HAL open science

Introduction

Joël Candau

To cite this version:

Joël Candau. Introduction. Joël Candau. Temps en partage : ressources, représentations, processus, Éditions du CTHS, pp.5-13, 2009. halshs-01736672

HAL Id: halshs-01736672

https://shs.hal.science/halshs-01736672

Submitted on 21 Mar 2018

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.

Introduction

Joël CANDAU
Laboratoire d'anthropologie et de sociologie
« Mémoire, Identité et Cognition sociale » (LASMIC, E. A. 3179)
Université de Nice-Sophia-Antipolis

« … y será bien dar tiempo al tiempo ;
que no se ganó Zamora en un hora[1]*. »*

Quand, dans *La Dialectique de la durée*, Bachelard recommande de « laisser du temps au temps[2] », j'ignore s'il avait à l'esprit le conseil prodigué à Sancho par don Quijote, mais il est certain qu'il lui donne une acception bien plus large que celle de Cervantès. L'expression bachelardienne ne signifie pas seulement que chaque tâche suppose un temps incompressible, ce qui est vrai. Elle porte de multiples autres sens, comme, par exemple, sans que la liste soit exhaustive, l'idée qu'il faut laisser le temps faire son œuvre, celle d'un ajout souhaité, mais impossible, du temps au temps, ou encore l'obligation qui nous est faite de lui vouer de notre temps, car le mesurer, l'ordonner, le conserver, en jouer, le dissiper ou en faire un objet d'étude anthropologique, comme c'est le cas dans le présent ouvrage, tout cela prend du temps. En fait, la polysémie de la proposition bachelardienne est une caractéristique de tous les descripteurs temporels. Elle relève elle-même d'une temporalité qui la surplombe. En effet, selon Koselleck[3], deux structures temporelles distinctes sont repérables, d'une part dans les phénomènes linguistiques et, d'autre part, dans les événements non linguistiques. Les termes linguistiques manifestent généralement une grande constance – même si tout langage évolue – alors que les significations associées à ces termes – c'est-à-dire des événements mentaux – varient constamment. Par ce fait même, on peut dire que les usages et les acceptions du mot « temps » ont leur propre temporalité qui rend bien compte de la richesse des rapports que les humains entretiennent avec cette catégorie de l'entendement. Les contributions réunies ici nous en donnent un aperçu. Certes, il est modeste – il faudrait probablement le temps de plusieurs vies pour lire tous les écrits sur le temps qui, depuis la naissance de la philosophie, se sont accumulés dans les bibliothèques –, mais, outre la diversité des perspectives adoptées par les différents auteurs, toutes présentent l'originalité et l'intérêt de donner une base empirique aux hypothèses que nous pouvons faire sur l'existence de temps partagés ou, ce qui revient au même, de temporalités sociales et culturelles.

Parmi les innombrables théories de l'émergence de la conscience et de l'intelligence chez l'être humain, celle développée par l'archéologue Chris Gosden dans un ouvrage récent[4] intéresse directement l'invention des temps partagés. Selon lui, ces facultés seraient nées de nos efforts permanents pour réunir, évaluer et comparer des temporalités opérant à des vitesses différentes, depuis les plus rapides comme celles qui caractérisent la succession d'états mentaux induits par les connexions synaptiques, jusqu'aux plus lentes comme celles des saisons ou, plus encore, celles qui donnent une apparence d'immobilité

1. M. de Cervantès, *Don Quijote de la Mancha*, t. II, p. 1268.
2. G. Bachelard, *La Dialectique de la durée*, p. 3.
3. R. Koselleck, « Linguistic change and the history of events ».
4. C. Gosden, « Holism, intelligence and time ».

à des formes de transmission culturelle (traditions, culture matérielle) qui, parfois, peuvent courir sur des décennies, des siècles et même des millénaires. Les deux attributs évidents de ces temporalités, selon Leach[5], sont la répétition (tic-tac d'une pendule, battement du pouls, récurrence des jours, des lunes ou des saisons) et la non-répétition (la réalité de l'écoulement irréversible du temps qui, comme l'insecte de Baudelaire ou de Maeterlinck, nous dévore mécaniquement). Il y a donc au cœur du temps un paradoxe : parce qu'il ne cesse de se répéter, il nous apparaît inépuisable et, pourtant, nous le vivons tel un épuisement. On ne peut le diminuer et, cependant, une partie de lui est à tout instant perdue. Des deux termes du paradoxe, le second est probablement le plus pénible à vivre et à penser. En effet, il véhicule l'idée d'une perte irréparable, comme le suggère la sagesse populaire : « Le temps perdu ne se rattrape plus. » Voilà pourquoi, sans doute, de nombreuses sociétés sont enclines à insérer la consomption du temps dans un intervalle temporel plus large qui, lui-même, se répète, sous une forme cyclique, circulaire ou pendulaire. Dans la contribution qui ouvre ce recueil, Adamandia Acovitsióti-Hameau en donne une belle illustration avec les pratiques pastorale et cynégétique qu'elle a observées dans le département du Var. Les sorties ou les retours de pâturage, la traite, le repos du troupeau sont réglées en fonction de temporalités cycliques (avancement de la végétation, luminosité indiquée par les ombrages, température ambiante) tout autant que les séjours du chasseur au poste dont la durée va dépendre de l'intensité de la lumière, des cris des bêtes, etc. La chasse, notamment, vient rompre cycliquement le temps social ordinaire, sous la forme soit d'un temps court (les heures du guet, les rencontres et les festins des chasseurs), soit d'un temps long (aménagement de l'espace cynégétique tout au long de l'année). Mais, montre Adamandia Acovitsióti-Hameau, les cycles temporels des différents usagers des collines peuvent être source de conflits, par exemple quand le berger laisse son troupeau dégrader les aménagements paysagers qui servent pour nourrir, appâter et tirer le gibier. Elle souligne ainsi une caractéristique fondamentale – et dramatique – du rapport que les hommes entretiennent avec le temps : parce qu'il est toujours socialisé en fonction des besoins et des intérêts différents des individus et des groupes en présence, les rythmes qui lui sont donnés ne vont pas nécessairement l'amble et leur coexistence peut revêtir des formes agonistiques.

C'est pour prévenir ces conflits que des règles d'usage ont dû être adoptées lors de toute gestion dans la longue durée des ressources naturelles. Sans ces règles, survient alors ce que Hardin Garrett[6] a appelé la « tragédie des communs » : la ruine inévitable de ces ressources jusqu'à leur tarissement complet, chaque individu cherchant à maximiser son propre intérêt. Fabienne Wateau, dans sa contribution, décrit une pratique particulièrement ingénieuse adoptée dans la région nord-ouest du Portugal pour éviter cette « tragédie ». Des pierres de partage de l'eau servent à réguler l'irrigation estivale et à établir le temps d'usage de l'eau des ayants droit. Ainsi, à Felgueiras, une pierre placée sur un dôme marqué d'encoches indique les heures solaires et fait fonction d'« horloge de l'eau ». Les encoches qui reçoivent l'ombre de la pierre portent chacune un nom indiquant une heure à la fois solaire et socialisée (sonneries de l'église). Ce gnomon, qui se superpose à l'heure officielle, nécessite un savoir-faire précis et compliqué, transmis à l'aide de procédés mnémotechniques divers et dont rend bien compte la relation des eaux de la Corga de Felgueiras, reconstruite à partir du recueil patient et minutieux des données auprès des irrigants, jour par jour, heure par heure, parcelle par parcelle. Cette technique, souligne Fabienne Wateau, articule les deux systèmes de comptage du temps les plus utilisés depuis le Moyen Âge : sa mesure à l'aide des heures solaires et des cloches des églises. Par ailleurs, cette mesure privée des heures entre parfois en conflit

5. E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, p. 211-212.
6. H. Garrett, « The Tragedy of the commons ».

avec leur mesure publique (les heures officielles). On vérifie ainsi qu'une technique de comptage du temps n'est jamais créée *ex nihilo* : en se stabilisant, elle intègre toujours, dans des proportions variables, les expériences de mesure acquises par les générations précédentes ainsi que les contraintes propres au contexte dans lequel elle est mise en œuvre. Pour cette raison, le comptage du temps n'est pas seulement social mais, aussi, culturel.

Répétition et non-répétition, on l'a vu, constituent le paradoxe du temps. C'est plutôt à la répétition que s'attache le texte de Thomas Schippers. Il rappelle d'abord, opportunément, qu'une longue et riche tradition de recherche existe en ethnologie sur les conceptions du temps à travers le monde et, notamment, sur les cadres temporels locaux. Ceux-ci sont tous le fruit d'une domestication du temps, définie par Thomas Schippers comme la socialisation de la prise de conscience par l'homme des variations rythmées de l'environnement. Cette domestication s'opère par l'acquisition de savoirs et savoir-faire qui vont permettre aux individus non seulement d'interagir avec leur milieu mais aussi de s'intégrer dans des groupes en établissant des codes de connivence et en accordant les actions des membres. Malgré les progrès de l'instrumentation chronométrique et la perte des référentiels « naturels » (saisons, cycles de la végétation, etc.) dans les sociétés modernes, note Thomas Schippers, la vie sociale de la plupart des groupes humains reste rythmée par ces temps « concrets et opératoires », comme il a pu l'observer dans ses recherches de terrain sur les bergers ou les pêcheurs dans le Sud de la France. On songe ici, inévitablement, à la science du concret lévi-straussienne, profondément enracinée dans l'expérience de nos sens.

Dans un curieux passage de ses deux courts mais beaux essais sur le temps, Leach soutient que nous en faisons l'expérience sans l'aide de nos sens[7]. Sa formulation est fautive, selon moi. Étrangement, Leach semble oublier à ce moment-là ce dont il se souvient plus loin : c'est d'abord par notre corps que nous percevons et que nous nous représentons le temps. Les faits objectifs de notre verticalité et de notre morphologie dorso-ventrale ont sans doute induit la manière la plus commune de le conceptualiser : le futur est « pensé » devant nous (devant *ego*), c'est-à-dire là où on va, et le passé derrière nous, c'est-à-dire là d'où on vient. Cet invariant culturel ne semble souffrir qu'une exception, dans le langage amérindien aymara[8]. Par ailleurs, c'est aussi par l'intermédiaire de notre corps que nous endurons la durée, épreuve qui est essentiellement sensorielle. Non seulement, comme le disait je crois Maine de Biran, toute sensation dure, mais tout au long de notre développement, nous faisons l'expérience d'une transformation de notre corps qui, dans un premier temps, gagne en force puis, l'âge venant, connaît le déclin. C'est, parmi d'autres indicateurs, son état qui nous donne l'intuition du temps qui nous reste, sentiment subjectif si important dans notre vie émotionnelle[9]. À l'approche du grand âge, le ressassement du temps passé, qui est le souvenir de tout ce qui a été perdu, réussit de moins en moins à occulter les signaux explicites du corps : quotidiennement, il nous rappelle sans ambages que notre vie touche à son terme. Par conséquent, cette trajectoire qui fait succéder la chute à l'ascension marque le corps de son empreinte et, du même coup, donne à éprouver le passage du temps qui est ainsi incorporé. En ce sens, l'affirmation selon laquelle « nous créons le temps en créant des intervalles dans la vie sociale[10] » doit être nuancée. On ne peut pas dire, comme le suggère Leach, qu'avant cela il n'y a pas de temps à évaluer. Il y a probablement un temps biologique qui est vécu sans, il est vrai, être précisément mesuré.

7. E. R. Leach, *op. cit.*, p. 224.
8. R. E. Núñez et È. Sweetser, « With the future behind them: convergent evidence from aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time ».
9. L. L. Carstensen, « The Influence of a sense of time on human development ».
10. E. R. Leach, *op. cit.*, p. 228.

Sa spécificité, chez l'*Homo sapiens*, est d'être immédiatement enchâssé dans un temps social qui, lui, est ordonné, catégorisé, découpé, compté, arpenté. C'est un aperçu de la complexité de cet enchâssement que je tente de donner dans ma contribution sur le temps partagé de la sensation olfactive. La perception partagée de la durée d'une telle sensation est, pour une part, naturellement déterminée, notamment dans le registre des odeurs des corps humains, vivants ou morts, généralement catégorisées comme des « mauvaises » odeurs et toujours fortement connotées émotionnellement. Cependant, les données ethnographiques recueillies auprès de professionnels confrontés quotidiennement à des environnements olfactifs sévères montrent que ce partage est également culturellement contraint, principalement par le recours à des descripteurs olfactifs qui évoquent davantage que d'autres la durée de la sensation ou qui, au contraire, représentent un déni de celle-ci. C'est donc par l'intermédiaire du langage que sont focalisées culturellement des expériences sensorielles individuelles, en fonction d'un certain ordre classificatoire propre à chaque groupe professionnel considéré.

En centrant sa réflexion sur le temps de la réclusion, Philippe Hameau ouvre des perspectives de recherche qui vont bien au-delà de la pratique graphique de décompte du temps inhérente au milieu carcéral. Son texte montre très finement comment les graffitis des prisonniers, encoches en rythmes hebdomadaires ou calendriers plus élaborés, permettent à ces derniers de se réapproprier le temps de l'enfermement en le conjuguant d'une manière autre que celle imposée par l'administration pénitentiaire. Il s'agit moins, pour eux, de tuer le temps que de tenter de s'en évader. On peut voir dans ces pratiques une forme de résistance à tout ce qui, dans les sociétés modernes, participe à l'enfermement des individus dans un temps dit « réel », bien plus préoccupant que le simple « charroi monotone » du temps et très différent de ce que nous pourrions appeler le *présent réel*. Alors que le *présent réel* – près de s'évanouir dans le passé au moment même où il annonce le futur –, s'inscrit pour cette raison même dans la durée et contribue à donner au temps toute sa densité, le *temps réel*, au contraire, « est à lui-même son propre horizon[11] ». L'impératif contemporain du *temps réel* annonce un nouveau rapport au temps : celui où « l'instant envahit la conscience[12] », assujettie à un temps uniforme, indifférencié, banalisé. L'événement en *temps réel*, propre à la modernité, n'advient ni ne revient et même ne devient pas : il vient, c'est tout, trivialement, sans l'épaisseur de la durée, sans être jamais inscrit dans une chronologie. Il n'est qu'une succession d'instants quelconques, chacun portant l'oubli de celui qui le précède. Alors que le *présent réel* est riche d'une mémoire d'action, le *temps réel* n'enferme qu'une action sans mémoire. Ce que suggère la belle étude de Philippe Hameau est que l'institution carcérale est chronophage moins parce qu'elle dévore du temps que parce qu'elle l'escamote dans ses caractéristiques propres : durée, écoulement, passage. En cela, elle n'est peut-être que la manifestation prototypique d'une évolution qui menace la société tout entière.

N'est-ce pas un refus de cet impératif du temps réel que manifestent les adeptes de parenthèses temporelles, lorsqu'ils s'engagent dans un tour du monde en bateau ou dans la longue traversée d'un désert ? Ces individus se placent alors hors du temps abstrait, anonyme et désincarné qui constitue leur quotidien pour retrouver des rythmes « naturels », des temps morts ou des comptabilisations inédites. Dans son article sur les himalayistes, Éric Boutroy en propose une illustration originale. La temporalité expéditionnaire, note-t-il, est placée sous le sceau de la lenteur et de l'attente. Sur sa durée (plusieurs semaines), elle contribue à un vécu temporel renouvelé qui impose le temps comme une valeur saillante grâce à une désynchronisation des rythmes ordinaires et à un renversement des repères routiniers. Cette temporalité alternative est donc, d'une

11. F. Hartog, « Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France ? », p. 1224.
12. G. Balandier, *Le Dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, p. 53 et 55.

certaine manière, une réhabilitation du temps, un temps vrai, authentique, autre que le *temps réel*, qui va permettre tout à la fois un regard critique de l'himalayiste sur sa société et une rencontre avec soi-même.

Il y a, dans ce dernier cas, un engagement temporel de l'individu (au risque d'y laisser sa vie) qui, sur un mode bien moins dramatique, s'observe également dans l'improvisation musicale, thème de l'article livré par Antoine Pétard. Dans cette pratique, comme lors d'une expédition en très haute montagne, le temps coule de manière irréversible, sans repentir possible. Pour le musicien qui s'engage dans une improvisation, la virtuosité est une notion indissociable de son inscription temporelle, rappelle Antoine Pétard. Elle est la maîtrise du temps, d'un temps qui, sauf s'il y a enregistrement du morceau joué, présente l'avantage de ne pas laisser de traces en cas d'échec et qui, paradoxalement, peut commencer bien avant la phase du jeu. En effet, les musiciens recourent à des « techniques de la spontanéité » – celle-ci étant considérée comme la garantie de la sincérité de celui qui improvise – telles que le « don du thème » par les organistes ou le recours à des paroles dans la musique savante –, qui font que, en fin de compte, l'improvisation ne se limite pas au seul temps du jeu musical. Elle s'inscrit dans une temporalité qui la déborde, débordement qui amène à s'interroger sur ce que peut être le « présent » de l'improvisation.

Nous n'avons pas d'autre expérience que celle d'un temps au présent, écrit saint Augustin dans *Les Confessions* : « Le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur[13] », soit la mémoire, l'intuition directe et l'attente. Pourtant, précise-t-il, « ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus [14] », puisque s'il ne s'abolissait pas dans le passé aussitôt né, il serait éternité. Dans ces conditions, quel peut être le statut temporel spécifique d'une ville qui, comme Rome, est qualifiée d'« éternelle » ? C'est à cette question que tente de répondre l'étude érudite de Géraldine Djament, à partir d'un point de vue « géohistorique ». Rome, rappelle-t-elle, a profondément marqué le temps européen, pas seulement dans le registre calendaire (calendrier julien et grégorien) mais aussi dans celui de l'histoire et de la vie quotidienne. La ville a joué un rôle important dans la diffusion de la philosophie de l'histoire chrétienne, fondée sur une chronosophie du salut qui donne un sens, dans la double acception du terme, au temps de la vie quotidienne, à celui des fêtes religieuses et aussi à celui de l'action politique. Ce fut plus particulièrement le cas au XIXe siècle en Italie, époque où se développe une reconstruction ternaire de l'histoire romaine (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance) qui associe temps linéaire et temps cyclique. Toute une téléologie de la ville-phœnix va alors se prêter à une manipulation du temps – par exemple la destruction de nombreux vestiges médiévaux au profit des monuments antiques – visant à glorifier un présent artificiellement rapproché d'un passé glorieux. La représentation d'une éternité urbaine, observe Géraldine Djament, réside moins dans la négation du temps que dans une reconfiguration sans cesse renouvelée du temps historique.

Cette reconfiguration a toujours été un outil amplement utilisé dans les méthodes scientifiques, notamment sous la forme de périodisations qui, dans les sciences humaines et sociales, brillent rarement par leur originalité. Ainsi, il est facile d'observer une forme de tropisme cognitif quand on compare les trois stades d'évolution selon Lewis Morgan (état sauvage barbarie, civilisation), la loi des trois états (théologique, métaphysique, positif) chez Comte ou encore la manière dont, en 1820, Christian Jürgensen Thomsen a ordonné les collections de son musée sur la base de la classification dite des « trois âges » (pierre, bronze, fer). Pourtant, cet usage de catégories temporelles dans les sciences n'est

13. Saint Augustin, *Les Confessions*, livre onzième, chap. XX.
14. *Ibid.*, chap. XIV.

jamais anodin. Si l'on datait non pas en prenant comme moment origine l'Incarnation mais la Passion, montre Daniel Milo dans son ouvrage *Trahir le temps*, toutes nos catégories temporelles en histoire seraient bouleversées. Nous créerions alors un XVIe siècle qui perdrait l'humanisme, un XIXe auquel serait soustrait le romantisme et un XXe siècle sans la Révolution russe et la Grande Guerre[15]. Dans un registre similaire, est-il pertinent pour un historien d'évoquer, par exemple, les « hommes du XIVe siècle » ? Ces hommes, observe Milo, ne pouvaient pas se savoir au XIVe siècle car à cette époque-là le découpage du temps historique en tranches de cent ans n'avait strictement aucun sens[16], pas plus que la notion de siècle selon l'acception d'aujourd'hui. On peut noter, à ce propos, que si le découpage en siècles a représenté un progrès pour la chronologie, il est probablement devenu un obstacle à une connaissance approfondie de la durée historique. Toute périodisation est par conséquent risquée, en ce sens qu'elle met en forme et, du même coup, contraint la représentation de la durée. Elle est une violence faite au temps, une trahison de ce qui pourrait être autre. Travailler sur le temps, c'est donc toujours courir le risque de l'anachronisme, en projetant des catégories temporelles vernaculaires – des ethnochrononymes ? – sur des sociétés autres, spatialement ou historiquement éloignées. C'est à l'analyse des effets de l'usage de catégories temporelles non triviales sur la pensée savante qu'est consacré le texte de Fabien Venon. À propos de la dynamique temporelle dans l'École française de géographie, il montre comment la part du temps, dans l'analyse des systèmes agri-religieux, a profondément varié depuis les travaux du père fondateur de cette école, Paul Vidal de la Blache, jusqu'à Pierre Gourou puis Pierre Deffontaines, Xavier de Planhol et Jacques Richard-Molard, faisant alterner des représentations de ces systèmes soit laïcisées (positives au sens comtien du terme), soit spiritualisées (téléologiques), soit, encore, affranchies de toute dynamique temporelle. Au final, note Fabien Venon, la prise en compte du temps en géographie est essentielle car elle permet de relativiser les modèles d'analyse qui, bien évidemment, n'échappent jamais totalement au contexte scientifique, culturel et politique dans lequel ils sont nés.

La contribution de Patricia Pellegrini sur « les temporalités de la nature » vient heureusement compléter la réflexion de Fabien Venon. Le temps peut être instrumentalisé par les chercheurs en sciences de la nature, comme le montre la controverse scientifique provoquée par la propagation de l'algue *Caulerpa taxifolia* le long des côtes méditerranéennes depuis le début des années 1980. Les écologues s'opposent en fonction de l'importance à donner à la composition d'un écosystème à un instant « t » par rapport aux évolutions dont il est l'objet sur une échelle de temps plus ou moins longue. D'une part, il peut paraître stable en regard de la durée de vie d'un chercheur, mais mouvant dans une très longue durée. D'autre part, à l'échelle d'un temps court, le temps qui passe sera perçu comme linéaire, alors qu'à l'échelle d'un temps long la vision d'un temps cyclique pourra prévaloir. Par conséquent, la perception de la permanence ou du changement des écosystèmes est un effet des temporalités adoptées par les chercheurs, chacun d'entre eux étant enclin à retenir celle qui convient aux arguments qu'il veut défendre. Ces choix sont lourds d'enjeux scientifiques : par exemple, le fait de considérer un organisme vivant – tel qu'une algue – comme une espèce autochtone ou allogène peut dépendre du choix d'une échelle temporelle. Toute la difficulté, alors, est de faire s'accorder les divers acteurs autour de la « temporalité » qui sera prise comme référence. Cette question, qui est une problématique sous-jacente et récurrente des recherches en écologie et des politiques de gestion de la nature, doit nous rappeler que nous vivons toujours plusieurs temps à la fois et que nous ne cessons de jouer de ces temporalités multiples.

15. D. S. Milo, *Trahir le temps (histoire)*, p. 8.
16. *Ibid.*, p. 21.

C'est une forme bien spécifique de pluri-temporalité qu'ont connue les Indiens du Mexique au XVIe siècle. La colonisation de ce pays, rappelle Éric Roulet dans son article, s'est accompagnée de l'évangélisation des populations indigènes (Aztèques, Totonaques, Mixtèques, Zapotèques, Mayas), qui, jusqu'à l'arrivée des Espagnols, ne comptaient pas le temps d'une façon unique. Leur intégration dans l'Église est passée par la substitution du calendrier chrétien aux calendriers autochtones. Pour Durkheim, on le sait, le calendrier « exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité[17] ». Comme les autres formes de domestication et de découpage du temps (agendas, séquences et rythmes sociaux, etc.), il facilite l'orientation de la mémoire et, en unissant le présent, le passé et le futur, il donne les repères à partir desquels les individus vont organiser leur existence. Ceci permet de comprendre les violentes résistances auxquelles se sont heurtées toutes les tentatives de réformes des calendriers. Il n'en est pas allé différemment avec les Indiens du Mexique, montre Éric Roulet et, tout au long du XVIe siècle et, encore, au XVIIe siècle, ils seront nombreux à conserver leur ancien décompte du temps. Au grand dam de l'Inquisition et, dans une moindre mesure, du pouvoir civil colonial, ils recourent à leur calendrier divinatoire et pratiquent des fêtes précolombiennes sans écarter, toutefois, la superposition des traditions indienne et chrétienne. Le texte d'Éric Roulet rappelle ainsi que, dans un contexte de domination, le recours à des temporalités différentes peut être une forme de résistance pour les dominés.

Les médias, dans leurs formes contemporaines, sont largement sous l'emprise de l'idéologie du temps réel dont, par ailleurs, ils sont un des principaux vecteurs, contribuant ainsi à la confrontation de plusieurs temporalités. Logorrhée des radios, iconorrhée des chaînes de télévision, exhibition quotidienne des états d'âme dans les blogs, tout doit être dit, tout doit être su, tout doit être vu, instantanément, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Compte tenu de leur puissance, il n'est pas surprenant, comme le montre l'article d'André-Jean Tudesq, que les médias aient profondément modifié les références temporelles en Afrique subsaharienne tout au long du XXe siècle. Dans une première phase, qui commence vers le milieu du XIXe siècle et qui court jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la diffusion de la presse écrite induit une double modification de la représentation du temps. D'une part, le temps des journaux qui va progressivement s'imposer est un temps linéaire, découpé en durées égales (trimestrielles, mensuelles, hebdomadaires, quotidiennes). D'autre part, leur contenu élargit le champ temporel avec l'introduction du calendrier chrétien et les références à des événements extra-africains. Dans la seconde moitié du XXe siècle, ces phénomènes vont s'accentuer, notamment avec la pénétration de la radio dans tout l'espace africain (urbain et rural), puis de la télévision qui, de plus en plus, met en scène une instantanéité des événements présents et aussi, note André-Jean Tudesq, une surréalité consistant à juxtaposer des situations simultanées dans différents pays très éloignés. Dans ce contexte, la plus grande crédibilité des médias occidentaux contribue efficacement à une acculturation temporelle, ceci avec une intensité inégale qui dépend du niveau d'instruction et de la situation sociale. De ce fait, la confrontation s'aggrave entre le temps des médias, qui est un temps minuté inspiré des sociétés industrielles, et un temps de la transcendance, associant l'homme à la nature et imprégné de liens religieux avec le passé.

C'est encore la coexistence de plusieurs temporalités que met en évidence la contribution de Jean-Jacques Lucas sur le collectionnisme poitevin d'œuvres d'art aux XIXe et XXe siècles. Les catalogues, la presse locale, les sources testamentaires montrent l'enchevêtrement de plusieurs temps : la valeur d'âge de l'objet, le temps passé à la collecte, la dimension performative de l'assemblage des objets qui se veut le garant de

17. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 15.

leur durabilité, la biographie du collectionneur, le récit du legs, celui de sa réception, de sa conservation, de sa perte éventuellement, etc. Au final, note Jean-Jacques Lucas, les pièces de collection, œuvres d'art ou non, circonscrivent des contours spatio-temporels, imaginés ou vécus. À ce titre, elles conduisent à s'interroger sur les valeurs identitaires et les systèmes de référence du monde poitevin entre 1870 et 1970.

« Il n'y a pas deux hommes, disait Condillac, qui, dans un temps donné, comptent un nombre égal d'instants[18]. » Toute anthropologie du temps se construit contre cette idée. Certes, nous devons admettre que pour chaque individu tout événement est unique, notamment parce qu'il est vécu, phénoménologiquement, selon une temporalité profondément idiosyncrasique. Cependant, notre confiance dans le fait social est telle que nous nous efforçons de partager nos expériences temporelles, ou d'entretenir la croyance dans ce partage, en les découpant en catégories arbitraires – minutes, heures, jours, mois, années, siècles, générations, etc. – qui sont supposées les rendre comparables. Cette visée d'un partage temporel est le socle qui justifie le projet d'une anthropologie du temps. En effet, sans l'existence de temps et de durées partagés, ou imaginés tels, la notion d'un temps social ou d'un temps culturel perdrait tout contenu. Il me semble que, avec toute l'humilité requise, les contributeurs au présent volume réussissent plutôt bien à apporter un démenti empiriquement solide à l'assertion condillacienne.

Bibliographie

BACHELARD Gaston, *La Dialectique de la durée*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

BALANDIER Georges, *Le Dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard, 1994.

BONNOT DE CONDILLAC Étienne, *Traité des sensations*, Paris, Bure aîné, 1754, 2 vol.

CARSTENSEN Laura L., « The Influence of a Sense of Time on Human Development », *Science*, vol. 312, n° 30, 2006, p. 1913-1915.

CERVANTÈS Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, t. II, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 5e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1968.

GARRETT Hardin, « The Tragedy of the commons », *Science*, 162, 1968, p. 1243-1248.

GOSDEN Chris, « Holism, intelligence and time », dans Parkin David, Ulijaszek Stanley (éd.), *Holistic Anthropology. Emergence and Convergence*, New York / Oxford, Berghahn Books, 2007, p. 182-193.

HARTOG François, « Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France ? », *Annales ESC*, n° 6, 1995.

KOSELLECK Reinhart, « Linguistic change and the history of events », *The Journal of Modern History*, vol. 61, n° 4, 1989, p. 649-666.

18. É. Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, IV, 18.

LEACH Edmund Ronald, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

MILO Daniel Shabetaï, *Trahir le temps (histoire)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

NUÑEZ Rafael E. et SWEETSER Ève, « With the future behind them: convergent evidence from aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time », *Cognitive Science*, nº 30, 2006, p. 401-450.

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.