

souligne, le postcommunisme désigne un nouveau prototype du pouvoir masculin, celui de l'entrepreneur, le « mâle accompli qui, en plus, a de la cervelle », valorisant ainsi l'esprit et le corps.

À l'image masculine correspond un nouveau prototype du féminin, la « femme parfaite » hyperféminine, qui est une invention de la mondialisation et une importation postcommuniste. Elle veut se réaliser professionnellement, mais à différence de ses préceuses (les femmes camarades de travail, icône triste de l'imagerie communiste), elle doit redéfinir autant les domaines de la réussite que sa propre image corporelle. Débutant dans les domaines de la mode ou du *showbiz*, les nouveaux prototypes féminins promènent dans le monde un corps de mannequin professionnel « svelte et gracieux », instaurant une nouvelle norme corporelle dont les mesures vont définir les nouveaux paliers qui définissent la distinction sociale, s'inspirant des critères du modèle mondialisé et surtout idéalisé.

Dans la dernière partie du livre, l'auteur analyse d'autres aspects polysémiques de la construction de l'identité du héros postcommuniste, le nouveau riche. S'inspirant de la logique de Bourdieu, l'auteur explore les correspondances entre le nouveau riche, son capital, ses pratiques culturelles et la différenciation/distinction sociale. Naturellement, il met ici l'accent sur la culture de la consommation. Les objets, comme Baudrillard et Barthes l'avaient déjà noté, sont des lieux d'investissement identitaire qui dénotent des degrés de distinction ou de prestige, tout en participant à de véritables systèmes de classification sociale. « L'absence d'une "culture de la richesse" en Bulgarie – note Sabev – propulse le nouveau riche vers une quête de sens dans un monde sans repères. Alors, il recrée ses repères avec ce qu'il a : son corps, ses objets » (p. 218). Par exemple, le rapport identitaire que l'individu entretient avec sa voiture de luxe, vue « comme deuxième corps », dénote, selon Sabev, le degré de réussite de l'acteur, car toute voiture est visible, mobile et dotée d'un puissant potentiel symbolique, « signe et peau sociale ». Ces qualités deviennent de puissants véhicules métaphoriques pour plusieurs souches sociales qui désirent matérialiser et maîtriser les changements du monde postcommuniste mais, comme Sabev le note, « c'est justement l'usage social de l'objet importé qui "trahit" le modèle » (p. 216).

« Les héros » de ce livre se déplacent vers le capitalisme, dans un mouvement syncrétique incorporant les icônes de l'Occident et dans des manières locales largement déterminées par leur tendance à penser comme s'ils étaient toujours dans un monde communiste. Dans ce sens, « créer et investir » dans un capital (matériel, corporel, intellectuel) devient une manière bricolée qui incarne autant le modèle lointain que celui traditionnel. Ces icônes hybridées sont une tentative de forger une nouvelle culture qui bénéficie de la stabilité fournie par des racines traditionnelles.

Partant de l'analyse des modèles culturels hybrides, l'étude de Sabev explore en fait des dynamiques culturelles qui entourent le discours contemporain de la mondialisation, du centre

et de la périphérie, du local et du global, touchant même aux certaines formes de pénétration du néolibéralisme dans l'espace postcommuniste. Lieu et signe à la fois, sujet et objet du corps social, l'identité corporelle englobe une multitude de catégories référentielles, justement en raison de son caractère polysémique. Cet aspect est utilisé par l'auteur comme un moyen d'investigation d'un social qui se trouve dépossédé des repères systémiques de la stabilité. Sa méthode d'enquête est originale et contient une double perspective, diachronique et synchronique. Sabev aborde le corps et son symbolisme à travers plusieurs parcours intertextuels : narratifs, visuels, économiques, esthétiques, qui convergent vers un ensemble symbolique complexe liant le pouvoir « intérieur » (le local, le traditionnel) au pouvoir « extérieur » (l'Occident).

Fort intéressant par le choix du sujet et par l'approche méthodologique, examinant plusieurs manifestations de modèles discursifs de la transition et leur rapport aux acteurs et aux différents systèmes de penser et de représenter la culture, ce livre est une excellente contribution à l'avancement des connaissances et des ethnographies assez rares de l'Europe de l'Est postcommuniste.

Laëtitia Atlani-Duault, *Au bonheur des autres. Anthropologie de l'aide humanitaire*, 2^{ème} édition, Paris : Armand Colin, 2008, 240 pages.

Recenseuse : Alicia Sliwinski
Université Wilfrid Laurier

Réédition de la parution de 2005, cet ouvrage porte sur l'élaboration des politiques institutionnelles d'une grande Organisation Internationale de Développement (OID) en matière de prévention du VIH/SIDA en Asie centrale et en Transcaucasie postsoviétique. Il repose sur plusieurs années de terrain dans ces régions, récemment libérées du joug soviétique, pendant que l'auteure travaillait au sein de l'OID (que l'on devine facilement être le Programme des Nations Unies pour le développement). Témoin des entretiens entre les experts internationaux et les acteurs locaux, parfois hauts en couleur, Laëtitia Atlani-Duault retrace les différentes étapes, s'échelonnant de 1994 à 2002, qui ont mené à la formulation d'une politique officielle d'aide humanitaire. La prévention du VIH/SIDA y est alors vue comme un moyen pour encourager le développement de la « société civile » (là où il n'y en avait pas, ou si peu) et la « bonne gouvernance ».

Dès l'introduction, une image saisit le lecteur : en banlieue d'une ville glauque quelque part en Transcaucasie, l'auteur visite un centre « pour femmes prostituées infectées par les maladies sexuellement transmissibles ». Tel est le nom de ce qui est effectivement une prison, puante de surcroît, où vivent des dizaines de détenues qui ignorent lorsqu'elles seront libérées. Nous ne les rencontrerons plus dans l'ethnographie, mais d'emblée le ton est donné : dans le milieu postsoviétique

du début des années 90, la prostitution, tout comme le fait d'être porteur du VIH, demeurent sévèrement réprimés dans les républiques transcaucasiennes. D'ailleurs, il n'existe aucune association de prévention du VIH/SIDA quand l'OID arrive dans la région car, du temps de l'URSS, « tout mouvement collectif indépendant de l'État ou du Parti était strictement interdit » (p. 204).

Avec le démantèlement de l'URSS, les organisations internationales de développement s'appliquent à favoriser l'essor des ONG locales car elles sont perçues comme garantes d'un contre-pouvoir face à l'État et donc d'une gouvernance supposée meilleure – à savoir plus transparente, responsable, démocratique, représentative du corps social, respectant les règles de droit, etc. Justement, les divers représentants de l'État travaillant dans le domaine du dépistage du SIDA n'ont rien perdu de leur savoir-faire de naguère. Les descriptions de leurs premières discussions avec les membres de l'OID illustrent la rencontre de deux idéologies, ou régimes moraux, quant à la marche à suivre pour prévenir une épidémie du VIH encore latente dans ces pays. Tandis que les premiers recherchent du financement pour rétablir leurs programmes musclés de dépistage obligatoire de masse (un legs du temps soviétique dont ils vantent l'efficacité), les seconds recommandent un changement dans les pratiques : nulle aide ne sera accordée aux instances officielles si elles n'acquiescent à la création et au renforcement des ONG locales, condition *sine qua non* de l'OID.

Initialement, les représentants étatiques et les professionnels de la santé regimbent contre l'idée que leurs nouvelles républiques puissent être considérées comme des pays *en voie de développement* comme ceux de l'ancien Tiers-Monde où l'OID a l'habitude d'œuvrer : « Mais ce sont des pays sous-développés ! On a formé leurs cadres ! Ils sont venus faire leurs études dans nos universités soviétiques ! » – rétorquera le directeur d'une association soviétique pour jeunes, reconvertie en ONG (p. 128).

L'OID rencontrera plusieurs types de regroupements collectifs qualifiés d'ONG. Certains demeurent liés aux structures officielles, d'autres sont plutôt des façades, parfois carrément en quête de profits. D'autres encore sont dénommés « ONG en germe ». Ce sont des groupes d'amis désirant s'organiser pour lutter contre les préjugés homophobes, ou bien sensibiliser les gens aux risques de transmission du VIH/SIDA. Pour l'OID, ils incarnent l'espoir d'une société civile à venir.

L'ethnographie analyse donc la transformation des attitudes et des mentalités, transformation qui mènera à la construction d'une morale partagée, celle de la bonne gouvernance. À l'instar de la logique des poupées russes s'emboîtant les unes dans les autres, la bonne gouvernance chapeaute la nécessité de « renforcer les capacités » des ONG, lesquelles s'avèrent le moteur par excellence d'un changement social souhaité où la prévention du VIH/SIDA n'est qu'un volet parmi d'autres. Le jargon n'est pas innocent, mais au milieu des années 1990, il s'invente encore.

Laëtitia Atlani-Duault montre avec clarté et pondération comment « pense une institution », comment les acteurs s'approprient et bricolent les concepts opératoires – comme celui de vulnérabilité – qui orientent leurs lignes d'action. Pour l'OID, la bonne gouvernance deviendra « l'idéologie institutionnelle » qui se cristallisera en un véritable programme d'intervention – processus bien mis en valeur par les extraits des discussions.

Un épisode révélateur concerne un voyage d'étude à Amsterdam organisé par l'OID en 1998 pour des délégués centraasiatiques. La ville est réputée pour le dynamisme de sa société civile dans la lutte contre le VIH. Pour la majorité des visiteurs, ce sera la première fois qu'ils rencontreront une personne infectée. Impressionnés par la force politique et médiatique des ONG amstellodamoises, ils seront stupéfaits d'apprendre que le gouvernement puisse les financer.

Tandis que l'idéologie institutionnelle se fixe, les membres de l'OID y incorporent les particularités du contexte post-soviétique afin de légitimer les actions qu'ils ont entreprises depuis 1994. Ils le feront au travers de deux filtres, certes réducteurs, qui catégorisent les attitudes locales : le blanc et le rouge. Blanc pour les réformés qui soutiennent l'éclosion de la société civile; rouge pour les récalcitrants. Si les premiers acceptent les recommandations de l'agence, les seconds conservent leurs positions initiales. Voilà comment, en fin de parcours, l'OID interprète l'héritage soviétique tantôt comme un moteur de changement social, tantôt comme une forme de résistance (p. 184).

Mais il y a plus et, à la fin de l'ouvrage, l'auteur tisse une analyse théorique particulièrement intéressante. Car il est erroné de croire que les « blancs » sont de simples convertis au modèle occidental. Au contraire, Laëtitia Atlani-Duault insiste sur les micro-stratégies des acteurs qui prennent des risques, négocient des espaces d'action, expriment une forme de liberté créatrice que l'on aurait tort d'assimiler à l'adoption aveugle d'un soi-disant principe politique universel, celui de la bonne gouvernance. Ensuite, cette idéologie institutionnelle s'inspirerait à la fois d'une représentation néo-tocquevillienne de la société civile actuellement défendue par Robert Putnam aux États-Unis et d'une « vision de la société civile soviétique telle qu'elle fut définie par les soviétologues américains du temps de la guerre froide » (p. 195). Ceux-ci accusaient le totalitarisme de bloquer l'émergence d'espaces politiques indépendants – raison de plus d'en favoriser l'essor aujourd'hui pour qui suit les préceptes de l'OID.

Dans la mouvance du néolibéralisme, la bonne gouvernance est censée faciliter le passage vers une économie de marché. Dans ces pays, la transition fut brutale et a rapidement révélé ses effets les plus néfastes. Afin d'éviter des mobilisations contestataires, les institutions internationales prévoient des « structures de substitution », les ONG, qui auront le mandat *humanitaire* de veiller au soin des « populations vulnérables ».

Au bonheur des autres s'inscrit à la croisée de trois « filiations théoriques », soit « l'anthropologie du développement,

l'anthropologie politique de la santé publique développée en France et l'anthropologie médicale critique anglo-saxonne » (p. 18) présentées de manière succincte dans le premier chapitre. La notion charnière qui organise le texte est celle « d'idéologie institutionnelle » – notion avancée par Alan Young pour décrire l'évolution des croyances et des pratiques jusqu'à ce qu'elles réalisent une idéologie donnée. À cet égard, l'auteur réussit à montrer la pluralité des rationalités à l'œuvre.

Un mot quant au sous-titre « anthropologie de l'aide humanitaire » : ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage que l'auteur commente le caractère humanitaire de la politique de l'OID vis-à-vis de la prévention du VIH/SIDA. Nous nous attendions à une discussion plus soutenue sur l'articulation entre humanitaire et développement, par exemple, ou sur ce que représente cette notion chargée et polysémique, tant du point de vue des acteurs de l'OID que de ceux censés bénéficier de ses initiatives.

Cela dit, cet ouvrage est équilibré, bien structuré et l'écriture est claire et agréable à lire. Il ne contient pas d'illustrations ni d'index, mais détient une qualité didactique qui le rend accessible pour les non-spécialistes et offre une très bonne contribution à l'anthropologie des politiques et du développement.

Salomé Berthon, Sabine Chatelain, Marie-Noëlle Ottavi et Olivier Wathelet (dirs.), *Ethnologie des gens heureux*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, 206 pages.

Recenseur : Guy Lanoue
Université de Montréal

Comment décrire une collection de textes qui prétendent analyser le bonheur, dans un contemporain davantage ébranlé de près et de loin par des événements dont l'envergure cachée semble menacer nos petits empires affectifs jadis autonomes? Cette œuvre émerge d'une journée d'étude organisée en mai 2006 par le laboratoire d'anthropologie, sociologie, mémoire, identité et cognition sociale de l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Trois des quatre responsables de la collection – Berthon, Chatelain et Wathelet – déclarent dans l'introduction (« Du bonheur à l'être heureux ») que jusqu'à présent l'anthropologie a ignoré le bonheur, fait curieux pour une discipline consacrée à la mise en valeur de l'individualité dans un milieu communautaire structuré. Serait-ce que l'ethnologie s'alimente, comme le proposent les auteurs (p. 5), d'un état de malheur structurel nécessaire à la mise à distance exigée par la notion d'altérité qui est au cœur de l'analyse ethnologique?

Les auteurs de la collection se penchent sur plusieurs aspects de la question. Le bonheur est-il la tranquillité qui se manifeste en l'absence de stress, ou émerge-t-il quand une vie est vécue intensément (Albert Piette, Aude Mottiaux; p. 6)? Faut-il être conscient du bonheur pour le vivre (Cyril Isnart, Aurélien Liarte; p. 6)? Est-il possible d'être heureux parmi

l'Autre, ou le bonheur se vit-il de façon isolée (Monique Jeudy-Ballini; p. 6)? Comment décrire le rapport entre cognition et affects quand on sait « objectivement » qu'on devrait être heureux mais qu'on ne le ressent pas (Marie-Noëlle Ottavi, Geneviève Teil, Aurélien Liarte, Neil Thin, Magali Demanget; p. 6)? Tous les auteurs semblent conscients du fait que le bonheur possède des dimensions politisées, comme « outil du consumérisme et condition sociologique de la domination de certaines classes privilégiées » (p. 7), qui sont implicitement autorisées par les rapports de force à définir le bonheur et ses conditions pour l'ensemble de la société. Comme le signalent les auteurs de l'introduction (p. 8), le bonheur serait une idéologie et pas seulement un sentiment et, dans les sociétés modernes et postmodernes de l'Occident, il serait également lié à *l'avoir* et moins à *l'être*; par exemple, posséder telle automobile ou habiter à telle adresse civique sont censés signaler les paramètres du privilège, qui devient, paraît-il, la condition *sine qua non* du bonheur. Nourrir l'esprit d'éléments incommensurables pour atteindre le bonheur serait donc une forme d'auto-exil, le destin des moines et des membres des catégories subalternes. Bref, l'ensemble de ces dimensions complexes du bonheur agit pour créer un sujet éphémère et fugace; la solution à ce dilemme serait de commencer l'analyse « d'en bas » avec une attention minutieuse portée aux notions individuelles du bonheur. Par exemple, comment se dessine-t-il dans les jugements quotidiens (p. 10)?

Les treize contributeurs, surtout celles et ceux réunis dans la première partie (« Bonheur en partages »), tentent donc d'examiner une ou plusieurs de ces questions en se penchant sur le terrain ou sur la notion du terrain (la deuxième partie « Bonheur et être heureux » est davantage orientée vers les nuances épistémologiques qui entourent les enquêtes sur le bonheur): Emmanuelle Savignac propose, dans une recherche dans un milieu entrepreneurial, de voir l'effet des idéologies managériales prétendant augmenter le bonheur des employés, souvent malheureux, car ils sont plus sensibles aux menaces d'être renvoyés qu'à la rhétorique de la Direction de ressources humaines. Isnart mène une enquête sur les conséquences (pour le bonheur, bien entendu) de la décision de quitter la ville pour un environnement rural censé incarner le bucolique, lieu plus « authentique » que la ville et donc plus apte à propulser ces néo-nomades vers le bonheur. Pierre Périer analyse le phénomène des vacances comme catégorie existentielle qui est idéologiquement entourée de concepts affectifs censés produire un état de bonheur. Mottiaux pose la question dans le contexte sportif, où, ironiquement, certaines activités extrêmes et même pénibles comme la course à longue distance semblent produire la sensation de bonheur. Stéphanie Vermeersch aborde le plaisir du bénévolat. Demanget analyse la question du bonheur parmi les chamanes mazatèques, qui se lancent dans des « voyages » extatiques à l'aide d'hallucinogènes. Antoine Bourgeau décrit les plaisirs des musiciens hindoustanis. Teil parle de la production du bonheur qui entoure les délices du bon vin; Thin ne décrit pas une situation empirique particulière mais propose un programme philosophique de