

Anthropologie de la modernité

LAURENT SÉBASTIEN FOURNIER

Anthropologie de la modernité

Entre globalisation et fragmentation

ARMAND COLIN

U Sociologie

Mise en page : Belle Page
Illustration de couverture : © Adobe Stock

<p>Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.</p> <p>Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements</p>		<p>d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.</p> <p>Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).</p>
--	--	--

© Armand Colin, 2021

Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert 92240 Malakoff

ISBN : 978-2-200-63042-3
www.armand-colin.com

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction générale

L'anthropologie des sociétés modernes et contemporaines pose un ensemble de questions théoriques et épistémologiques qui a été amplement discuté depuis une trentaine d'années et qui a progressivement contribué à un profond renouvellement de l'anthropologie générale. Il ne s'agit pas ici de revenir de manière systématique sur ces questions ; ce livre propose plutôt un ensemble de réflexions sur les différentes manières possibles de pratiquer l'anthropologie dans le contexte des sociétés modernes et contemporaines, en examinant successivement plusieurs domaines thématiques. À cette fin, il s'intéresse de manière souvent rétrospective à un ensemble interdisciplinaire de travaux qui a préparé la possibilité d'une anthropologie de la modernité, et il retrace du même coup un mouvement général qui depuis environ un demi-siècle a articulé les dimensions de la globalisation et de la fragmentation pour construire de nouveaux horizons anthropologiques.

1. Sociétés « primitives » et sociétés « modernes »

Qu'est-ce que l'anthropologie de la modernité ? Au XIX^e siècle, cette question aurait ressemblé à un oxymore. L'évolutionnisme dominant à cette époque avait en effet établi une distinction très nette entre sociétés exotiques et sociétés européennes, les premières étant considérées comme plus « primitives » et les secondes comme plus « évoluées » ou « modernes ». L'anthropologie se donnait alors pour vocation exclusive d'étudier les sociétés exotiques, perçues à la fois comme plus lointaines et plus primitives, tandis que les sociétés européennes plus proches et évoluées relevaient de la sociologie, selon une division du travail scientifique

qui resta admise au moins jusqu'à Marcel Mauss (1967) et qui reste encore très présente aujourd'hui dans le sens commun.

Selon cette perspective, l'anthropologie n'avait aucune raison de s'intéresser aux sociétés modernes, géographiquement et culturellement plus proches des anthropologues ; ces sociétés étaient l'objet de la sociologie. Aux côtés de ces deux disciplines sœurs, pourtant, il existait aussi différents types de « science du folklore », qui menaient à l'échelle nationale ou régionale diverses recherches sur les survivances primitives dans les sociétés européennes, selon des méthodes philologiques et archéologiques, en travaillant essentiellement sur les pratiques et les croyances des populations non lettrées, des paysans ou des classes populaires. Proches des historiens, les folkloristes ont identifié la modernité occidentale aux idéaux des Lumières, en cherchant souvent à s'en dissocier pour étudier les mythes et les traditions européennes dans une perspective romantique. La « modernité » a dès lors été comprise comme une période historique spécifique, débutant avec la Renaissance et les grandes découvertes et se poursuivant avec la révolution industrielle, jusqu'au présent.

Au cours du xx^e siècle, le projet d'une anthropologie des sociétés européennes modernes s'est progressivement consolidé. Dans ce contexte, une partie des chercheurs a essayé de faire dialoguer les différentes traditions scientifiques nationales de folklore dans le cadre d'une nouvelle « ethnologie européenne » (Erixon, 1967). Il s'agissait de savoir comment les problématiques des folkloristes, concernant la sorcellerie, les techniques agropastorales ou les traditions religieuses populaires par exemple, se renouvelaient dans un contexte moderne.

D'autres chercheurs se sont inspirés de théories et de méthodes empruntées à l'anthropologie d'une part, à la sociologie d'autre part. L'anthropologie « européeniste » adapta ainsi les cadres de l'anthropologie classique, au départ élaborés pour étudier des sociétés « simples », en les transférant à des sociétés plus « complexes » (Banton, 1966). Il s'agissait de transposer des problématiques rencontrées sur des terrains exotiques à des terrains européens contemporains, afin de mieux comprendre par exemple comment s'organisent la parenté, les relations de clientèle ou les liens communautaires en Europe. Parallèlement, la modernisation des pays non européens poussa des anthropologues et des sociologues à entreprendre des études sur l'urbanisation ou sur les dynamiques politiques dans les ex-pays colonisés (Balandier, 1955).

Ces différents travaux ont permis de sortir de la perspective évolutionniste classique et de considérer que l'ensemble des sociétés humaines,

y compris les plus modernes, pouvait faire l'objet d'un discours anthropologique. Le contexte de la décolonisation, puis de la globalisation, a contribué à la possibilité d'un tel renouvellement de la discipline, de sorte que l'idée d'une anthropologie « chez soi » est devenue de plus en plus acceptable. À l'échelle internationale, plusieurs ouvrages collectifs ont marqué l'émergence de ce paradigme (Jackson, 1987 ; Pina-Cabral, Campbell, 1992), dont l'histoire a été retracée en montrant comment elle avait combiné une exotisation du proche et une appréhension de la complexité propre aux sociétés modernes (Goddard *et al.*, 1994).

2. Le moderne et le proche

En France, les débats sur l'anthropologie « chez soi » ont été précisés par plusieurs publications datant de la fin du xx^e siècle et préoccupés par la problématique de la proximité. Mais cette dernière ne peut en aucun cas être réduite à celle du transfert des compétences de l'anthropologie exotique vers les pays européens. Ainsi, Christian Bromberger (1987) a fait remarquer que la proximité renvoyait aussi à la question des échelles d'analyse. En France, il a constaté que la discipline était passée progressivement du « temps des grandes enquêtes » à une « fascination pour le local », et que des recherches intensives sur de petits objets avaient tendanciellement remplacé les grandes enquêtes extensives du passé. La « proximité » des anthropologues a donc pris un double sens, à la fois pratiquée dans des pays proches et à l'échelle micro-locale.

De son côté, Marc Augé (1989) a précisé les différentes acceptions possibles d'une ethnologie du soi, en rappelant d'abord que le « soi » pouvait être multiple (les sociétés occidentales en général, un pays donné, une région précise), ensuite qu'il fallait prendre en compte les possibilités que les « autres » ont de s'observer entre soi (l'anthropologie africaniste faite par des Africains), enfin que les autres pouvaient aussi nous observer (l'anthropologie de l'Europe faite par des Africains), accroissant ainsi la connaissance de notre proximité.

À ces éléments, Gérard Lenclud (1999) a ajouté plusieurs commentaires sur le « regard éloigné » de l'anthropologie, cher à Claude Lévi-Strauss. Selon Lenclud, dans la mesure où le regard éloigné est ce qui permet une distanciation philosophique, heuristique, culturelle et critique, seule l'étude des cultures « autres » serait de la « vraie » anthropologie. Dès lors, le folklore et les ethnologies nationales seraient exclus

du champ de l'anthropologie ; pour étudier les sociétés européennes l'anthropologue devrait nécessairement « s'engager à traiter des sociétés et des cultures proches de la sienne à la lumière du savoir accumulé sur des sociétés et des cultures différentes » (Lenclud, 1999 : 28).

Face à cette position radicale, Marc Abélès et Susan Carol Rogers (1992) considèrent qu'en prenant pour objet leur propre culture, les anthropologues sont confrontés à un double défi. Ils doivent démontrer l'efficacité de leurs méthodes vis-à-vis des disciplines voisines qui occupaient le terrain avant eux, et ouvrir une réflexion sur la « culture de l'anthropologue », c'est-à-dire sur l'anthropologie elle-même, ses objets, ses pratiques lorsqu'elle se trouve confrontée à de nouveaux objets qui se situent au centre plutôt qu'à la périphérie des sociétés. Dans le même esprit, Alban Bensa (2006) s'est insurgé contre le « déni du réel » de l'anthropologie classique, qui a « creusé entre Eux et Nous le fossé imaginaire de l'altérité ». Il a appelé à re-sociologiser et à re-historiciser l'anthropologie afin de mettre fin au « Grand Partage » entre sociétés exotiques et sociétés occidentales.

3. Globalisation et postmodernité

Quelle a été la postérité de ces débats ? Un quart de siècle après la fin du « Grand Partage » entre l'anthropologie exotique et l'anthropologie de soi, un quart de siècle aussi après la fin de la guerre froide et l'effondrement du bloc soviétique, les polarisations entre l'Europe et le reste du monde ou entre le monde occidental et les pays de l'Est sont beaucoup moins vives. Dès lors, il n'est peut-être pas très étonnant, comme l'a constaté Laurent Le Gall (2016) dans un ouvrage récent, que l'expression « ethnologie du proche » reste « un signifié flottant » qui reste à définir dans un contexte de « modernité régressive » ou de « contemporanéité incertaine ». En effet, si tout est désormais beaucoup plus « proche » qu'avant, pourquoi se soucier encore de cette proximité ?

Il est vrai que le contexte a changé depuis la fin du xx^e siècle, remettant en cause les paradigmes de la mondialisation et de la globalisation auxquels la modernité nous avait jusque-là habitués. Les deux termes ne sont pas tout à fait synonymes. Si la mondialisation est attestée dès l'Empire romain, puis s'accroît à partir du xv^e siècle avec la mise en place d'une première « économie-monde » (Braudel, 2000 [1979]), la globalisation est un terme plus récent qui suggère l'universalisation des enjeux et l'avènement d'un « système-monde » fait d'interdépendances économiques, politiques,

sociales et culturelles où le marché mondial est considéré comme une totalité (Sassen, 2007). Sans forcément exclure la diversité culturelle, les deux termes se rejoignent pour placer au centre de l'analyse les notions d'homogénéisation et d'uniformisation. Or les tendances à la globalisation sont aujourd'hui très largement contrebalancées par des processus complémentaires de disjonction et de fragmentation (Appadurai, 1996) qui bouleversent notre rapport à la proximité et à la distance.

Dans un monde « postmoderne » (Lyotard, 1979 ; Lipovetsky, 1983) et dans des sociétés contemporaines caractérisées comme des « sociétés liquides » (Bauman, 2007), les relations entre proximité et distance prennent une nouvelle valeur du fait de l'effondrement des grandes idéologies d'une part, et du fait de l'importance croissante de l'individualisme narcissique d'autre part. D'un côté, il existe à l'échelle globale des moyens de transport et des instruments de communication qui permettent la proximité de personnes physiquement très éloignées ; de l'autre, l'anonymat de la société d'affluence permet très facilement aux individus de se distancier de leur famille, de leurs voisins, ou de leur milieu professionnel. Par ailleurs, il est aujourd'hui possible de documenter à la fois de nombreux processus d'homogénéisation ou d'uniformisation issus de la modernité, et des processus de reconnaissance de la diversité culturelle qui se servent localement d'instruments de gouvernance pensés à l'échelle globale tout en revendiquant des spécificités. Ces nouvelles données accroissent la pertinence d'une anthropologie des sociétés modernes, entre globalisation et fragmentation.

4. Nouvelles tendances de l'anthropologie

Depuis quelques décennies, l'anthropologie a suivi trois voies différentes. La première a consisté à développer les travaux classiques portant sur les sociétés européennes et leurs marges. Il s'agissait alors de reconnaître l'Europe comme une région digne d'intérêt pour l'anthropologie, par contraste avec l'anthropologie exotique qui s'intéressait classiquement à des régions du monde plus éloignées. De nombreuses recherches continuent ainsi de travailler sur les transformations modernes et contemporaines des sociétés traditionnelles dans des régions géographiquement proches, en interrogeant le tourisme ou les formes de patrimonialisation par exemple. Centrées sur des sociétés de l'écrit, ces recherches ont souvent tendance à travailler dans une perspective combinant l'anthropologie et l'histoire.

Une deuxième voie s'est intéressée aux nouvelles manifestations de l'exotisme dans le contexte occidental, conséquence de la globalisation et du brassage croissant des populations. À côté des recherches qui interrogent la migration dans des espaces proches et l'ethnicité au quotidien, de nombreux travaux se concentrent sur diverses figures nouvelles de l'exotisme ou de la différence : les comportements juvéniles, les sexualités différentes, les bricolages de soi, les loisirs créatifs ou les pratiques corporelles hédonistes sont ainsi questionnés.

Une troisième voie se rapproche davantage de la sociologie. Des anthropologues enquêtent de nos jours sur des institutions nationales ou internationales (l'ONU, l'UNESCO, le FMI, l'Assemblée nationale), sur les conséquences de la globalisation dans les entreprises, la consommation, les réseaux sociaux, les jeux en ligne et l'usage d'internet. D'autres recherches récentes concernent les sciences, la biomédecine ou la construction du post-humain, appliquant les méthodes anthropologiques à des mondes sociaux contemporains. Dans une perspective comparable, il est possible de travailler sur l'habiter ou sur les objets du quotidien, à domicile, en prenant acte des tendances contemporaines au « cocooning » et à la recherche d'intimité.

Par rapport aux travaux des disciplines voisines concernant les mêmes objets, ces nouvelles recherches en anthropologie valorisent fortement les dimensions de la modernité et de la proximité. Elles se distinguent par les méthodes qu'elles adoptent, généralement holistes, qualitatives, et fondées sur un long travail de terrain. Cependant, cela ne suffit pas forcément pour énoncer leur spécificité, d'où l'importance à fonder l'anthropologie de la modernité sur des bases qui ne soient pas uniquement méthodologiques. Or, sur le plan théorique, la situation n'est pas forcément meilleure. Le projet anthropologique est entré en crise à partir du moment où le point de vue positiviste « distancié » de l'observateur a été mis en question, il y a maintenant presque un demi-siècle. Dès lors, l'anthropologie a été tour à tour interprétative (Geertz, 1973), subjectiviste (Crapanzano, 1983) ou réduite à des questions d'écriture et de point de vue (Clifford, Marcus, 1986).

Tout en critiquant de manière productive les anciens paradigmes qui réduisaient l'Homme à des tendances globales, les nouvelles façons de concevoir l'anthropologie ont contribué à fragmenter cette dernière, si bien qu'il est aujourd'hui de plus en plus difficile de tenir un discours généraliste. Les manières de faire de l'anthropologie se sont multipliées, et chaque génération a cherché à ajouter de nouvelles clefs interprétatives :

postmodernité, perspectivisme, nouvelles ontologies. Parallèlement, des recherches collaboratives sont nées, favorisant de plus en plus l'interdisciplinarité ou la participation des populations enquêtées. L'anthropologie du soi a finalement englobé l'anthropologue lui-même, selon un tournant réflexif qui lui demande désormais de justifier son positionnement et son implication sur ses terrains d'enquête.

5. Fragmentation et diversité des approches

Ces difficultés à définir l'anthropologie contemporaine autour d'un projet théorique unitaire s'ajoutent à l'éclectisme constaté de ses objets. Il existe de nos jours une dispersion croissante des références disciplinaires de l'anthropologie, conduisant à un émiettement du discours de cette discipline et à une incompréhension croissante entre les spécialistes qui se retrouvent cantonnés dans leurs aires culturelles ou dans leurs domaines de spécialisation respectifs sans pouvoir communiquer de manière satisfaisante avec leurs collègues. Ce fait, sans être nouveau, est récent ; il existait beaucoup moins dans les générations précédentes qui partageaient une culture disciplinaire commune et un ensemble global de références théoriques et historiques.

Pour réagir à cet état de fait, des ouvertures interdisciplinaires sont désormais nécessaires ; ce livre leur donne une large place en convoquant l'histoire, la géographie, la sociologie, mais aussi les sciences cognitives, la sémiologie ou encore la linguistique. Il s'agit dès lors d'élargir le point de vue de l'anthropologie mais aussi de recentrer la discipline autour d'un corpus méthodologique varié mais cohérent, propre à décrire les sociétés modernes et contemporaines, indépendamment de leur contexte social et culturel, en termes empiriques et ethnographiques.

À cet effet, l'ouvrage se distingue d'autres introductions à l'anthropologie qui passaient en revue l'histoire des courants de pensée de la discipline (évolutionnisme, diffusionnisme, culturalisme, fonctionnalisme, structuralisme, approches postmodernes...) ou focalisaient leur attention sur quelques grands domaines thématiques (politique, économie, religion, parenté, esthétique, culture matérielle, organisation sociale...). Le plan choisi ne s'attache ni aux divers objets qui peuvent être traités dans le cadre d'une anthropologie de la modernité, ni aux théories mobilisées, ni aux aires culturelles. Il travaille successivement les notions de temps, d'espace, de culture, de société et de corps, qui sont des thématiques assez interdisciplinaires et transversales pour témoigner de diverses façons

de faire de l'anthropologie aujourd'hui, tout en prenant en compte les dynamiques complémentaires de la globalisation et de la fragmentation.

Il s'agit donc de mieux comprendre les conditions d'exercice de l'anthropologie en contexte de modernité, et ce que signifie cette notion de modernité pour la discipline. Dans chaque chapitre, les approches thématiques s'intéressent ainsi à la diversité des approches et aux variations d'échelles, en suggérant des ressources théoriques variées, capables de nourrir le projet général d'une anthropologie des sociétés modernes. L'ouvrage espère dès lors être utile à tous ceux qui – à l'intérieur comme à l'extérieur de la discipline – s'interrogent sur les multiples possibilités d'utiliser le point de vue anthropologique dans des contextes modernes et contemporains.

Évolution des grands courants de pensée en anthropologie sociale et culturelle et dans les disciplines connexes.

	Anthropologie sociale et culturelle	Ethnologie européenne et folklore	Sociologie	Histoire
19 ^e siècle	Evolutionnisme	Questionnaires et collectage	Positivisme	Positivisme, discours national
1910	Diffusionnisme	Survivances	Objectivisme	Ecole méthodique
1920-1930	Fonctionnalisme Culturalisme	Arts et Traditions populaires	Ecole de Chicago Interactionnisme	Ecole des Annales
1950-1960	Structuralisme Dynamisme Théorie du conflit	Linguistique pragmatique, analyse du discours	Ecole de Francfort Théories critiques	Marxisme, structuralisme
1960-1970	Marxisme	<i>Empirische Kulturwissenschaft</i> , Sémiologie	Déterminisme social <i>versus</i> individualisme	Nouvelle histoire Micro-histoire
1970-1980	Interprétativisme	Vie quotidienne, performativité, <i>subaltern studies</i>	Postmodernité	Histoire postcoloniale
1980-2000	Subjectivisme Postmodernité Réflexivité	<i>Grounded theories</i>	Ethnographie, pragmatisme	Relativisme, histoire globale
2000-2020	Perspectivisme Ontologies			
<p>Anthropologie de la modernité</p>				

Les échelles du temps

Introduction

Comme l'anthropologie, l'histoire s'est posé de nombreuses questions au sujet de la dialectique entre tradition et modernité et elle a interrogé précisément les problématiques de la permanence et du changement. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, l'école dite « méthodique » et le positivisme ont d'abord imposé l'idée d'une hiérarchie des distances temporelles, de sorte qu'il fut longtemps plus valorisant de l'intéresser à l'Antiquité classique qu'à des périodes plus proches de la nôtre. Dans ce contexte, la « modernité » des historiens a été définie comme la période qui va de la Renaissance à la Révolution française, par contraste avec la période « médiévale » antérieure et la période « contemporaine » ultérieure. Ce point de vue était comparable à celui des anthropologues évolutionnistes qui, à la même époque, classaient les sociétés humaines en « primitives », « barbares » et « modernes ».

L'approche des historiens a changé au cours du XX^e siècle jusqu'à admettre la possibilité d'une « histoire du temps présent ». De manière générale, l'histoire est considérée aujourd'hui comme étant relative, subjective et contextuelle. Cela pose la question du sens qu'elle revêt selon les sociétés, et des échelles auxquelles elle s'applique. L'histoire est sujette à interprétation ; elle est variable en fonction de ce à quoi on la réfère. Ces conceptions issues de « la nouvelle histoire » (Le Goff, Nora, 1974) ont rendu caducs les « grands discours » de l'histoire événementielle et positiviste. Depuis une cinquantaine d'années, l'histoire sociale a remplacé l'histoire des grands hommes ; l'histoire des émotions a remplacé l'histoire factuelle.

Ces transformations de la discipline historique doivent beaucoup à la fréquentation de l'anthropologie, qui a contribué dans les années 1970 à critiquer les modèles de l'historiographie traditionnelle. La conceptualisation anthropologique d'un « temps des autres » (Fabian, 1983) a ouvert des brèches dans le temps unifié de la modernité occidentale, indiquant à cette dernière que d'autres interprétations de l'histoire existaient. Les récents débats qui ont concerné l'histoire des traites négrières ou l'histoire de la colonisation ont renforcé cette critique de l'historiographie traditionnelle, contribuant à la fragmenter autour d'un ensemble de positionnements contradictoires mettant en scène les notions devenues concurrentes d'histoire, de mémoire et de patrimoine.

Ce chapitre s'intéresse à un double mouvement qui a caractérisé les régimes de temporalité depuis la Renaissance : mouvement lent d'unification d'abord ; mouvement soudain de fragmentation ensuite qui valorise l'échelle individuelle ou locale. Il s'agit alors de retracer la lente prise de conscience de l'unité, puis de la diversité des régimes de temporalité, selon un double point de vue historique et anthropologique. La notion de « régime d'historicité » proposée par François Hartog (2003) est utile pour indiquer l'existence de multiples manières de vivre le temps à l'échelle individuelle aujourd'hui. Dans une perspective plus globale, l'analyse des cadres sociaux du temps reste importante, comme celle des savoirs anthropologiques fondamentaux concernant la cosmologie, les calendriers, les fêtes et les saisons. Enfin, l'étude de la valeur temporelle des rites et des mythes permet une ouverture vers un temps de la proximité, qui est aussi celui des pratiques sociales contemporaines concrètes.

1. Régimes de temporalité

Pratiquer une anthropologie de la modernité suppose en premier lieu de faire dialoguer différentes disciplines qui se sont intéressées aux conceptions et aux représentations sociales et culturelles du temps. En effet, si l'anthropologie des sociétés traditionnelles pouvait se concevoir en tant que « science du primitif » en dehors de l'histoire et de la sociologie, en postulant que les sociétés traditionnelles étaient par nature différentes de celles dont s'occupent les historiens et les sociologues, les choses changent lorsque l'anthropologie veut aborder des sociétés modernes globalisées et marquées par l'écriture. Or,

historiens et sociologues ont été attentifs à conceptualiser les différents régimes de temporalité qui caractérisent les sociétés humaines. Prenant appui sur leurs travaux, il paraît possible d'élaborer une anthropologie des sociétés modernes attentive à l'universalité de l'expérience temporelle.

1.1. Histoire des représentations du temps

Dans le contexte de la modernité occidentale, le monde a vécu sur l'illusion d'un temps universel unifié que la postmodernité remet aujourd'hui en question. L'expression la plus évidente de ce mythe est le « Greenwich Meridian Time » et le système des fuseaux horaires élaboré au XIX^e siècle pour répondre aux besoins de la navigation long-courrier. Le méridien de Greenwich, fuseau horaire zéro du « Temps universel coordonné », sert de référence temporelle à partir de laquelle sont calculés les décalages horaires de toutes les parties du monde.

D'un point de vue anthropologique, pourtant, peu importe d'entrer dans des considérations techniques ou astronomiques précises concernant l'organisation mondiale du temps et les manières dont ont été calculés ses repères. Il suffit de savoir que chaque point du monde est en décalage avec les autres, pour se rendre compte que l'unification du temps n'est qu'un système abstrait de conventions culturelles, inventé par l'Occident avec la modernité. Bien sûr, par convention, il est plus simple aujourd'hui pour tout le monde de suivre ce temps globalisé et unifié des horloges, mais d'un point de vue physique, chaque point du globe terrestre connaît sa propre temporalité. Par expérience, nous le savons bien lorsque nous constatons qu'à l'intérieur d'un même fuseau horaire, en France par exemple, le soleil ne se couche pas à la même heure à Brest et à Nice.

À l'heure actuelle, le niveau de précision des appareils de géolocalisation pourrait faire envisager un retour à une perception locale du temps, si l'on considère qu'un GPS personnel peut donner l'heure exacte du coucher de soleil, pour la position exacte où l'on se trouve, tout à fait indépendamment de l'heure officielle du fuseau horaire concerné. Il est intéressant de constater que cette évolution technologique rapproche paradoxalement notre époque « postmoderne » d'un passé historique préindustriel ou « prémoderne », bien étudié par les historiens, pendant lequel le temps était vécu subjectivement, à partir de soi, plutôt que

fixé objectivement, à partir des conventions extérieures. Selon Alain Corbin, ainsi :

« À l'aube du XIX^e siècle, le temps du paysan, celui de l'artisan comme celui de l'ouvrier, étaient poreux, pénétrés d'imprévu, ouverts à la spontanéité, soumis à l'interruption fortuite ou récréative. Ce temps de relative lenteur, souple, malléable, occupé par des activités souvent mal déterminées a été peu à peu remplacé par le temps calculé, prévu, ordonné, précipité de l'efficacité et de la productivité ; temps linéaire, strictement mesuré, qui peut être perdu, gaspillé, rattrapé, gagné » (Corbin, 1995 : 10).

À partir de ce constat, Alain Corbin développe une analyse historique systématique de la transformation moderne et contemporaine des temps sociaux en Europe. Il indique notamment comment travail et loisir ont formé à partir du XIX^e siècle un système qui a conduit les entreprises industrielles à réguler les temporalités sociales modernes en imposant à l'ensemble de la société une temporalité prévue et unifiée. Pour Corbin, l'industrie et la culture populaire du divertissement citadin ont fonctionné ensemble, dans un contexte où la standardisation du temps de travail a entraîné la revendication de l'autonomie d'un temps pour soi, puis l'avènement des loisirs et des sports modernes.

1.2. Sociologie des usages du temps

Les analyses de Corbin renforcent celles des sociologues du temps, qui ont noté de leur côté les transformations des conceptions de la temporalité propres à la modernité occidentale. Dans un ouvrage général, Gilles Pronovost (1996) a opposé schématiquement les conceptions traditionnelles et les conceptions modernes du temps. Pour lui, les systèmes temporels traditionnels répondent à quatre aspects bien précis. La texture du temps y est « culturelle » dans le sens où les rythmes temporels sont différents selon les classes d'âge et où il existe des marqueurs forts du temps (récoltes, cycle de vie du bétail...). Par ailleurs, le temps y est mesuré de façon qualitative ; il est divisé en parties hétérogènes et discontinues ; on respecte les ancêtres et le futur est le domaine du destin. Ensuite, toute l'organisation traditionnelle du temps est fondée sur les rapports à la nature et au sacré. Enfin, le temps des sociétés traditionnelles n'est pas organisé en unités de temps : l'épargne et le crédit, par