



“ Subjectivité ”, “ subjectivation ”, “ sujet ” : dialogue

Marie-Pierre Julien, Céline Rosselin-Bareille, Jean-Pierre Warnier

► To cite this version:

Marie-Pierre Julien, Céline Rosselin-Bareille, Jean-Pierre Warnier. “ Subjectivité ”, “ subjectivation ”, “ sujet ” : dialogue. Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin-Bareille. Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles, CTHS, 2009, 978-2-7355-0705-4. <hal-04670936>

HAL Id: hal-04670936

<https://hal.science/hal-04670936v1>

Submitted on 13 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

CHAPITRE 3

« Subjectivité », « subjectivation », « sujet » : dialogue

Marie-Pierre Julien,
Céline Rosselin,
Jean-Pierre Warnier

Notre manifeste récuse l'opposition sujet/objet. Il affirme que les cultures motrices sont étayées sur des cultures matérielles et que le sujet doit être considéré comme un tout en mouvement dans l'action – un « sujet-et-ses-objets ». De plus, nous pensons que les cultures motrices et matérielles atteignent les sujets dans leur subjectivité et s'inscrivent dans ce que M. Foucault nomme des processus de « subjectivation ». Nous avons conscience du fait que l'introduction de ces notions – de ce jargon : subjectivité, subjectivation, sujet– en ethnologie/anthropologie bouscule les paradigmes reçus, qu'elle suscite des objections et qu'il faut invoquer de sérieuses raisons pour se livrer à des innovations si intempestives faisant fi des frontières disciplinaires. Elles donnent donc matière à débat.

L'emploi du mot sujet est partagé par de nombreux domaines : la médecine, le droit, la philosophie, la linguistique, la psychologie, la psychanalyse, mais aussi la sociologie, l'histoire, les sciences politiques, etc. La question du sujet se trouve donc être à la croisée de champs disciplinaires dont aucun n'a de légitimité *a priori* pour occuper seul ce vaste domaine de réflexion, mais qui ont tout intérêt à s'enrichir mutuellement. Le MàP a déjà essuyé un certain nombre de critiques¹ quant à l'aspect bigarré de son paysage conceptuel. Bien conscients des risques de cette démarche (et notamment celui du travestissement des concepts auxquels nous choisissons d'imposer une migration), nous souhaitons toutefois poursuivre les discussions engagées autour de la question du sujet².

La complexité du débat nous a conduits à extraire ce dialogue du manifeste et à en circonscrire les contours dans un chapitre spécifique en reproduisant des conversations qui ont eu lieu entre les trois auteurs de ce chapitre. Nous comptons sur cette forme littéraire pour lui donner la tournure dialectique qui convient à une question débattue. Par le passé, les trois auteurs se sont intéressés à des questions différentes mais qui se recouvrent en grande partie, – J.-P. Warnier a plus particulièrement travaillé les questions concernant le « sujet » et la « subjectivation » ; M.-P. Julien a, pour son compte, travaillé sur la construction des sujets dans la culture matérielle entre tradition et modernité ; C. Rosselin s'est interrogée sur l'incorporation des objets dans les conduites motrices et la participation de ce processus à la construction des êtres humains. Ce dialogue à trois voix ou plutôt ces dialogues (car ils ne datent pas d'hier et sont nourris par les nombreux débats qui ont eu lieu entre tous les membres du MàP) étaient trop longs et copieux pour pouvoir être reproduits en l'état. Nous les avons donc élagués. Nous avons regroupé les arguments et nous les avons synthétisés afin de répondre aux questions suivantes : Qu'apporte la notion de sujet à l'ethnologie ? A quelles conditions devient-elle opératoire ? Est-ce parce qu'elle a à voir avec ces universaux que la discipline anthropologique s'attacherait à découvrir ? Son apport résiderait-il dans la possibilité qu'elle offre de distinguer des sociétés avec sujets et des sociétés sans sujet ? Finalement, de quel sujet et de quelle « subjectivation » parlons-nous ?

¹ J.-L. Jamard, 2002, p. 230.

² Nous avons répondu à J.-L. Jamard dans un article court (Julien, Poirée et *al.*, 2002)

Céline Rosselin : Comment une problématique en termes de sujet peut-elle prendre place aujourd'hui, après ce qu'on a appelé la « mort du sujet », dans les sciences sociales en général, en ethnologie en particulier ?

Jean-Pierre Warnier : C'est vrai, la notion de sujet est controversée et la question n'est pas simple. L'essentiel de la controverse porte sur ce qui définit le sujet. Pour la tradition philosophique, à partir de Descartes, c'est le *cogito* qui définit le sujet. Le *cogito*, c'est le fait de *penser* et d'en être *conscient*. C'est la pensée réflexive, toujours à la première personne du singulier. Ces notions, bien entendu, doivent être comprises dans le contexte du doute méthodique exposé dans le *Discours de la méthode*, et de la recherche d'un point de départ incontestable pour toute réflexion scientifique et philosophique. Le fait d'être un sujet, qui se définit comme sujet parce qu'il est le foyer singulier d'une prise de *conscience de soi*, du monde et de la vérité (« ne tenir pour vrai que ce que je sache évidemment être tel »), implique que le *sujet pensant* soit aussi un sujet moral dans son rapport à soi et aux autres. Il *porte des jugements* concernant ce qui est vrai ou faux, bien ou mal, ce qui est permis et défendu, par rapport aux autres et à la loi. C'est un sujet qui, par l'exercice de son entendement, a vocation à l'exercice de la liberté et par conséquent à l'accomplissement de soi par des réalisations vécues dans le monde : par l'action, l'engagement politique, l'exercice d'une profession, l'art, la production industrielle, artistique, littéraire. Il porte aussi des jugements esthétiques.

Ce portrait est en gros celui du sujet de l'humanisme chrétien ou athée du milieu du 20^{ème} siècle. C'est celui des tenants de la phénoménologie comme M. Merleau-Ponty et J.-P. Sartre, ou de E. Mounier, J. Maritain, etc. qui ont accentué et radicalisé la part prise par la conscience de soi dans la définition du sujet. Ce n'était pas aussi clair chez les philosophes antérieurs au 20^{ème} siècle, en particulier chez G. W. F. Hegel. C'est un sujet qui colle bien à l'expérience des intellectuels issus de milieux bourgeois de la première moitié du 20^{ème} siècle : des hommes (par opposition à des femmes) ayant un niveau d'éducation élevé, une culture et une oeuvre. Au fond, en caricaturant un peu, ces hommes n'étaient pas loin de penser qu'ils étaient sujets à un degré plus élevé que des ouvriers ou des paysans, parce que leur pensée, leur *cogito* s'exerçait plus activement que celui d'autres catégories sociales. En caricaturant toujours, on pourrait dire qu'ils n'étaient pas loin de confondre la réflexion intellectuelle, et singulièrement la philosophie et l'activité littéraire, avec le fait d'être un sujet. A leurs yeux, il fallait accomplir une oeuvre, être élus à l'Institut ou reconnus par un titre universitaire ou des prix littéraires, ou, comme J.-P. Sartre, par le refus des récompenses clinquantes comme la Légion d'honneur, ce qui est une autre posture intellectuelle, de nature critique, mais qui s'inscrit dans la même notion du sujet. Je ne suis pas un spécialiste de l'histoire des idées, mais je pense que ces intellectuels se rendaient bien compte du fait qu'un ouvrier ou un paysan n'est pas moins sujet qu'un intellectuel. Dès lors qu'un ouvrier partageait une *conscience* de classe, avait un projet et faisait acte d'engagement, il réalisait son être-sujet. Mais du fait que l'être-sujet était adossé sur une prise de conscience, une pensée et une prise de parole, il était inévitablement tiré vers le modèle procuré par les intellectuels. Malgré tous les efforts de Sartre pour se rapprocher de la classe ouvrière, sa philosophie peinait à mordre sur l'expérience ouvrière ordinaire.

Ce qui a permis de sortir de cet univers du sujet-*cogito*, c'est les sciences de l'Homme et ce qu'elles ont énoncé depuis le début du 20^{ème} siècle. Elles étaient en rupture avec la notion de sujet transparent à soi-même du *cogito*. M. Foucault en a pris acte :

Quel était, en réalité, ce point de convergence [NB : entre Althusser, Lévi-Strauss, Lacan et Foucault] ? Une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s'affranchir du postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné, depuis Descartes, renforcé par la phénoménologie. Partant de la psychanalyse, Lacan a mis en lumière le fait que la théorie de l'inconscient n'est pas compatible avec une théorie du sujet (au sens cartésien, mais aussi phénoménologique du terme). Sartre

et Politzer avaient refusé la psychanalyse en critiquant justement la théorie de l'inconscient, en la jugeant incompatible avec la philosophie du sujet. Lacan a conclu, lui, qu'il fallait justement abandonner la philosophie du sujet et partir d'une analyse des mécanismes de l'inconscient³.

On peut résumer ce que les sciences de l'Homme et de la société ont élaboré de la manière suivante : le sujet est le résultat et le jouet de toutes sortes de forces, sociales, psychiques, biologiques, qui font que le sujet du *cogito* se fait illusion. Le moi n'est pas maître en sa demeure. L'intellectuel de milieu bourgeois est en partie le produit de ses habitus de classes, tout comme l'ouvrier d'ailleurs. La liberté individuelle est bien réelle, mais contrainte et insaisissable. Les sciences de l'Homme et de la société ont construit leur fonds de commerce en traquant tous les déterminismes sociaux, psychiques, biologiques qui ont peu à peu réduit comme peau de chagrin les prétentions de la philosophie du sujet « plein », au risque de basculer dans le réductionnisme le plus plat. La philosophie, comme discipline reine, a été peu à peu marginalisée, si bien que dans les années 1960 en France, on ne voyait plus bien à quoi pouvaient servir les philosophes en deuil de leur « sujet ».

Telle est la raison pour laquelle on a parlé de la « mort du sujet ». Ce n'était pas la mort de toute notion de sujet, mais la mort du sujet « plein » et conscient de son destin construit par l'humanisme universaliste. Les intellectuels à qui l'on attribue, à tort ou à raison, la responsabilité de la mort du sujet (F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud, puis J. Lacan, C. Lévi-Strauss, M. Foucault) n'ont pas voulu abandonner la notion. Elle est indispensable. Presque tous ont voulu la conserver au prix d'un changement de définition radical. Pour J. Lacan, on n'est pas sujet d'être pensant, intelligent, actif et plein de ses oeuvres. On n'est sujet que d'être *divisé* et de *rien d'autre*.

Cela mérite commentaire et explication. Pour pouvoir s'identifier comme fille, appréciant l'équitation, donc cavalière, et pratiquant avec passion le tango et méprisant le rap, un sujet donné doit être capable de faire la *différence* entre les garçons et les filles, le sexe masculin et le sexe féminin, les cavaliers et les skieurs, le tango et le rap. La perception de la *différence*, le *discernement*, le fait de constater qu'une chose n'est pas une autre, est au fondement des identifications et de la culture. Un philosophe du *cogito* dirait que cela ne lui pose aucun problème : il suffit de *penser* juste, d'avoir une *tête* bien faite, d'avoir été à l'école et de maîtriser le *langage*, la grammaire et le vocabulaire pour voir et *conceptualiser* la différence entre garçons et filles. Devant cet énoncé, S. Freud pousserait un profond soupir et se demanderait comment faire comprendre au philosophe que ce n'est pas une question de *pensée consciente*, mais une question de *structuration inconsciente du psychisme*. Telle est la réaction de M. Foucault et de J. Lacan face à la philosophie de J.-P. Sartre, ainsi que l'indique la citation de M. Foucault (ci-dessus). Il y a des humains *qui ne font pas la différence*. Ils ou elles en sont incapables. Il y a des degrés : ils/elles la font plus ou moins bien, parfois pas du tout. Ils/elles brouillent la fiction et la réalité, le genre masculin et féminin, soi et les autres, ce qui est permis ou défendu par la loi. Ils/elles déraillent. Pourquoi ? S. Freud et J. Lacan répondent : parce que, dans le devenir de leur psychisme, la séparation ne s'est pas faite ou s'est mal faite entre « moi » et « ça » qui est en moi, mais qui n'est pas moi et qui est de l'ordre du refoulé. Ils ne procèdent pas au refoulement, qui est un processus normal, vital, essentiel, pour faire advenir une « coupure » entre les deux. Chez les personnes dépourvues de *discernement*, il y a quelque chose qui aurait dû se passer et qui ne s'est pas passé ou qui s'est mal passé. Ils/elles ont l'inconscient à ciel ouvert au lieu qu'il soit enfermé dans une enveloppe psychique.

Cette séparation, cette division, est fondatrice de la capacité à faire n'importe quelle différence quelle qu'elle soit et à la bien mesurer : la différence des sexes, des générations, de soi et des autres, des partenaires sexuels permis et défendus, des parents et des enfants, etc. Au bout du compte, cette condition psychique est au fondement de toute pensée possible, donc du

cogito et du rapport aux autres et à la loi. Le *cogito* n'est pas ce socle en granit que la philosophie se plaît à contempler. Il est contingent. Il est fragile. En deçà, il y a la possibilité que le psychisme humain réussisse ou ne réussisse pas à franchir la barre de la division entre moi et ça, conscient et pré-conscient, manifeste et refoulé.

Cette théorie du sujet implique que le processus de division ne soit pas un donné de nature. Ce n'est pas quelque chose d'automatique. C'est un processus qui fonctionne dans la plupart des cas, lorsque l'enfant ne souffre d'aucun handicap génétique et se trouve inséré dans un milieu porteur et qui lui permet de grandir en passant par une succession de coupures. Mais ce processus est susceptible d'échouer. L'observation des psychotiques est instructive à cet égard : ils parlent, mais les mots sont brouillés. Si on demande à un psychotique de toucher son dos avec sa main passée par dessus son épaule, il touchera le dos d'un camarade ou du thérapeute. Si je lui demande qui je suis, il répond « une gomme ». Il ne fait pas la différence entre une gomme et un humain, le haut et le bas, la droite et la gauche. Il affirme que le thérapeute est entré dans le cabinet de consultation par le plafond. Rien n'est ferme, rien n'est à sa place. Tout est mouvant, rien ne fait de différence. Il n'est pas entré dans l'ordre du langage et du symbolique. Dans ces conditions, aucune identification n'est possible puisque le psychotique ne fait pas la différence entre les objets d'identification. Il ne peut s'identifier à aucun des deux sexes. Il voit bien qu'il a un sexe de garçon (ou de fille). Mais il dit que c'est un sexe de fille, ou après tout, non, un sexe de garçon. Mais il n'est pas certain. Il ne fait pas bien la différence. Tout est flou. Il ne sait pas s'il est un garçon ou une fille, ni ce que sont ses camarades. C'est très déstabilisant pour le personnel d'encadrement.

En Institut Médico-Pédagogique, par exemple, une partie du travail thérapeutique consiste à aider les patients à faire la différence, en commençant par *le corps*, par un *travail corporel*, en parallèle avec une prise en charge psychiatrique. Par exemple, on essaye de leur faire poser les pieds sur des traces de pas peintes au sol. La trace du pied droit est peinte en bleu, la gauche en rouge. Les traces se succèdent en bon ordre : un pas à gauche sur le rouge, puis un pas à droite sur le bleu. Comme dans la chanson, on met un pied devant l'autre et on recommence. Les patients sont amenés à latéraliser leurs pieds en les posant au bon endroit, et à construire la différence entre droite et gauche, bleu et rouge, dans le mouvement.

Au regard de la notion de sujet en psychanalyse, ces observations sont importantes : le sujet n'est pas sujet d'être garçon ou fille, jeune ou vieux, diplômé ou non, ni surtout de penser. Il n'est sujet que dans la mesure où il s'est divisé (même si son quotient intellectuel est très médiocre), ce qui est la base de tout le reste, y compris de l'usage correct de la langue, et de l'accès à la pensée, au rapport aux autres et à la loi.

Or une personne, quelle qu'elle soit, est mal renseignée sur son propre devenir psychique en ce qui la concerne personnellement, parce qu'elle n'a pas de distance par rapport à elle-même. Personne ne se voit vraiment. Le sujet se fait illusion sur lui-même. Il n'est jamais là où il croit être. J. Lacan a théorisé cela par rapport à l'image de soi que l'on voit dans le miroir. D'abord, elle ne nous montre pas tel que nous sommes puisqu'elle est inversée. Mais plus radicalement, il y a des parties entières du sujet dont il n'a aucune image renvoyée par le miroir. Elles ne sont pas « spéculables ». Tout un chacun est donc divisé entre soi et son image partielle, sauf le psychotique, qui télescope les deux. Il en résulte qu'un sujet, quel qu'il soit, est mal renseigné sur la manière dont lui-même est dans la confusion ou au contraire dans la différence. C'est les autres qui s'en aperçoivent. Contre la notion de sujet lucide de la philosophie humaniste, cela permet de poser qu'un ouvrier ou un marin pêcheur peut être considéré comme sujet au même titre qu'un professeur des universités, et que, si ce dernier est caractériel, pervers, tordu (hypothèse évidemment hautement invraisemblable dans le cas d'universitaires !), le sujet en lui est moins bien advenu que chez le marin pêcheur qui ne se raconte pas d'histoires et à qui on ne la fait pas.

Marie-Pierre Julien : Serait-ce parce que la catégorie de sujet serait un universel qu'elle prend alors sa place dans le questionnement anthropologique ? On sait aujourd'hui - et le livre de S. Lindqvist⁴, *Terra Nullius*, aborde la question de façon directe - que l'importance accordée aux universaux dans les sciences sociales et humaines naissantes au tournant du XIXème et du XXème a été nourrie essentiellement par les observations menées par W. Spencer (un biologiste de 35 ans) et F.J. Gillen (chef de la station de télégraphe) dans la cour même de la station de télégraphe d'Alice Springs (Australie) auprès d'un groupe d'Aborigènes. Les Arrernte, ayant compris les dangers que faisait courir la colonisation à la survie de leur groupe et aux individus séparément, invitèrent F. J. Gillen à participer à une cérémonie rituelle afin qu'il puisse mieux les comprendre et s'en faire l'écho. Aussi, ils déplacèrent le lieu de la cérémonie dans Alice Springs entre novembre 1896 et janvier 1897. Le livre qu'en tirèrent F. J. Gillen et W. Spencer fit le tour du monde dans les premières années du XXème siècle au point que dans *Totem et Tabou* (1912-1913), S. Freud appuie son raisonnement sur la cérémonie *Intichiuma* des Arrernte pour poser le complexe d'Œdipe comme universel. A la même époque, E. Durkheim considéra les croyances de cette société comme la forme de religion la plus ancestrale et la plus fondamentale dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). E. Tylor et J. Frazer ont également lu les comptes-rendus de la cérémonie étudiée pendant l'hiver 1896 et B. Malinowski en 1913 écrivit à partir du livre fait par les deux observateurs : « Depuis la publication de leur volume, la moitié de toute la théorie anthropologique est fondée sur leur travail et neuf dixièmes de ces théories ont été influencés ou modifiés par lui⁵ ».

Ce ne sont pas tant les observations de W. Spencer et F. J. Gillen qui sont à remettre en cause que le fait qu'à elles seules et dans les conditions où elles ont été menées, elles ont participé aux fondements de certaines notions considérées comme des universaux pour l'anthropologie, la sociologie et la psychanalyse. Aussi plusieurs questions se posent à nous : tous les universels intéressent-ils l'anthropologie ? Est-ce que l'anthropologie doit s'intéresser aux universaux ? Si tout un chacun est plus ou moins sujet et si tout le monde est appelé à devenir sujet, la catégorie de sujet serait donc universelle. La notion de sujet est-elle un universel ? Ou dit autrement qu'est-ce qui est universel dans le sujet ?

Partout dans le monde, quelle que soit la culture, la seule chose qui définisse le sujet est la division. Tout à l'heure, vous évoquiez M. Foucault qui, sauf erreur, rejetait tous les universaux comme le pouvoir, le corps ou la sexualité. La division du sujet ferait-elle exception ? Est-ce la division du sujet qui est universelle ou la notion même de sujet ? Car la question de la division peut aussi n'être qu'une définition éphémère, conceptuellement parlant, du sujet. C'est d'ailleurs ce que suggèrent A. Ehrenberg et cinq chercheurs dans un numéro de novembre 2004 de la revue *Esprit*, en interrogeant l'histoire de la notion de sujet dans le cadre de l'affrontement théorique entre psychanalyse et sciences cognitives.

D'un autre côté, la psychanalyse, bien qu'elle travaille exclusivement sur le relationnel, est-elle vraiment armée pour faire le lien entre le psychologique et le social ? A. Ehrenberg souligne les débats récurrents à l'intérieur même de la psychanalyse, dont celui qui porte sur une possible mutation au cours du XXème siècle de l'économie psychique qui ne mettrait « plus en jeu le conflit, la culpabilité et le désir, mais l'identité, le clivage et la honte⁶ ». « Ainsi aux 'maladies du père' (névrose obsessionnelle, hystérie, paranoïa) ont largement succédé les 'maladies de la mère' (états-limites, schizophrénies, dépression)⁷ ». L'individu doit désormais ses problèmes au fait de ne plus être divisé (du fait de la fusion avec la mère), d'être sans limite. « Cette économie marquerait l'apparition d'un nouvel être humain⁸ ». Pourtant A. Ehrenberg

⁴ S. Lindqvist, 2007, p. 47-61.

⁵ Cité dans S. Lindqvist, *ibid.*, p. 49.

⁶ A. Ehrenberg, 2004, p. 76.

⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

s'interroge : le discours de la nouvelle économie psychique a l'intérêt de soulever la délicate question de la valeur de la psychanalyse pour comprendre la vie sociale. « Elle pose deux problèmes, conceptuel et sociologique, qui restent largement à explorer⁹ ». Sociologiquement, il faudrait se demander si les changements dans la psychopathologie ne résultent pas moins d'un changement de l'être humain au cours du XXème siècle que de « l'extension considérable du soin psychique accompagnant la demande de santé mentale¹⁰ ». Conceptuellement, « la difficulté est que les pathologies mentales sont souvent des pathologies des idées ou des sentiments moraux (culpabilité excessive, honte délirante, obsessions, etc.)¹¹. Si C. Castoriadis, dès les années 60, propose des solutions cohérentes, A. Ehrenberg souligne, à la suite de l'historien des sciences J. Forrester, que le discours de la nouvelle économie psychique et de la disparition de la division (ou « clivage ») n'existe pas dans des pays comme la Grande-Bretagne ou les Etats-Unis. Le sujet définit par la division serait-il exclusivement français, auquel cas il ne saurait évidemment être universel ?

Jean-Pierre Warnier : Il y a du pouvoir partout, de la sexualité partout, de la division subjective partout, dans toutes les sociétés. Mais ce ne sont pas des substances universellement transposables à l'identique dans toutes les sociétés et à toutes les époques. Les manières dont tout cela est construit sont si diverses, qu'on ne peut pas tracer un portrait robot du sujet ou du pouvoir et le transposer d'une société à l'autre. Etre sujet n'est pas inscrit dans la nature humaine. Ce n'est pas un universel, comme l'était le sujet de la philosophie humaniste. La pensée universaliste de l'humain imprègne tellement le sens commun, y compris de la sociologie, qu'il est difficile d'expliquer que le point de départ de toute trajectoire d'une personne humaine, c'est un magma informe – ce que G. W. F. Hegel appelait « la nuit du monde ». C'est à partir de cela qu'un sujet va pouvoir émerger, par division, mais aussi selon les configurations propres à telle ou telle conjoncture historique. Il y a donc une histoire, des dynamiques et des contradictions dans les manières dont telle ou telle conjoncture historique va configurer ce qui va advenir du sujet. C'est bien ce que souligne A. Ehrenberg.

Pour J. Lacan, si terrible que ce soit, il y a des êtres humains qui ne sont pas des sujets. Etre sujet comporte du plus et du moins. Cela n'a rien d'automatique. C'est contingent. Ce n'est pas universel. Il n'y a là rien qui soit contradictoire avec la méfiance de M. Foucault envers les universaux. Cela permet de comprendre certains désaccords sur la question de savoir ce qui introduit les humains et les cultures à la différence.

Contrairement à C. Lévi-Strauss pour qui ce qui fonde la différence dans l'espèce humaine c'est la prohibition de l'inceste (à la fois universelle et culturellement diversifiée) qui opère le passage de la nature à la culture et introduit à la pensée sauvage puis savante ; contrairement aussi à F. Héritier, pour qui ce qui fonde la différence dans l'espèce humaine c'est, en-deçà de la prohibition de l'inceste, la perception immédiate que chacun a de son corps et de la différence des sexes, je pense, avec S. Freud et J. Lacan, que ce qui fonde la différence, c'est la division entre moi et mon image spéculaire, entre l'acte d'énonciation et le refoulement qui fait que nous ne savons pas d'où viennent certains de nos énoncés. On peut dire aussi que c'est la division entre moi et « ça » qui est avec moi mais qui n'est pas moi (mais, n'étant pas un spécialiste de la question, je crois comprendre que J. Lacan éprouvait quelque difficulté avec cette topique freudienne). C'est la division et rien d'autre. Contrairement à F. Héritier, je pense donc qu'il n'y a pas de perception *immédiate* du corps. La perception du corps est médiatisée par le psychisme. Je l'ai déjà souligné à propos du psychotique. C'est pour cela qu'il est incapable d'identifications et qu'il ne sait pas qui il est. Il est « fou ». Il peut être bête ou intelligent. Cela ne change rien à l'affaire. Du moment qu'en lui la division subjective n'est pas

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

advenue (certains psychanalystes parlent aussi de « coupure » ou de « castration symbolique », parfois de « clivage »), le sujet n'est pas non plus advenu. Un philosophe aura beau s'entretenir pendant mille heures avec un psychotique afin de lui expliquer par raison raisonnée tout ce qui fait la différence des sexes, cela ne servira à *rien*. La raison, le *cogito*, la conscience de soi n'y peuvent rien tant que la division et donc la différence ne sont pas advenues.

Le philosophe humaniste dira que nous n'avons rien à apprendre des fous et des malades. Il soutiendra qu'on ne peut se renseigner sur le sujet qu'à partir du fonctionnement de sujets sains. Il fait erreur. Les psychotiques montrent en creux et par défaut ce qui a fonctionné en plein chez la grande majorité des sujets « sains ». On a tendance à prendre ce fonctionnement pour un fait de nature, un automatisme, alors qu'il n'en est rien. Les « fous » nous renseignent sur le fait qu'il n'y a de « corps » qu'investi par le psychisme, comme le dit si bien A. Ehrenberg, et que cet investissement n'est pas donné par essence à la naissance, il est contingent et se joue dans l'ontogenèse du sujet, qui est hasardeuse, à l'interface du biologique et du social.

En d'autres termes, un certain nombre de philosophes et de spécialistes des sciences de l'Homme estiment que le sujet est un donné, qu'il advient nécessairement, que tout être humain est un sujet, même s'il est atteint de troubles psychiques. Ils estiment que les troubles psychiques interviennent en quelque sorte après coup sur le sujet, comme un virus sur un corps sain, et que, par conséquent, les troubles psychiques ne peuvent nous enseigner quoi que ce soit sur le sujet. J. Lacan et ceux qui le suivent (je pense au philosophe S. Žižek, 1999) sont en désaccord avec ce point de vue. Ils estiment que le sujet est le résultat d'un processus d'ontogenèse qui peut réussir ou échouer. Ils estiment que rien n'est joué d'avance, et que le processus peut bifurquer vers la psychose à n'importe quel moment : dès le début de la vie de la personne, ou plus tard – même à l'âge adulte – en profitant des circonstances et d'une faiblesse de la personnalité présente et latente jusqu'au déclenchement des troubles. La condition de sujet n'est pas quelque chose de nécessaire et d'universel. Elle est le résultat d'un devenir. C'est pour cela que la maladie et les troubles psychiques nous enseignent quelque chose d'essentiel sur le sujet, qui tient à l'inconscient.

Exemple de coupure : Narcisse est fasciné par sa propre image au point de ne pas entendre les appels de la superbe nymphe Echo. Il s'abîme dans la contemplation de soi et finit par basculer dans l'eau, attiré par son image trompeuse. Il ne fait pas la différence entre soi et son image. Il en meurt. Pour accéder à l'amour de l'autre, il eût fallu qu'il se *sépare* de sa propre image (qui, au demeurant, est un leurre partiel), qu'il se *coupe* d'elle, qu'il y renonce à titre d'objet d'amour, qu'il se rende compte qu'il y a une différence entre lui et son image, qu'il ne cherche pas à fusionner avec elle. Cette renonciation est douloureuse. Cela équivaldrait à une perte d'une part de lui-même et de ses illusions, une castration. Mais s'il avait fait cette coupure, il aurait été récompensé par l'accès à la différence des sexes et à un objet différent et très désirable qui l'aurait entraîné du côté de la vie plutôt que de la mort. De plus, son rapport à la nymphe Echo aurait posé la question de leurs relations aux tiers, c'est-à-dire à la Loi et à la morale. Or le sujet n'est tel que dans son rapport à la Loi.

Céline Rosselin : Vous venez d'expliquer que le sujet n'est pas universel. Est-ce à dire que, *a priori*, l'échelle d'analyse de la division subjective ne concernerait pas les ethnologues ? J.-L. Jarnard (*ibid.*) écrivait qu'il était surpris de trouver sous la plume d'ethnologues (en l'occurrence, nous) qu'une anthropologie du sujet (du singulier ?) était possible, alors qu'il est convaincu que la discipline anthropologique a pour mission de dégager des universaux. Telle n'est pas notre posture ; et lorsque J. Candau (2000) écrit que l'hypothèse principielle de l'anthropologie est le partage, il ne situe pas, lui non plus, son projet dans cette recherche des universaux. Si l'on suit bien votre raisonnement, la notion de sujet ne saurait donc être mobilisée dans le cadre d'une anthropologie qui s'assigne pour tâche de repérer et d'analyser les universaux.

On a également pour habitude de dire que si l'anthropologie recherche les universaux, l'ethnologie, quant à elle, montre que, société par société, les choses ne se déclinent pas à l'identique. Si le sujet se définit comme un être divisé et « rien d'autre », ne serait-ce pas plutôt les subjectivités qui intéressent les ethnologues et les historiens ? Il semblerait ainsi que la notion de subjectivité, bien acclimatée en philosophie, ait été empruntée par les historiens à partir des années 1980. La première école des *Annales* (celle de F. Braudel pour faire bref) s'est intéressée à l'histoire économique et sociale. La deuxième s'est assignée pour tâche d'explorer l'histoire des subjectivités. Elle fait l'hypothèse que la subjectivité possède des configurations historiques particulières, qu'elle a une histoire et que par conséquent elle se définit à un moment donné dans une société donnée. On lit cela par exemple sous la plume d'A. Corbin. Mais, *ipso facto*, cela ne fait-il pas de la subjectivité, plutôt que du sujet, un objet anthropologique ?

Jean-Pierre Warnier : A. Corbin peut être cité en exemple d'une Pléiade d'historiens qui cherchent à faire une histoire des subjectivités : P. Veyne, bien sûr, mais aussi D. Roche, G. Vigarello et bien d'autres. P. Veyne écrit ceci :

Cette subjectivité a été, à travers les siècles, un enjeu historique aussi disputé que les enjeux économiques ou que le partage du pouvoir (au XVI^{ème} siècle, la révolte des chrétiens instruits, lecteurs de la Bible, contre l'autorité pastorale de l'Eglise, a fait couler plus de sang que, trois siècles plus tard, le mouvement ouvrier)¹².

D. Roche (1997), quant à lui, note que la maîtrise progressive de l'éclairage public et privé au 18^{ème} siècle s'est accompagnée d'un changement des subjectivités lié à l'essor des pratiques de lecture des gazettes, de fréquentation des clubs de pensée et des spectacles, de nouvelles formes de socialité urbaine, de sorties. Cela mérite d'être noté, car c'est un fait de culture matérielle.

Ce que disent ces historiens, c'est que les personnes, les sujets, ne sont pas tous fabriqués de la même manière en fonction des circonstances historiques. Ils ne sont pas tous faits du même bois. Ils ne perçoivent pas les choses à l'identique. Ils n'ont pas les mêmes goûts ni les mêmes dégoûts. Corrélativement, les différences de subjectivités créent des dépaysements, des opacités d'une époque à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'un groupe à l'autre. Il y a une histoire et une géographie des subjectivités. Il nous est aussi difficile de nous projeter par empathie dans le 12^{ème} siècle européen et de nous y sentir à l'aise qu'à un ethnologue d'adhérer au mode de vie et aux fonctionnements d'une société exotique. On en a eu la révélation scandaleuse avec la publication du *Journal* de B. Malinowski. Pourtant celui-ci avait forgé son image sur une appréhension de la culture d'autrui confinant à l'empathie.

Ces frottements, ces agacements, ces fascinations irritées, ou au contraire ces fusions et ces identifications à autrui sont de bons révélateurs des différences de subjectivités liées à l'histoire, à l'espace et au temps. A l'instar du pouvoir, la subjectivité n'est pas une substance universellement transposable telle quelle d'une société à l'autre. Au contraire. Elle a mille visages. Elle a une histoire et par conséquent une géographie. C'est un objet d'investigations spécifiques. Celles-ci visent à en cerner les avatars dans une société donnée, à un moment donné, ainsi qu'à en documenter les changements.

Le conclusion s'impose : la subjectivité varie, société par société. Mais, société par société, elle est l'objet d'un partage. Si donc on se cale sur le propos de J. Candau pour qui l'ethnologie porte sur ce qui se partage, plutôt que sur celui de J.-L. Jamard pour qui l'anthropologie se doit de rechercher les universaux, la subjectivité constitue donc un objet ethnologique. L'ethnologie est fondée à s'y intéresser par des enquêtes de terrain et des observations. En 2009, un Pygmée de la République Centrafricaine n'est pas fait du même bois

¹²

P. Veyne, 1991, p. 307-308.

qu'un ouvrier français. Autant dire que leurs subjectivités ne sont pas les mêmes et qu'on peut saisir certains aspects de cette différence par une ethnographie des cultures matérielles et motrices. La subjectivité, donc, est de l'ordre des identifications. Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur ce point. Et les identifications ne sont pas à la portée d'un sujet qui ne serait pas advenu.

Céline Rosselin : Doit-on franchir le pas de la subjectivité au sujet ? Il n'est guère difficile d'admettre que les subjectivités diffèrent. De là à dire qu'on a à faire à différentes sortes de sujets, il y a de la marge. La philosophie occidentale des deux derniers siècles est universaliste. Elle considère que tous les sujets (humains) se valent, sont égaux en droits, et constitués de la même manière en êtres pensant, soumis à la loi morale, appelés à la liberté. Dire qu'un Pygmée et un ouvrier sont deux sortes de sujets différents n'est-ce pas contradictoire avec ce qu'énoncent le philosophe, le juriste, le psychologue ? Pour un juriste, un Pygmée est un sujet de droits tout comme l'ouvrier. Doit-on admettre que le « sujet » des ethnologues se définit autrement que celui des juristes ou des philosophes ? ou souscrire au propos de M. Chebel (2002) montrant que toutes les disciplines, qui ont pourtant des points de vue très différents, détiennent une part de vérité sur le sujet ? Le sujet serait donc multiple et polyvalent, *i.e.* un substrat (psychologie), une conséquence (sociologie ou politique), etc.

Jean-Pierre Warnier : Deux remarques pour commencer. La première, c'est que l'ethnologue serait mal avisé d'étudier les subjectivités (à l'instar de l'historien) en ignorant tout de ce que la psychologie en a énoncé (il vaudrait mieux dire les psychologues ou les psychologies au pluriel). Après tout, la subjectivité, au sens des configurations diverses du psychisme humain, est la grande affaire des psychologues. J'entends « psychisme » au sens large, c'est-à-dire corps et collectif inclus. Je ne vois pas comment on pourrait faire de la bonne ethnologie des subjectivités en se privant de leur expertise. On ne réinvente pas les quatre opérations arithmétiques ou les fondements de la géométrie quand on en a besoin. On apprend ce que les mathématiciens en ont élaboré. Ils ont fait du bon travail. Pourquoi s'en priver ?

Deuxième remarque : en psychologie, les écoles sont nombreuses. Il y a eu la Gestalt. Il y a la psychologie cognitive (elle-même divisée en plusieurs courants), la psychanalyse (elle-même divisée), la psychiatrie du DSM IV, cette nomenclature américaine des troubles psychiques ouvrant la voie à leur traitement principalement par des thérapies brèves de type comportemental ou par l'usage de molécules, la psychologie du développement, la psychologie évolutionniste, etc. Il faut donc prendre quelques précautions oratoires et dire quels sont les concepts migratoires que l'on adopte, à qui on les emprunte, et pour quelles raisons. Il faut énoncer les arguments qui permettent de penser qu'on en tirera un certain bénéfice heuristique, et lequel.

Dans les différentes disciplines qui en traitent, la question du sujet ne se pose pas exactement de la même manière que celle de la subjectivité. Il y a d'abord une question de nombre : la question du sujet se pose au singulier ou au pluriel. Il ne faut pas confondre sujet et individu. Lorsque D. Roche parle d'un changement des subjectivités dans l'Europe du 18^{ème} siècle, il s'intéresse à quelque chose qui est partagé par de nombreuses personnes. C'est un objet intéressant, précisément parce qu'il concerne des personnes suffisamment nombreuses pour qu'elles constituent un mouvement social, une force de changement historique. Mais D. Roche ne procède pas à un dénombrement exact. Il ne dit pas que cela concerne 200.000 personnes à Paris en 1760. Par contre, il donne des précisions qui ne laissent aucun doute sur le fait que c'est une réalité partagée par un grand nombre de personnes, que la police et les autorités de la ville de Paris sont mobilisées sur la question de l'éclairage et que c'est devenu quelque chose de très important alors que cela ne l'était pas un siècle auparavant.

La question du dénombrement est, en revanche, essentielle à la notion de sujet chez les politologues, les juristes, les linguistes, les psychologues et les médecins. Pour les juristes, il y a un sujet de droit individuel – la personne physique –, et un sujet de droit collectif – la personne morale ou la corporation. La corporation est un sujet pluriel. Au 18^{ème} siècle, la naissance de la démographie pose la question du nombre en politologie. En 1789, « La France compte 20 millions de sujets sans compter les sujets de mécontentement » et le dénombrement par catégories discrètes des sujets du roi ou de la République est, avec la manière dont ils sont assujettis, une préoccupation importante du politologue.

Par le truchement de la syntaxe et de la théorie de l'énonciation, les linguistes se préoccupent également du nombre (et aussi du genre). Le sujet du verbe ou de l'énonciation est singulier ou pluriel ; il est féminin, masculin ou neutre. On est ici très loin de la subjectivité telle qu'elle peut intéresser l'ethnologue ou l'historien, à moins de conjuguer une analyse linguistique avec une autre approche comme la psychologie ou l'ethnologie qui font du langage et de ses usages le truchement de l'accès à autre chose qui se joue aussi dans le langage et qui est d'ordre psychique ou social. On est alors dans une démarche psycholinguistique ou ethnolinguistique.

Dans le domaine de la médecine, le sujet est toujours singulier. C'est la personne, sujet de ses troubles de santé et objet de l'examen clinique et des soins. En ce sens, la médecine reste proche de son alliance historique avec la philosophie au moins depuis l'antiquité occidentale jusque bien après Descartes. Jusque dans les années 1960, c'est la terminale de philosophie qui donnait accès aux études de médecine, avant la création du baccalauréat « C » puis de la terminale « S ». La tradition cartésienne, tant en philosophie qu'en médecine, fait du sujet et de son histoire personnelle le site (et d'une certaine manière le responsable) de son état de santé par la conduite d'une vie saine selon l'adage *mens sana in corpore sano*. On a longtemps porté un jugement moral sur la santé et la maladie. Au 19^{ème} siècle, les prescriptions concernant la sexualité du sujet mêlaient inextricablement diagnostic médical et jugement moral. Quant au sujet des psychologues, ou plutôt des psychanalystes, il se définit au mieux par la « division » d'un être *singulier* comme je l'ai déjà dit.

Venons-en maintenant à votre question : au regard de ces différentes approches du sujet, quel est le sujet des ethnologues ? Je remarque d'abord que les ethnologues de langue française parlent peu du « sujet ». Les termes qu'ils emploient sont ceux de « personne », et plus rarement d'« individu » ou d'« acteur ». Sur la notion de personne, les publications ethnologiques sont fort nombreuses, surtout dans le domaine africain. En langue anglaise, seuls les anthropologues foucaaldiens comme P. Rabinow parlent du « sujet ». Par contre, aux Etats-Unis, il y a une longue tradition d'étude du rapport entre la personnalité individuelle (*personality*) et la culture, qui remonte au romantisme allemand et à la notion d'« esprit du peuple » de J.-G. Herder, via F. Boas et A. Bastian. Tout cela m'amène à modifier votre question : quel est l'intérêt de parler du « sujet » en ethnologie, de le prendre pour objet, plutôt que la « personne », l'« acteur » ou l'« individu » ?

Puisque les ethnologues sont peu nombreux à faire usage de la notion de sujet, je ne peux parler qu'en mon propre nom. Une notion aussi ancienne et polymorphe que celle de sujet me semble intéressante justement parce qu'elle garde l'empreinte de chacune des disciplines qui en a fait une notion centrale. La notion de « sujet » de droit est au centre de la discipline juridique. Même chose en philosophie et en médecine. En tant que notion migratrice, elle voyage avec ses bagages. Dans ses bagages, on trouve *le corps*. Le sujet de la médecine, c'est le corps vivant de l'être humain singulier. De même en droit, le « sujet » individuel est défini comme une « personne *physique* ». C'est le terme technique utilisé par les juristes. Le corps est important parce qu'il permet de définir toutes sortes de droits et d'obligations. En droit pénal, il est au centre de la définition de bien des crimes (meurtre, coups et blessures, viol) pour l'évaluation desquels le magistrat se tourne vers le médecin légiste et fait appel à sa

connaissance du corps, de l'anatomie, de la physiologie, de la clinique, etc. (voir l'article de J. Candau dans le présent volume). Autrefois les châtiments étaient corporels et le droit pénal en garde la trace. De plus, aujourd'hui, les gardes à vue et les peines d'emprisonnement ou de liberté surveillée s'adressent au corps par le truchement de dispositifs matériels. En droit civil, le corps du sujet est omniprésent parce que le corps médiatise l'exercice des droits « personnels » sur d'autres sujets, et des droits « réels » sur les choses matérielles.

Un autre élément important que l'on trouve dans la notion de sujet, c'est *le collectif*. Les grammairiens et les juristes admettent que le sujet puisse être pluriel – en quoi le sujet se distingue clairement de l'individu. Le sujet collectif des juristes est appelé « personne morale ». Elle aussi est un « sujet de droit ». Mais ce n'est pas tout. Le sujet des juristes et des politologues est essentiellement assujéti à un collectif : le royaume, la république.

En fait, par le truchement de la notion de sujet, l'ethnologie pourrait récupérer bon nombre de connotations et d'élaborations faites autour de cette notion centrale par les psychologues, juristes, politologues, linguistes, philosophes, médecins, etc. entre lesquelles on trouve de multiples passerelles. Alors, pourquoi la timidité de l'ethnologie face à une notion aussi porteuse ? Je n'ai pas de certitude en la matière. C'est une question d'histoire des idées. Mon sentiment est que les sciences sociales à leurs débuts ont dû se construire en rupture par rapport à la philosophie (et aussi la psychologie). La rupture ne pouvait être effective et s'afficher qu'au moyen d'un vocabulaire technique spécifique et distinct de celui des disciplines voisines. Le « sujet » étant préempté par la philosophie, le droit et la médecine, je suppose qu'il a fallu trouver d'autres termes. Mauss, par exemple, inventa l'« homme total », qui me semble recouvrir très exactement la notion moderne de « sujet ».

W. Lepenies (1990) a montré que la littérature et les sciences se sont séparées en domaines distincts au 18^{ème} siècle. Buffon ne faisait pas la différence entre les deux. L. Pasteur et V. Hugo la font. A partir du tournant du 19^{ème} siècle, on a deux cultures : une culture scientifique et une culture littéraire. Les sciences de la société ont été contraintes de se faire une place à côté de ces deux cultures établies. De deux, le nombre des cultures est passé à trois. Plus largement, lors de chaque phase de spécialisation, les disciplines scientifiques créent des concepts et un vocabulaire spécifiques. A la fin du 19^{ème} siècle, la sociologie et la psychologie tentent de se différencier en se répartissant les objets : le collectif va à la sociologie, l'individuel à la psychologie. Le divorce dure jusque vers 1920 lorsqu'un certain nombre de théoriciens, dont M. Mauss, se persuadent que ces critères épistémologiques sont sujets à caution. Le psychologique possède une dimension collective, et la société est faite d'individus. B. Karsenti (1997) a restitué cette histoire complexe des disciplines, des auteurs, du vocabulaire et des notions autour du parcours personnel de Mauss.

Les mots d'« individu » et d'« acteur » ont eu la préférence des sociologues. De F. Tönnies à R. Boudon, en passant par E. Durkheim et L. Dumont, la théorie de l'individualisme dans les sociétés contemporaines a imposé l'usage de la notion d'individu. Les sociologues de l'action, plutôt de tradition webérienne, ont imposé celui d'acteur. Le sujet est passé à la trappe. Aujourd'hui, l'ethnologie est bien placée pour s'en emparer. En effet, comme je l'ai indiqué, la notion de « sujet » porte dans ses bagages le corps et le collectif.

Céline Rosselin : Il est vrai que dans le champ des sciences sociales, E. Durkheim posait l'action comme relevant typiquement de la sociologie. Cependant, comme le souligne C. Detrez¹³, l'action y est totalement désincarnée et E. Durkheim n'aborde le corps que sous son aspect métaphorique de corps social : « les acteurs sociaux sont considérés par leur place dans la société, mais coupés de toute réalité¹⁴ » et en particulier de toute réalité corporelle. A. Touraine s'inscrivait dans cette tradition de recherche, lorsqu'il publia, pour la première fois

¹³ C. Detrez, 2002, p. 54.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

en 1965, *Sociologie de l'action*, sans référence explicite au corps. De même, l'ouvrage de F. Dubet (1994) consacré à une *Sociologie de l'expérience* retrace les différentes approches qui ont conduit la notion d'action à se désincarner (action-connaissance, action-interaction, action-langage, action-stratégie, action-utilité) sans pour autant rattacher celle-ci à la dimension corporelle. H. Joas, dans une volonté identique à la nôtre de conserver une place centrale au corps, souligne qu'« une théorie de l'action ne peut être fondée sur des dichotomies comme celles du corps et de l'esprit, du moi et d'autrui, dans la mesure où le concept même d'action requiert l'intégration de ces composantes que le dualisme dissocie¹⁵ ».

Jean-Pierre Warnier : qu'est-ce qu'un « corps » ? C'est le corps d'un sujet. Le sujet a un corps ou il est un corps. Je l'ai dit, pour les disciplines médicale et juridique, le corps est au centre de la définition du sujet, et cette connotation n'est pas évacuée en passant à la psychanalyse ou à l'ethnologie. Autrement dit, si le sujet n'est pas advenu, il n'y a pas de corps humain. Il n'y a pas d'« image du corps » pour parler comme P. Schilder. Il y a 65 kg d'organes qui ne sont pas latéralisés, orientés, fantasmés, inscrits dans le symbolique. Nombreux sont les psychanalystes qui, à l'instar de D. Anzieu (1985), travaillent sur le corps. Les souffrances psychiques et les souffrances corporelles se conjuguent. Il faudrait réserver le mot « corps » au corps humain dans l'exacte mesure où il advient avec le sujet, qui est symbolisé et pris dans « l'ordre du langage », c'est-à-dire dans tout ce qui introduit à la différence entre mon corps et celui de l'autre, entre le sexe de mon « corps » et l'autre sexe, etc.

A mon sens, on tient là une différence fondamentale entre les notions d'acteur, d'individu et de sujet. Le sujet divisé est essentiellement un corps. Il est sexué, parlant, engagé dans le symbolique. Je ne suis pas certain que l'acteur soit tout cela. Le gros de la production sociologique de tradition wébérienne n'intègre guère la dimension symbolique. Elle se soucie peu du corps, bien qu'il y ait des exceptions.

Marie-Pierre Julien : Autre différence fondamentale avec la notion de sujet : les notions d'acteur et d'individu intègrent une dimension d'autonomie, voire même de liberté, qui semble étrangère à la notion de sujet divisé ou du moins située sur un autre plan. Pourtant, la confusion de ces deux plans est récurrente dans les sciences sociales. Par exemple, J.-C. Kaufmann (2004), en reprenant un thème cher à Bourdieu, combat l'illusion subjectiviste qui consiste à croire que l'individu est libre de se construire selon son seul bon vouloir. Il définit toutefois « l'inexorable montée historique du sujet » comme le processus qui voit l'homme devenu « maître de son existence », « son propre dieu », capable d'« invention de soi ».

Jean-Pierre Warnier : C'est vrai. Dans cette citation, J.-C. Kaufmann fait sienne une définition du sujet qui est celle du sujet « plein » de J.-P. Sartre ou de M. Merleau-Ponty. Nous avons vu ce qu'il fallait en penser. Or la crise de la notion de sujet, au sens du sujet calé sur le *cogito*, est venue en partie du fait que les sciences de l'Homme et de la société dressaient un portrait robot de l'acteur (plus collectif) et de l'individu (forcément singulier) en décalage de plus en plus flagrant avec les constructions philosophiques centrées sur la liberté, l'autonomie, l'engagement. Les sciences sociales faisaient l'inventaire de tous les déterminismes qui pèsent sur la liberté individuelle et la limitent.

Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin : Mais, au tournant du 21^{ème} siècle, le balancier semble être reparti dans l'autre sens. Par exemple, des sociologues de la famille, comme F. de Singly (1996), insistent sur les processus d'individualisation qui incitent tout un chacun à s'accomplir, à être soi, à forger son identité, à réaliser ses projets, en particulier au sein de la « famille Pygmalion » (de Singly) dont chacun attend qu'elle procure un milieu porteur pour

¹⁵ H. Joas, 1999, p. 131.

l'épanouissement personnel de chacun de ses membres, tant et si bien qu'elle se disloque lorsque tel ou tel d'entre eux considère qu'elle est devenue une entrave.

Jeau-Pierre Warnier : Il y a là un débat. F. de Singly établit de manière convaincante que les sociétés occidentales contemporaines sont porteuses d'un idéal d'accomplissement individuel. Il le fait en invoquant des oeuvres de fiction (roman, cinéma) qui sont porteuses de ces valeurs, et par des enquêtes qui montrent qu'elles sont largement partagées par les « individus ». Il montre que les processus d'individualisation sont par ailleurs nombreux et efficaces.

L'aspiration à la réalisation de soi est donc très largement partagée. Cela veut-il dire qu'elle soit réaliste, ou même réalisable ? Ou encore qu'elle se réalise dans la plupart des cas ? Le nombre des divorces (un couple sur trois dans la France contemporaine, un sur deux en région parisienne), la fréquence des souffrances psychiques (un étudiant sur quatre en difficulté), la consommation de psychotropes ainsi que bien d'autres indicateurs du mal-être contemporain montrent ce que l'idéal d'accomplissement de soi peut avoir d'illusoire, et à quel point il peut être renforcé par l'écart que vit chaque « individu » entre ses propres aspirations et ses réalisations. On peut même considérer que cet idéal se met lui-même en échec en plaçant la barre trop haut et en causant ce qu'A. Ehrenberg (1998) appelle « la fatigue d'être soi », qui est anxiogène et déprimante.

La notion d'individu, telle qu'elle a été construite par cent ans de recherche sociologique, mérite d'être remise à plat. Elle est corrélative des fameuses oppositions entre sociétés individualistes et société holistes, solidarité mécanique et solidarité organique, *Gesellschaft* et *Gemeinschaft* de Durkheim, F. Tönnies et d'autres dont les successeurs ont cru trouver une confirmation – souvent invoquée – sous la plume de l'ethnologue L. Dumont (1967, 1977) qui contraste fortement les sociétés « holistes » de la tradition et les sociétés « individualistes » modernes. Or les pères fondateurs (A. de Tocqueville, E. Durkheim, F. Tönnies) ont construit leurs théories sur la base de données ethnographiques partielles et insuffisantes (le livre de S. Lindqvist que vous avez cité plus haut le montre), et sur des présupposés évolutionnistes qui postulent un passage à sens unique du premier type au second type de sociétés. Quant à L. Dumont, R. Deliége (2004) a montré de manière convaincante que son approche structuraliste l'a égaré en l'orientant vers l'étude des normes verbalisées plutôt que vers les pratiques, et que le donné empirique et l'observation infirment ses théories sur les sociétés dites « holistes ».

En fait, l'individualisme est une question de pouvoir. Sur ce point, M. Foucault est un bon guide. Par exemple, ce qu'il appelle la « gouvernementalité pastorale » individualise chaque tête du troupeau. A l'inverse, certains types de gouvernementalité traitent les sujets en masse. C'est le cas, par exemple, de ce qu'il appelle le « pouvoir de souveraineté ». C'est une question de modalités dans l'assujettissement. Ces modalités sont historiquement variables. Dans les sociétés de la tradition, on trouve des processus d'individualisation plus ou moins efficaces. Mais, pour prendre trois exemples, les pratiques religieuses ont souvent un rôle individualisant, même si elles s'inscrivent dans des collectifs. Dans les religions du salut, le salut est à la charnière du collectif et de l'individuel, mais il met fortement l'accent sur les pratiques et les vertus singulières. Deuxième exemple : dans les sociétés dites de la tradition, en l'absence de mécanismes étatiques de mutualisation des risques (type sécurité sociale), l'individu se soumet au groupe pour assurer sa sécurité, ce qui favorise une configuration « holiste ». Or les motifs de sa subordination au groupe sont de nature strictement individuelle. La preuve en est que, dès que les conditions économiques permettent des trajectoires individuelles suffisamment sûres sur le long terme, les conversions à l'individualisme sont immédiates et spectaculaires. Enfin, le corps et les matérialités singularisent et individualisent les sujets dans toutes les sociétés.

Les déterminismes qui mettent en échec les projets d'accomplissement personnel de l'« individu » et le pouvoir qui l'assujettit posent bien évidemment la question de sa liberté. Quel est le degré de liberté du sujet ? Quel est son degré d'autonomie ? C'est un débat trop compliqué pour être correctement traité ici. On ne peut donner que quelques orientations succinctes. Être sujet implique qu'il y ait du plus et du moins. Un être humain est plus ou moins un sujet, plus ou moins individualisé en fonction des dynamiques politique et économique, plus ou moins autonome, plus ou moins assujéti à un pouvoir. C'est cela qui pose la question de la liberté. Or comment se prononcer sur le degré de liberté d'un sujet donné ? C'est pratiquement impossible. M. Foucault me semble contourner la difficulté en parlant d'action. On est sujet d'être assujéti à une souveraineté, dit-il, et aussi de se prendre soi-même pour objet de ses propres actions, de se gouverner soi-même. Le « gouvernement de soi » est évidemment bien autre chose que le « *self development* », proche de l'accomplissement de soi dont parlent des auteurs comme F. de Singly. Ce dernier postule une autonomisation de l'individu aussi complète que possible. M. Foucault est mobilisé dans ce sens par certains courants américains. Le malentendu me semble complet, dans la mesure où Foucault présente les « techniques de soi » qu'il a en tête comme quelque chose qui est « proposé, voire imposé » aux individus *par la société* et non inventé par eux pour fixer ou construire leur identité. Les « techniques de soi » ne sont donc pas calées sur une liberté personnelle sans entrave mais sur l'assujétissement à un pouvoir. Foucault donne à voir une sorte d'étreinte étouffante entre le sujet et le pouvoir sans indiquer comment elle peut se dénouer. Il se contente d'affirmer que le sujet possède toujours un quant à soi, une marge de manoeuvre. Mais en vertu de quel mécanisme ?

Je me résume : pour le type d'ethnologie que je cherche à faire, je privilégie la notion de « sujet » plutôt que celles d'individu ou d'acteur, qui sont les notions acceptées dans les sciences sociales. Je ne pense pas que ces notions soient inutiles, loin de là. Un sujet agit. C'est donc un acteur. Il faut conserver la notion d'acteur pour conserver la sociologie de l'action d'inspiration wébérienne, comme le propose B. Lahire (2002). Dire que le sujet est plus ou moins individualisé est également une manière d'énoncer quelque chose d'important par rapport à tel ou tel type de société. Je privilégie la notion de sujet parce qu'elle me permet d'élaborer la notion de sujet-et-ses-objets incorporés par le truchement de ses conduites sensori-motrices (donc du « corps ») et de ses identifications. Elle permet également d'intégrer le collectif, tant par le biais de l'assujétissement à un collectif que par le fait que les cultures matérielles et motrices sont socialement partagées.

Céline Rosselin : Comme le souligne P. Patton (1992), il a été reproché à M. Foucault de ne pas fournir, à partir de son antihumanisme et de ses analyses du pouvoir, les moyens de critiquer (condamner ou louer) un régime politique donné parce que sa conception du sujet ne le permet pas. Elle ne donnerait pas non plus les moyens de participer à la libération des sujets pouvant être opprimés, donc dénués de liberté. Ces reproches mettent en exergue le hiatus existant entre une conception du sujet libre et une conception du sujet comme étant divisé et « rien d'autre ». Il n'est pas étonnant que ces critiques viennent principalement d'auteurs anglosaxons auxquels vous avez repris l'idée de *self development*. L'auteur de « Le sujet de pouvoir chez Foucault » (P. Patton, *ibid.*) montre toutefois que le sujet foucauldien « fournit une base qui nous permet de comprendre non pas la désirabilité, mais l'inévitabilité de la résistance à la domination » : le sujet n'est pas un corps inerte, mais actif – cette donnée étant posée au point de départ de *Surveiller et punir*. Patton explique ainsi comment ce qui est en jeu n'est pas tant l'aspect volontaire du pouvoir du sujet que son existence de fait : le sujet est capable d'agir (sur soi et sur les actions des autres), il est donc sujet de pouvoir.

Il semblerait pourtant que sous les termes de sujet ou de « subjectivation », c'est le processus volontaire et conscient d'invention et de réalisation de soi, la capacité d'agir, qui soit

majoritairement décrit en sociologie ou en psychologie¹⁶. Par exemple, lorsque L. Berlivet (2004) parle « d'incitation à la subjectivation » dans les campagnes anti-tabac, il montre qu'est valorisée l'autonomie, que les individus sont poussés à être acteurs de leur propre contrôle. En psychanalyse, depuis une quinzaine d'année, la subjectivation est vue comme l'appropriation subjective de la réalité psychique (R. Cahn) et trouve sa dimension opératoire dans le traitement des pathologies adolescentes.

Cet emploi renvoie au sujet tel qu'il est encore majoritairement défini en philosophie (A. Tomès, 2005) et dont nous avons déjà longuement parlé. Sans nier le positionnement libéral de nombre d'auteurs anglo-saxons, et peut-être plus particulièrement encore dans le domaine des *Gender Studies*, nous avons peut-être aussi en France, une lecture caricaturale de leurs écrits leur prêtant d'emblée la démonstration d'une toute-puissance du sujet qui choisit ce qu'il est contre ce que la société voudrait qu'il soit. Dans ce contexte, la subjectivation définirait cet accès à l'autonomie. Mais, sous le terme de subjectivation, d'autres auteurs ont bien montré qu'il s'agissait d'évoquer une construction, un processus, sans présager du rôle joué par le sujet dans sa propre construction.

Lorsque P. Clastres travaille chez les Guayaki, pour lesquels l'homme est normalement défini par l'arc et la femme par le panier, il assiste à une inversion en la personne de Krembegi. Ce personnage aurait sans doute plu à nombre de féministes ! Malchanceux et pour ne pas contaminer ses partenaires, il est devenu « à panier » alors qu'il est un homme. Est-ce qu'il se joue ici quelque chose qui a à voir avec la subjectivation ? Ne pourrions-nous pas accepter simplement avec J.-F. Bayart d'utiliser le mot subjectivation comme synonyme de construction des êtres humains en sachant que c'est le processus à l'œuvre qui nous intéresse, comme nous l'avons déjà envisagé (M.-P. Julien et *al.*, 2002) ?

Jean-Pierre Warnier : On a là deux questions distinctes : celle de la possibilité d'une philosophie du sujet qui n'est tel que d'être divisé, et celle des identifications. Commençons par la seconde. Il me semble qu'il faille clairement distinguer entre ce que la plupart des psychanalystes d'inspiration freudienne désignent comme *subjectivation* et ce qu'ils nomment *identification*. La « subjectivation » désigne l'ontogenèse du sujet, c'est-à-dire l'ensemble des processus qui font qu'il finit par y avoir un sujet là où il n'y en avait pas. Dans les termes de Freud, c'est l'ensemble des processus qui font que le « moi » advient là où il y avait du « ça ». L'« identification », c'est autre chose. C'est le fait qu'un sujet (une fois advenu, pourrait-on dire pour simplifier les choses) adopte des caractéristiques ou des propriétés d'une autre personne (ou d'un objet) qui lui est proposée comme modèle¹⁷. Les parents procurent à leurs enfants des modèles identificatoires privilégiés. Winnicott insiste sur le fait que, contrairement à une opinion reçue, un enfant ne s'identifie pas seulement au parent de même sexe, mais à ses deux parents, et emprunte toutes sortes de comportements, savoir-faire, émotions, façons langagières à l'un ou l'autre ou aux deux, ou au contraire semble les rejeter pour chercher des modèles identificatoires ailleurs.

¹⁶ La subjectivation telle que nous l'entendons ici n'est pas accolée de termes venant la spécifier : c'est devenir sujet. Lorsque subjectivation est précisée, comme subjectivation du travail, c'est de tout autre chose qu'il s'agit. La subjectivation du travail est plutôt vue comme une nouvelle façon d'évaluer et de contrôler les sujets puisque c'est une incitation extérieure, une obligation à mettre de soi (affects, dispositions relationnelles, valeurs, T. Périlleux, 2003) dans son activité de travail (*cf.* les recherches sur la notion de « subjectivation of work » notamment en Allemagne, au Danemark et en Belgique).

¹⁷ J. Laplanche et J.-B. Pontalis (1967, p. 187) définissent l'identification comme « un processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications ».

Quand nous parlons des subjectivités, en historiens ou en ethnologues, nous parlons essentiellement des *identifications* et non du processus de subjectivation. Soyons clairs là-dessus. Nous pourrions en rester là et ne pas chercher à théoriser plus avant. Je pense que ce serait une erreur parce que la notion d'identification, telle que je viens de l'esquisser, s'accommode de diverses théories du sujet. Celles-ci sont parfois contradictoires et incompatibles entre elles.

Les processus d'identification et de subjectivation se mettent en place *ensemble*. Il ne peut pas y avoir d'identification si le moi n'est pas advenu comme support et agent des identifications, et c'est par des identifications successives que le sujet se construit en tant que tel. Mais, du point de vue conceptuel, les deux notions sont distinctes l'une de l'autre.

Le cas du Guayaki s'inscrit clairement dans le cadre de l'*identification* et non de la subjectivation. Le sujet, chez lui, est advenu. C'est un adulte, j'allais dire majeur. Il a toutes ses dents. Il est plus ou moins autonome, sain de corps et d'esprit. C'est un sujet au sens plein du terme. Cela lui permet de s'identifier de toutes sortes de manières, en fonction des rapports sociaux, au sens où de nombreux ethnologues parlent d'identité. C'est un homme, chasseur, probablement marié et père de plusieurs enfants. Il parle le guayaki. Mais il fait l'expérience d'un certain nombre d'infortunes qui le conduisent à une situation de crise et à choisir le panier et à abandonner l'arc. Ces deux objets sont fortement identificateurs, comme beaucoup d'éléments de culture matérielle. Il sera identifié comme un « mâle-à-panier » au lieu d'être un « mâle-à-arc ». Ses identifications changent jusqu'à un certain point (il ne change pas de sexe, mais son « genre » se brouille, il continue à parler guayaki, il ne peut pas renier son passé et en garde le bénéfice, il conserve ses savoir-faire, ses relations sociales, etc.). Après avoir choisi le panier, il n'est ni plus ni moins un sujet qu'il ne l'était avant. En aucun cas on ne peut dire qu'il s'est *déssubjectivé*.

Le Guayaki mâle de Clastres fait parfaitement la différence entre les deux sexes ainsi qu'entre un panier et un arc. Il est au clair sur son rapport aux tiers et à la Loi. En lui, le sujet est advenu puisqu'il a accès à la différence. Il sait qu'un panier n'est pas un arc. Il est conscient de le savoir. Comme il fait la différence, il est capable d'identifications et de jouer avec ses identifications sans risque de confusion. En tant qu'homme, il choisit le panier. Il modifie ses identifications et neutralise son identité masculine au moyen d'un objet féminin : le panier. Cela fait, il n'entre pas dans une période de confusion. Dans son action, ses pratiques, son discours, il fait parfaitement la différence entre lui « Guayaki-homme-ayant-choisi-le-panier » et les autres, en particulier les « Guayaki-hommes-à-arcs » ou les « Guayaki-femmes-à-paniers ». Il n'a pas régressé dans la confusion. Il n'a rien d'un fou, au contraire. Il a trouvé la solution la moins mauvaise à la crise qu'il traverse. On peut parler de remaniement de ses identifications. Or le remaniement des identifications est le lot commun des humains tout au long de leur existence, en particulier lors des multiples passages qui scandent le cycle de vie.

Jusqu'à présent, je n'ai pas essayé de cerner les contours de la notion de « déssubjectivation ». Il se peut qu'elle ait une utilité. Si l'on admet avec Freud et Lacan que le « division subjective » peut advenir ou ne pas advenir, que le sujet passe par une ontogenèse qui est susceptible de plus et de moins, de succès ou d'échec, alors on doit admettre qu'un sujet puisse advenir en se « subjectivant » et, à l'inverse, régresser au cours d'un épisode de « déssubjectivation ». Dans des moments de stress, des personnalités plus fragiles que d'autres peuvent se défaire et régresser dans des épisodes de confusion ou de délire.

On peut tirer de cela une conclusion importante à deux niveaux. D'abord au niveau individuel, lorsqu'un analysant entre dans une dynamique de mise au clair de son histoire et de dévoilement du refoulé, l'expérience de la cure psychanalytique rejoue ce qui a raté dans le processus de subjectivation. Dans les termes mêmes de Freud, elle vise à faire advenir le moi là où il y avait du « ça ». Par conséquent, elle est libératrice. Le sujet est moins empêtré qu'il ne l'était avant. En principe il accède à plus de liberté. Il apprend à dire oui et non. Il n'y a pas

de contradiction entre une approche psychanalytique et une approche philosophique de la liberté du sujet, au contraire.

Ensuite, au niveau social ou collectif, on peut dire que les processus de clivage ou de subjectivation/désobjectivation ont une histoire. Les travaux de P.-Y. Gaudard (1999 et 2007) sur l'Allemagne contemporaine face à son passé nazi et sur l'Espagne, et sa politique de conversion forcée des Juifs le montrent.

Au demeurant, les régimes autoritaires et liberticides brûlent les livres du Dr. Freud et terrorisent leurs sujets. Ils fortifient la petite minorité de sujets capables de dire non et d'entrer en résistance, mais ils infantilisent et font régresser tous les autres – la grande majorité – dans la confusion. Ils brouillent les repères, mentent, introduisent des contradictions perverses entre la langue de bois et les pratiques. Dans les cas les plus extrêmes, il est sans doute possible de parler de « désobjectivation » comme d'un processus social et historique. Après un retour à la démocratie, la société n'est pas débarrassée pour autant des toxines accumulées lors des traumatismes causés par la violence et sous un régime pervers. Il faut un travail de décontamination ou de désintoxication qui peut s'étendre sur plusieurs générations.

Il est fréquent que les historiens ne fassent pas la distinction entre subjectivité, subjectivation et identité, entre le sujet et ses identifications. Ils n'en ont pas besoin. Il leur suffit de prendre en compte le fait que « les sujets ne sont pas tous faits du même bois », société par société et période historique par période historique. Pour eux, cette proposition est une boîte noire qui leur convient telle qu'elle est. Michel Foucault fait souvent de même, alors qu'on pourrait s'attendre à plus de discernement de sa part puisqu'il s'est formé à la psychologie et qu'il a fait un stage à l'hôpital psychiatrique de Ste. Anne. On pourrait bien entendu se livrer à une exégèse fine de ses écrits. On verrait qu'il repère bien les phénomènes d'identité ou d'identification et qu'il les nomme souvent comme tels. Par exemple, lorsqu'il veut définir les « techniques de soi », il dit qu'elles sont proposées voire imposées aux individus afin de « fixer leur identité ». Mais ce n'est pas le lieu d'une exégèse foucauldienne. Par contre, en ce qui me concerne, la notion de sujet est pertinente. Pourquoi ? Parce que les recherches que j'ai menées sur le terrain et le gros travail de théorisation que nous avons fait au M&P m'incitent à ne pas rester dans le flou sur ces questions. Je m'explique : si je veux montrer qu'un sujet ne se limite pas à son anatomie, à son physique, à son corps nu, mais qu'il est également fait des objets qu'il incorpore ; si je veux montrer que ce sujet-et-ses-objets est assujéti à une souveraineté par des technologies du pouvoir qui sont médiatisées par la culture matérielle agie dans l'action et la perception, je suis confronté à la question de savoir ce qu'est un « sujet ».

Céline Rosselin : Lorsque des sociologues écrivent que l'avènement du sujet est un processus historique, que le sujet est un être autonome, etc. et qu'ils le « prouvent » en montrant comment le sujet se libère des contraintes collectives, de la tradition, en devenant maître de lui-même, n'y a-t-il pas un déplacement du débat ? L'exemple de l'indien guayaki offre la possibilité de montrer l'intérêt qu'il y a à prendre en compte la culture matérielle comme moyens d'identifications et de construction des êtres humains. Parler du sujet devrait donc conduire non pas sur le terrain des relations entre individu et société, entre liberté et contrainte, mais sur celui des relations entre sujets et objets (qui n'exclut pas pour autant le lien entre sujets biensûr).

Jean-Pierre Warnier : En effet, si un lecteur lit le mot « sujet » dans un texte que j'ai écrit et y injecte la notion de sujet pensant de l'humanisme, le malentendu sera complet. Il faut donc que je prenne la précaution de prévenir tout malentendu. Je ne peux pas me satisfaire de parler de « sujet », « identifications », « subjectivation » en relisant Foucault et en le critiquant sans préciser ce que j'entends par là. Le penseur du sujet « plein » glissera vers des interprétations qui sont à mille lieux de mes analyses. Il cherchera par exemple à voir comment,

par l'accumulation d'objets incorporés aussi nombreux et diversifiés que possible, on va pouvoir fabriquer des sujets accomplis. Ou à l'inverse, par des pratiques de renoncement et d'ascétisme qui permettent de passer à des objets plus intellectualisés et sublimés. La « co-construction » du sujet et de l'objet apparaîtrait alors comme un projet d'accomplissement personnel à la façon de la « famille Pygmalion ». Le lecteur injecterait alors dans mon dispositif un supermarché ou une zone commerciale, une bibliothèque universitaire ou la sagesse intellectualisée d'un renonçant. Il cherchera comment, de propos délibéré, le souverain met en place des dispositifs matériels de contrôle, des technologies du sujet. Il cherchera à voir comment un sujet peut se configurer de manière consciente et délibérée par des techniques de développement ou d'épanouissement personnel, ou des techniques de soi. Le malentendu serait complet, car je cherche à comprendre comment « ça gouverne » dans des registres proches du corps et de l'inconscient cognitif ou freudien.

L'objet anthropologique que je cherche à cerner est plus simple : un Guayaki homme (sujet-divisé-qui-fait-la-différence), un arc, un panier, des gestuelles, un système d'identification et d'assujettissement dans l'action. C'est cela que j'essaie d'analyser au moyen d'une boîte à outils conceptuelle. Ou bien encore, sous d'autres cieux, un roi-récipient tel qu'il fonctionne dans une royauté sacrée africaine : un récipient, une enveloppe, un orifice, un extérieur, un intérieur, des substances qui transitent par les orifices. Avec cela, on a une technologie du pouvoir dans un royaume. C'est très simple et ça marche : il y a une souveraineté, un assujettissement, qui passe par les pratiques corporelles et matérielles. Cela suppose que le roi et ses sujets fassent la différence entre contenant et contenu, intérieur et extérieur, bonnes substances à absorber et excréments, etc. Cela suppose qu'ils se réfèrent à la Loi. Ce n'est pas une différence consciente et conceptualisée. Elle est perçue et agie. Elle est du domaine des connaissances procédurales non-verbalisées et inscrites dans ce que, depuis Piaget, on appelle l'inconscient cognitif. Elle est à la portée d'un gamin de cinq ans, à condition qu'il fasse la *différence*, c'est-à-dire qu'en lui le sujet soit advenu.

Il y a des choix théoriques à faire. J'ai choisi de caler l'usage ethnologique de la notion de sujet sur ce qu'en énonce un courant de la psychanalyse freudienne. Pour toutes sortes de raisons, la psychanalyse est objet de contestation. La contestation vient de certains courants structuralistes, des sciences du vivant, des sciences cognitives et des neurosciences qui proposent des théories alternatives de l'inconscient et des soins psychiatriques. Ces théories tentent souvent de substituer des thérapies brèves ou des molécules à la prise en charge par la parole, qui est plus onéreuse et dérangement. Depuis l'invention de la « cure par la parole » par S. Freud, la contestation vient aussi de toutes sortes de personnes qui n'acceptent pas les remises en cause radicales que celle-ci implique au regard de la religion, de la civilisation, de l'esprit, et de ces personnes elles-mêmes ainsi que de leurs modes de fonctionnement. Il y a certainement des ajustements à faire dans la théorie et la pratique psychanalytiques. Il y a beaucoup à apprendre des neurosciences. Mais je suis convaincu que le fait de loger *l'inconscient au coeur de l'humain* et donc de déstabiliser tout l'édifice philosophique qui avait saturé l'humain avec de la conscience de soi est une innovation fondamentale. Elle est libératrice. Elle ouvre des perspectives encore à explorer dans les sciences de l'Homme et de la société. On doit à S. Freud de s'être lancé dans l'aventure et d'avoir fait la synthèse de toutes sortes de courants et d'expériences qui préparaient la prise en compte de l'inconscient. Cette innovation a maintenant fort heureusement débordé du cadre de la psychanalyse. Les sciences cognitives nous amènent à considérer que l'essentiel de l'activité cognitive échappe à la prise de conscience discursive et réflexive. La psychanalyse n'est plus seule à le dire. Elle a reçu des renforts, par exemple d'un spécialiste des sciences cognitives comme P. Buser (2005).

L'une des limitations fondamentales de l'ethnologie contemporaine est qu'elle est passée assez largement à côté de tout ce que j'évoque. Elle est logocentrique. Ses méthodes d'investigation de terrain sont majoritairement celles de l'entretien et du magnétophone.

J. Pouillon, dans son article du dictionnaire dirigé par P. Bonte et M. Izard consacré à la tradition, affirme qu'elle se transmet *oralement*, c'est-à-dire de manière discursive. Son article est récent. Il date de 1991. Il ne vient pas à l'esprit de J. Pouillon que la tradition puisse passer par des « techniques du corps », des matérialités fonctionnant en régime d'inconscient cognitif et moteur. Dans les années 1990, M. Bloch a été l'un des rares à faire entendre un autre son de cloche¹⁸ en montrant qu'à Madagascar, il y a des systèmes de parenté à moitiés exogames, mais que cela n'est jamais énoncé. Lui-même est passé à côté de ce phénomène pendant des années sans le voir. Par contre, c'est l'objet de pratiques et de connaissances procédurales non verbalisées. Les nourrissons têtent les femmes de la même moitié exogame que leur mère, mais pas celles de l'autre moitié. Ils ont incorporé cette division, si bien que quand on les confie aux bras d'une femme de l'autre moitié, ils se mettent à hurler. A mon sens, c'est M. Bloch qui a raison, mais il est peu entendu.

Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin : Ces approches sont-elles définitivement inconciliables ?

Jean-Pierre Warnier : Il y a deux approches qui sont définitivement inconciliables : celle de la philosophie du sujet plein et conscient de soi, et celle de la psychanalyse freudienne. Mais la psychanalyse n'est pas seule dans son camp. La psychologie sociale, les sciences cognitives, les neurosciences, etc. ne cessent de déloger le *cogito*, la conscience de soi, les verbalisations, de la place centrale qui était la leur dans la philosophie et les sciences sociales à leurs débuts et encore dans une large mesure aujourd'hui. Pour moi, les deux positions sont inconciliables. Il y a un jugement de pertinence à émettre. Je sais que la plupart des humains, la plupart des Européens, rechignent à admettre qu'ils ne sont pas les êtres pensants et lucides qu'ils s'imaginent, que le sujet en eux n'est jamais là où il croit être, que leur moi n'est pas maître en sa demeure, que leur action est contingente et toujours menacée par des effets non voulus, que la culture matérielle est un cheval de Troie qui introduit en fraude dans leur subjectivité des identifications qu'ils ne contrôlent pas, que leurs processus cognitifs leur échappent, que, pour parler comme G.W.F. Hegel, ils sortent de « la nuit du monde ».

Ce discours critique est insupportable à la plupart des humains. L'action politicienne est incompatible avec ce discours. En politique, il faut faire comme si on avait une analyse lucide de la situation, un programme et des moyens d'action. Il faut faire comme si tous les acteurs étaient lucides et que l'échec ne pouvait venir que des adversaires dont les intérêts sont contraires aux siens propres, ou des concurrents qui refusent de se rendre à la raison des arguments qu'on développe. Aussi, analyser l'action politique dans l'opacité des subjectivités et l'inachèvement des actions semble être réservé à quelques politologues wébériens et foucaaldiens comme J.-F. Bayart (2004). Mais aucun politique ne pourrait se couler explicitement dans ce paradigme sans torpiller toutes ses chances de recueillir des voix lors des élections. Un politique doit impérativement faire comme s'il était un être pensant, lucide, voire omniscient - un sujet du *cogito* pur. Par contre, je doute qu'on puisse faire de la bonne ethnologie si l'on reste hermétique au genre de questionnement que j'évoque. Les humains ne fonctionnent pas d'une certaine façon dans un cadre ethnologique, et d'une autre façon dans un cadre psychologique ou politique. L'*Homo ethnologicus* n'appartient pas à une autre espèce que l'*Homo psychologicus*. Il n'y a qu'une espèce, qui est *Homo sapiens sapiens* – peut-être très mal nommé.

Une fois que ces questionnements sont ouverts, on peut revenir à la question philosophique et à la relecture de la phénoménologie, en particulier du deuxième M. Merleau-Ponty, qui a renoncé à l'affirmation péremptoire qui ouvre *La Phénoménologie de la perception*, à savoir que « La phénoménologie est d'abord le désaveu de la science ». Plus tard,

¹⁸ Cf. M. Bloch, 1995.

M. Merleau-Ponty s'est intéressé de près à ce que précisément la science avait à dire du fonctionnement du cerveau et de la perception. C'est à ce réexamen que participent J.-L. Petit (1997), S. Gallagher (2000) et A. Berthoz et J.-L. Petit (2006). La philosophie n'est pas morte. Il ne faut pas l'enterrer.

L'ethnologie, je l'ai dit, est à la traîne de ces interrogations. Récemment j'ai dépouillé les dix dernières années de la revue *L'Homme* (1997-2006) pour me faire une opinion et rédiger un article pour un collectif dirigé par D. Memmi, O. Martin et D. Gillot. L'objectif était d'explorer l'interface entre ethnologie et sciences du vivant au sens le plus large. Je constate que la cloison entre les deux est plus étanche que je ne le pensais. Les collègues de ce collectif qui font le même travail d'investigation dans d'autres secteurs des sciences de l'Homme et de la société ne font pas forcément le même constat. A ma connaissance, il existe très peu d'ethnologues qui aient fait bouger la réflexion sur la subjectivité, le sujet, la subjectivation à partir d'une posture strictement ethnologique. Cette réflexion est venue d'ailleurs, en particulier de la psychanalyse (S. Freud, J. Lacan et d'autres), de la philosophie (M. Foucault, S. Zizek), des sciences du vivant (A. Berthoz), des sciences cognitives (P. Buser). Je tâche de me mettre à leur école.

Récapitulation

Afin d'aider le lecteur, nous avons récapitulé ici les principaux éléments du débat qui permettent de mieux comprendre l'arrière-plan théorique du « manifeste » en ce qui concerne la question du sujet.

- Nous définissons le *sujet* non par le seul *cogito*, la conscience de soi ou la liberté, mais, à la suite de J. Lacan, par la division subjective qui fait advenir le sujet et l'introduit à la différence, au langage, au symbolique, à la Loi, et donc à la pensée, aux connaissances procédurales efficaces et au rapport praxique aux choses matérielles. La notion de sujet pose donc la question des liens avec les objets.

- Il n'y a de « *corps* » que là où il y a un sujet.

- La notion de sujet intègre par définition la dimension *corporelle* et l'inscription dans un *collectif*.

- La *subjectivation* au sens psychanalytique du terme désigne l'ontogenèse du sujet. Elle est distincte des *identifications*. M. Foucault et d'autres télescopent souvent les deux notions sous le terme unique de « subjectivation ».

- La « *subjectivité* » désigne la configuration particulière, collective ou individuelle, du sujet et de ses identifications. Les subjectivités ont une histoire. Elles constituent un objet anthropologique.

- Le sujet est un « *acteur* ». Le sujet peut être l'objet de processus d'« *individualisation* ». Les sociologies de l'acteur et de l'individu permettent de compléter et de préciser l'anthropologie du sujet.

- Le sujet est assujéti à une souveraineté. Le *pouvoir* s'adresse au corps et aux subjectivités. Il en résulte qu'une anthropologie du sujet tient compte de sa dimension politique.

- L'adoption de ces concepts migrants en *ethnologie* est heuristiquement payante à cause des connotations qui lui viennent des autres disciplines.

- Le concept de sujet permet d'analyser la co-construction du « sujet-et-ses-objets » dans l'action, par les médiations corporelles et matérielles. Il est central à une théorie des *cultures matérielles* et motrices.

Références bibliographiques des chapitres 1, 2 et 3

- André Jean-Marie, Paysant Jean, Martinet Noël et Beis Jean-Marie, « Classification et mécanismes des perceptions et illusions corporelles des amputés », *Ann. Réadaptation Méd. Phys.*, 2001, 44.
- Andrieu Bernard (dir), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, Ed. CNRS, 2006.
- Anzieu Didier, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Appadurai Arjun (dir), *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press, 1986.
- *Modernity at large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, tr. fr. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot-Rivages, 2001.
- Ariès Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.
- *Les fils de McDO. La McDonaldisation du monde*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Babcock Barbara A., « Modeled Selves: Helen Cordero's 'Little People' », dans Turner Victor W. et Bruner Edward M. (dir), *The Anthropology of Experience*, Urbana-Chicago, University of Illinois, 1986, p. 313-343.
- « Mudwomen and Whitemen. A Meditation on Pueblo Potteries and the Politics of Representation », dans **Martinez, K. et Ames, K.L.** (dir), *The Material Culture of Gender. The Gender of Material Culture*, Winterthur, Delaware, Henry Francis du Pont Winterthur Museum Press, 1997.
- Badot Olivier, « Esquisse de la fonction sociale de McDonald's à partir d'une étude ethnographique : modernisme et "transgression ordinaire" », dans Garabuau-Moussaoui Isabelle, Palomarès Elise et Desjeux Dominique (dir), *Alimentations contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Barthes Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957/1970.
- Bateson Gregory et Mead Margaret, *Balinese Character*, New York, New York Academy of Sciences, 1942.
- *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, University Of Chicago Press, 1972.
- Baudrillard Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1996.
- Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- *Le gouvernement du Monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.
- et Jean-Pierre Warnier (dir), *Matière à politique : Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Yaoundé, CERI-Karthala-UCAC, coll. « Recherches internationales », 2004.
- Beck Ulrich, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, tr. fr. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.
- Becker Anne E., « Nurturing and negligence : working on other's bodies in Fiji », dans Csordas, Thomas J. (dir), *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 100-115.
- Bender Barbara, « Contested Landscapes : Medieval to Present Day », dans Büchli Victor (dir), *The Material Culture Reader*, Oxford-New York, Berg, 2002, p. 141-174.
- Benjamin Walter, *Schriften*, Frankfurt am Rhein, Suhrkamp Verlag, 1955, tr. fr., *Oeuvres*, vol. III, Paris, Gallimard, 2000.

- Berlivet Luc, « Une biopolitique de l'éducation pour la santé. La fabrique des campagnes de prévention », dans Didier Fassin et Dominique Memmi (dir), **Le Gouvernement des corps**, Paris, Éd. de l'EHESS, 2004.
- Bert Jean-François, *Michel Foucault. Regards sur le corps*, Strasbourg, Cahiers du portique 5, 2007.
- Berthelot Jean-Michel, « Corps et société », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1983, LXXXIV, n°2, p. 119-131.
- Berthoz Alain, *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- et Petit Jean-Luc, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, O. Jacob, 2006.
- Bessy Christian et Chateauraynaud Francis, « Les ressorts de l'expertise : épreuves d'authenticité et engagement des corps », dans Conein Bernard, Dodier Nicolas et Thevenot Laurent (dir), *Les objets dans l'action*, Paris, Editions de l'EHESS, 1993, p. 141-164.
- Bidet Alexandra, Borzeix Anni, Pillon Thierry, Rot Gwenaële et Vatin François (dir), *Sociologie du travail et activité*, Toulouse, Octarès, Coll. « Le travail en débats », 2006.
- Blandin Bernard, *La construction du social par les objets*, Paris, PUF, 2002.
- Bloch Françoise et Buisson Monique, « La circulation du don entre générations, ou comment reçoit-on ? », dans Attias-Donfut Claudine et Lapierre Nicole (dir), *Génération et filiations. Communications*, 1994.
- Bloch Maurice, « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva*, 1995, 17, p. 45-54.
- Boltanski Luc, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.
- Bonnin Philippe, « Imaginations intérieures : la photographie d'intérieurs comme méthode », *Social Science Information*, 1989, Londres-Paris, 28, 1, p. 161-214.
- Bonnot Thierry, *La vie des objets*, Paris, Editions de la MSH, 2002.
- Bordier, Arthur « Les Esquimaux du jardin d'Acclimatation », *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 1, 1873.
- Boudon Raymond et Bourricaud François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF. (ed. de 1990), 1982.
- Boullier Dominique, « Modes d'emploi : réinvention et traduction des techniques par l'utilisateur », dans Gras Alain, Joerges Bernward et Scardigli Victor (dir), *Sociologie des techniques de la vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.
- *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- Bromberger Christian, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémiotique », *L'Homme*, 1979, XIX, 1, p. 105-140.
- Bromberger Christian et Chevallier Denis, *Carrières d'objets. Innovations et relances*, Paris, Editions de la MSH, 1999.
- Brogère Gilles (dir), *Le jouet. Valeurs et paradoxes d'un petit objet secret*, Paris, Autrement, n° 133, 1992.
- Bruner Edward M., « Experience and Its Expressions », dans Turner Victor W. et Bruner Edward M. (dir), *The Anthropology of Experience*, Urbana-Chicago, University of Illinois, 1986, p. 3-30.
- Büchli Victor, « Krushchev Modernism and the Fight against *Petit-bourgeois* Consciousness in the Soviet Home », *Journal of Design History*, 1997, 10, p. 161-176.
- (dir), *The Material Culture Reader*, Oxford-New York, Berg, 2002.

- Büchli Victor et Lucas Gavin, « Children, gender and the material culture of domestic abandonment in the late twentieth century », dans Sofaer Derevenski Joanna (dir), *Children and Material Culture*, London-New York, Routledge, 2000, p. 131-138.
- Burszta Wojciech, « Globalization from the Perspective of the Anthropology of Culture. On the Circulation of Symbolic Transmissions », dans Mroz Lech et Sokolewicz Zofia (dir), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of Millenium*, Warszawa, DIG, 2003, p95-108.
- Buser Pierre, *L'inconscient aux mille visages*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- Butler Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York - London, Routledge, 1993.
- *Undoing Gender*, New York - London, Routledge, 2004.
- Callon Michel et Latour Bruno, *La Science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1991.
- Callon Michel, Lascoumes Pierre et Barthe Yannick, *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
- Candau Joël, *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF, 2000.
- Casper Monica J., *The Making of the Unborn Patient. A Social Anatomy of Fetal Surgery*. New Brunswick-London, Rutgers University Press, 1998.
- Catani Maurizio, « "Basiques imparables". Yaourts, jeans, T-shirts, blousons et mode-de-la-rue », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 180-193.
- Certeau Michel de, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.
- Chebel Malek, *Le Sujet en islam*, Paris, Seuil, 2002.
- Chevalier Sophie, *L'ameublement et le décor intérieur dans un milieu populaire urbain. Approche ethnographique d'une vraie-fausse banalité*, Thèse de doctorat, Université Paris X – Nanterre, 1992.
- « Transmettre son mobilier ? Le cas contrasté de la France et de l'Angleterre », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 115-128.
- Chevrier Stéphane et Moreau Christophe (avec la collaboration de Pyrka Roger), *Les jeunes et le cyclomoteur. Transformation de la machine et de la personne*, Rapport final, Recherche réalisée pour la Fondation MAIF, 2002.
- Cicourel Aaron V., *Le raisonnement médical : une approche socio-cognitive*, Paris, Seuil, 2002.
- Classen Constance, *World of Senses : Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London, Routledge, 1993.
- « Sugar Cane, Coca-Cola and Hypermarkets: Consumption and Surrealism in the Argentine Northwest », dans Howes David (dir), *Cross-Cultural Consumption : Global Markets, Local Realities*, New York-London, Routledge, 1996, p. 39-54.
- Clastres Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- Clemente Pietro et Guatelli Ettore, *Il bosco delle cose*, Parma, Guanda, 1996.
- Clemente Pietro et Rossi Emanuela, *Il terzo principio della museografia*, Roma, Carocci, 1999.
- Clifford James, « Objects and Selves : an Afterword », dans Stocking George W. (dir), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 236-246.
- *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, tr. fr. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX siècle*, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996.
- Clifford James et Marcus George (dir), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

- Cohen Lawrence, « The Other Kidney : Biopolitics beyond Recognition », dans Scheper-Hugues Nancy et Wacquant Loic (dir), *Commodifying Bodies*, London-New Dehli, Sage-Thousand, 2002, p. 9-30.
- Comaroff Jean, « The Diseased Heart of Africa : Medicine, Colonialism and the Black Body » dans Lindenbaum Shirley et Lock Margaret (dir), *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Berkeley, University of California press, 1993, p. 305-329.
- Conein Bernard, Dodier Nicolas et Thévenot Laurent (dir), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Raisons pratiques, 4, Paris, Editions de la MSH, 1993.
- Conklin, B.A. et Morgan, L.M., « Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society », *Ethos*, 1996, 24, 4, p. 657-694.
- Cook Daniel T., *The Commodification of Childhood. The Children's Clothing Industry and the Rise of the Child Consumer*, Durham-London, Duke University Press, 2004.
- Cova Bernard, *Au delà du marché: quand le lien importe plus que le bien*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Crapanzano Vincent, *Tuhami : Portrait of a Moroccan*, Chicago, the University of Chicago Press, 1980.
- Cresswell Robert, *Prométhée ou Pandore ? Propos de technologie culturelle*, Paris, Kimé, 1996.
- « Geste technique, fait social total. Le technique est-il dans le social ou face à lui ? », *Techniques et culture*, 2002, 40, p. 125-151.
- Crocker Christopher, « Les réflexions du soi (The Mirrored Self) », dans Lévi-Strauss Claude, *L'identité*, Paris, PUF, 1977/1983, p. 157-184.
- Csikszentmihalyi Mahakyi et Rochberg-Halton Eugene, *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Csordas Thomas J., « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 1990, 18, p. 5-47.
- « Somatic Modes of Attention », *Cultural Anthropology*, 1993, 8, p. 135-156.
- (dir), *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Damasio Antonio R., *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Davis, K. (dir), *Embodied Practices : Feminist Perspective on the Body*, New York-London, Sage, 1997.
- De Grazia Victoria et Furlough Ellen (dir), *The Sex of the Things*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- De Iulio Simona, « Immagini. Manifesti, vetrine e insegne luminose nella metropoli tra Otto e Novecento », dans Giordano Valeria (dir), *Linguaggi della metropoli*, Napoli, Liguori, 2002, p. 71-86.
- Deliège Robert, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Paris, PUF, 2004.
- De Marrais Elizabeth, Castillo Luis Jaime et Earle Timothy, « Ideology, Materialization and Power Strategies », *Current Anthropology*, 1996, 37, 1, p. 15-32.
- Desjeux Dominique, « Tiens bon le concept, j'enlève l'échelle... d'observation ! », *UTINAM*, 1996, 20, p. 15-44.
- , « L'ethnomarketing, une approche anthropologique de la consommation : entre fertilisation croisée et purification scientifique », *UTINAM*, 1997, 21-22, p. 111-147.
- Desjeux Dominique, Montjaret Anne et Taponier Sophie, *Quand les Français déménagent. Circulation des objets domestiques et rituels de mobilité dans la vie quotidienne en France*, Paris, PUF, 1998.
- Detrez Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.

- Dias Nélia, « Le corps en vitrine. Eléments pour une recherche sur les collections médicales », *terrain*, 1992, 18, p. 72-79.
- Diasio Nicoletta, *La science impure. Anthropologie et médecine en France*, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas, Paris, PUF, 1999.
- « L'enfant gourmand entre dextérité et infortune », dans Diasio Nicoletta (dir) *Au Palais de Dame Tartine. Regards européens sur la consommation enfantine*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 81-111.
- « Nascite parallele : menopausa e soggettività femminile nell'età romantica », dans Diasio Nicoletta et Vinel Virginie (dir), *Il tempo incerto. Antropologia della menopausa*, Milano, Franco Angeli, 2007, p. 141-164.
- Digard Jean-Pierre, « Anthropologie des techniques et anthropologie cognitive », *Etudes rurales*, 2004, p. 169-170.
- Dolto Françoise, *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Gallimard, 1984.
- Douglas Mary, *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin, 1966, tr. fr. *De la souillure : essai sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte & Syros, 1981/2001.
- *Natural Symbols*, Harmondsworth, Penguin, 1967.
- « Les structures du culinaire », *Communications. La nourriture*, 1979, 31, p. 145-170.
- *Thought Styles*, London, Sage, 1996.
- Douglas Mary et Isherwood Baron, *The world of goods*, New York, Basic Books, 1979.
- Dubet François, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.
- Duden Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, 1991, tr. fr. *L'invention du fœtus*, Paris, Descartes et Cie, 1996.
- *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover, Offizin Verlag, 2002, tr. it. *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo femminile*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Dumont Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967.
- *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Eco Umberto, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1964/2001.
- Edwards Elizabeth, Godsén Chris et Phillips Ruth B. (dir), *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*, Oxford-New York, Berg, 2006.
- Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- « La guerre des sujet, Introduction », *Esprit*, 2004, novembre, Paris, p. 74-85.
- « Le sujet cérébral », *Esprit*, 2004, novembre, Paris, p. 130-155.
- Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Claman-Lévy (1^{er} éd. en allemand, 1939), 1973.
- *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy (1^{er} éd. en allemand, 1939), 1976.
- Erikson Philippe, « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... : Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil) », *Passages à l'âge d'homme : L'Homme*, 2003, 167-168, p. 129-152.
- Fabian Johannes, *Time and Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, 1983.
- Fahlander Fredrik et Oestigaard Terje (dir), *Material Culture and Other Things. Postdisciplinary Studies in the 21st Century*, Gotarc Series C, N° 61, Göteborg, Vällingby, Elanders Gotab, 2004.
- Farquhar Judith, *Appetites. Food and Sex in Post-socialist China*, London & Durham, Duke University Press, 2002.
- Fassin Didier et Memmi Dominique (dir), *Le gouvernement des corps*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2004.
- Featherstone Mike, Hepworth Mike et Turner Bryan S. (dir), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London, Sage, 1991.

- Feld Steven, « From Schizofrenia to Schismogenesis : on the Discourses and Commodification Practices of “World Music” and “World Beat” », dans Keil Charles et Feld Steven (dir), *Music Grooves*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 257-289.
- Fellous Michèle, *A la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Ferraris Maurizio, *T'es où ? Ontologie du téléphone mobile*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, Idées, 2006.
- Filiot Jean-Paul, *Le désordre domestique. Essai d'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Fine Ben et Leopold Ellen, *The World of Consumption*, London, Routledge, 1993.
- Foucault Michel, *Ceci n'est pas une pipe*, Ed. Fata Morgana, illustrations de René Magritte, 1973.
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
 - *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
 - « La gouvernementalité », dans *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1978/1994, p. 635-662.
 - « A propos de la généalogie de l'éthique », dans *Dits et Ecrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1983, p. 384-385.
 - « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », dans Dreyfus Hubert L. et Rabinow Paul (dir), *Michel Foucault. Un itinéraire philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 297-308.
 - « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », dans Dreyfus Hubert L. et Rabinow Paul (dir), *Michel Foucault. Un itinéraire philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 308-321.
 - « Technologies of the Self » dans Martin, Luther H., Gutman Huck et Hutton Patrick H. (dir), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 16-49.
 - « The Political Technology of individuals » dans Martin, Luther H., Gutman Huck et Hutton Patrick H. (dir), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 145-162.
 - *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.
 - *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997.
 - *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.
- Franklin Sarah, *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, London – New York, Routledge, 1997.
- Fraser Mariam et Greco Monica (dir), *The Body. A Reader*, London-New York, Routledge, 2004.
- Gacem Karim, « Le succès du fast-food auprès des familles. Une pratique récréative », *Dialogue*, 1999, 144, p. 79-88.
- Gadamer Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1963, tr. it. *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida, 1974.
- Gallagher Shaun, « Philosophical conceptions of the self : implications for cognitive science. », *Trends in Cognitive Science*, 2000, 4 (1), p. 14-21.
- Garabau-Moussaoui Isabelle et Desjeux Dominique (dir), *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Garabau-Moussaoui Isabelle, *Cuisine et indépendances*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Gaudard Pierre-Yves, *Le fardeau de la mémoire. Le deuil collectif allemand après le national-socialisme*, Paris, Plon, 1999.
- « Hypochondrie sociale et ségrégation », *Le Journal français de psychiatrie*, 2007, n° 28, septembre, p. 5-10.
- Gell Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

- Gianini Belotti Elena, *Dalla parte delle bambine*, Milano, Feltrinelli, tr. fr. *Du côté des petites filles*, Paris, Ed. des femmes, 1973.
- Gibson James Jerome, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
- Giddens Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990, tr. fr., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Goffman Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 1973.
- *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- Gordon Deborah, « Embodying Illness, Embodying Cancer », *Culture, medicine and Psychiatry*, 1990, 14, p. 275-297.
- Gordon Tuula, Holland Janet et Lahelma Elina, « Moving Bodies/Still Bodies : Embodiment and Agency in Schools », dans McKie Linda et Watson Nick (dir) *Organizing Bodies. Policy, Institutions and Work*, London-New York, McMillan-St.Martin's Press, 2000, p. 81-101.
- Gras Alain et Dubey Gérard, « Faire comme si » n'est pas faire. Une approche sociologique et comparée des pédagogies de l'accident pas simulateur dans l'aéronautique et les transports terrestres. Rapport final DRAST/CETCOPRA, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, multigraphié, 1996.
- Gregory Chris A., *Gifts and Commodities*, London, Academic Press, 1982.
- Gros Frédéric, « Situation du cours » (cours 1981-82 de M. Foucault au Collège de France), dans Foucault Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001, p. 487-526.
- Guillaumin Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté femmes, 1992.
- Gullestad Marianne, *Kitchen-Table Society*, Oslo, Universitetsforlaget, 1984.
- « Home Decoration as Popular Culture. Constructing Homes, Genders and Classes in Norway », dans Del Valle Theresa (dir.), *Gendered Anthropology*, London, Routledge, 1993, p. 128-161.
- Gurney Craig M., « Accomodating Bodies: the Organization of Corporeal Dirt in the Embodied Home », dans McKie Linda et Watson Nick (dir), *Organizing Bodies. Policy, Institutions and Work*, London-New York, McMillan-St.Martin's Press, 2000, p. 55-78.
- Hahn Hans P., *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2005.
- Halbwachs Maurice, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, Alcan, 1913.
- *L'évolution des besoins dans la classe ouvrière*, Paris, Alcan, 1933.
- *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- Hall Edward T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971.
- *Le langage silencieux*, Tour, Mame, 1973.
- Haraway Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- *Modest_Witness@Secondmillenium.Femalemale_Meets_Oncomouse™*, NewYork, Routledge, *Testimone_Modesta@FemaleMan_incontra_OncoTopo™*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Hassoun Jean-Pierre, « Pratiques alimentaires des Hmong du Laos en France », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 151-167.
- Haudricourt André-Georges, « La technologie culturelle. Essai de méthodologie », dans Poirier Jean (dir), *Ethnologie générale*, Paris, La Pléiade, 1968, p. 731-822.
- Head Henry et Holmes Gordon, « Sensory Disturbances from Cerebral Lesions », *Brain*, 1911-1912, 4, p. 102-254.

- Hennion Antoine, *Comment la musique vient aux enfants. Une anthropologie de l'enseignement musical*, Paris, Anthropos, 1988.
- *La passion musicale : une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié, 2007.
- Hennion Antoine et Latour Bruno, « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'art*, 1993, 6, p. 7-24.
- Héritier Françoise et Xanthakou Margarita (dir), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- Hertz Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1911/1970.
- Hoggart Richard, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Pelican, 1957, tr. fr. *La culture du pauvre*, Paris, Editions de Minuit, 1970.
- Howes David (dir), *The Varieties of Sensory Experience. A sourcebook in the Anthropology of Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- (dir), *Cross-cultural Consumption : Global Markets, Local Realities*, New York-London, Routledge, 1996.
- (dir), *Sensual Relations : Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.
- Howes David et Classen Constance, « Sounding Sensory Profiles », dans Howes David (dir) *The Varieties of Sensory Experience. A sourcebook in the Anthropology of Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 257-288.
- Howes David et Marcoux Jean-Sébastien (dir), *La culture sensible, Anthropologie et sociétés*, 2006, 30, 3.
- Jacknis Ira, « Franz Boas and Exhibits. On the Limitations of the Museum Method of Anthropology », dans Stocking George W. (dir), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 75-111.
- Jamard Jean-Luc, « Au cœur du sujet : le corps en objet », dans *Techniques & Culture*, 2002, n°39 *Sports et corps en jeu*, Paris, MSH, p. 211-247.
- James Allison, *Childhood Identities. Self and Social Relationships in the Experience of the Child*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993.
- James Allison, Jenks Chris et Prout Alan, *Theorizing Childhood*, Cambridge, Polity Press, 1998.
- Jamin Jean, « Introduction à *Miroirs de l'Afrique* », dans Leiris Michel, *Miroirs de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 9-59.
- Jay-Gould Stephen, *La mal-mesure de l'homme*, Paris, Stock, 1997.
- Jeanjean Agnès, « Travailler et penser une matière impensable », dans Julien Marie-Pierre et Warnier Jean-Pierre (dir), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 73-85.
- Jeannerod Marc, *Traité de physiologie mentale*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Joas Hans, *La créativité de l'agir*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999.
- Jordanova Ludmilla, « Object of Knowledge. A Historical Perspective on Museums », dans Vergo Peter (dir), *The New Museology*, London, Reaktion Book, 1989, p. 22-40.
- Journal of Material Culture*, London, Sage, quarterly.
- Julien Marie-Pierre, « Des techniques du corps à la synthèse corporelle : mises en objets », dans Julien Marie-Pierre et Warnier Jean-Pierre (dir), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 15-27.
- Julien Marie-Pierre et Warnier Jean-Pierre (dir), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Julien Marie-Pierre et Rosselin Céline, « C'est en laquant qu'on devient laqueur. De l'efficacité du geste à l'action sur soi », *Techniques et Culture*, 2002, 40, p. 107-123.
- *La culture matérielle*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2005.

- Julien Marie-Pierre, Poirée Julie, Rosselin Céline, Roustan Mélanie et Warnier Jean-Pierre, « Chantier ouvert au public », *Techniques et Culture*, 2002, n°40 *Efficacité technique, efficacité sociale*, Paris, MSH, p. 185-192.
- Karp Ivan et Lavine Steven D. (dir), *Exhibiting Cultures. The Poetics and the Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991.
- Karpinska Grazyna Ewa, « Place and Space in the Postmodern City : the View of an Anthropologist on Tenement Houses », dans Mroz Lech et Sokolewicz Zofia. (dir), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of Millenium*, Warszawa, DIG, 2003, p. 53-62.
- Karsenti Bruno, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.
- Kaufmann Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.
- *Le coeur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*, Paris, Nathan, 1997.
- *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001.
- *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Knappett Carl, *Thinking Through Material Culture. An Interdisciplinary Perspective*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- Kroeber Alfred Louis, « The superorganic », *American Anthropologist*, 1917, tr.it. « Il superorganico », *La natura della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 39-92.
- Kuryluk Ewa, *Veronica and Her Cloth. History, Symbolism and Structure of a « True » Image*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- Küchler Susanne, « Materiality and Cognition : the Changing face of Things », dans Miller Daniel (dir), *Materiality*, Durham-London, Duke University Press, 2005, p. 206-230.
- La Cecla Franco, *Saperci fare. Corpi e autenticità*, Milano, Eleuthera, 1999.
- *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Milano, Mondadori, 2000, tr. fr. *Ce qui fait un homme*, Paris, Liana Levi, 2002.
- Lahire Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.
- *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris Nathan, Essais et Recherches, 2002.
- Laplanche Jean et Pontalis Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- Laplantine François, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005.
- Latour Bruno, *Les Microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, Métailié, 1984.
- *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991/1997.
- Layne Linda Louise, « "I Remember the Day I shopped for your Layette". Consumer Goods, fetuses and feminism in the context of pregnancy loss », dans Morgan Lynn et Michaels Meredith (dir), *The Fetal Imperative : Feminist Positions*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 251-278.
- « He was a real baby with baby things », *Journal of Material Culture*, 2000, 5, p. 321-345.
- Le Breton David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.
- Leder Drew, *The Absent Body*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Le Grand-Sébillle Catherine, Morel Marie-France et Zonabend Françoise (dir), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Le Guérer Annick, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, Odile Jacob, 1988/1998.
- Le Menestrel Sara, « La collecte de l'objet contemporain. Un défi posé au Musée de la Civilisation à Québec », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 74-91.

- Leiris Michel, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934/1993.
- Lepenes Wolf, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Editions de la MSH, 1990.
- Leroi-Gourhan André, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943.
- *Le geste et la parole*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1965.
 - *Les racines du monde*, Paris, Belfond, 1982.
 - *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Paris, Fayard, 1983.
- Lévi-Strauss Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950/1993, p. IX-LII.
- *La Voie des masques*, Genève, Skira, 2 vol, 1975.
 - *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- Lindqvist Sven, *Terra Nullius*, Paris, Les Arènes, 2005/ 2007.
- Lock Margaret, « The Anthropology of the Body », *Annual Review of Anthropology*, 1993, 22, p. 133-153.
- « The Alienation of Body Tissue and the Biopolitics of Immortalized Cell Lines », dans Scheper-Hugues Nancy et Wacquant Loic (dir), *Commodifying Bodies*, London-New Dehli, Sage-Thousand, 2002, p. 63-92.
- Lock Margaret et Scheper-Hugues Nancy, 1987, « The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, pp. 6-41.
- Lock Margaret et Kaufert, P., 1998, *Pragmatic Women and Body Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lock Margaret et Farquhar Judith (dir), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, Durham-London, Duke University Press, 2007.
- Low Setha M, « Embodied Metaphors : Nerve as Lived Experience », dans Csordas Thomas J. (dir), *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 139-162.
- Löfgren Orvar, « Le retour des objets ? L'étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 140-150.
- Lomnitz Claudia, « Elusive Property : The Personification of Mexican National Sovereignty », dans Myers Fred R. (dir), *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*, Santa Fe-Oxford, School of American Research Press - James Currey, 2001, p. 119-138.
- Lupton Deborah, « Going with the flow : some central discourses in conceptualising and articulating the embodiment of emotional states », dans Nettleton Sarah et Watson Jonathan (dir), *The Body in Everyday Life*, London – New York, Routledge, 1998, p. 82-99.
- Lusini Valentina, *Gli oggetti coloniali tra arte e storia. L'immaginario postcoloniale e il progetto del Musée du quai Branly a Parigi*, Torino, L'Harmattan, 2004.
- Lutz Catherine A. et Abu-Lughod Lila (dir), *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- Malinowski Bronislav, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, 1929/2000.
- Manson Michel, *Jouets de toujours, de l'Antiquité à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.
- Maravita Angelo, Spence Charles et Driver Jon, « Multisensory integration and the body schema : Close to hand and within reach », *Current Biology*, 2003, 13, p. R531- R539.
- Maravita Angelo et Iriki Atsushi, « Tools for the body (schema) », *Trends in Cognitive Sciences*, 2004, vol. 8, n°2, p. 79-86.

- Marcus George E. et Fischer Michael M. J., *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Marcus George E., « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual review of Anthropology*, 1995, 24, p. 95-117.
- Martin Emily, « The End of the Body ? », *American Ethnologist*, 1992, 19, p. 121-140.
- *Flexible Bodies : Tracing Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon, 1994.
- Martinez, K. et Ames K.L. (dir), *The Material Culture of Gender. The Gender of Material Culture*, Winterthur, Delaware, Henry Francis du Pont Winterthur Museum Press, 1997.
- Marzano Michela et Le Breton David (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007
- Mauss Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, 1936, XXXII, 3-4, reproduit dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 363-386.
- « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1938/1993, p. 331-362.
- McCracken Grant, *Culture and Consumption*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- McKie Linda et Watson Nick (dir), *Organizing Bodies. Policy, Institutions and Work*, London-New York, McMillan-St. Martin's Press, 2000.
- Méchin Colette, Bianquis Isabelle et Le Breton David (dir), *Anthropologie du sensoriel*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Miller Daniel, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell, 1987.
- « Aliénation et appropriation : le cas de la cuisine dans une cite anglaise de H.L.M. », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 100-114.
- « Coca Cola. A Black Sweet Drink in Trinidad », dans Miller Daniel (dir), *Material Cultures*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 169-187.
- (dir), *Material Cultures*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- (dir), *Materiality*, Durham-London, Duke University Press, 2005.
- Mintz Sidney W., *Sweetness and Power : the Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking, 1985, tr. fr., *Sucre blanc, misère noire. Le goût et le pouvoir*, Paris, Nathan, 1991.
- Mondière, A.-T, « Notes sur l'anthropologie, la démographie et la pathologie de la race annamite », *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1874, 1, p. 233-259.
- Montjaret Anne, « Etre bien dans son bureau. Jalons pour une réflexion sur les différentes formes d'appropriation de l'espace de travail », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 129-139.
- Morgan Lynn M. et Michaels Meredith (dir), *The Fetal Imperative: Feminist Positions*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Moricot Caroline, « L'irréductible engagement du corps. Le cas du pilotage des avions automatisés », dans *Communications n°81, Corps et techniques*, 2007, Paris, Seuil, p. 201-213.
- Myers Fred R., « Representing Culture : the Production of Discourse(s) for Aboriginal Acrylic Paintings », dans Marcus, George E. (dir), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1992, p. 319-355.
- « The Wizards of Oz : Nation, State, and the Production of Aboriginal Fine Art », dans Myers Fred R. (dir), *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*, Santa Fe-Oxford, School of American Research Press - James Currey, 2001, p. 165-204.
- Oldenziel Ruth, «Signifying Semantics for a History of Technology», *Technology and Culture*, 2006, vol 47, n°3, July, p. 477-485.

- Padiglione Vincenzo, « Musei : esercizi a decostruire già operanti e per volenterosi », *SM Annali di San Michele*, 1994, 7, p. 149-174.
- « L'EtnoMuseo dei Monti Lepini, ovvero scegliere l'etnografia come prospettiva museale », dans Puccini Sandra, *Beni culturali e musei demoetnoantropologici*, Roma, CISU, 2001, p. 84-98.
- « Due paradossi e un autore: Bateson e la svolta riflessiva », dans Cotugno Aanna et Di Cesare Giovanni (dir), *Territorio Bateson*, Roma, Meltemi, 2001, p. 88-118.
- Pálsson Gísli et Rabinow Paul, « Iceland: the Case of a National Human Genome Project », *Anthropology Today*, 1999, 15, 5, p. 14-18.
- Pandolfi Mariella, *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Milano, Franco Angeli, 1991.
- (dir), *Perché il corpo*, Roma, Meltemi, 1994.
- Parlebas Pierre, *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, INSEP, 1981/1999.
- Patton Paul, « Le sujet de pouvoir chez Foucault », dans *Sociologie et Sociétés*, 1992, vol. 24, n°1, p. 91-102.
- Pendergrast Mark, *For God, Country and Coca Cola : the Unauthorized History of the Great American Soft Drink and the Company that Makes It*, Toronto, Maxwell MacMillan, 1993.
- Perilleux Thomas, « La subjectivation du travail », dans *Déviance et société : Les drogues au travail*, 2003, vol. 27, n° 3, p. 243-255.
- Petit Jean-Luc (dir), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997.
- Piette Albert, *Ethnographie de l'action*, Paris, Métailié, 1996.
- Pinney Christopher, « Things Happen : Or, from Which Moment Does the Object Come ? », dans Miller Daniel (dir), *Materiality*, Durham-London, Duke University Press, 2005, p. 256-271.
- Pomian Krystof, *Collectionneurs, amateurs, curieux : Paris-Venise, XVI-XVIII siècle*, Paris, Gallimard, 1987.
- Pouchelle Marie-Christine, « La robotique en chirurgie cardiaque : avancées technologiques et vacillements socioprofessionnels » dans *Communications n°81*, 2007, *Corps et techniques*, Paris, Seuil, p.183-200.
- Pouillon Jean, « Tradition », dans Bonte Pierre et Izard Michel (dir), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 710-712.
- Prieur Annick, « La féminité à volée : les constructions corporelles et symboliques chez les travestis mexicains », *Sociétés et représentations. Le corps à l'épreuve*, 1996, 2, p. 73-95.
- Prout Alan (dir), *The Body, Childhood and Society*, London-New York, MacMillan St. Martin's Press, 2000.
- Rabain Jacqueline, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot, 1979.
- Raineau Laurence, *L'utopie de la monnaie immatérielle*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 2004.
- Ramachandran Vilayanur S. et Hirstein William, « The perception of phantom limbs. The D.O. Hebb lecture », *Brain*, 1998, 121, p. 1603-1630.
- Raulin Anne, « Le vêtement et son acquisition : des façons d'être citoyen », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 168-179.
- Richards Audrey I., *Hunger and Work in a Savage Tribe. A functional study of nutrition among the Southern Bantu*, London, Routledge, 1932.
- Rivers, William Halse R., *Reports of the Cambridge Expedition to the Torres Straits*, vol. 2 : *Physiology and Psychology*, Cambridge, At the University Press, 1901.

- *Instinct and the Unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, tr. fr., *L'instinct et l'incoscient. Contribution à une théorie biologique des Psychonévroses*, Paris, F. Alcan, 1931.
- *Medicine, magic and religion. The Fitzpatrick Lectures delivered before the Royal College of Physicians of London in 1915 and 1916*, London, Kegan-Trench-Trubner and Co, 1924.
- Roche Daniel, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation XVII-XIX siècle*, Paris, Fayard, 1997.
- Rogan Bjarne, « Le couteau traditionnel comme symbole national en Norvège », dans Segalen Martine et Bromberger Christian (dir), *Culture matérielle et modernité. Ethnologie française*, 1996, XXVI, 1, p. 50-57.
- Rollet Catherine, *Les enfants au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 2001.
- Rollot Jérémie, « Soigner le membre fantôme », dans *Corps/revue interdisciplinaire*, 2006, 1, *Ecrire le corps*, (oct.), p. 107-110.
- Rosaldo Michelle Zimbalist, *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Rosselin Céline *Habiter une pièce. Une ethnographie des espaces par la culture matérielle*, Doctorat d'anthropologie sociale et sociologie comparée, Université de Paris V, 1998.
- « 'Si tu vas un peu brusquement, tu te cognes contre l'armoire!' », dans Julien Marie-Pierre et Warnier Jean-Pierre (dir), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 107-117.
- Rothman Barbara Katz, *Recreating Motherhood : Ideology and Technology in a Patriarchal Society*, New York, Norton & Co, 1989.
- Roustan Mélanie, *Sous l'emprise des objets ? Culture matérielle et autonomie*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 2007.
- Rowlands Mike, « The Power of Origins : Questions of Cultural Rights », dans Büchli Victor (dir), *The Material Culture Reader*, Oxford-New York, Berg, 2002, p. 105-134.
- Sanchez Sylvie, *Pizza connexion. Une séduction interculturelle*, Paris, Ed. CNRS, 2007.
- Savigliano Marta E., *Tango and the Political Economy of Passion*, Boulder, Westview, 1995.
- Schaffer Simon, *From Physics to Anthropology – and Back Again*, Cambridge, Prickly Pear Press, 1994.
- Schechner Richard, « Magnitudes of Performance », dans Turner, V.W. et Bruner, E.M. (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana-Chicago, University of Illinois, 1986, p. 344-369.
- Scheper-Hugues Nancy, *Death without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- « The Global Traffic in Human Organs », *Current Anthropology*, 2000, 41, 2, p. 191-211.
- Scheper-Hugues Nancy et Wacquant Loic (dir), *Commodifying Bodies*, London-New Dehli, Sage-Thousand, 2002.
- Schilder Paul, *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energy of the Psyche*, London, Kegan Paul, 1935, trad. Fr. *L'Image du corps*, Paris, Gallimard, 1968/1994.
- Schilder Paul, *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers*, Berlin, J. Springer, 1923.
- Schwartz Olivier, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 1990.
- Seeger Aanthony, *Why Suyá Sings : A Musical Anthropology of an Amazonian People*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Segalen Martine et Le Wita Béatrix (dir), *Chez soi. Objets et décors quotidiens : des créations familiales ? Autrement*, 1993, série Mutations, 137.

- Segalen Martine et Bromberger Christian, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Culture matérielle et modernité. Ethnologie française*, 1996, XXVI, 1, p. 5-16.
- (dir), *Culture matérielle et modernité. Ethnologie française*, 1996, XXVI, 1.
- Semprini Andrea, *L'objet comme procès et comme action. De la nature et de l'usage des objets dans la vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Seremetakis C. Nadia (dir), *The Senses Still : Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Shostak Marjorie, *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard, Harvard University Press, 1981.
- Sigaut François, « Les outils et le corps » dans *Communications n°81*, 2007, *Corps et techniques*, Paris, Seuil, p. 9-29.
- Silverman Dora, *Selling Culture : Bloomingdale's, Diana Vreeland, and the New Aristocracy of Taste in Reagan's America*, New York, Pantheon, 1986.
- Simmel Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1900/1987.
- « Métropoles et modernité », dans Grafmeyer Yves et Joseph Isaac (dir), *L'école de Chicago. La naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 1903/2004, p. 61-77.
- Singly François de, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.
- Slater Don, *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge-Oxford, Polity Press-Blackwell Publ. , 1997.
- Sofaer Derevenski Joanna (dir), *Children and Material Culture*, London-New York, Routledge, 2000.
- Staub Fabienne et Bogousslavsky Julien, « Identité et appartenance corporelle : fantômes et membres surnuméraires », *Schweiz Arch Neurol Psychiatr*, 2005, 156, p. 189-195.
- Steiner Christopher B., *African Art in Transit*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Stewart Susan, *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, London-Durham, Duke University Press, 1993.
- Stocking George W. (dir), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- Stoller Paul, *The Taste of Ethnographic Things : the Senses in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- Stoller Paul et Olkes Cheryl, *In Sorcery's Shadow : a Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Strathern Marilyn, *The Gender of Gift : problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester, Manchester University Press, 1992.
- *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, London et New Brunswick, The Athlone Press, 1999.
- Sulkunen Pekka, Holmwood John, Radner Hilary et Schulze Gerhard (dir), *Constructing the New Consumer Society*, London-Ny, MacMillan Press, 1997.
- Sutton David E., *Remembrance of Repasts. An Anthropology of Food and Memory*, Oxford-New York, Berg, 2001.
- Szlendak Tomasz et Pietrowicz Krzysztof R. (dir), *Na pokaz. O konsumeryzmie w kapitalizmie bez kapitalu*, Torun, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2004.
- Tabet Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Tacchi Jo A., « Radio Texture : between Self and Others », dans Miller Daniel (dir), *Material cultures. Why some things matter*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 25-45.

- Tambiah Stanley J., *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Taussig Michael T., *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1980.
- *Shamanism, Colonialism and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York – London, Routledge, 1991.
- *The Magic of the State*, New York – London, Routledge, 1997.
- Thévenot Laurent, « Les regimes de familiarité », *Genèses. Sciences sociales et histoires. Les objets et les choses*, 1994, 17, p. 72-101.
- Thrift Nigel, « Beyond Mediation : Three New Material Registers and Their Consequences », dans Miller Daniel (dir), *Materiality*, Durham-London, Duke University Press, 2005, p. 231-255.
- Tilley Christopher (dir), *Reading Material Culture. Structuralisme, Hermeneutics and Post-structuralisme*, Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1990.
- Tilley Christopher et al. (dir), *Handbook of material culture*, London, Sage, 2006.
- Tisseron Serge, *Comment l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier, 1999.
- Tomès Arnaud, *Le sujet*, Paris, Ellipses Ed. Marketing S.A., 2005.
- Touraine Alain, *Sociologie de l'action. Essai sur la société industrielle*, Paris, Ed. du Seuil, 1965.
- Tsing Anna L., « Monster Stories : Women Charged with Perinatal Endanger », dans Ginsburg Faye et Tsing Anna L. (dir), *Uncertain Terms : Negotiating Gender in American Culture*, Boston, Beacon press, 2000, p. 282-299.
- Turgeon Laurier, « Le chaudron de cuivre en Amérique: parcours historique d'un objet interculturel », *Ethnologie française*, 1996, XXXVI, 1, p. 58-73.
- Turner Bryan S., *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Turner Victor W., *The Forest of Symbols*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1967.
- *The Drums of Affliction : a Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Claredon Press, 1968, tr.fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels des Ndembu de Zambia*, Paris, Gallimard, 1972.
- , 1987, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ.
- Turner Victor W. et Bruner Edward M., *The Anthropologie of Experience*, Urbana – Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- Veblen Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Flammarion, 1899/1979.
- Vergo Peter, *The New Museology*, London, Reaktion Book, 1989.
- Véron Eliséo et Levasseur Martine, *Ethnographie de l'exposition : l'espace, le corps et le sens*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1989.
- Veyne Paul, *La société romaine*, Paris, Seuil, 1991.
- Vigarelo Georges, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.
- Vinck Dominique, « Les objets intermédiaires dans les réseaux de coopération scientifique. Contribution à la prise en compte des objets dans les dynamiques sociales », *Revue française de sociologie*, 1999, LX, 2, p. 385-414.
- Wacquant Loic, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2000.
- Warnier Jean-Pierre (dir), *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999.

- *The Pot-King. The body and technologies of power*. Leiden, Brill, coll. « African social studies series », 2007.
- *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Paris, CERI-Karthala, coll. « Recherches internationales », 2009.
- Warnier Jean-Pierre et Rosselin Céline (dir), *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Watson Jonathan, « Running around like a lunatic : Colin's body and the case of male embodiment », dans Nettleton Sarah et Watson Jonathan (dir), *The Body in Everyday Life*, London – New York, Routledge, 1998, p. 163-179.
- Weiner Annette B, *Inalienable Possessions : the Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Winance Myriam, « Du malaise au “faire corps” : le processus d'ajustement », dans *Communications n°81*, 2007, *Corps et techniques*, Paris, Seuil, p. 31-45.
- Winnicott Donald W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, NRF, Gallimard, 1975.
- Yan Yunxiang, « Of Hamburgers and Social Space : Consuming McDonald's in Beijing », dans Watson James L. et Caldwell Melissa L. (dir), *The cultural politics of food and eating*, Oxford, Basil Blackwell, 2005, p. 80-103.
- Zizek Slavoj, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 1999.