait longtemps dénommées primitives. Outrepassant ici encore les oppositions qui faisaient florès entre sociétés froides et sociétés chaudes ou entre sociétés holistes et sociétés individualistes, les concepts qu'il avait produits dans le cadre de son ethnologie de sociétés lignagères de Côte-d'Ivoire, notamment celui d'*idéo-logique*, lui parurent transposables à nos propres mondes sociaux. La discussion d'ouvrages d'autres auteurs de renom de l'époque, comme Herbert Marcuse ou Jean Baudrillard, et spécialement de ce dernier, *La Société de consommation* (1970), lui permit en effet de montrer que la syntaxe capitaliste ou libérale n'est pas si éloignée de la syntaxe lignagère et de ses opérations symboliques, notamment en relevant que son système de prescriptions/proscriptions n'y vaut que parce qu'il s'adresse très inégalement aux citoyens consommateurs et qu'il tend vers le totalitarisme malgré tout ce grâce à quoi il participe par ailleurs d'un système démocratique et individualisant. Faisant en quelque sorte le chemin inverse de celui de Gilles Deleuze & Félix Guattari dans *L'Anti-Edipe* (1972), mais restant toujours fidèle à Freud, Marc Augé confirmait en quelque sorte qu'il y a bien toujours un « malaise dans la civilisation » et qu'il ne faut pas trop se leurrer sur les capacités de libération collective et surtout individuelle, même si, précise-t-il, du fait du développement scientifique et technique, elles se sont accrues par des processus constants d'émancipation de l'ordre naturel en lesquels se résument les progrès les plus décisifs de l'humanité.

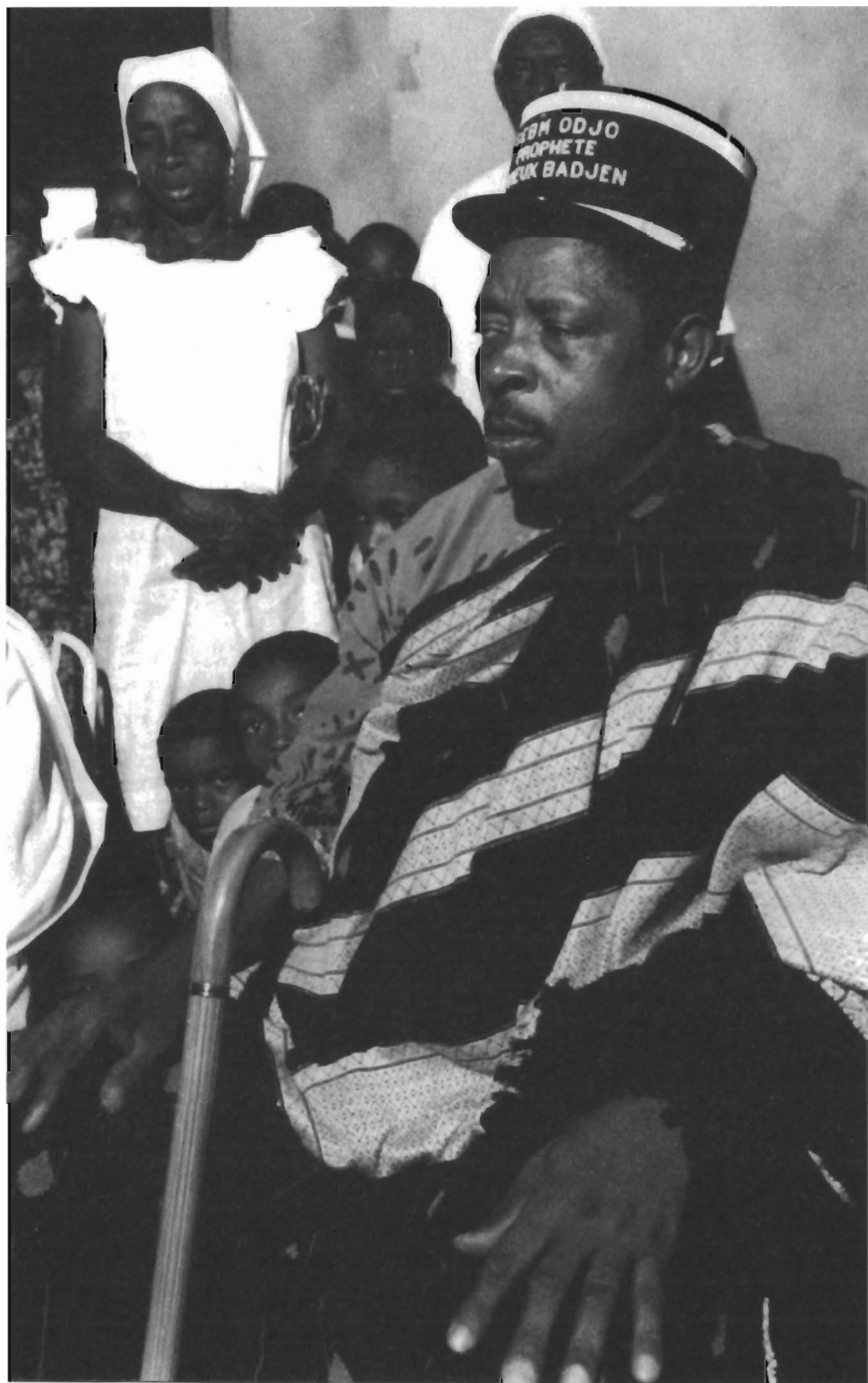
On pourrait donc dire que les premiers grands textes de Marc Augé, qu'ils portent sur ses terrains africains proprement dits ou qu'ils soient enrichis de réflexions sur nos mondes occidentaux, se sont singularisés par un démarquage plus ou moins explicite vis-à-vis d'une anthropologie ou, plus largement, d'une science sociale qui accordait une trop grande place ou une vertu particulière au temps, comme si les changements, les ruptures, les crises, etc. devaient être sa principale, voire sa seule préoccupation. Sans contester encore une fois l'évidence que les faits sociaux sont des faits historiques, ces textes pointèrent la forte illusion qu'il y avait à croire ou faire accroire que les événements, les situations ou les phénomènes inédits sont forcément porteurs



Marc Augé chez le prophète Odjo, Côte-d'Ivoire, 1984. Cl. Catherine de Clippel.

de discontinuités radicales alors que la plupart du temps ils constituent la matière dont les ordres symboliques, les idéo-logiques se nourrissent, quitte à en faciliter l'assimilation par quelques accommodements. Mais c'est pourquoi aussi, assez éloignée d'une anthropologie historiciste (marxiste) pour laquelle l'expérience humaine du monde est avant tout façonnée par une temporalité linéaire où l'ancien doit nécessairement laisser place au nouveau et où germent des futurs prometteurs, l'anthropologie de Marc Augé, en plus de prendre appui sur le modèle linguistique, s'est ancrée dans l'espace et dans les lieux – c'est-à-dire là où hommes et sociétés évoluent d'une manière beaucoup plus concrète et tangible que dans la succession évanescence des temps. Plus précisément, pour lui, mettre au jour l'idéologique de telle ou telle société, conduit inmanquablement à en saisir les manifestations spatiales ou, mieux encore, à montrer que son déroulement syntagmatique procède au premier chef de processus de symbolisation de l'espace. Autrement dit, faire de l'anthropologie, c'est d'abord se livrer à une analytique des lieux, notamment de ce qui délimite les seuils et les frontières entre le profane et le sacré, le familier et l'étrange, la nature et la surnature, la terre domestiquée et le monde sauvage. Comme chez Julien Gracq ou chez Michel Butor, il ne saurait y avoir de compréhension des affaires humaines

sans les rapporter à des sites et à des parcours, sans non plus prendre la mesure de ce qui est déposé depuis des générations dans des paysages et qui façonne les mémoires individuelles et collectives, les manières d'habiter et de se confronter aux voisins proches ou aux étrangers plus lointains, ou de ce que tracent comme itinéraires les quêtes de guérison et d'explications du « sens du mal ». Mais faire de l'anthropologie une anthropologie d'abord et avant tout des lieux, des espaces de références, c'est également lui permettre de se livrer, comme on dit aujourd'hui, à des « jeux d'échelles ». D'une monographie très localisée, celle d'un village alladian ou d'une communauté thérapeutique en Côte-d'Ivoire, on peut en effet déplacer la focale vers la ville voisine ou sur le pays dans son entier dès lors que des trajectoires individuelles y prennent toute leur ampleur et toute leur signification, ou que se réfractent, dans ce village-ci ou dans cette communauté-là, les images attrayantes ou repoussantes du monde urbain et du style de vie des puissants. De ce point de vue d'anthropologie pratique, suivant une formule de Kant, Marc Augé semble avoir plus qu'évitée les *allochronies* qui, d'après Johannes Fabian (2006), ont défavorablement et durablement marqué l'histoire de l'anthropologie, et les chercheurs dans leurs écrits scientifiques, faisant comme si les sociétés exotiques qu'ils étudiaient ne leur étaient pas contemporaines (Augé 1994b). Sans qu'il eût besoin de mettre excessivement en scène son expérience personnelle d'ethnologue, tout de ses propres écrits africanistes témoigne de la présence de lieux d'enquête qui se raccordent constamment les uns aux autres. Par exemple, les cultes *vodun* étudiés au Togo dans les années 1980 (Augé 1988), et toujours singulièrement vivaces malgré la christianisation du pays, furent pour lui de bons contrepoints à des cultes ivoiriens qui leur étaient assez semblables, mais dont, quelques années auparavant, il n'avait obtenu la description, auprès de ses interlocuteurs, que par un travail mémoriel, ces cultes ayant pratiquement disparu des univers religieux des sociétés alladian, ébrié ou avikam. Ces mêmes écrits, qui ont justement voulu ne pas être qu'africanistes, font également découvrir les lieux plus particuliers de Marc Augé ou, plutôt, ses déplacements physiques et intellectuels entre ici et là-bas, qui l'ont amené à décrypter le *Génie du paganisme* (1985), à définir les « formes élémentaires de l'événement », ou à donner à comprendre l'universelle nécessité de l'activité rituelle au travers de laquelle, précisément, des groupes humains, des peuples expriment, toujours par des traitements spécifiques de l'espace, leur *Sens des autres* (1994a). En vérité, ce sont certains de ces lieux plus particuliers, qu'on pourrait presque dire intimes s'ils n'étaient également partagés par tant d'autres et ne constituaient donc des lieux publics, qui vont lui servir de guides, de points d'ancrage dans une entreprise devenue plus explicitement une anthropologie du proche, de l'ici, laquelle sera d'abord tout à la



Le prophète Odjo, Côte-d'Ivoire, 1984. Cl. Catherine de Clippel.

fois une ethno et une auto-analyse. Le jardin du Luxembourg (1985), le métro parisien (1986), les gares de chemin de fer, puis, plus largement, Paris (Augé & Mounicq 1992, 1995), seront ces hauts lieux auxquels il s'efforcera d'appliquer le même décryptage ethnologique qu'en Afrique – à cette différence près qu'il se prendra lui-même comme indigène ou comme informateur privilégié et que ce mouvement de dédoublement se traduira aussi bien en remémorations ou en irruptions enchantées de « temps retrouvés » (à supposer qu'ils aient jamais été « perdus »).

Ainsi, des lointains africains à ce monde parisien tout proche et auto-référentiel, continuité et cohérence ont caractérisé le travail de l'œuvre de Marc Augé tout en ne cessant de s'approfondir, voire de s'épurer. De là-bas à ici, ce sont systèmes de signes, procès de symbolisation, dispositifs rituels, dialectique de l'identité et de l'altérité qu'il entreprend de mettre en exergue, mais en faisant valoir que leurs modes opératoires les plus visibles ou les plus lisibles sont constitutifs d'une pluralité d'espaces et investissent des lieux sur la base desquels peuvent notamment s'organiser les mémoires individuelles et collectives. De telles caractéristiques pourraient laisser penser que ce travail, quel que soit le contexte où il s'est appliqué, est décidément bien loin de cette anthropologie critique avec laquelle il paraissait cheminer : celle, en l'occurrence, qui donnait priorité au temps, aux changements, aux discontinuités et qui, plutôt que de ranger espaces et lieux du côté de la symbolisation et de la remémoration, les projetait bien davantage dans l'imaginaire et le futur. De sorte qu'entre son inclination pour le modèle linguistique ou sémiologique et son attrait pour la topographie – voie privilégiée pour accéder aux structures de sens héritées et aux anamnèses –, l'anthropologie de Marc Augé a pu sembler relever d'une posture tournant quelque peu le dos à l'histoire en train de se faire, à tout ce qui, en Afrique comme dans les pays développés, paraissait porter de grands bouleversements et bousculer radicalement l'ordre des choses et des significations.

Mais c'était évidemment là un point de vue erroné ; car c'est au contraire parce que son anthropologie n'a cessé de se focaliser sur l'activité symbolique ici et là-bas et sur la manière dont elle s'investit dans l'espace et produit des lieux singuliers, qu'elle a pu s'infléchir en un travail systématique et critique à l'endroit d'une modernité passée à ses risques et périls en sur-régime. Parallèlement à ses propres ouvrages, cette problématique trouvera à s'exprimer, à se discuter et à se développer, avec la complicité du regretté Gérard Althabe, dans le cadre du séminaire du Centre d'anthropologie des mondes contemporains que Marc Augé et lui animeront pendant les années 1990 à l'École des hautes études en sciences sociales.

Il est tout à fait remarquable que *l'anthropologie des mondes contemporains* (1994b), qui va devenir un programme-manifeste et, par delà le partage classique en aires culturelles, creuser davantage le sillon d'une anthropologie générale, s'amorce déjà fermement par la publication des *Non-lieux* (1992a), c'est-à-dire juste après que Marc Augé se fut livré à des exercices d'ethno-analyse portant, eux, sur des lieux anthropologiques (le Luxembourg, le métro parisien), densément lestés d'opérations de symbolisation et de remémoration. Figures antithétiques de ces sites et de ces parcours familiers comme de ceux qu'il avait pratiqués en Afrique, les non-lieux, tels que les supermarchés, les autoroutes, les chaînes d'hôtels ou les aéroports internationaux, sont tout spécialement caractéristiques d'un mouvement de contemporanéité inédit qui constitue la planète entière en un monde de références communes. Autrement dit, ici encore c'est l'espace qui lui sert d'aiguillon. Et, au premier chef, l'espace dans sa plus grande focale où, par le fait de la multiplication des réseaux de transport et de communication, de la surabondance et de la dissémination tous azimuts d'informations et d'images, la planète s'est désormais organisée en une totalité à laquelle l'ensemble des Terriens peuvent se référer et ont conscience d'appartenir. Mais, pour cette raison même, la planète est tout aussi susceptible de ne les présenter (et représenter) qu'en usagers ou qu'en consommateurs, à moins



Marc Augé en Côte-d'Ivoire, 1984. Cl. Catherine de Clippel.

que des processus de paupérisation ne mettent une proportion grandissante d'entre eux hors-jeu ou hors système dans des ghettos, des *favellas* et autres camps humanitaires. Ce que Marc Augé avait déjà esquissé dans ses premiers écrits à propos de la société de consommation et de ses tendances totalitaires est en quelque sorte complété et approfondi par l'idée que cette planétarisation se concrétise partout par la prolifération des non-lieux, des villes-monde où se reproduisent massivement les mêmes phénomènes de globalisation et de ségrégation. Toutes choses qui se traduisent par la gestion d'espaces codifiés où les systèmes de signes, qui se réduisent à des signaux, valent avant tout comme modes d'emploi et de surveillance et ne génèrent du sens qu'à la hauteur de modes très rudimentaires de prescriptions/proscriptions, ne cessant par là même de produire des déficits de symbolisation. Au contraire des lieux où l'activité symbolique fabrique des identités relatives, c'est-à-dire en relation organique aussi bien avec d'autres espaces et d'autres identités qu'avec leur propre passé, les non-lieux sont voués à la mise en scène d'un éternel présent et à l'assemblage de mondes sociaux qui ont bien du mal à faire œuvre et signification communes. Par une grave déficience à établir des liens et des médiations entre des masses d'individus largement atomisés et à maintenir ce qui tient lieu de vie collective, par un tel « désœuvrement » aurait dit Jean-Luc Nancy, ils sont propices à générer toutes sortes de troubles, de mal-être, de fermetures inquiétantes sur soi et de violences. C'est dans cette perspective que Marc Augé se livre, dans *La Guerre des rêves* (1997) et dans de nombreux articles, à une analyse critique de l'excès d'images qui caractérise la planétarisation actuelle. Le développement des médias et des univers virtuels, que d'aucuns présentent comme une nouvelle et prometteuse agora, lui paraît au contraire, et peut-être exagérément, porteur de sombres anomies. Si, comme il se plaît à le répéter, le véritable objet de l'anthropologie consiste à étudier la manière dont l'identité individuelle ou collective se construit à travers la symbolisation des relations avec autrui, se pose aujourd'hui la question de savoir si l'excès d'images ne porte pas atteinte à la nécessaire constitution d'un imaginaire collectif. Car la situation actuelle a quelque chose d'inédit : après bien d'autres, les mythes de la modernité se sont effondrés, repoussés eux aussi au pôle de la fiction, mais rien ne vient les remplacer, sinon une indistinction entre réel et fiction et une surabondance d'images déliées, bien peu propice à édifier ou à entretenir des univers de significations partagées.

Retrouvant ainsi certains accents de l'anthropologie de la maladie, du *Sens du mal*, qu'il avait solidement forgée entre l'Afrique et ici même dans les années 1980 (Augé & Herzlich 1984), Marc Augé en est venu à porter un rude diagnostic sur l'état d'un monde devenu global par l'expansion et les connexions accélérées de ces espaces « sans qualités », de

ces « bulles d'immanence » comme il les nomme, et qui, en conséquence, entretiennent de plus en plus gravement des crises d'altérité. Que ce mouvement de totalisation du monde s'accompagne en effet du développement de fanatismes religieux, de nouveaux nationalismes ou de revendications identitaires sous forme de retours aux traditions et aux origines, cela sur fond d'inégalités et de séparations spatiales croissantes à grande ou petite échelle, voilà qui donne la pleine mesure de ces crises où le goût pour l'entre soi et le repli sur ses racines paraît devoir tout à la fois suppléer et aggraver les manques de relations et de médiations.



Finalement, en allant du lointain au proche, et spécialement de lieux en (non)-lieux, Marc Augé n'a cessé de se raccorder à l'histoire et au monde en train de se faire. Mais, parce que, sans doute plus que d'autres anthropologues, il fut sensible et attentif à la manière dont les systèmes symboliques, les institutions du social ne prennent toute leur consistance, toute leur efficacité, qu'en se spatialisant, il exerça un regard particulièrement aigu sur les mouvements problématiques d'une surmodernité qui génère en de plus en plus grand nombre des espaces largement dépourvus de telles mises en forme ou n'en laissant percevoir que de très sommaires. C'est là un regard sur ces *topoi* du temps présent qu'on dira volontiers politique, plus précisément qui en appelle, suivant l'heureuse formule de Georges Balandier, à « des reprises d'initiative », un peu comme à l'époque où les Africains colonisés, déjà pris dans une forte vague de globalisation par les puissances conquérantes, réussirent parfois, en empruntant utilement à ces dernières, à se réapproprier leurs lieux et leur histoire. Des reprises d'initiative qui, pour répondre aux multiples crises d'altérité et à la montée aussi bien du silence que de la violence dans les espaces codifiés, se traduiraient à nouveaux frais par d'intenses activités symboliques pour réinstaurer du lieu public et du sens commun.



Les articles et témoignages réunis dans cette livraison de *L'Homme* ont certes pour but de rendre hommage – comme il en est de tout *Festschrift* – à une œuvre forte qui a marqué la pensée anthropologique de ces trente dernières années et qui ne se limite ni institutionnellement ni conceptuellement à celle que Robert Lowie (1971) avait qualifiée, non sans une pointe d'ironie, de *française* : il suffit de se reporter aux ouvrages de Marc Augé pour constater que de prompts traductions lui ont donné une audience et une réputation internationales.

Se dessinent, à travers ces contributions d'amis et de collègues venus d'horizons divers (de l'ethnologie, mais aussi de l'histoire, de l'histoire de l'art et des religions, de la psychanalyse, de l'urbanisme, de la philosophie, de la littérature ou de la photographie) et issus de différentes générations intellectuelles, des orientations de méthode, des constructions d'objet, des centres d'intérêt sinon communs du moins relevant d'une même sensibilité (et visée) épistémologique qui s'attache à dépasser l'opposition classique, presque triviale, entre tradition et modernité, sociétés lointaines, exotiques, et sociétés proches, industrielles ou postindustrielles.

En ce sens, l'ensemble de ces textes et images, qu'ils évoquent le passé, notamment à travers des histoires d'art et de regard, ou le présent si ce n'est même le futur en prenant à bras le corps la question de la mondialisation, sont programmatiques et tirent de cette œuvre à laquelle l'hommage seul ne saurait rendre pleinement justice, des pistes et des modèles de réflexion, des leçons de maintien et d'orientation scientifiques. Ils présentent – non point école de pensée mais courant de recherches, mouvement d'idées – des *variations anthropologiques* sur le thème de la *contemporanéité*, maître mot et maîtrise d'œuvre de Marc Augé, laquelle est bien au rendez-vous, sous la plume et dans l'objectif de chacun.

*École des hautes études en sciences sociales, Paris*  
*Centre d'études africaines*  
*Centre d'anthropologie des mondes contemporains, IIAC*  
colleyn@ehess.fr    dozon@ehess.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Afrique/*Africa* – Côte-d'Ivoire/*Ivory Coast* – Togo – pensée africaine /*african systems of thought* – idéo-logique/*ideology* – rituels/*rituals* – mondialisation/*globalization* – anthropologie du contemporain/*anthropology of contemporaneousness*.

## BIBLIOGRAPHIE

Althusser, Louis

1959 *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, PUF.1965 *Pour Marx*. Paris, Maspéro.

Althusser, Louis et al.

1965 *Lire Le Capital*. Paris, Maspéro. 2 vol.

Amselle, Jean-Loup, ed.

1979 *Le Sauvage à la mode*. Paris, Éd du Sycomore.

Augé, Marc

1969 *Le Rivage alladian*. Paris, ORSTOM.1972 « Les métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre », *Nouvelle revue de psychanalyse* 6 (repris dans Augé, ed., 1974 : 112-134).1973 « Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte-d'Ivoire », in *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris, CNRS : 519-527.1974 « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », préface à *Anthropologie religieuse, les dieux et les rites*, textes fondamentaux recueillis par John Middleton, Paris, Larousse : 9-36.1975a *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hermann.1975b « Logique lignagère et logique de Bregbo », in Colette Piauxt, ed., *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Paris, Hermann : 219-236.1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*. Paris, Flammarion.1979 « Ces sauvages ne sont qu'une idée », in Jean-Loup Amselle, ed., *Le Sauvage à la mode*. Paris, Éd. du Sycomore : 19-25.1982 *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard.1985 *La Traversée du Luxembourg. Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur*. Paris, Hachette.1986 *Un ethnologue dans le métro*. Paris, Hachette.1988 *Le Dieu objet*. Paris, Flammarion.1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.1994a *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.1994b *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.1997 *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. Paris, Le Seuil.2005 *La Mère d'Arthur*. Paris, Fayard.2006 *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*. Paris, Galilée.2007 *Casablanca*. Paris, Le Seuil.

Augé, Marc, ed.

1974 *La Construction du monde. Religion, représentation, idéologie*. Paris, Maspéro.

Augé, Marc &amp; Claudine Herzlich, eds

1984 *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éd. des archives contemporaines.

Augé, Marc &amp; Jean Mounicq

1992 *Paris retraversé*. Paris, Imprimerie nationale.1995 *Paris ouvert*. Paris, Imprimerie nationale.

Balandier, Georges

1955a *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Armand Colin.1955b *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.1957 *Afrique ambiguë*. Paris, Plon.

**Baudrillard, Jean**

1970 *La Société de consommation*. Paris, Gallimard.

**Bazin, Jean**

1979 « Le bal des Sauvages », in Jean-Loup Amselle, ed., *Le Sauvage à la mode*. Paris, Éd. du Sycomore : 177-218.

**Clastres, Pierre**

1974 *La Société contre l'État*. Paris, Minuit.

**Deleuze, Gilles & Félix Guattari**

1972 *L'Anti-Édipe*. Paris, Minuit.

**Fabian, Johannes**

2006 *Le Temps et les autres*. Toulouse, Anacharsis [éd. orig. américaine : 1983].

**Favret-Saada, Jeanne**

1977 *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.

**Griaule, Marcel**

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Éd. du Chêne.

**Izard, Michel**

1985 *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*. Paris, Karthala.

**Lévi-Strauss, Claude**

1950 « Introduction » à *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss. Paris, PUF : IX-LII.

1956 « Compte rendu de Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires* », *Revue française de sciences politiques* 4 (1).

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

**Lowie, Robert**

1971 [1937] *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*. Paris, Payot.

**Mauss, Marcel**

1950 *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

**Notion (La) de personne en Afrique noire**

1973 *Actes du colloque du 11-17 octobre 1971*. Paris, Éd. du CNRS.

**Terray, Emmanuel**

1995 *Une histoire du royaume abron du Gyaman*. Paris, Karthala.

**Terray, Emmanuel & Jean-Paul Colley**

2007 *Traversées. Livres, action et voyages*. Bruxelles, Éd. Labor.

Colleyn J.P., Dozon Jean-Pierre.

Introduction : lieux et non-lieux de Marc Augé.

L'Homme (FRA), no spécial 185-186.

In Colleyn J.P. (ed.), Dozon Jean-Pierre (ed.).

L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé, p. 7-32, 2008