

Claude Calame est un helléniste et anthropologue suisse, auteur de travaux sur la mythologie et sur les formes poétiques de la Grèce antique. Il est actuellement directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) et attaché au Centre AnHiMA (Anthropologie et histoire des mondes anciens, UMR 8210).

Mots-clés : anthropologie critique — anthropopoiésis — mondialisation
— néolibéralisme — savoir réflexif

Anthropologie culturelle et mondialisation économiste : la relation anthropologique comme « anthropopoiésis » distante

Claude Calame,
EHESS/AnHiMA

« **L**e seul moyen de faire de l'anthropologie, c'est-à-dire de se livrer à cet exercice redoutable qui consiste à essayer de comprendre les autres les plus éloignés, dans le temps ou dans l'espace, est de décrire leurs pratiques, leurs conduites et, si possible, leurs représentations », écrit Francis Affergan, concluant *Le Moment critique de l'anthropologie* (2012 : 342). Il convient donc de « créer la distance » pour éviter le piège de l'« incommensurabilité ».

Pour l'helléniste, la distance d'avec les manifestations culturelles de la Grèce ancienne est double. À l'évidence temporelle, la distance est aussi d'ordre discursif. En effet les pratiques grecques relevant de la culture, dans l'ordre du symbolique, se manifestent à nous essentiellement par des textes. Avec la mise en forme discursive et énonciative qu'ils impliquent, dans leurs configurations de l'ordre de la représentation, ces textes sont pratiquement, avec quelques images, nos seuls « informateurs ». Exigée par l'absence de contexte ethnographique (et sous peine dans cette mesure d'incommensurabilité), l'approche anthropologique de la Grèce ancienne sera donc non seulement comparative, mais aussi linguistique, elle se tournera vers une ethnopoétique sensible à des configurations sémantiques et à des tournures énonciatives qui renvoient, au-delà des textes, à des formes discursives et à une pragmatique.

Par ailleurs souvent poétiques, ces textes s'inscrivent pour nous dans la longue tradition que dessinent les poèmes homériques ou les tragédies attiques. Le danger est dès lors moins celui de l'incommensurabilité qu'au contraire celui de la relation de filiation : nous, modernes, serions les héritiers, sinon les enfants de formes poétiques devenues tradition esthétique et littéraire, voire d'une forme de rationalité dont les Grecs seraient les inventeurs. À l'égard d'une Grèce à considérer comme une culture autre, la démarche d'anthropologie comparée et, le cas échéant,

d'ethnopoétique s'impose ainsi à un double titre : distance exigée par la différence, par l'écart grec ; distance de rigueur pour ne pas faire des Grecques et Grecs nos simples ancêtres. Et pour ne pas tomber en dépit de cette double distance dans le piège de l'incommensurabilité, il y a ces catégories qui sont les opérateurs de la comparaison anthropologique : des notions semi-figurées qui, tels le mythe, le rituel d'initiation tribale ou l'opposition nature/culture, doivent être constamment remises en question, dans leurs usages comparatifs aussi bien que dans leur historicité académique. Le triangle comparatif exige le passage du « comparand » (le terme à comparer) et du comparé au comparant (celle ou celui qui opère la comparaison ; cf. Calame, 2012), à bonne distance de sa propre culture et de ses présupposés idéologiques — un ensemble de représentations sur lequel l'approche anthropologique de la culture grecque comme culture différente invite à revenir par le regard décentré qu'elle a exigé. Ce que nous percevons donc des pratiques symboliques et des manifestations de la culture hellène classique nous invite à tenter de mieux saisir, dans un double écart (Dupont, 2013 : 279-301), les enjeux du paradigme économiciste et financier qui est le nôtre. Dans le dénigrement et le rejet de toute pensée sociale au profit d'un individualisme fondé sur l'intérêt personnel, il met les savoirs sur l'homme, ses communautés et ses cultures à la peine ; il plonge sciences humaines et sciences sociales, savoirs sur les hommes et savoirs sur les formes de société dans un grand désarroi méthodologique et épistémologique.

Pour le dire avec Francis Afférgan : « Mais, c'est incontestablement la dimension et la pratique de la distance qui marque le caractère spécifique d'une méthode qui serait propre à l'anthropologie. Or c'est une catégorie pratique qui d'emblée enveloppe une contradiction, car elle nécessite simultanément le maintien et l'abolition d'un éloignement » (2012 : 51).

Le paradigme (néo)libéral : moi et les autres

Or, parmi les sciences humaines et sociales, sans doute l'anthropologie est-elle par principe et précisément susceptible de faire interagir, dans la comparaison distante, les savoirs sur l'homme et ses communautés — et ceci dans un enrichissement mutuel et critique. Comme savoir sur différents modes d'être humains en société et différentes manières de se créer culturellement et symboliquement, l'anthropologie culturelle et sociale est en effet par principe comparative. Dans un constant effort de traduction transculturelle par le double écart critique indiqué (Calame, 2002), la démarche comparative nous engage à l'approche contrastive, différentielle d'autres communautés humaines, d'autres cultures, dans leurs pratiques économiques, dans leurs liens sociaux, dans leurs relations avec leur environnement, dans leurs pratiques symboliques et dans leurs modes de communication par l'expression verbale et corporelle (poésie musicale, esthétique picturale, configurations architecturales, pratiques et croyances « religieuses », etc.). En retour, elle nous invite donc à porter un regard oblique, analytique et critique sur le paradigme social et anthropologique dont nous dépendons, aussi bien dans nos pratiques académiques que dans notre mode de vie avec ses attendus d'ordre anthropologique et représentationnel.

Dès la fin des années 80 du siècle dernier, avec le développement de la « mondialisation » économique et financière, les anthropologues se sont en

particulier rendu compte que la notion de « l'autre » (parfois essentialisé par un grand A) n'avait plus de fondement, pour autant qu'elle en ait jamais eu. Pour être schématiquement très bref, il faut compter avec le contrôle pris par les États-Unis et leurs alliés européens sur l'économie mondiale dès les accords de Bretton Woods, dans une nouvelle forme de colonialisme, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. Ce néo-colonialisme est adossé à l'exploitation des ressources « naturelles » et au contrôle de la force de travail par les multinationales de l'extraction, du *trading*, de la manufacture et de la transformation industrielle des matières premières, et il s'est traduit par la mainmise des grandes banques occidentales sur les investissements, les échanges économiques et le système financier mondial. S'est ainsi imposé le paradigme du productivisme et de la croissance économique fondée sur le seul critère du PIB, avec le mode de vie consommateur et marchand dans lequel nous nous complaisons. On se référera par exemple aux transformations urbanistiques et sociales connues par les grandes villes de Chine « populaire » qui, ouvertes à la libéralisation du commerce, à la spéculation foncière et au trafic privé, connaissent les problèmes de discrimination matérielle et sociale posés par un gigantesque mouvement de migrations intérieures.

Idéologiquement, ce paradigme est fondé sur le principe du profit financier ; cet unique souci de l'avantage personnel est censé animer les acteurs d'une économie de marché qui s'est substituée au vivre en société attaché à l'interaction matérielle et culturelle des individus. D'inspiration néo-libérale, ce paradigme fonde une anthropologie d'un individualisme centré sur le soi et la satisfaction personnelle de besoins artificiellement créés et répondant aux « lois » du marché. Au nom de cette conception implicite de l'homme, on prône le développement autonome et égoïste des capacités de l'individu dans un esprit de concurrence et de compétitivité ! Par l'intermédiaire des institutions internationales contrôlées par les États-Unis, tels le Fonds Monétaire International ou la Banque Mondiale, par le mécanisme de l'endettement des pays économiquement les plus faibles, par la pénétration de l'exploration et de l'exploitation alimentaire et minière dans les zones les plus périphériques de la terre habitée (de la forêt amazonienne aux *highlands* de Papouasie-Nouvelle-Guinée, en passant par les tribus Dayak de Bornéo), il n'est désormais point de communauté humaine qui ait pu se soustraire au paradigme économiste du libéralisme financier ; il n'est point de culture des hommes qui ait pu maintenir l'indépendance économique nécessaire à un développement anthropologique, social et culturel autonome. En somme, il n'existe plus de culture émancipée. Cela signifie que s'intéresser anthropologiquement à d'autres cultures, même celles restées exotiques en dépit de la pénétration de l'idéologie néo-libérale (en pensant ici à l'hindouiste Bali pour citer un autre « terrain » côtoyé de manière comparative dans une carrière d'helléniste), c'est finalement être renvoyé à soi-même, aussi bien à « nous » qu'à « moi ».

Anthropologies différentielles et critiques

De cette conscience post-moderne d'ordre critique, en ses modalités diverses, prenons trois exemples, au gré de lectures récentes :

Tout d'abord, quant à la mondialisation entendue comme « urbanisation-médiatisation-motorisation-spéculation-pollution et dégradation du cadre de vie »

(dans une définition attentive à certains des effets, mais pas à leurs causes...), s'impose pour François Laplantine la nécessité d'une relation anthropologique revisitée; elle se fonde sur une « pensée de l'avec », une « pensée du contre » et une « pensée de l'entre »; et ceci dans la mesure où « l'altérité est toujours relative » (2013 : 127 et 111). Ce qui est en question, ce sont en effet des rapports sociaux et culturels qui sont signifiants par le fait qu'ils sont entretenus par des sujets en situation, dans des moments historiques donnés et dans des espaces différents. Le plaidoyer est pour une anthropologie où le chercheur enquête et pense avec les acteurs et avec son public, au-delà de la fiction du « nous » et du « ils »; une anthropologie fondée sur la pensée du contre, par la critique, la contrariété et la méfiance à l'égard des stéréotypes; une anthropologie comme pensée de « l'entre », en rupture avec le dualisme opposant par exemple l'Orient à l'Occident (et sous-tendant jusqu'au clash des civilisations si cher aux États-Uniens), pour interroger l'écart. Cela implique une focalisation sur les cultures de la diaspora, sur les cultures des périphéries, impliquant des « subjectivités » qui apparaissent comme hybrides, métisses ou mutantes; et un type d'écriture anthropologique épousant le « flux du réel » (*ibid.* : 128).

Par ailleurs, un recueil récent d'*Essais d'anthropologie critique* proclame dans son intitulé même *La fin de l'exotisme*. En effet, selon Alban Bensa, « le Grand Partage n'existe pas. Il n'y a pas de solution de discontinuité entre Eux et Nous et le maintien de toute espèce de dualisme en ce domaine n'est que retour condescendant de présumés évolutionnistes » (2006 : 13). C'est ce que déclare l'enquêteur de terrain et de longue familiarité en Nouvelle-Calédonie, terre colonisée s'il en est. De là, en reniant l'exotisme, la nécessité d'éviter les trois dénis dont se rendrait coupable une anthropologie structurale attachée à inscrire les significations qu'elle construit dans des systèmes fonctionnels ou structureaux à portée universelle : le déni du réel, le déni du temps, le déni de l'acteur. Par l'exigence de proximité, par l'expérience et par le requis d'attention à ce qui se passe en contexte, il s'agit donc d'abandonner l'idée de l'altérité profonde que même la certitude du relativisme culturel partagerait de fait avec l'idéologie coloniale. Conclusion : « La rupture avec le vocabulaire savant et avec la complaisance exotique me semble s'imposer » (*ibid.* : 345).

Enfin le spécialiste de l'anthropologie des identités et des logiques métisses qu'est Jean-Loup Amselle constate chez ses contemporains « une espèce de repli sur des identités singulières, des particularités culturelles, de genre, de race, des fragments »; en effet pour une certaine gauche ethno-éco-bobo, « la question sociale est moins glamour que les particularismes culturels » (2012 : 112). Ainsi revient-il sur la question complexe du rôle joué par des définitions fermées de la langue dans la reconnaissance identitaire. Il s'insurge dès lors contre un multiculturalisme qui « tend à enfermer les individus dans des monoappartenances identitaires afin de défendre des intérêts particuliers » (*ibid.* : 120). Le danger est celui de transformer le social en culturel. On oublierait ainsi les enjeux économiques (et sociaux, ajouterais-je) de conflits référés à l'unique revendication d'une identité ethnique, sinon raciale. Est à rejeter, en quelque sorte, un individualisme d'inspiration néolibérale, mais d'ordre ethnique !

Démarches comparatives et savoirs réflexifs

Quoi qu'il en soit de propositions parfois volontairement iconoclastes, quoi qu'il en soit d'affirmations forcément partielles et partiales, en sciences humaines critiques la démarche anthropologique peut s'imposer pour trois raisons :

— Si elles ont nécessairement pour base un système économique fondé sur la fabrication d'artefacts et un réseau d'échanges apte à subvenir à la survie des individus et de leurs communautés, si elles sont entretenues par une communication verbale qui les construit et les interprète par différentes formes de mise en discours, les relations sociales impliquent, d'une part, une conception de l'homme avec ses valeurs (une anthropologie !); ces rapports sociaux sont, d'autre part, fondés sur des représentations qui disent leur forte dimension symbolique, d'ordre culturel. Et qui dit symbolique et culturel dit, en sciences humaines et sociales, approche d'anthropologie (culturelle et sociale).

— De l'anthropologie culturelle et sociale, la démarche comparative est fondatrice et constitutive — on l'a dit. Basée sur le constat d'analogies de surface, la comparaison opère par contrastes, repérant des différences qu'il faut se garder d'essentialiser¹. Tout en ouvrant le champ des possibles humains et sociaux, la démarche comparative conduit donc à une position épistémologique de relativisme culturel, mais à partir d'un universalisme. C'est un universalisme culturel qui est repéré dans l'espace et dans le temps, un universalisme « particulier » et critique sans doute (Kilani in Saillant *et al.*, 2011 : 126-129, s. v. *universalisme*). En conséquence, « le multiculturalisme ou la pluralité des cultures demeurent naïfs sans un ancrage référentiel qui puisse rendre compte de leurs agencement, conflit et hiérarchie. Il est de ce fait difficile de s'autoriser d'une anthropologie "locale", d'une anthropologie "indigène", si l'on ignore à partir de quel référentiel universaliste celle-ci parle et construit ses objets » (Kilani, 2009 : 336; cf. aussi 296-299). C'est aussi un universalisme pratique; il est à renégocier sans cesse précisément en contact avec d'autres constellations culturelles, saisies dans leur caractère composite et évolutif, délimitées par des frontières perméables et interactives — des configurations sociales et culturelles à envisager dans leurs rapports de subordination à la mondialisation néo-coloniale.

— Enfin à partir de, mais aussi à l'aide de nos présupposés épistémologiques (dans une relation anthropologique qui se veut désormais dialogique sinon interactive mais qui reste constitutivement asymétrique), l'approche d'une constellation culturelle différente (historique ou contemporaine) nous contraint à un regard oblique. Comme on l'a indiqué pour l'anthropologie historique de l'Antiquité gréco-romaine, le décentrement même de ce regard nous invite donc à un retour réflexif sur le centre. La perspective décentrée appelle par conséquent un retour critique sur le paradigme social et culturel dont dépend cette grille épistémologique. Elle permet également d'éviter certains des travers communs aux sciences humaines et sociales : réification, naturalisation, essentialisation, universalisation.

Une culture peut en effet se définir, de manière purement opératoire, comme un ensemble complexe et signifiant de pratiques sociales et de savoirs pratiques,

¹ cf. Laplantine, 2013 : 113, ainsi que Calame, 2012.

symboliques et spéculatifs propre à un groupe humain agissant. Fondées sur des représentations partagées et marquées par la créativité, ces constellations se réalisent dans les domaines que nous avons isolés comme étant ceux de l'économie, de la vie sociale, de la politique, de la religion (pratiques rituelles et formes de discours exprimant des croyances), de la communication, de la production symbolique, poétique, artistique et architecturale. Leurs limites sont à la fois floues et perméables. Bien avant la globalisation économiste et la diffusion mondialisée de l'information par les TIC (sous contrôle US), les cultures se sont inscrites dans le mouvement de l'histoire des sociétés humaines ; elles ont été en contact les unes avec les autres autant dans l'affrontement conflictuel que dans l'échange réciproque, dans des interactions souvent remarquablement créatives. Toute réification doit être, dans cette mesure, absolument évitée.

Comme on l'a dit, la mondialisation économiste n'a fait qu'accentuer et orienter fortement le mouvement d'interpénétration et de domination (néo-coloniale) de la culture occidentale avec, désormais, l'idéologie d'un néolibéralisme capitaliste fondée sur une industrialisation et des technologies qui sont mises au service de la productivité marchande et du profit financier ; avec de nouveaux effets de superposition et de syncrétisme².

Savoirs anthropologiques et marchandisation managériale

Or, *pace* Bensa (2006 : 345-7) et Laplantine (2013 : 128), autant pour identifier son objet que pour réaliser sa visée différentielle, toute démarche comparative non seulement s'appuie sur des notions et concepts qui ont une fonction opératoire : il en va de sa rigueur aussi bien épistémologique que critique. Mais la démarche de comparaison anthropologique implique aussi, comme pour toute science humaine, une mise en discours. Il en va autant de la communicabilité du savoir construit dans une perspective anthropologique que d'une pragmatique impliquant le public auquel ce savoir s'adresse et qu'il cherche à convaincre, dans la tentative de former un nouveau régime de vérité anthropologique et social³.

Par ailleurs, le caractère multidimensionnel des constellations culturelles en rapports conflictuels et en interactions positives les unes avec les autres contraint l'anthropologie culturelle et sociale à l'interdisciplinarité ; ou, plutôt, cette multidimensionnalité implique des pratiques transversales entre les savoirs développés dans le cadre des sciences humaines et sociales : économie, sociologie et psychologie (dialectique entre la société et l'individu, entre le collectif et le subjectif), sciences politiques, histoire, histoire des religions, arts et lettres, sciences du langage, désormais sciences du vivant, etc. Ce sont des savoirs qui, au nom de l'indépendance intellectuelle nécessaire en sciences de l'homme, ne peuvent guère se développer que dans un cadre public, démocratique et collaboratif. Ce cadre ne saurait être soumis aux contraintes de la concurrence, de la compétitivité, de la « gouvernance » managériale de l'évaluation et du *bench-marking* appliqué à la recherche universitaire (Bruno et Didier, 2013 : 175-204), dans la perspective désormais dominante de l'utilitarisme marchand. On sait en effet que les savoirs

² cf. Graezer Bideau et Favole in Saillant *et al.*, 2011 : 53-57, s. v. *culture et culture partagée*.

³ cf. Calame, 2002.

développés aussi bien en sciences humaines et sociales qu'en sciences expérimentales devraient être désormais nécessairement soumis à une « économie de la connaissance ». Les textes de la Commission européenne, de l'ANR ou du CNRS lui-même en disent les exigences d'innovation, de compétitivité et de rentabilité (économique et financière)⁴. Par une anthropologie critique du présent, il s'agit de soustraire les sciences humaines et sociales à ce carcan des valeurs marchandes imposées par les pratiques du management économiste.

Mondialisation et identités en question : « anthropopoiésis »

Par l'effet d'une immigration qui a toujours existé, mais qui est accentuée par la facilité des communications et surtout par des déséquilibres économiques et politiques toujours plus criants avec les situations de misère extrême, de répression et de guerre qui en découlent, l'« autre » ou plutôt les autres sont désormais chez nous. Le regard décentré et critique auquel nous invite toute approche anthropologique peut dès lors conduire à la construction de connaissances nouvelles et pratiques autour de trois questions portant successivement sur :

— le rôle joué dans la migration et l'immigration, depuis les pays en guerre civile et/ou en état de décomposition économique et sociale, par la domination et la réalisation, dans les pays occidentaux les plus riches, du paradigme politique, social, idéologique de l'économisme néo-libéral (qui veut que tout acte humain obéisse en définitive à la règle du profit matériel et financier, avec pour effet la marchandisation des relations humaines et de la créativité culturelle) ;

— les impacts de la mondialisation économique (et financière), animée par les multinationales et les grandes banques, et les impacts des mouvements migratoires qu'elle provoque sur des identités sociales et culturelles fragilisées, sinon déniées ; tout en tenant compte des illusions soit d'un multiculturalisme égalitaire, soit d'un communautarisme fermé dans la mesure où les cultures d'origine sont soumises dans les pays plus riches à des rapports de force économiques et sociaux qui ont pour conséquences marginalisation, précarisation, discrimination, sinon exclusion dans la dénégation même de la qualité d'humain ;

— la notion d'identité, identité individuelle et identité collective ; l'une est à mettre en cause par la critique de l'individualisme contemporain, en tant qu'effet social et culturel du régime néo-libéral et de son anthropologie fondée sur l'homme comme acteur marchand ; l'autre est à revisiter dans la perspective d'une complexité qui tient à l'écart les définitions fondées sur un seul critère qu'il soit ethnique, religieux ou social (quand il n'est pas national...) dans le paradoxal mouvement de repli sur soi provoqué par une mondialisation univoque et déstabilisante.

Dans l'acception large et dynamique de la notion de culture proposée ici, le concept opératoire de la comparaison anthropologique et du retour critique sur notre présent pourra être celui de l'« anthropopoiésis » ; entendue comme construction collective, sociale et culturelle de l'homme au contact de ses proches et de son environnement (Remotti, 2013). C'est une notion instrumentale développée pour différents domaines de la culture des hommes dans les études interdisciplinaires publiées par le collectif Patomipala (Affergan *et al.*, 2003).

⁴ Voir les textes cités dans Guespin-Michel J. et Jacq A. (dir.), 2013.

L'immanquable et nécessaire interaction sociale et culturelle de l'homme avec les autres (intégrés à différents cercles) et avec son milieu dans la construction d'une identité individuelle ouverte doit désormais être élargie à l'interaction équilibrée avec un environnement dont il retire ses ressources de vie.

Autour de la question de l'identité, le biais de l'« anthropopoiésis » permet de surmonter la polarité entre individu et collectivité et, du point de vue sociologique, entre individualisme et holisme méthodologiques⁵. En effet, dans la mesure où l'on reconnaît désormais que, sociologiquement parlant, l'identité individuelle est d'ordre fondamentalement relationnel, la fabrication culturelle et sociale de l'être humain comme individu ne peut être que collective et doublement interactive. Elle conduit à une critique des notions occidentales de sujet, d'individu et de personne. La critique a été largement anticipée par Francis Affergan lui-même dans un premier essai d'anthropologie critique consacré aux notions d'exotisme et d'altérité. En question, face à une altérité exotique instituée en Autre, un sujet anthropologique qui se manifeste à nous dans son énonciation évaluative comme sujet de discours; mais un sujet qui s'énonce à partir des discours de l'autre, dans sa différence, dans sa distance, dans son exotisme. C'est Edmund Husserl qui, opportunément, est appelé à la rescousse pour surmonter le paradoxe : impossible de penser l'autre si ce n'est à partir de soi. De là le recours à une idée d'intersubjectivité dans laquelle le « je » se pose face à un « autre » pour former un « nous »; c'est dans la compréhension de l'autre que le « je » s'appréhende lui-même, indirectement.

Quant à la relation anthropologique et au sens que l'on tente de donner à la distance culturelle, la conclusion est sans ambiguïté : « L'anthropologue ne serait donc pas déjà signifié avant d'aller sur le terrain ou même avant de travailler théoriquement sur des notions indigènes; bien au contraire, il tirera son sens du contact lui-même et son discours ne sera valide que de la confrontation vérifiante de l'Autre. Mais, seul, il ne peut accomplir ce cheminement décapant car aucun sens ne se donne d'emblée à lire. Il naît de la relation » (Affergan, 1987 : 266). En tant que construction culturelle de l'humain, la procédure anthropopoiétique ne peut que fonder à son tour la relation anthropologique avec un Autre que désormais on privera de sa majuscule pour le mettre au pluriel.

⁵ À partir d'Elias, 1991 : 88-108; voir par exemple les études réunies dans Calame, 2010.

Références bibliographiques

Affergan F.

1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

(dir.) 1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

Affergan F. et al.,

2003, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, avec Borutti S., Calame C., Kilani M. et Remotti F., Paris, Éditions de l'EHESS.

Amselle J.-L.,

2012, *L'anthropologue et le politique*, Paris, Lignes.

Bruno I. et Didier E.,

2013, *Bench-marking. L'État sous pression statistique*, Paris, Zones/La Découverte.

Bensa A.,

2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.

Calame C.,

2002, « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme*, 163 : 51-78.

(dir.) 2008, *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuel.

2012, « Comparatisme en histoire des religions et regard transversal : le triangle comparatif » in Calame C. et Lincoln B. (dir.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège : 35-51.

Calame C. et al. (dir.),

2010, *La Voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique*, avec Dupont F., Lortat-Jacob B. et Manca M., Paris, Kimé.

Dupont F.,

2013, *L'Antiquité, territoire des écarts. Entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussig*, Paris, Albin Michel.

Elias N.,

1991/1987, *La société des individus*, Paris, Fayard. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

Kilani M.,

2009, *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin.

Laplantine F.,

2013, « Mondialisation, terrain et théorie », *L'Ethnographie*, 6 : 107-132.

Quespin-Michel J. et Jacq A. (dir.),

2013, *La science pourquoi ?* Paris, Éditions du Croquant.

Remotti F.,

2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Rome, Laterza.

Saillant F. et al. (dir.),

2011, *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, avec Kilani M. et Graezer Bideau F., Montréal, Liber.