

Des objets pour penser l'indicible
La nécessaire convergence des théories de la culture matérielle

Pierre Lemonnier
CNRS, CREDO
Université de Provence, Marseille

Partant d'un résultat récent de l'anthropologie des techniques qui met en évidence un rôle méconnu des objets et des actions matérielles, je me propose de souligner cette évidence qu'il ne peut y avoir d'approche de la culture matérielle meilleure qu'une autre. Il est au contraire nécessaire d'en conjuguer plusieurs, notamment parce qu'un de leur rôle dans les relations sociales réside dans une faculté des objets à faire penser plusieurs choses à la fois.

A défaut de tirer une application immédiate pour l'archéologie de cette manière nouvelle qu'ont quelques anthropologues de regarder les objets, ou certains d'entre eux, il est possible de replacer celle-ci dans l'étude de ce qu'il y a d'immédiatement commun à l'archéologie et à l'anthropologie, à savoir la culture matérielle, pour cette bonne raison que les archéologues n'ont pour données de base que des restes d'actions matérielles.

La culture matérielle et ses approches

Comme chacun sait, les deux disciplines cherchent chacune à repérer et à comprendre toutes sortes de liens entre, d'un côté, des aspects particuliers des caractéristiques physiques des objets et des techniques et, de l'autre, des caractéristiques des organisations sociales et des systèmes de pensée. Au passage et pour ne pas revenir sur un débat éculé [Latour, 1996, Lemonnier, 1996, *Techniques & culture* 2003], dire « d'un côté ... de l'autre » revient ici simplement à rappeler que, tout en étant convaincu du caractère insécable des relations entre l'action sur la matière et les autres aspects d'un système d'actions et de pensées, il est impossible de mener une recherche de terrain, « de retourner au terrain désordonné de

l'ethnographie » [Miller, 2005, p. 41] sans avoir ces catégories arbitraires à l'esprit [Lemonnier, 1994, p. 253].

Pour l'essentiel, qu'il s'agisse de la population qui a laissé le tableau archéologique mis au jour par la fouille ou d'une société contemporaine chez laquelle enquête l'ethnologue, des femmes et des hommes vivent ou ont vécu d'une certaine façon, en ayant entre eux certains rapports, certaines relations sociales. Leur vie est indissociable d'une infinité d'actions sur la matière (utiliser des outils, modifier un paysage, construire des bâtiments, etc.) et les deux disciplines ont alors une interrogation commune : que nous dit le système technique reconstitué ou observé des façons de se nourrir et de s'abriter, de vivre ensemble, de penser le monde, etc. qui furent ou sont celles du groupe humain en question ? Au passage, il ne s'agit pas, ce faisant, de privilégier l'un des grands types d'acteurs des interactions sociales, l'action sur la matière, au risque d'un technicisme mal venu. Il s'agit, pour les archéologues, de partir du matériel que révèle la fouille, et pour les anthropologues, de ne pas oublier l'une des formes de productions humaines dont ils ont par définition à rendre compte.

On cherche à répondre à cet objectif général par diverses approches qui, toutes, croisent des informations sur des modes particuliers d'actions sur la matière avec une série de questions très générales relatives à la vie en société. En archéologie, l'éventail des actions techniques auxquelles on s'intéresse présente une limite dont l'ethnologue peut s'affranchir : à de rares exceptions près (les tourbières, les lacs, les contrées d'altitude sèches et glacées), les restes archéologiques sont ceux qui ont traversé le temps, alors que l'ethnologue n'a que l'embarras du choix pour enquêter. Quant aux questions d'ordre sociologique que l'on se pose, elles privilégient des phénomènes dont on pense qu'ils expliquent mieux que d'autres la vie et les transformations des sociétés : le pouvoir, la nourriture ou le contrôle de l'environnement, le statut, la richesse, les identités, les rapports entre hommes et femmes, les rapports aux dieux, etc. [Godelier 2007 : 34-37].

Ensuite, c'est-à-dire dans la pratique, et quelles que soient les actions physiques socialisées (techniques, outils, etc.) sur lesquelles on enquête et les questions sociologiques retenues, les spécialistes de l'une et l'autre disciplines cherchent à comprendre deux types de situations. D'une part, ils traitent des problématiques portant sur la longue voire très longue durée, sur le moteur de l'histoire. Tant en archéologie qu'en anthropologie, on se demande quelle est la part des actions sur la matière dans la transformation des organisations sociales, des cultures et des systèmes de pensées. Selon les approches choisies et les théories en vogue au moments de la recherche, on déclare alors s'intéresser aux objets, aux « forces productives », aux systèmes techniques, à la culture matérielle, etc. Dans ce cas, l'ethnographie d'un groupe contemporain ou ce que l'archéologie peut restituer du mode de vie d'une société du passé s'insèrent dans un tableau comparatif de sociétés, de productions culturelles, et de systèmes techniques. Dans le présent colloque, relèvent par exemple de cette approche les questions de Testart sur la nature des relations entre domestication des plantes et des animaux, sédentarité et poterie, ou celle de Conkey, Mourre ou Hall se demandant respectivement en quoi « l'art », la technicité paléolithique ou le mégalithisme sont occidentaux.

L'autre grand type d'interrogations concerne des approches plus locales, ciblées sur une culture, en un lieu et un moment donné. Là encore, vaste est le champ des questions communes aux deux disciplines, mais celles-ci ne traduisent rien d'autre que le très ancien programme de recherche de Mauss sur les objets et les techniques [Schlanger, 1991] : pour Mauss, toute action technique est culturellement déterminée et apprise et il convient de comprendre pourquoi les objets et leurs usages sont ce qu'ils sont dans un groupe humain particulier et ce qu'ils « font » de spécifique dans les rapports entre les hommes. Notez que l'anthropologie des techniques ne dit pas autre chose aujourd'hui.

Cette question « locale » – comprendre une culture matérielle donnée – a elle aussi été abordée de diverses manières au cours du temps, et cette évolution même est instructive. Dans

les années 1970, notamment, on a cherché à saisir ce qui « caractérise » le système technique d'un groupe ou d'une forme d'organisation économique particuliers. Redoutable question, qui, au moins en anthropologie, consistait à trouver une formule, un « style » qui rendrait compte d'un agencement historiquement ou culturellement déterminé de moyens d'action sur la matière. Dans le pire des cas, on s'est égaré dans la recherche des « structure » de chaînes opératoires dans le but de mettre celle-ci en relation (on disait « en correspondance ») avec d'autres aspects de la vie sociale [Lemonnier, à paraître]. Toujours en anthropologie, d'autres approches ont été développées [Coupaye et Douny, 2010] mais, en caricaturant à peine, elles se caractérisent le plus souvent par le peu d'intérêt porté à l'action sur la matière, à la dimension physique des techniques, aux choses en train de se faire. C'est notamment le cas de la majorité des travaux relevant des *material culture studies*.

Les travaux d'ethnoarchéologie constituent évidemment une exception. Pour ce qui est de l'attention à des détails matériels que le plus volontariste des anthropologues « technologues » n'aurait pas même aperçus, rien n'approche cette ethnographie réalisée par des archéologues sur des comportements techniques observés dans des sociétés contemporaines dans le but de répondre à des questions ou des énigmes mûries au cours de milliers d'heures de fouilles collectives. Tous les archéologues savent comment vingt ans d'enquête des Pétrequin en Nouvelle-Guinée ont, en retour, permis d'éclaircir des pans obscurs de l'archéologie du Néolithique européen [par ex. Pétrequin 2006]. Dans le présent volume, ce rapprochement entre anthropologie et archéologie à travers des enquêtes sur les techniques d'une précision inconnue de la plupart des ethnologues est par exemple illustré par les travaux de Karlin et al. sur les campements des nomades éleveurs de rennes de Sibérie, qui éclairent d'un jour nouveau la connaissance du site magdalénien de Pincevent, pourtant étudié depuis quarante-trois ans avec une minutie presque qui a fait école dans le monde entier.

En anthropologie de la culture matérielle – j’entends celle qui n’oublie pas de regarder les effets physiques des objets et des gestes, pas celle qui se contente d’étudier les discours et les interactions à propos des techniques –, parallèlement aux travaux dits de « *material culture studies* » – souvent consacrés à la consommation des objets, sans se soucier de leur production ou de leur fonctionnement matériel –, et malgré le développement d’un verbiage sur l’*agency* et la *materiality* des objets justement dénoncé par Ingold [2007], on assiste aujourd’hui à un retour au programme de Mauss qui tranche de plusieurs façons avec ce que nous avons fait pendant 30 ans, disons en technologie culturelle.

Ce faisant, on a définitivement démontré que porter l’attention la plus fine aux actions techniques est une condition *sine qua non* de la compréhension des relations entre les techniques et les autres domaines de la réalité sociale. Les prendre en compte débouche sur la connaissance de phénomènes centraux dans la vie des populations étudiées qu’il serait impossible de mettre en évidence par tout autre démarche [par exemple Mahias 2002]. D’abord, dès les années 1980 on a abandonné l’idée de repérer des « correspondances structurales » entre des chaînes opératoires et divers aspects des cultures, des organisations sociales et des systèmes de pensée. Ensuite, nul n’a plus crainte, en s’intéressant à la dimension la plus physique de l’action sur la matière, de tomber dans le « marxisme vulgaire », ou « réducteur » [Godelier, 1973, p. 69]. Enfin, s’il arrive que l’on étudie encore les rapports sociaux de production (au sens marxistes de cette expression), la division du travail et la coopération, ce n’est plus seulement pour repérer les variations de la productivité du travail (lorsque l’outil d’acier remplace la pierre en Nouvelle-Guinée, par exemple), mais pour les replacer dans le cadre de logiques sociales finement décrites dans par des travaux monographiques.

C’est ainsi que, depuis une quinzaine d’années, en tirant le meilleur des méthodes et de la finesse des descriptions de la technologie culturelle (mais sans vouloir faire parler à tout prix

des chaînes opératoires !), en gardant simultanément à l'esprit les questions sociologiques abordées par les *material culture studies*, et en restant attentif aux travaux sur les rapports des individus à une culture matérielle qui les façonne [Warnier, 2009], on prend enfin en compte l'action sur la matière – j'entends, *massivement* et pas uniquement en se limitant à ce que les gens en disent, à la façon dont ils s'organisent entre eux pour agir sur elle ou aux statuts et légitimités se font et se défont lors des controverses qu'elle suscite.

La principale nouveauté – si l'on peut dire, car l'idée remonte à Mauss et à l'« Essai sur le don » [Munn, 1970], et non pas à la « découverte » récente de l'*agency* des objets ! – prend la forme d'une question : que font les objets (et les techniques) dans les relations sociales, que les mots seuls ne pourraient faire ? Mieux : qu'est-ce qui ne passe que par les objets, ou passe mieux par eux ? En particulier, depuis une vingtaine d'années, toute une série de travaux ont montré qu'en même temps qu'une action sur le monde matériel, la fabrication et l'usage physique de certains objets est un moyen d'exprimer de manière non verbale des aspects essentiels des organisations sociales et des systèmes de pensée. Les objets, leur production et leur manipulation aident à penser, fonder, reproduire toute sorte de relations sociales ; y compris la communication d'aspects de ces relations et des cultures et des systèmes de pensée qui sont indicibles, ou que l'on ne dit pas (ce n'est pas la même chose).

Objets et communication non verbale

Pour s'en tenir à l'anthropologie de la Nouvelle-Guinée, qui m'est plus familière, des chercheurs comme Damon sur les canoës des expéditions *kula* de la région de Massim [Damon, 2008], McKenzie sur les filets de portage de Nouvelle-Guinée [McKenzie, 1991], Revolon sur les plats de bois des rituels des Îles Salomon [Revolon, 2007] ou Coupaye dans ce colloque envisagent et découvrent ce que « font » les objets ou les comportements matériels dans l'échange, le rituel, ou la façon de bien vivre entre soi selon des manières que

l'on revendique, etc., que des mots ne feraient pas. Ce faisant, ces recherches répondent très exactement à la question première de l'anthropologie des techniques : en quoi les manières d'agir sur la matière observées ici et maintenant sont-elles propres au groupe étudié ?

S'il m'est permis de faire référence à un exemple que j'ai souvent traité, celui des tambours funéraires des Ankave-Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée, on peut démontrer que ce qui s'accomplit autour de l'usage de ces objets est une fusion de mythes, de rites et d'activités techniques. Tant les mythes d'origine des tambours que les instructions données par des ancêtres pour leur fabrication sont indissociablement liés dans la cérémonie lors de laquelle ces instruments sont joués. Utiliser ces tambours, c'est exprimer, de manière largement non propositionnelle, sans mots, un nœud de relations relevant des domaines les plus divers de la vie sociale [Lemonnier, 2005, Lemonnier, 2010].

Durant la cérémonie de clôture de deuil où ils interviennent, tant l'usage physique de ces objets que l'ethnologue interprète comme des entonnoirs faisant passer les morts récents vers l'éternité d'un autre monde, que les pensées qui s'y rattachent pour tout Ankave, exposent de façon non verbale l'ambiguïté mortifère des parents maternels. En battant nuit après nuit ces instruments tout en formant une ronde qui représente le tourbillon d'eau d'où avait jailli le premier d'entre eux, les participants au rituel évoquent aussi les divers registres auxquels renvoient les tambours en forme de sablier et la cérémonie en cours. En l'occurrence : les théories locales de la vie, contenue dans le sang des mères ; les mœurs de monstres invisibles *ombo* qui battent eux aussi leurs tambours dans leur monde et sont localement assimilés à des parents maternels cannibales emplis de la chair des cadavres ; la manière de répondre à l'avidité des parents maternels, pressés de recevoir le gibier qui compensent la vie qu'ils ont offerte à leur neveux et nièces en cédant la mère de ceux-ci lors de son mariage ; la principale raison du travail quotidien des chamanes (tenter de réparer les dégâts causés aux organes sanglants par les *ombo* pour tuer leurs victimes) ; les déplacements incessants entre hameaux

et campements forestiers dans le but d'échapper aux *ombo* qui, toujours, rôdent sous forme de lucioles, de grenouilles, d'oiseaux [Lemonnier, 2006]. La fatigue et la répétition des mêmes gestes au milieu du vacarme et des infrasons créent un « flou cognitif ». Les tambours ankave « brouillent [cognitivement] des frontières » et « révèlent et cachent » simultanément une « vérité non dite et en vérité ineffable » [Tuzin, 1984, 2002].

Trois remarques pour conclure

D'abord, ce rôle nouveau des objets mis au jour dès qu'on se donne la peine de considérer attentivement les actions sur la matière traduit un déplacement radical de l'attention des spécialistes de la culture matérielle. Plutôt que de vouloir repérer des effets particuliers des techniques ou de l'« économique » sur divers aspects de la réalité sociale (types de productions et leurs conséquences, organisation du travail, productivité des techniques, etc.), et plutôt que de chercher, réciproquement, à lire des caractéristiques des sociétés (les rapports hommes femmes, le statut, la richesse, etc.) dans certains aspects des objets et actions sur la matière, on se demande désormais en quoi des actions matérielles participent à la cohérence globale (évidemment temporaire) des interactions des individus et des groupes, entre eux et avec leurs systèmes de pensée et d'action [Lemonnier, à paraître].

Ensuite, ce rôle ne relève pas de ceux explorés par les approches classiques des objets, y compris contemporaines. Ce qui se joue autour des pirogues, ignames, plats cérémoniels ou tambours évoqués à l'instant ne relève ni de l'identité ni du déchiffrement de messages « inscrits » sur l'objet. Et les affaires de statut économique ou politique, de controverses et de légitimité n'y sont soit pas présentes, soit secondaires. Il n'est pas davantage question de hiérarchie sociale, de domination de la volonté d'autrui, d'appréciation d'œuvres d'art.

Surtout, on comprend sur de tels exemples qu'il ne s'agit pas de trouver ce qui importe « le plus », ce qui est « déterminant », de tout ramener à une interrogation (sur les rapports

hommes/femmes, les riches et les pauvres, le « statut » ou l'identité) supposée expliquer mieux qu'une autre les rôles, usages, tenants et aboutissants d'un objet ou d'une technique dans un groupe humain donné. Bien au contraire, il est nécessaire de chercher à comprendre comment une population locale, à un moment donné, pense ensemble ces questions. Les recherches de terrain évoquées à l'instant montrent que ce que font les objets en question, c'est d'aider à penser une convergence de relations sociales, c'est-à-dire de divers domaines de la réalité sociale. Comment, dès lors, regarder le mélange *sui generis* d'actions matérielles et de relations sociales qui nous occupe par ces petits bouts de la lorgnette que sont les approches privilégiant un aspect de la réalité sociale ?

Notons au passage que ces objets dont j'ai indiqué la place centrale dans un système de communication non verbale ne sont pas « polysémiques » : ils ne signifient pas diverses choses. Bien au contraire, ils ont le « sens » d'évoquer le rapprochement de divers domaines de la réalité sociale, de nous faire penser ce qui les rassemblent, y compris lorsque ce qui les fait converger vers un objet et ses usages matériels ne se dit pas, ou ne peut pas se dire.

Les archéologues noteront que certains de ces objets formidablement importants pour un groupe et pour les relations entre individus qui le constituent sont malheureusement impossible à repérer : un « fabuleux » objet sacré des Anga ressemble à s'y méprendre à n'importe quel paquet magique utilisé par ces groupes [Lemonnier, 2006] ; un tambour ankave est parfaitement banal, et n'a rien à voir, en particulier, avec les « splendides » objets de la Côte sud de la Nouvelle-Guinée montrés dans les vitrines du musée du quai Branly. Seul l'ethnologue a la chance d'enquêter sur ces objets dans leur contexte et, sans celui-ci, il serait impossible de soupçonner leur rôle central dans production et la reproduction de la nébuleuse de relations sociales spécifiques des groupes concernés. En revanche, quelques-uns de ces objets sont faciles à repérer, car, pour l'observateur attentif, leur aspect physique, leurs

caractéristiques mécaniques, leur matériau montrent qu'ils sont bien autre chose que fonctionnels : un piège à anguille ankave, une barrière de jardin baruya [Lemonnier, 2010].

J'ai souvent entendu Sigaut dire quelque chose comme « en somme, tout ce qui ne sert à rien est culturel ! », dénonçant une pensée simpliste et attirant ainsi fort justement l'attention sur l'évidente complexité des relations sociales qui se nouent en amont comme en aval de l'utilisation la plus fonctionnelle d'un outil. Reste que ce qui physiquement paraît étrange, trop fragile, solide ou compliqué par rapport à d'autres objets du même type risque fort de signaler – au moins signaler – l'un de ces nœuds d'action, de pensée et de relations sociales auxquels les anthropologues consacrent désormais leurs enquêtes de technologie culturelle renouvelée.

Références

Coupaye L. (2007) « Beyond Mediation : The Long Yams of Papua New Guinea », in C. Jeffrey, G. Minissale (eds) *Art Histories: Global and Local Mediations*, Cambridge Scholar Press, Cambridge.

Coupaye L. et Douny L. (2009), « Dans la trajectoire des choses. Comparaison des approches francophones et Anglophones contemporaines en anthropologie des techniques », *Techniques et culture*, n°52-53, p. 12-39.

Damon F. (2008), *On the Ideas of a Boat : From Forest Patches To Cybernetic Structures In The Outrigger Sailing Craft Of The Eastern Kula Ring, Papua New Guinea*, in S. Clifford and T. Kaartinen (eds) *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel and Society: In Honor of Jukka Siikala*, Finnish Literature Societ (Studia Fennica Anthropologica No.2), Helsinki, p. 123-144.

Ingold T. (2007), « Materials against materiality », *Archeological Dialogues*, n° 14, p. 1-16.

Godelier M. (1973), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro, Paris.

Godelier M. (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Paris.

Latour B. (1996), « Lettre à mon ami Pierre sur l'anthropologie symétrique », *Ethnologie française*, n° 26(1), p. 3-194.

Lemonnier P. (1994), « Choix techniques et représentations de l'enfermement chez les Anga (Papouasie Nouvelle-Guinée). Ethnologie et technologie », in B. Latour et P. Lemonnier

(eds.) *De la préhistoire aux missiles balistiques : l'intelligence sociale des techniques*, La Découverte, Paris, p. 253-272.

Lemonnier P. (1996), « Et pourtant ça vole ! L'ethnologie des techniques et les objets industriels », *Ethnologie française*, n° 26(1), p. 17-31.

Lemonnier P. (2005), « Mythiques chaînes opératoires », *Techniques et culture*, n° 43-44, p. 25-43.

Lemonnier P. (2006), *Le sabbat des lucioles. Chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Stock, Paris.

Lemonnier P. (2010), « Vingt fois, le “ faire ” est repensé. Ou quand l'action technique mobilise l'imaginaire », pp. 295-302 in F. Cousin, Chr. Pelras *Matières, manières et sociétés. Hommage à Hélène Balfet*, Presses de l'université de Provence, Aix-en-Provence.

Lemonnier P. (à paraître), « Fallait-il en passer par là ? Du grand silence des forces productives en anthropologie marxiste aux joies de la technologie culturelle rénovée », in Barbe, N. et Bert J.-F. A.-G. *Haudricourt, C. Parain et A. Leroi-Gourhan. Archéologie(s) d'une discipline*, Grâne, Créaphis.

Mahias M.-Cl. (2002) *Le barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Miller D. (2005), *Materiality*, Duke University Press, Durham, London.

MacKenzie M. (1991), *Androgynous objects : String bags and gender in Central New Guinea*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.

Munn N. (1970), « The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantatjara Myth », in Bernt R., éd., *Australian Aboriginal Anthropology*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Nedlands, p. 41-163.

Pétrequin A.-M. et Pétrequin P. (2006), *Objets de pouvoir en Nouvelle-Guinée. Etude ethnoarchéologique d'un système de signes sociaux. Catalogue de la donation Anne-Marie et Pierre Pétrequin*, Musée d'Archéologie Nationale de Saint-Germain-en-Laye, Réunion des Musées Nationaux et CTHS, Paris.

Techniques & culture (2003), n° 40, « Efficacité technique, efficacité sociale »

Tuzin D. (1984), “ Miraculous Voices: The Auditory Experience of Numinous Objects ”, *Current Anthropology*, n°25 (5), p. 579-596.

Tuzin D. (2002), “Art, Ritual and the Crafting of an Illusions”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, n° 3(1), p. 1-23.

Revolon S. (2007), “ “Les esprits aiment ce qui est beau“. Formes, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (Est des îles Salomon) ”. *Annales de la Fondation Fyssen*, n°21, p. 63-75.

Schlanger N. (1991), « Le fait technique total. La raison pratique et les raisons de la pratique dans l'œuvre de Marcel Mauss », *Terrain*, n°1, p. 114-130.

Warnier J.-P. (2009), *Le roi-pot. Corps, culture matérielle et technologie du pouvoir*, Karthala, Paris.