

Bjørn Enge Bertelsen, *Violent Becomings. State Formation, Sociality, and Power*, New York, Oxford, Berghahn, 2016, xxxiii+332 p., ISBN 978-178533-236-4 (broché), 978-1-78533-293-7 (cartonné) (“Ethnography, Theory, Experiment”, 4) [livre électronique en accès libre sur : <[https://www.berghahnbooks.com/downloads/OpenAccess/BertelsenViolent/9781785334290\\_OA.pdf](https://www.berghahnbooks.com/downloads/OpenAccess/BertelsenViolent/9781785334290_OA.pdf)>].

Que voici de la belle ouvrage ! L’auteur est un anthropologue norvégien qui a à son palmarès de nombreuses années de terrain au Mozambique. L’œuvre traite de rapports sociaux, de religions, de médecine traditionnelle, d’accumulation, d’histoire aussi, mais c’est bel et bien d’anthropologie politique qu’il s’agit même si l’ethnographie de l’enquête relève de l’anthropologie sociale et culturelle. En effet, il s’agit de rapports de pouvoir et notamment de la vie magique d’une population dans un contexte colonial, puis postcolonial de parti unique (au nom dudit marxisme-léninisme), puis néolibéral de convenance pluraliste (au sein d’un paternalisme autoritaire maintenu) : comment est produit quotidiennement l’État dans de tels contextes ? Le terrain est urbain et suburbain, entre la ville de Chimoio (Vila Pery du temps colonial), capitale de la région du Manica, au centre-sud du pays et frontalier du Zimbabwe et, surtout, un village à une dizaine de kilomètres de là, dont le nom de code est « Honde ». L’anonymat de ce nom de lieu est en cohérence avec l’anonymat des interlocuteurs (sauf pour les dirigeants connus) afin que les éléments biographiques (pourtant succincts) donnés ne permettent pas de les identifier. Personnellement, j’ai toujours regretté l’usage, que je considère exagéré, de cet anonymat presque généralisé dans les enquêtes. Parfois, l’anonymat est évidemment indispensable et doit être rigoureusement respecté. Mais bien d’autres fois, ce n’est pas le cas : ce livre ne contient rien de subversif et on ne voit guère ce qui aurait pu mettre en cause la sécurité des personnes dans leurs propos relatés. L’auteur a résidé presque deux ans dans une famille de « Honde », et celle-ci a naturellement été repérée par le tout puissant SISE (Service d’information et de sécurité de l’État) qui possède un informateur pour dix maisons. Souvent, ce ne sont pas les gens qui demandent l’anonymat, mais le chercheur qui le propose d’entrée de jeu. Cela a des conséquences un peu fâcheuses car les histoires de vie sont forcément tronquées (sinon, elles permettraient facilement l’identification).

La zone d’enquête est située dans l’aire du peuple maTewe (l’auteur parle le chiTewe et le portugais), de la grande famille chona (ou shona) qui va de la côte de l’océan Indien à la majeure partie du territoire du Zimbabwe. Ce contexte géopolitique a une grande importance dans l’ouvrage et cette région a été au cœur de la guerre civile qui a ravagé le pays entre 1976 et 1992.

La thèse générale de l’auteur est que les rapports sociaux repérés, qu’ils relèvent du rapport aux nombreuses catégories d’esprits (ceux des personnes

décédées désormais sans corps), étudiés dans d'infinis aspects de la vie sociale, de la territorialisation (y compris de la territorialisation ou déterritorialisation des esprits), des religions chrétiennes indépendantes, de la guerre civile, de la différenciation sociale sous le néolibéralisme, etc., tout cela relève de la production de l'État dans les villes de province et en brousse, selon des processus principalement violents (« ... *the relationship between this traditional field and subsequent state formations has predominantly been one of tension and antagonism* », p. 264). Il ne s'agit cependant pas d'étudier seulement le rapport à l'État, mais la coproduction de ce dernier, ici vu principalement par le bas. L'État n'est pas analysé comme une institution aux caractéristiques stabilisées, mais comme un processus permanent de production. Bien qu'il n'emploie guère ces concepts, cela met l'auteur en proximité des politologues qui parlent de *statehood* ou *stateness* ou encore de quelque chose « which seems like a state » pour désigner l'étaticité tendancielle plus que l'État construit. Cette distinction est particulièrement spectaculaire – entrons dès maintenant dans un détail – à propos des lynchages de bandits, une pratique horrible mais fréquente au Mozambique et ailleurs en Afrique : quand la population attrape un bandit, non seulement elle le bat sévèrement, mais (sauf si la police arrive à temps), le brûle vif avec des pneus enflammés. Or le maire (Frelimo) de Chimoio a considéré publiquement cette pratique comme acceptable si elle avait lieu dans les *bairros* (quartiers périphériques) et inacceptable dans la *cidade de cimento* (la ville de ciment, le centre-ville) (notamment pp. 230-270). Or, la police, même appelée à temps est très réticente à intervenir, considérant que la population aurait bien mieux pu « régler le problème elle-même » – c'est-à-dire produire la police à la périphérie.

L'ouvrage est organisé en sept chapitres thématiques, dont les titres commencent tous par un seul mot condensant le propos. Le premier (« Violence. War, State, and Anthropology in Mozambique », pp. 26-55) étudie le phénomène de dé- et reterritorialisation provoqué par la guerre civile en pays maTewe dans le « champ traditionnel » (*traditional field*). L'auteur s'explique sur l'usage de cette expression qui ne renvoie nullement à une dichotomie entre passé (traditionnel) et présent (moderne), mais à une production continue de rapports sociaux magiques qui échappe au moins partiellement à l'État. La guerre civile a fortement interpellé le monde des esprits, que la Renamo (le groupe rebelle) a beaucoup sollicités quand le Frelimo (le parti au pouvoir) voulait les éradiquer (« À bas l'obscurantisme ! »). Ainsi le champ traditionnel est toujours en émergence dans le « continuum rural-urbain » entre Honde et Chimoio.

Le deuxième chapitre (« Territory. Spatio-Historical Approaches to State Formation », pp. 56-89) revient sur les périodes historiques antérieures depuis

la mi-XIX<sup>e</sup> siècle avec la formation de l'empire nguni (dans tout le Sud et Centre du Mozambique, les esprits nguni sont considérés comme très violents et vengeurs, de même que les esprits vandau – des milliers de Ndaus avaient été intégrés dans l'armée nguni –, surtout quand ils relèvent de soldats morts sans cérémonies et sans sépulture). L'aire uTewe fit ensuite partie du territoire de la Compagnie du Mozambique (compagnie à charte de capitaux principalement britanniques mais d'administration portugaise, 1891-1941) qui, elle-aussi, remania violemment le champ traditionnel, notamment en période de révolte mais plus quotidiennement par la pratique du travail forcé – et les migrations induites – poursuivi par l'État colonial jusqu'en 1962. Enfin, l'État post-colonial tenta lui aussi la « capture of people » à partir de 1975, en ville comme en brousse.

Le troisième chapitre (« Spirit. Chiefly Authority, Soil, and Medium », pp. 90-120) est sans aucun doute au cœur de l'ouvrage. Il aborde principalement « Honde », donc un monde rural proche de la ville. Il aborde les conséquences des phénomènes de la déterritorialisation provoquée par les dynamiques étatiques notamment en temps de guerre et sa compréhension par les gens en termes de *tradição* (la *tchianhu wo atewe*, la manière d'être des maTewe) : en effet, les esprits des ancêtres ont beaucoup bougé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et on ne peut plus dire qu'ils sont fixés sur un territoire précis. Il suit en particulier la trajectoire historique du *mhondoro*, une vieille figure que l'on doit comprendre comme le « lion en esprit » (*spirit lion*) – plus que comme l'esprit du lion (*lion spirit*) qui peut aussi exister (notamment pp. 102-120) – et qui, à l'époque contemporaine, est lié à la Renamo et à son fief du massif de la Gorongosa (donc assez loin de Honde), à son président en personne (A. Dhlakama) et parfois aux ... Allemands dont des compagnies souvent prédatrices sont présentes dans la région. Le *mhondoro* désorganise notamment les dynamiques étatiques. La déterritorialisation des esprits est aussi celle des *Makomerede* (néologisme issu de la bantouisation de l'anglais *comrade* désignant les soldats zimbabwéens intervenant dans le Mozambique central à la demande du pouvoir mozambicain ; *ma-* étant la marque du pluriel en chiTewe). En effet, de nombreux soldats zimbabwéens sont morts au Mozambique, tués par la Renamo en combat, ou par une population désespérée (ou même l'armée mozambicaine) tuant pour voler. Ces morts sans sépulture sont alors des esprits errants et vengeurs (*pfukwa*), comme les esprits ndau de la période précédente.

Le quatrième chapitre (« Body. Illness, Memory, and the Dynamics of Healing », pp. 121-159) aborde le continuum rural-urbain entre « Honde » et Chimoio à propos des capacités respectives de deux catégories de guérisseurs (*healers*), les *n'angas* et les *profetes*. En principe, les premiers sont considérés comme d'autant plus purs s'ils sont ruraux – car la ville dénature les pratiques

par sa monétarisation – et s'occupent du monde des esprits ; les seconds sont liés aux églises africaines indépendantes et seraient plus urbains. En principe ... Les seconds sont souvent accusés par les premiers de ne pas bien traiter les esprits, au nom du Saint-Esprit du christianisme et ces derniers accusent les premiers de sorcellerie (*uroi*). Mais cela n'est pas si simple.

La question est reprise au cinquième chapitre (« Sovereignty. The Mozambican President and the Ordering of Sorcery », pp. 160-198), qui aborde principalement la situation urbaine. L'État postcolonial, ayant échoué à éradiquer le monde des esprits a, lors du tournant pluraliste (1992) essayé de le contrôler par un mode qui lui était coutumier depuis le temps du parti unique et de ses ODMs (« organisations démocratiques de masse »), à savoir une association formellement indépendante mais en réalité étroitement liée au parti : l'AMETRAMO (Association des médecins traditionnels du Mozambique). Or cette association regroupe tant les *n'anga* que les *profetes* sous la présidence d'un militant du Frelimo qui dit être les deux. Mais des tensions existent : un cas très intéressant est finement étudié, lorsqu'une femme est accusée par le président d'être nécrophage – remarque inacceptable pour les *n'angas* qui considèrent que cette femme ne peut pas être des leurs mais est une *uroi* (sorcière) et par les *profetes* qui considèrent que ce doit être une *n'anga* mais pas une *profete* ... S'en suit alors une longue *confusão* (confusion, désordre) entre les deux ailes de l'association, au grand dam du président d'une association dont le rôle est précisément d'éviter la *confusão* et de maintenir l'ordre parmi les praticiens (et les esprits). Cette évocation de la sorcellerie, en principe bien séparée du monde des guérisseurs (mais avec des passerelles ...), permet d'évoquer la toute-puissance procurée à ceux qui mangent de la chair humaine (même de cadavres) et de questionner comment ont donc fait ceux qui sont parvenus à cette toute-puissance, comme le président A. Guebuza (président du pays de 2009 à 2014), connu pour son autoritarisme.

Le sixième chapitre (« Economy. Substance, Production, and Accumulation », pp. 197-228) retourne au continuum urbain-rural et étudie les dimensions productives et reproductives de l'acquisition de pouvoir (substance), selon une approche de genre. Cela permet de montrer comment les processus de marchandisation, d'échange et de production sont compris comme partie intégrante de l'accumulation illicite par les élites de l'État usant d'un vaste éventail de techniques de sorcellerie (*uroi*) pour y parvenir. Cette figure est bien sûr classique en Afrique où l'esprit de capitalisme est considéré comme anthropophage, mais cela est étudié ici à partir de cas précis qui permettent à l'auteur d'avertir que certains modèles « universalisants » sur le développement néolibéral de l'étatité et de l'économie pêchent par leur incapacité à aborder ces aspects cognitifs (pp. 200-201, et de nouveau en conclusion, p. 266).

Enfin, le septième chapitre (« Law. Political Authority and Multiple Sovereignities », pp. 229-262) aborde également le terrain urbain. Il s'agit des dynamiques en cours de formation du pouvoir et de l'État post-colonial, étudiées par le biais des cas de justice sommaire dans les quartiers périphériques de Chimoio – les *linchamentos* déjà évoqués. Cela permet à l'auteur de revenir sur la notion d'« État hétérogène » défendue en particulier par le sociologue portugais Boaventura Sousa Santos – un État qui serait caractérisé par une dichotomie modernité/tradition en ses structures mêmes. L'auteur critique fortement ce concept comme incapable d'expliquer l'interconnexion permanente entre les deux dans la production même de l'État et repousse la « tradition » hors des catégories de la modernité (rappelons la définition de la *tradição* donnée par l'auteur, évoquée au début de ces lignes).

L'ordre étatique est ainsi vu comme toujours en construction, à la fois dynamique et contesté – ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il y ait « résistance ». L'étaticité hiérarchique, souveraine, territoriale, sédentaire, cosmologique est constamment déstabilisée (« *unsettled* ») par des forces rhizomiques, d'où la violence tendancielle de son processus de formation. Ces forces relèvent du « champ traditionnel » que, suivant Deleuze et Guattari, il qualifie de virtuel (c'est-à-dire réel mais non factuel). D'une part les tentatives de capture par l'État relèvent d'*assemblages* (en français dans le texte) entre des composantes de l'ordre étatique dont le champ traditionnel fait partie. Mais d'autre part le « champ traditionnel » est fondamentalement non capturable (*uncapturable*).

Ainsi, l'auteur reproche à nombre de chercheurs mozambicanistes d'avoir trop étudié la construction du parti-État Frelimo en termes d'unité, de cohérence et de maîtrise du territoire. Par là, ils ont négligé les trajectoires historiques plus longues de friction entre les dynamiques étatiques et ce qu'il a appelé le « champ traditionnel ». À chaque époque historique, celui-ci a montré une force aux potentialités considérables. Il faut donc procéder à une écriture contre-historique (*counterhistory counting*) face aux approches stato-centrées. Mais il prévient : « *This counterhistory writing, however should not be cast in terms of heroic resistance but rather should be seen as complex and multistranded encompassing practice and notions of the everyday as well as the potentialities privileged here* » (p. 268). Suivant cette veine, il critique aussi la vision de la décentralisation comme signifiant nécessairement un élargissement du pouvoir d'État car cette vision en reste à celle d'un État réussissant avec succès à incorporer des acteurs sociaux non étatiques – qu'il réfute. Il y aurait ainsi au Mozambique et plus largement en Afrique, comme une tension permanente, essentiellement violente, dans la tendance à la formation de l'État. C'est son approche anthropologique qui lui aurait permis de mettre en

évidence la « trajectoire de violence qui est la trace de l'État au Mozambique » – dernière ligne de l'ouvrage (p. 270)

On le voit, l'historien que je suis a beaucoup apprécié l'ouvrage de l'anthropologue, sa profondeur, son sens des nuances. Un anthropologue connaisseur de la littérature de sa discipline aurait certainement des remarques comparatives à faire avec des ouvrages abordant d'autres pays africains selon une orientation *grosso modo* identique. J'avoue avoir du mal, par exemple, à savoir combien cet ouvrage est novateur dans le champ africain en général (par exemple, au regard des ouvrages de Peter Geschiere, largement cités). Ce que je sais est qu'il l'est pour le Mozambique même s'il n'est pas totalement pionnier (je pense notamment à Carolyn Nordstrom, *A Different Kind of War Story*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997, d'ailleurs cité). Ce que j'ai globalement apprécié est que l'auteur, même s'il ne se réclame pas explicitement de ce courant, a suivi une orientation subalterniste, évitant avec succès le statocentrisme et l'eurocentrisme. J'ai néanmoins quelques remarques à faire, qui ne remettent nullement en cause la qualité générale de l'ouvrage.

Sur le plan formel, j'ai regretté que l'auteur ne nous ait pas fait profiter bien davantage de l'énorme matériel empirique qu'il a recueilli : les citations des personnes interrogées ne sont pas si nombreuses et elles sont souvent courtes, c'est bien dommage. Le glossaire des noms chiTewe, ciShona et portugais (pp. xviii-xxviii) est incomplet, ce qui rend la lecture parfois ardue (on ne sait pas forcément ce que veut dire *kubatidzana*, *kurima no zwiphoko*, *mtumbo*, etc.)

L'auteur, plusieurs fois, recourt à l'histoire et c'est très nécessaire. Mais parfois, il ne tire pas toutes les conclusions possibles de la longue durée. Quelles sont les tendances lourdes sur le très long terme ? La conquête coloniale a détruit des États africains et fait reculer la culture étatique en Afrique car les habitants ne ressentaient évidemment pas l'État des Portugais (ou des Anglais, Français, Belges, etc.) comme leur État. Surtout dans les colonisations de type « administration directe » (même s'il ne faut pas simplifier), l'étaticité africaine a ainsi régressé à un niveau généralement très faible, avec des chefs locaux de bas niveaux hiérarchiques (les vrais rois ayant été vaincus et leurs lignages détruits ou marginalisés) et étroitement contrôlés par l'autorité coloniale au point d'en faire parfois des fantoches sans aucun prestige. Au Mozambique, l'institution était en déclin réel à la fin de l'époque coloniale. Certain-e-s fil-le-s de chef n'avaient, dans les années 1970 du colonialisme tardif, nullement envie d'hériter de la charge du père ou de la mère chef-fe traditionnel-le et préféreraient être chauffeurs de taxi en ville ! L'étaticité africaine a ensuite récupéré une partie de sa prégnance avec les luttes de libération (désir d'État propre) mais aussi, lors de l'imposition dudit « marxisme-léninisme » et de la suppression (officielle) des chefs traditionnels par le Frelimo : loin de les supprimer,

les brimades auxquelles ils ont été soumis et l'incapacité de la nouvelle administration a permis leur revitalisation effective par la Renamo – à un niveau cependant toujours très bas (aucun grand « roi » n'a réapparu au Mozambique). La prégnance de cette institution traditionnelle (au sens de l'auteur) a donc bien varié au cours des cent-cinquante dernières années. Mais peut-on nier la tendance longue au déclin, ne serait-ce qu'en lien avec l'urbanisation ?

L'auteur étudie finement la coexistence, pas toujours pacifique, entre *n'anga* et *profetes*. Mais il y a cent ans, il n'y avait pas de *profetes* et seulement des *n'anga*. L'urbanisation croissante du pays ne fait pas disparaître les premiers, mais favorise les seconds. D'une manière générale, les esprits ne sont pas forcément à l'aise en ville, d'où la pratique d'enterrements qui, même quand il s'agit d'une personne vivant depuis longtemps en ville se fait fréquemment en brousse (cela explique la persistance d'associations d'entraide selon les lieux d'origine, finançant le retour du corps sur la terre ancestrale). Mais désormais, existent des urbains d'origine seulement urbaine – certes moins à Chimoio qu'à Maputo. Quels en seront les effets culturels ? On a parfois l'impression que l'auteur a déduit de la persistance avérée du champ traditionnel dans son aire d'enquête au tournant du siècle une solidité à toute épreuve et de très long terme.

La question de la Renamo m'a semblé insuffisamment abordée dans cette aire de *matsangas* (soldats rebelles). Ce n'était pas le sujet de l'auteur d'étudier la guérilla en elle-même. Mais certains aspects auraient pu être mieux fouillés. Par exemple, l'auteur aborde la question des *autoridades comunitárias* (autorités communautaires) instituées en 2000 pour embrasser sous une même réglementation modernisatrice des chefs traditionnels, des secrétaires de quartier, des chefs religieux, etc. Or pratiquement toutes les autorités recensées (et rémunérées) à l'abri de cette réglementation, sont membres du Frelimo. Que sont devenus les chefs traditionnels, chefs de terre, chefs religieux, restés fidèles à la Renamo ? Comment la population voit-elle les uns et les autres ? Quelle est l'importance de la récupération à laquelle le Frelimo a procédé ? De même, si l'Ametrano est abordée à plusieurs reprises dans l'ouvrage, on ne sait pas si des *n'angas* ou *profetes* proches de la Renamo en font partie, on ne connaît pas la représentativité de cette organisation para-étatique. Y a-t-il des différences cultu(r)elles entre les guérisseurs proches de la Renamo ou du Frelimo ? Y a-t-il des différences selon le lieu de résidence (ville, quartiers péri-urbains, campagne) ?

J'ai été très heureux de voir que l'auteur est entré dans la critique de la thèse de l'« État hétérogène » défendue notamment par Boaventura de Sousa Santos. J'ai toujours trouvé cette approche impressionniste : parce qu'un État postcolonial africain ferait appel, à la base, à des structures plus ou moins

traditionnelles, il serait « hétérogène » et relèverait du « pluralisme juridique ». Cela ignore les tendances de long terme et les dynamiques. La récupération des autorités traditionnelles à laquelle a procédé le Frelimo avec un succès incontestable, dans le contexte d'un clientélisme élargi à la fin de la guerre civile, s'est bien sûr faite par la reconnaissance officielle de certaines de leur compétence (gestion des terres, mais aussi rituels de la pluie, etc.) mais aussi et surtout par leur intégration à l'appareil d'État (maisons en dur payées par l'État, uniformes, salaires, drapeaux de la République ... et du Frelimo, etc.). La tendance est donc à l'étatisation et non à l'hétérogénéité. Mais l'auteur ne répond pas en ce sens. Il avance le concept de *multiple sovereignties* (principalement au chapitre 7, pp. 251-259, et de nouveau en conclusion, pp. 268-269), ce qui me semble tout autant contestable : si l'on comprend bien, certes l'État ne serait pas hétérogène, mais il serait en butte à d'autres souverainetés persistantes. Une situation de double pouvoir en quelque sorte ? Pourtant, l'auteur a démontré tout au long de l'ouvrage la profonde interpénétration du champ traditionnel et de la sphère étatique. Et doit-on nier que l'effort d'intégration des chefs traditionnels aux bas échelons de l'appareil d'État (leur salarisation, leur participation aux conseils consultatifs de poste administratif et de district, etc.) a eu des effets, y compris politiques (comme indiquer pour qui on doit voter) ?

Enfin, insister sur le processus permanent de construction de l'État, sur la *statehood* comme tendance et non état et critiquer les approches institutionnalistes signifie-t-il qu'il n'y a pas d'État comme institution ? Parfois, il n'y en a pas – c'est à la population des quartiers péri-urbains de faire la police elle-même et ce sont les guérisseurs qui guérissent en l'absence d'hôpital, etc. – mais parfois il y en a bel et bien : l'armée, la police, le Président Guebuza « qui est très puissant », les secrétaires de quartier « qui sont tous du Frelimo », les ONG envoyés par l'État (ou vues comme tel), l'Ametramo liée au Frelimo pour faire régner l'ordre parmi les esprits, bref, le *pouvoir* existe. Et parfois il y en a deux : dans le vocabulaire politique populaire juste après la guerre civile, il était très fréquent d'entendre parler du *governo da Renamo* (gouvernement de la Renamo), opposé au *governo da Frelimo*. Doit-on ainsi opposer toujours l'État et la tendance à l'État (l'étaticité), prôner le *state versus statehood* ?

J'ai apprécié l'orientation de fait subalterniste de l'auteur, facilitée par une ethnographie approfondie pendant l'enquête. Est-ce pour autant un récit contre-historique, un *counterhistory counting* (p. 268) ? J'avoue ne pas bien comprendre l'expression. Ne s'agit-il pas plutôt d'un *récit historique contre-hégémonique* ? De même, il avertit, comme on l'a vu, que « *some current universalizing models of neoliberal development for statehood and economy – as well as critiques of these – fail to appreciate these crucial dimensions* » [les aspects



cognitifs et religieux, p. 266]. Cette situation est certainement avérée ; mais par la même occasion, l'auteur accepte de cette manière la dévaluation néolibérale fréquente du concept d'universalisme qui en fait un simple synonyme d'uniformisation occidentale. L'universalisme peut être tout autre chose, à savoir la confluence, dans une optique émancipaliste, des diverses épistémés existant sur la planète, à savoir un *universalisme concret*. Ce dont parle l'auteur en citant ces « *universalizing models* » est en fait l'*universalisme abstrait* du capitalisme financier, bien trop souvent simplement dénommé (et dénoncé comme) universalisme ...

Ce qui est certain, comme dit la dernière phrase du texte (p. 270), c'est qu'une « *anthropological approach deploying a critical use of historical sources [may helpfully delineate] the trajectory of violence that is the trace of state in Mozambique* ».

Grâce au soutien de l'université de Bergen, cet ouvrage de 2016 est déjà en accès libre, ce qui rendra bien service. Mais pour qui veut lire l'entièreté du livre (270 p., 332 avec l'importante bibliographie riche en sources de langue portugaise et l'index détaillé), l'écran ne sera-t-il pas une lourde épreuve ? Le prix de la version cartonnée (21£) est très raisonnable. Les bonnes bibliothèques se devraient de l'acquérir.

*Michel Cahen*

CNRS