



Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

15 | 2012

Robots étrangement humains

Frédéric Keck, *Un monde grippé*

Paris, Flammarion, 2010

Julien Bondaz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/2405>

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 16 mai 2012

Pagination : 224-225

ISBN : 978-2-35744-047-0

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

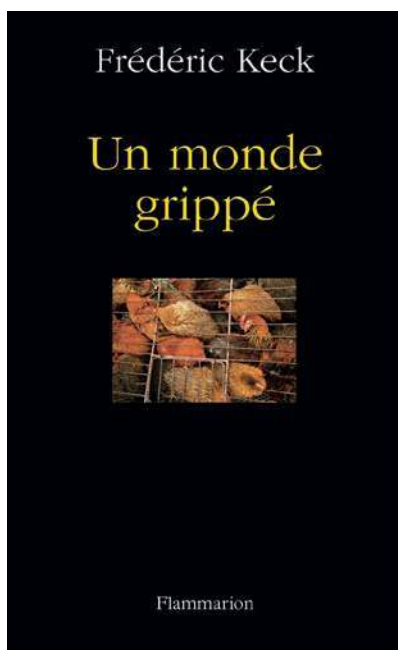
Julien Bondaz, « Frédéric Keck, *Un monde grippé* », *Gradhiva* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 16 mai 2012, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/2405>

© musée du quai Branly

FRÉDÉRIC KECK

Un monde grippé. Paris, Flammarion, 2010, 351 p.

Les maladies animales ne provoquent pas seulement des changements dans les relations entre les humains et les animaux, elles obligent également qui veut les étudier sociologiquement à pratiquer autrement l'ethnographie. Dire avec Frédéric Keck que « la grippe est la maladie de la mondialisation » [p. 15] revient en effet à souligner que les pandémies de grippe se propagent plus facilement dans le contexte de la mondialisation, du fait notamment des mouvements accrus de population et de la « révolution du bétail » (*livestock revolu-*



tion), et qu'elles ont pour horizon – sinon pour conséquence – la fin des échanges. En faire l'ethnographie conduit dès lors à mettre au clair les défis méthodologiques et épistémologiques d'une anthropologie de la mondialisation. Un « tour du monde des virus de grippe et des dispositifs mis en place pour les surveiller et les contrôler » est ainsi proposé au lecteur, sous la forme de ce que l'auteur définit lui-même comme « un récit consistant quoique fragmentaire » [p. 11].

Telle est en effet la tension d'un travail visant la compréhension moins d'une contagion des virus que de la diffusion et de la transformation de représentations, de formes

d'interactions entre les humains et les animaux, de pratiques et de savoirs médicaux ou vétérinaires. Au niveau théorique, il s'agit d'analyser un phénomène transnational en adoptant des points de vue à chaque fois locaux, donc fragmentaires. L'enjeu est alors de donner à lire des « variations de point de vue » [p. 159] plutôt qu'une explication totalisante. Au niveau méthodologique, Frédéric Keck a fait le choix de mener des enquêtes sur plusieurs terrains (Hong Kong surtout, mais aussi la Chine, le Japon, le Cambodge, l'Argentine...), et donc de multiplier les lieux d'investigation, se retrouvant alors contraint à une enquête parfois plus extensive qu'intensive. Son travail peut ainsi être lu comme un cas exemplaire d'ethnographie multisituée¹.

Le caractère fragmentaire du récit tient également à sa construction. Sa progression suit à la fois celle de l'enquête et celle des pandémies de H5N1, puis de H1N1 (cette dernière prend fin en même temps que le livre). Si le premier chapitre surtout relève de l'autobiographie intellectuelle, d'autres passages très personnels sont donnés à lire tout au long de l'ouvrage : la description d'un moment de panique lié à la peur de la contamination, qui tourne à l'autodérision [p. 86-87], un récit de rêve [p. 91], celui d'une visite du temple d'Angkor [p. 147-148]... Une autre logique est sous-jacente à cette chronique de l'enquête ethnographique et de la pandémie, qui procure à la fois un effet de cohérence et un effet de zoom. L'enjeu est d'articuler une description de la chaîne de production et de consommation des volailles et un changement d'échelle dans l'analyse, en passant d'une étude de la contagion et des moyens de lutte mobilisés aux plans mondial et nationaux, et enfin des interactions entre cellule et virus dans les laboratoires. Ce défi narratif est

• • •

1. George E. Marcus, « Ethnography in/ of the world system: the emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology* 24, 1995 : 95-117. Pour une approche plus classique de la grippe aviaire, sur un terrain unique, voir par exemple Vanessa Manceron, « Grippe aviaire et disputes contagieuses. La Dombes dans la tourmente », *Ethnologie française* 39(1), 2009 : 57-68, et Celia Lowe, « Viral clouds: becoming H5N1 in Indonesia », *Cultural Anthropology* 5(4), 2010 : 625-649.

d'ailleurs parfaitement réussi. Le changement d'échelle dans l'analyse fournit un fil conducteur autour de la question du statut de « sentinelle sanitaire », d'abord accordé à un territoire, Hong Kong [chapitre II]², puis transféré à des volailles [p. 197-198] ou à une ferme et un parc de loisirs [p. 219]. Cette progression rend également compte d'adaptations méthodologiques témoignant là encore du caractère fragmentaire du récit. L'auteur a d'abord recours à de courts entretiens avec des experts, des universitaires ou des journalistes. Les portraits d'experts dressés à cette occasion lui permettent d'interroger les liens qu'ils entretiennent avec les politiques, et de proposer un comparatisme entre Hong Kong et Canton. Puis, sur les marchés de volailles de Hong Kong, Canton, Pékin et Hangzhou ou sur le marché aux oiseaux de Mong Kok à Hong Kong, sa démarche relève davantage de ce que certains, en anthropologie urbaine, ont appelé l'observation flottante. Enfin, son insertion au sein d'une ferme d'élevage ou de laboratoires fournit les descriptions ethnographiques les plus fines. En outre, la diversité des documents mobilisés (presse, manga, cinéma asiatique, références littéraires) et la densité de la bibliographie scientifique fonctionnent également comme des indices du style hybride du livre, entre « carnets de voyage » [p. 231] et essai théorique.

La cohérence théorique du livre est en effet singulièrement forte. L'objet de la recherche (les maladies animales) se situe certes au croisement de l'anthropologie de la maladie et de l'anthropologie de la nature, deux champs classiques de la discipline. Mais le positionnement théorique initial et la formation philosophique de l'auteur le conduisent d'emblée à formuler une problématique plus novatrice, en dialogue avec les développements contemporains de l'anthropologie. La relation établie entre la question des maladies animales et le bioterrorisme, autour du problème des catastrophes émergentes, fait office de filiation entre les réflexions de Paul Rabinow et celles présentées ici, avec les thèmes foucauldien du biopouvoir et de la surveillance pour arrière-plan philosophique. En

• • •

2. Voir aussi Frédéric Keck, « Une sentinelle sanitaire aux frontières du vivant. Les experts de la grippe aviaire à Hong Kong », *Terrain* 54, 2010 : 26-41.

insistant sur la « biosécurité », il s'agit de penser le lien entre la gestion du risque et le gouvernement des vivants, entre ce que l'auteur appelle « l'administration des volailles » (chapitre III) et les formes politiques de la surveillance. Une anecdote traduit bien cette articulation : un éleveur explique en effet l'émergence du virus H5N1 par le fait que les Hongkongais vivent dans les mêmes conditions que les poulets (p. 200). Tout le défi théorique du livre réside en fait dans la mise en question d'un tel lien, les transformations des représentations de la pandémie trouvant essentiellement une explication dans les champs politiques et religieux, ou plus largement dans des changements d'ontologie générateurs de conflits. Les différences observées dans la gestion sanitaire et agricole de la pandémie entre Hong Kong et Canton trouvent ainsi une part d'explication dans l'histoire politique des relations entre l'ancienne colonie britannique et la Chine communiste. Autre exemple, les distinctions qui existent entre les trois religions traditionnelles de l'Asie du Sud-Est, le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, concernant les relations entre hommes et animaux fournissent trois critiques possibles de l'abattage des oiseaux dans sa proximité avec le sacrifice. Les pages consacrées à la pratique bouddhiste qui consiste à relâcher des oiseaux (*fangsheng*, « libération de la vie »), et qui se retrouve au centre des controverses, sont de ce point de vue particulièrement éclairantes.

La question de la biosécurité comme horizon problématique conduit par ailleurs l'auteur à mettre en exergue plusieurs points de comparaison, parfois surprenants. Les rapprochements effectués entre les gripes aviaires et porcines et d'autres épidémies, ou des scandales sanitaires (ce lui du lait contaminé en Chine, notamment), se révèlent évidemment précieux. La comparaison, que l'on retrouve à plusieurs reprises, entre l'attentat du World Trade Center et les pandémies du début du *xxi*^e siècle permet d'insister sur l'émergence de la catastrophe comme nouvel objet d'étude pour les sciences sociales. D'autres parallèles sont fournis par l'actualité, par exemple avec le tribunal khmer ou les grèves contre la réforme de l'université française. Cette dernière permet à l'auteur de conclure son ouvrage sur un rapprochement théorique

plus fort, en montrant comment la grève générale a quelque chose à voir avec la pandémie de grippe. Formes de totalisation sociale, l'une comme l'autre fonctionnent à la façon des mythes et partagent un même horizon catastrophique : la fin des échanges mondialisés (p. 294-297). Un tel rapprochement ne relève pas seulement de la proposition audacieuse. En servant d'argument à une interprétation mythique de la pandémie, il permet de donner un sens à l'étude des possibilités de transformation des représentations que produit ce type de catastrophe. Tout au long de son récit, Frédéric Keck ne cesse en fait de démontrer l'actualité du programme lévi-straussien, et ce de façon tout à fait consistante.

Julien Bondaz
julien.bondaz@univ-lyon2.fr

SOPHIE HOUDART et OLIVIER THIERY (éd.)

Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales. Paris, La Découverte, 2011, 368 p.

Cet ouvrage constitue, selon ses coordinateurs, « une sorte de *handbook* » (p. 7) ou « de petite encyclopédie » (p. 9). Il vise à témoigner du succès et de la portée heuristique de la notion de « non-humain » en sciences sociales depuis les trente dernières années et peut, à ce titre, être lu comme un bilan¹. En introduction des six parties de l'ouvrage, les auteurs des « prologues » apportent un regard réflexif sur ce concept, à l'élaboration et à la diffusion duquel ils ont parfois largement contribué – à commencer par Bruno Latour. Du reste, à voir le nombre de références faites aux travaux de ce dernier dans la plupart des contributions ici rassemblées, on pourrait

presque considérer cet ouvrage comme *une sorte de mélanges* en son honneur. Bruno Latour a lui-même récemment invité à « repeupler les sciences », ainsi que le proposent en sous-titre les deux coordinateurs du présent ouvrage². Or, s'il est pour beaucoup dans le succès de la notion de « non-humain », il est également le premier, dans son prologue, à en montrer les limites et à considérer que le terme n'est « pas très heureux » (p. 78). Une telle méfiance terminologique n'est pas nouvelle. Il y a quelques années déjà, Bruno Latour écrivait : « Comme toutes les autres expressions de mon infralangage, celle [de non-humain] est, par elle-même, privée de sens : elle ne désigne ni un domaine de la réalité, ni non plus des petits elfes coiffés de chapeaux rouges qui agiraient au niveau atomique, mais simplement ce que l'observateur doit se préparer à observer s'il veut rendre compte du caractère durable et extensif de toute interaction³. » Autrement dit, il convient selon lui de distinguer une définition logique (voire tautologique) de la notion, selon laquelle serait non-humain tout ce qui n'est pas humain, et une définition opératoire, qui limiterait l'usage du terme à l'efficacité descriptive et au cadre interactionniste. On désignerait alors moins un domaine ou un ensemble démarqué de l'humanité qu'une grande variété d'entités susceptibles de fonctionner comme des agents interactionnels avec des humains. Repeupler les sciences sociales revient ainsi à intégrer dans la définition des relations sociales les interactions entre humains et non-humains, à rendre compte de « nouvelles connexions sociales⁴ ». La notion de « collectif hybride », développée corollairement à celle qui nous intéresse ici, témoigne bien de ce répertoire d'interactions, de ces « régimes d'action, d'engagement et de présence très divers dans lesquels des humains et des non-humains se trouvent pris » (p. 12).



1. Pour un autre bilan récent, voir Rémi Barbier et Jean-Yves Trepos, « Humains et non-humains : un bilan d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'anthropologie des connaissances* 1, 2007 : 35-58. Cf. également Michel Callon et John Law, « L'irruption des non-humains dans les sciences humaines », in Bénédicte Reynaud (dir.), *Les Limites de la rationalité. Les figures du collectif*, Paris, La Découverte, 1997 : 99-118.



2. Bruno Latour, *Cogitamus. Six Lettres sur les humanités scientifiques*, Paris, La Découverte, 2010 : 94.

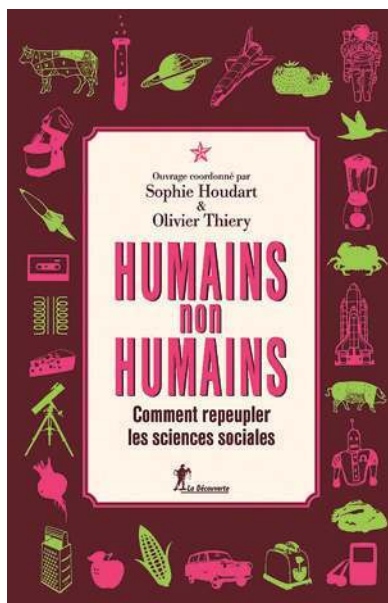
3. *Id.*, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006 : 104.

4. Judith Burnett, Syd Jeffers et Graham Thomas (éd.), *New Social Connections. Sociology's subjects and objects*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.

Dans une telle optique, parmi les vingt-neuf contributions ici proposées, ce sont donc celles – nombreuses – qui proposent à la réflexion et à l'interprétation des descriptions denses d'interactions ou de registres d'interactions qui se révèlent les plus stimulantes. De ce point de vue, les non-humains nous aident sans doute mieux à comprendre les questions écologiques ou les dispositifs technologiques ou artistiques que les logiques du marché. Les cas de l'eau minérale (Marc Barbier) ou des mollusques (Christelle Gramaglia et Delaine Sampaio Da Silva), du Taser (Cédric Moreau de Bellaing) ou des installations d'art contemporain (Albena Yaneva) sont par exemple très éclairants. Dans la partie consacrée aux questions économiques, un texte surtout démontre la portée heuristique du recours à la notion de non-humain. François Mélard y retrace la « carrière » de la betterave sucrière et rend compte des transformations d'une industrie confrontée à l'arrivée d'un nouvel instrument de mesure et de contrôle, le polarimètre. En décrivant des chaînes d'actions et de traductions, l'auteur met non seulement en évidence le « rôle sociologique » de la betterave (p. 154), mais il montre également que le marché du sucre n'est pas compréhensible sans une analyse des interactions entre un végétal, des dispositifs techniques et des humains. Qualifier de non-humains la betterave sucrière et le polarimètre n'est de ce point de vue pas la même chose que définir par le même terme un indice boursier ou une statistique. Proposer une « ethnographie d'un cours d'action boursière » (Fabian Muniesa) paraît ainsi moins évident.

Il ne faudrait pas croire cependant que la pertinence du concept de non-humain dépend de la matérialité de l'objet considéré. Une étude d'objets matériels peut par exemple faire abstraction de leur matérialité et se limiter à une analyse lexicale. On peut ainsi regretter que, dans l'étude du clonage proposée par Martin Rémondet ou dans celle que fait Ariane Debourdeau du marché des lingettes, les interactions avec la brebis Dolly ou les usages des lingettes jetables retiennent moins l'attention que la présence du nom de Dolly ou du mot « lingette » dans les discours des humains. À l'inverse, des objets immatériels peuvent s'inscrire dans des réseaux ou des interactions étonnamment riches. Le cas des entités invisibles

qui peuplent les croyances des humains (dieux ou génies, ancêtres ou extraterrestres) est de ce point de vue exemplaire, comme en témoigne la dernière partie de l'ouvrage. On y trouve notamment un texte d'Albert Piette, qui propose une synthèse de ses réflexions concernant les modes de présence de Dieu dans le culte catholique et argumente en faveur de la notion de « co-présence » plutôt que de celle d'« interaction ». L'étude des relations entre humains



et non-humains permet ainsi de repenser non seulement la démarcation entre nature et culture mais aussi celle entre nature et surnature, de telle sorte que les propos d'Élisabeth Clavier dans le prologue de la dernière partie de l'ouvrage paraissent faire écho à ceux de Philippe Descola, qui inaugurent la première partie. Dans les deux cas (l'anthropologie religieuse et l'anthropologie de la nature), il s'agit d'inverser la perspective anthropocentrique (p. 21), les approches interactionnistes ou intentionnalistes se retrouvant alors privilégiées et l'anthropologie de la communication confrontée à de nouveaux enjeux.

Ces échos d'un texte à l'autre sont favorisés non seulement par l'invitation faite aux lecteurs par les coordinateurs de l'ouvrage d'« inventer leurs propres trajets » (p. 13), mais aussi par des convergences thématiques ou par d'inopinés rapprochements. La contribution de Frédéric Keck et Vanessa Manceron, consacrée à la grippe aviaire,

montre qu'une étude sociologique du virus H5N1 oblige à remettre en question les frontières territoriales définies par les humains (« de Hong Kong à la Dombes »). Cette invitation à une enquête multisituée apparaît comme un contrepoint au texte de Valérie November et Katia De Conto, dans lequel l'analyse de la prévention du risque pandémique repose sur une observation en un seul haut lieu : l'Upper Strategic Health Operation Center Room de l'OMS. L'observation des interactions entre humains et non-humains autour d'une même problématique (le risque pandémique) peut ainsi donner lieu à des choix méthodologiques largement divergents. Autre exemple : les interactions entre les figures de cire de Madame Tussauds et les visiteurs, bien décrites par Denis Vidal, n'ont guère à voir avec la rencontre entre Stephen Hawking et son buste de plâtre, analysée par Hélène Mialet. Dans un cas, il s'agit d'une « entreprise de divertissement ontologique » (p. 286), belle expression pour désigner le jeu des illusions et des confusions entre humains et non-humains au principe de l'exposition de figures de cire. Dans l'autre, ce sont les qualités du grand homme qui passent du savant à la statue, donnant à voir la construction sociotechnique de la figure du génie. Au-delà, parce qu'il s'agit d'Hawking, c'est la question de l'existence prothétique qui est également soulevée.

C'est en effet l'une des grandes leçons de l'ouvrage : il existe souvent des continuités ou une ambivalence entre ce qui relève de l'humain et ce qui est défini comme non-humain. Le cas des prothèses ou des orthèses médicales est ici révélateur, tout comme celui du fauteuil roulant (Myriam Winance). Ce dernier constitue un « objet personnalisable » (p. 58), dans un double sens : on peut se l'approprier et il peut être doté du statut de personne. Plus ambivalents encore sont, aux deux extrêmes des biographies humaines, le fœtus et le cadavre, dont le statut indéfinissable explique bien le trouble qu'ils provoquent. Bénédicte Champenois-Rousseau, en décrivant l'échographie comme « espace d'apparition et de définition du fœtus » (p. 52), montre bien comment le développement d'un dispositif sociotechnique conduit à la redéfinition des limites de l'humain (de même que nombre de pratiques funéraires témoignent de la persistance d'une certaine humanité dans

les corps morts). Entre humains et non-humains, il semble y avoir la place pour des quasi-humains, pour des objets plus ou moins humains. Une autre leçon de l'ouvrage est révélée par la succession de deux textes également passionnants, l'un consacré par Stéphane Rennesson, Emmanuel Grimaud et Nicolas Césard à l'organisation de combats de scarabées en Thaïlande et l'autre dédié par Sophie Houdart au récit de la reconstitution d'un mammouth à l'occasion de l'Exposition universelle de 2005 au Japon. Un tel rapprochement invite à tenir compte des variations d'échelle, du microscopique à l'éléphantique, dans l'analyse des interactions entre humains et non-humains. L'asymétrie entre les premiers et les seconds n'est plus ontologique (des propriétés sont en effet partageables par les uns et les autres). Elle concerne désormais « la gamme des relations entre humains et non-humains » (p. 11), leur variété quantitative (leur extension) et qualitative (leur intensité). Cet ouvrage est donc moins un inventaire de non-humains qu'un répertoire des interactions susceptibles aujourd'hui de faire l'objet d'un regard sociologique. Au-delà, la diversité des problématiques théoriques et des choix méthodologiques des différents contributeurs en fait un témoignage précieux des enjeux actuels des sciences sociales.

Julien Bondaz
julien.bondaz@univ-lyon2.fr

CHIARA BORTOLOTTI (éd.)

Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie.
Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, 252 p.

Il y a deux façons d'envisager cet ouvrage collectif dirigé par Chiara Bortolotto et publié dans la collection « Ethnologie de la France », émanation de la Mission du patrimoine ethnologique créée il y a une trentaine d'années au sein du ministère de la Culture : l'une est de chercher, dans cet éventail de contributions allant des interprétations théoriques aux études de cas, un éclairage sur cet objet encore mal identifié qu'est le « patrimoine culturel immatériel »

(PCI) institué par l'Unesco en 2003 ; l'autre est d'y repérer quelques indicateurs de la situation actuelle de l'ethnologie en France. Commençons par la première.

LA TRAGÉDIE DU PCI

« Traditions et expressions orales », « arts du spectacle », « pratiques sociales, rituels et événements festifs », « connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers » et « savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel » sont les cinq domaines concernés par la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Ils ne peuvent prétendre à la labellisation PCI que s'ils satisfont cinq critères, qui sont d'être, premièrement, « reconnus comme faisant partie de leur patrimoine culturel par des communautés, des groupes et, le cas échéant, des individus » ; deuxièmement, « transmis de génération en génération » ; troisièmement, « recréés en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire » ; quatrième, « qui leur procurent un sentiment d'identité et de continuité » ; et cinquièmement « sont conformes aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable ». Voilà qui suffit à dater le texte de la convention, où se retrouvent les grandes thématiques académiques des années 2000 : patrimoine culturel (contre l'économisme), autodétermination des communautés (contre le colonialisme), capacités d'action des individus (contre le déterminisme), sentiment d'identité (contre les assignations statutaires), droits de l'homme et écologie (contre la toute-puissance des États). Le postmodernisme, décidément, n'a pas épargné les couloirs de l'Unesco.

Comme le montre bien Chiara Bortolotto dans son introduction utilement synthétique, le PCI souffre d'un certain nombre de « troubles » qui le rendent non seulement difficile à appréhender par les non-spécialistes, mais aussi et surtout difficile à gérer par les intéressés. Le principal problème provient de la notion même d'immatérialité, en porte à faux par rapport à une tradition patrimoniale construite autour de la notion d'objet : les pratiques musicales et non les instruments de musique, les rituels et non

les emblèmes ou les fétiches, les processions et non les costumes, les danses et non les masques, bref les activités et non leurs supports ou leurs produits. Voilà qui déjoue tant la logique muséale associée à la notion de sauvegarde que la logique inventoriale – l'une et l'autre constitutives de toute démarche patrimoniale.

Une autre cause de « trouble » provient de la contradiction entre un objectif de « protection », lui aussi constitutif de toute patrimonialisation, et le critère de « transmission » et de « récréation » des pratiques, interdisant de les figer par des mesures qui en arrêteraient la définition : d'où l'adoption du terme plus souple de « sauvegarde ».

En outre, le terme même de « communauté » fait problème : il lui manque, explique Chiara Bortolotto, une « définition claire dans le droit international », et les États sont réticents à « utiliser ce terme sensible » par crainte qu'il puisse « légitimer la revendication de droits culturels par des minorités et entamer ainsi leur souveraineté ». D'où, dans des pays très éloignés du communautarisme comme la France, la tentation – pourtant bien peu conforme au projet initial – « d'identifier la communauté avec la nation entière », comme cela a été le cas avec l'inscription, très controversée, du « repas gastronomique des Français », non pas toutefois sur la très sélective « liste de sauvegarde d'urgence » (ce qu'il aurait sans doute été difficile de plaider...) mais sur la « liste représentative », qui procure un simple label sans mesures particulières.

Dans une première partie, plutôt théorique, Frédéric Maguet analyse finement cette question de « l'image des communautés dans l'espace public », mettant en évidence les tensions politiques entre universalisme et communautarisme induites par l'installation de la notion de communauté au cœur de la définition du PCI. Il montre par exemple qu'« aucun des principaux États porteurs d'une tradition différentialiste affirmée n'a ratifié la convention » : les États-Unis et le Canada par crainte d'une instrumentalisation communautariste, la Grande-Bretagne par crainte, au contraire, d'une mainmise de l'État sur le patrimoine des communautés, et les Pays-Bas par crainte, eux, d'une « revitalisation des traditions sur injonction étatique » familière aux régimes soviétiques. C'est, du coup, par les

pays plutôt différentielistes que la convention a été le plus facilement adoptée, parce qu'elle y joue un rôle de « rattrapage des processus d'assimilation ».

Toujours dans la partie théorique, Regina Bendix propose une intéressante réflexion sur les différences entre « héritage » et « patrimoine », montrant ainsi la lente émergence, au sein de l'Unesco, d'une prise en compte des « capacités mentales » de l'être humain et non plus seulement de la culture matérielle. Elle met elle aussi le doigt sur une contradiction inhérente à la définition du PCI entre l'universalisme de la valeur attribuée aux pratiques en question et le localisme de leur enracinement, ainsi que le caractère étatisé des mesures prises pour faire aboutir les candidatures. D'où – entre autres conséquences – le flou sémantique de certains termes officiels, adoptés de façon à ce que les traductions dans les langues de chaque État membre de l'Unesco ne contreviennent pas aux différents systèmes juridiques.

C'est sur un mode nettement plus critique que Valdimar Hafstein, à partir de l'affaire *El Condor pasa* (un chant traditionnel andin transformé en tube mondial par Paul Simon et Art Garfunkel dans leur album *Bridge over troubled water* en 1970), souligne l'inadaptation des critères occidentaux de la propriété intellectuelle à la culture populaire, qui se nourrit de copies et ignore l'auteur individuel. Mais sans doute connaît-il mieux la seconde que la première, car il commet ce faisant un contresens sur l'histoire du droit d'auteur en Occident, assimilé à tort à une croyance au « génie solitaire » et à l'effet de « l'hégémonie croissante de la bourgeoisie européenne et de l'ascension du sujet bourgeois », alors qu'il provient bien plutôt d'une lutte des créateurs professionnels pour vivre de leur activité contre les privilèges des rentiers et l'amateurisme aristocratique. Son analyse critique dérive alors vers un foucauldisme de bazar, l'institution du PCI devenant à ses yeux un instrument machiavélique pour « administrer les populations » et les « assujettir à un ensemble de règles et de normes de comportement, à des définitions, à des limites et à des formes d'exclusion ». On regrette que ce discours critique caricatural et daté rembobine la réflexion une génération en arrière.

Heureusement, les études de cas réuniées dans la deuxième partie – « Métamor-

phoses patrimoniales » – évitent ce travers, alors même que les effets de la patrimonialisation au titre du PCI apparaissent parfois nettement problématiques. C'est le cas notamment avec la fête catalane de la Patum étudiée par Dorothy Noyes, qui montre ce que la labellisation a pu induire en matière de bureaucratisation et de marchandisation – faisant de cette fête une sorte de « marque » commerciale –, voire de « nationalisation » de la culture populaire : ainsi « la patrimonialisation de la Patum a reconstitué la fête vivante comme fétiche, et le geste social a cédé devant la gestion professionnelle ».



Dans le même ordre d'idées, la contribution de Laurent-Sébastien Fournier à propos de la fête de la Tarasque est particulièrement intéressante en ce qu'elle repose sur une enquête spécifique menée sur les effets de la patrimonialisation; ce qui lui permet de mettre finement en évidence les modalités de passage du « rite » au « spectacle », le glissement vers la médiation professionnelle à des fins de tourisme ou d'animation, la formalisation et la folklorisation des pratiques, avec domestication, esthétisation et mise à distance du « monstre » des origines. Ainsi, la Tarasque a « radicalement changé de sens » par rapport à l'époque où cette fête était « encore vivante »: « d'invisible, elle est devenue visible; de niée, valorisée; d'effrayante, ludique; de sauvage, apprivoisée; d'éphémère, permanente; de locale, mondiale ».

Ignazio Macchiarella se penche ensuite sur le cas du *canto a tenore*, en montrant l'inadéquation des catégories patrimoniales – fussent-elles élargies à la dimension immatérielle –, et en particulier des techniques inventoriales, par rapport à la pratique de ce chant dans la mesure où elles privilégient le résultat musical plus que la performance elle-même, ce qui dénature une pratique où la relation compte beaucoup plus que son objectivation dans un produit musical. Il en tire la conclusion, tout à fait convaincante, que la véritable sauvegarde devrait résider dans l'étude plutôt que dans la conservation: « C'est seulement en connaissant parfaitement un mécanisme de créativité musicale (et plus généralement une expression immatérielle) dans sa transformation continue qu'on le sauvegarde réellement. »

Se concentrer sur l'étude (comme dans la mission impartie à l'Inventaire général du patrimoine) plutôt que sur des mesures de sauvegarde effective aurait en effet contribué à éviter « l'effet Lascaux » que j'évoquais dans ma conclusion à un colloque consacré à l'inventaire du PCI: de même que l'admiration des visiteurs contribue à détruire, par le seul effet de leur présence sur place, la grotte qui en fait l'objet, de même toute conduite de valorisation de l'authenticité d'un lieu ou d'une pratique entraîne inexorablement la destruction de ce qui fait cette authenticité. On a là un magnifique exemple des méfaits du tourisme et de la mondialisation, qui sont précisément – notent Sylvie Grenet et Christian Hottin dans l'avant-propos – les deux principaux repoussoirs du PCI (et l'on peut regretter à cet égard que l'ouvrage n'aborde pas davantage cette question, cruciale, du tourisme). C'est peut-être ce que Georg Simmel aurait nommé « la tragédie de la culture » contemporaine, et que les initiateurs du PCI à l'Unesco auraient dû avoir en tête au moment de s'aventurer, même avec les meilleures intentions du monde, dans cette aventure. Mais sans doute est-il trop tard pour revenir en arrière.

LE DILEMME DES ETHNOLOGUES

Une seconde façon, ai-je dit, d'appréhender ce livre, c'est d'y lire en filigrane un état des lieux de l'ethnologie française en ce début du XXI^e siècle, confrontée à la fois à l'extension de ses objets traditionnels, de plus en plus proches de nous, et à leur extinction,

avec ce que Daniel Fabre a opportunément nommé le « paradigme des derniers ».

L'invention du PCI place en effet les ethnologues dans une situation parfois intéressante – lorsqu'ils étudient les effets de la patrimonialisation – mais parfois aussi inconfortable, lorsqu'ils se trouvent en être les acteurs en tant que médiateurs entre les « communautés » concernées et l'administration de l'Unesco. C'est le cas, dans ce volume, de Carlos Sandroni, qui a mis ses compétences d'ethnomusicologue au service de la patrimonialisation de la *samba de roda* brésilienne et décrit avec précision les problèmes rencontrés dans la coordination du dossier de candidature. Et cela aurait pu être le cas aussi de Daniel Bonvoisin et Gil Bartholeyns, qui se livrent à un amusant exercice d'« administration-fiction » en se demandant à quelles conditions le « jeu de rôles grandeur nature » pourrait avoir une chance d'intégrer le PCI ; mais l'exercice perd vite de son intérêt dès lors qu'on a perçu que manquent au jeu de rôles deux critères fondamentaux de patrimonialisation : la « communauté » préexistante et la transmission intergénérationnelle. Tant qu'à étudier un cas limite, celui de la gastronomie aurait sans doute été plus heuristique.

La question de la place des chercheurs est posée dans le titre de la troisième partie du volume : « Observateurs, médiateurs ou acteurs ? Le rôle des anthropologues ». Jean-Louis Tornatore replace ainsi le PCI dans l'histoire française de la Mission du patrimoine ethnologique, montrant toutefois que l'un – qui est une catégorie essentiellement « politique » – n'est pas un nouvel avatar de l'autre – catégorie « scientifique ». De même, dans l'avant-propos, Sylvie Grenet et Christian Hottin insistent sur l'incompatibilité entre les principes ayant guidé la Mission du patrimoine ethnologique (importance de l'expertise, refus de prendre en compte la voix des communautés dans le travail du chercheur, centralité des inventaires) et ceux de la convention. Comme le résume bien Chiara Bortolotto : « La production du patrimoine n'est pas conçue simplement comme une production de connaissance mais aussi comme l'expression d'un pouvoir. En choisissant de transmettre certains éléments culturels au détriment d'autres, les interventions patrimoniales, souvent considérées comme éminemment

techniques ou scientifiques, conditionnent les représentations identitaires des groupes sociaux et font apparaître leur dimension sociale et politique. »

L'on n'en constate pas moins le rôle actif joué dans le PCI par les ethnologues, amenés parfois à n'être plus seulement des observateurs et des analystes, mais des médiateurs, voire des propagandistes des « cultures » dont ils sont les spécialistes ; ce qui les pousse, remarque Chiara Bortolotto, à « renégocier leur rôle et la nature de leur expertise ». Or l'aventure du PCI est suffisamment jalonnée de chausse-trappes sinon directement politiques, du moins diplomatiques-administratives, pour que leur position en devienne parfois inconfortable, prise entre le souci d'œuvrer en faveur des peuples qu'ils étudient et la réticence à être instrumentalisés dans des enjeux institutionnels dont ils n'ont pas la pleine maîtrise, et qui ne rencontrent pas forcément leur sympathie. Et en même temps, plus prosaïquement, la médiation patrimoniale apparaît aussi, note Dorothy Noyes, comme une façon de « garantir l'avenir d'un métier toujours précaire en se faisant les intermédiaires privilégiés entre communautés et bureaucratie ». Entre pureté scientifique, ambiguïtés politiques et nécessités alimentaires, le PCI fait émerger de cruels dilemmes dans le monde de l'ethnologie...

Il existe toutefois une continuité perceptible – même si elle n'est pratiquement jamais explicitée par les ethnologues eux-mêmes – entre la pratique traditionnelle de leur métier et la nouveauté que constitue le PCI : c'est que l'objet même de celui-ci a longtemps constitué l'une des dimensions fondamentales de celui-là. Et cet objet, c'est ce terme qui n'apparaît que furtivement, comme par distraction, lorsqu'il est question de « culture alternative résiduelle – comme l'artisanat, la tradition orale ou les rituels... » (Valdimar Hafstein) –, à savoir le *folklore*, cette bête noire des ethnologues modernes pour qui il fait figure de ringardisme absolu (Jean-Louis Tornatore évoque à juste titre « la rupture, caractéristique de la France et de quelques pays européens, de l'ethnologie avec le folklore »). Même lorsque Chiara Bortolotto, tentant courageusement d'aborder le problème de front, opère une distinction entre folklore et PCI (l'un étant le « produit d'une documentation réifiée », l'autre étant conçu comme « le processus

contextuel de recréation de ces éléments par les groupes »), l'on est d'autant moins convaincu qu'elle est la première à noter la difficulté, pour le PCI, à se détacher en pratique d'une logique d'objet au profit d'une logique de processus ; et que, en outre, les pratiques « folkloriques » n'ont jamais été réduites aux objets produits, ayant toujours intégré les activités elles-mêmes. Enfin, lorsque l'on constate la prégnance de la notion d'authenticité (notamment, remarque Frédéric Maguet, par « l'insistance mise sur l'ancienneté et la continuité », « manière de réintroduire par la bande une notion officiellement bannie »), et ce malgré – là encore – la méfiance des acteurs concernés à l'égard de ce mot, l'on est bien forcé de constater que le PCI ne fait que reprendre, sous une forme « ethnologiquement correcte », la matière même de ce qui a longtemps constitué le cœur de ce métier avant que des conceptions épistémologiques plus compréhensives et moins entachées de colonialisme viennent périmer, sinon la chose, du moins le mot.

Bref, si ce magnifique exemple d'« institution de la culture » (selon l'heureuse expression adoptée par Daniel Fabre pour définir le Lahic, laboratoire auquel appartiennent plusieurs contributeurs de ce volume) qu'est le PCI, malgré toutes les contradictions inhérentes à sa définition et les effets pervers qu'entraîne sa mise en œuvre, a si bien « réussi », comme en témoignent les nombreuses candidatures à l'une ou l'autre liste, ce n'est sans doute pas seulement parce qu'il offre aux pays anciennement colonisés l'occasion d'une revanche sur leurs prédécesseurs occidentaux dans l'accession à la dignité patrimoniale, autorisant ainsi ce « rééquilibrage Nord-Sud » que pointe Frédéric Maguet. C'est aussi, probablement, parce qu'il offre aux ethnologues et anthropologues une possible reconversion de leurs compétences et une modernisation de leurs objets traditionnels, fût-ce au prix de quelques compromis avec la pureté du métier ; compromis dont ce livre (auquel manque toutefois, pour être un véritable ouvrage de référence, le texte de la convention et le contenu des « listes » constituées à ce jour) constitue une belle analyse en même temps qu'un éloquent témoignage.

Nathalie Heinich
heinich@ehess.fr

SALVATORE D'ONOFRIO

Le Sauvage et son double. Paris, Les Belles Lettres, coll. « Vérité des mythes », 2011, 272 p.

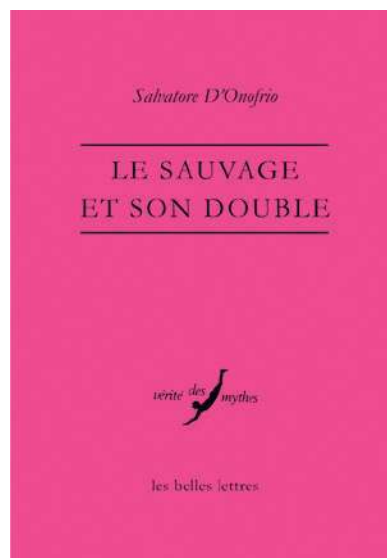
Les figures de doubles, jumeaux ou non, abondent dans les mythes comme dans la littérature. La tradition anthropologique se trouve convoquée par Salvatore D'Onofrio à propos d'un corpus de grandes narrations relevant à la fois de la littérature et du mythe, d'une part « en raison de leur transmission orale, de l'absence de certitude sur leur auteur ou d'un rapport complexe avec le contexte ethnographique [...] et d'autre part [de] la redondance, [du] double niveau de signification et [de] la présence d'énigmes » (p. 14). Cet ensemble, auquel la Méditerranée sert de pivot, envisage successivement des paires de héros appartenant tantôt à l'*Épopée de Gilgamesh*, à l'*Odyssée* et à la Bible, tantôt au *Roman de Renart* ou à *La Chanson de Roland*. Il s'agit moins d'ailleurs d'une série que d'un entrelacement subtil de structures dont l'analyse comparative fait apparaître toute la complexité. À y regarder de près, *Le Sauvage et son double* découvrent autant leurs étonnantes ressemblances que les oppositions d'abord évidentes qui les caractérisent et les rendent complémentaires. Ils nous mettent dans « l'impossibilité de penser l'un des deux termes de l'opposition sans penser l'autre¹ ».

Dans l'épopée mésopotamienne (XIII^e siècle av. J.-C. pour le texte de référence utilisé ici), Enkidu, le velu, venu de la solitude du désert, nourri d'herbe, de lait et d'eau, est créé compagnon, ami et contrepartie du héros culturel tout-puissant Gilgamesh. Il contre ses excès, lui résiste, puis partage ses exploits après sa propre humanisation par les soins d'une courtisane qui lui fait découvrir non seulement la sexualité mais la boisson fermentée et le pain levé. Pourtant, tous deux sont ambivalents, tous deux connaissent des « oscillations » entre les deux états : Enkidu régresse après avoir découvert en rêve que les dieux l'ont promis à la mort et Gilgamesh, fondateur de la civilisation, après la perte de son ami, erre

lui-même dans la steppe vêtu d'une peau de lion. Les attributs des personnages ne sont pas toujours tous présents, ni distribués de manière analogue. Ils se répètent pourtant au moins en partie. Avec une rigueur toute philologique, ces aventures fondatrices sont retracées à travers les variantes qui constituent leurs traditions scripturales et permettent une attention comparative à leurs transformations. Elles sont considérées en dehors de tout débat sur l'éventuelle historicité des événements qu'elles retracent. En effet, la qualification des bases de ces récits aurait pu parfois donner lieu à controverse lorsqu'il s'agit de la Bible ou même de *La Chanson de Roland* (p. 116). Ce n'est pas le propos.

Un détour plus inattendu aux côtés d'Ulysse et de Polyphème, effectivement porteurs respectivement des marques du héros et de l'asocialité, de la lumière et de l'obscurité, de l'image de la cité et du mode de vie du berger, évite toutefois à nouveau de les réduire à une opposition simple entre nature et culture. Pas d'opposition cru/cuit entre eux, un pastoralisme curieusement sédentaire face à un nomadisme guerrier. Et pas non plus de problèmes liés à des formes d'inceste. Car les configurations de la parenté, autre champ privilégié de l'anthropologie, semblent bien au cœur des structures dramatisées qui se déploient à partir des doubles, qu'il s'agisse de naissance miraculeuse, de disjonction de la paternité en parenté biologique ou spirituelle, ou des incompatibilités liées aux différents types d'inceste. C'est la relation qui prime sur les termes qu'elle joint (p. 209). Dans les deux Testaments particulièrement, les figures de doubles se multiplient et se combinent aux manipulations de la parenté. Abel et Caïn (mais aussi Seth), Esaü et Jacob, Rachel et Léa... Et elles trouvent leur expression la plus aboutie dans le contraste qui lie Jean-Baptiste et Jésus depuis le ventre de leurs mères et dont l'iconographie sacrée a gardé la trace. L'exploration de cette évolution à la fois mimétique et contrastée offre l'occasion d'un détour par la singulière temporalité flottante où baignent Marie et le Christ : elle est mère et fille de son fils selon l'expression de Dante. Dans l'analyse de cette relation, les figurations de la dormition et de l'assomption prennent aussi toute leur valeur opératoire. L'observation des rituels populaires contemporains des rencontres

de Pâques (Italie, Sicile, Espagne, Mexique, Brésil) montre le remplacement du simulacre de la vierge douloureuse et marquée par celui d'une jeune vierge de l'aurore (photographies p. 105) au moment où on fête la résurrection [et la fécondité du printemps]. Cette pratique rituelle permet de mesurer la force des parcours à rebours porteurs d'une agence de recommencement.



Avec *Le Roman de Renart* (dont on peut relier certains thèmes à la tradition classique d'Ésope), on peut examiner la manière spécifique dont les échanges entre doubles s'organisent dans un contexte historique et social complètement différent. Les liens s'accroissent entre le goupil et le loup, entre complicité et antagonisme, ruse et force ; on les voit s'intégrer au système de la parenté spirituelle selon les axes parrain-filleul et parrain-parents naturels. Si l'opposition entre éléments culturels et naturels demeure, aucun des deux compères n'est sanctionné par la mort. Mais rendent-ils compte encore d'un commencement ou plutôt d'une transformation ?

La Chanson de Roland, pour sa part, véritable machine à générer des doubles, mène à interroger les mutations, les proliférations, de l'histoire et du mythe. Elle offre aussi la possibilité d'en observer des actualisations révélatrices chez les marionnettistes siciliens. L'aveuglement du paladin peut se lire à travers le strabisme qui caractérise sa figuration populaire. L'hybris qui l'anime fait aussi jaillir le sang à l'angle des yeux de la

1. Philippe Descola, « Le sauvage et le domestique », in Sophie Bobbé (éd.), *Communications* 76 (« Nouvelles formes du sauvage »), 2004 : 17-39.

marionnette. Une seule autre poupée voit s'appliquer ce processus qui fait saigner ses blessures, celle du Christ (p. 189). La filiation de Roland à Charlemagne est le plus souvent effacée mais il est spirituellement lié à son parâtre Ganelon. On peut articuler ses caractères en opposition avec Olivier, Baudouin ou Charles. « Pour que le mythe soit opérationnel, il faut [...] qu'il puisse, en manipulant l'histoire, marquer à la fois un temps des origines et un nouveau départ » (p. 211). Le sacrifice de Roland permet à Charlemagne de sauver le monde chrétien de l'avancée des Sarrasins. Comme les autres protagonistes des histoires de doubles, c'est la médiation du rapport des hommes avec le sacré qui lui a été confiée.

Le Sauvage et son double revendique l'héritage de Claude Lévi-Strauss, à la mémoire duquel il est dédié. Sa méthode relève d'un structuralisme mitigé, son corpus de documents ne permettant pas l'usage de la formule canonique. Si l'on admet avec Eduardo Viveiros de Castro² que « la véritable dualité qui intéresse le structuralisme n'est pas le combat dialectique entre Nature et Culture, mais la différence intensive et interminable entre jumeaux inégaux, [une] gémellité teintée d'affinité [...] : la disparité de la dyade, le deux comme cas particulier du multiple », l'essai de Salvatore D'Onofrio s'attache bien à des configurations majeures même si leur ordre de grandeur et leur éloignement les rendent très différentes. On peut cependant se demander dans quelle mesure « les histoires de doubles reproduisent [...] des clivages mentaux universels [en raison de leur adhésion] aux principes qui règlent le fonctionnement des systèmes de parenté » (p. 21). Qu'en est-il dans les collectifs où les schèmes identificatoires dominants ne peuvent être confondus avec l'application d'un clivage nature/culture omniprésent dans le corpus examiné ici ? On peut aussi se demander pourquoi l'animal apparaît aussi timidement dans un type de recherche où les contacts entre humains et non-humains occupent une telle place. Il en va de même pour le rapport des personnages à l'espace. Ils sont aussi lourds

de sens que les détails d'enfance, les codes vestimentaires ou la sémantique des aliments.

L'ouvrage, touffu, repose sur une érudition peu commune et la met au service de champs assez peu parcourus aujourd'hui, qu'il ne se borne pas à juxtaposer. En s'appuyant sur les images, les pratiques, le travail ajusté des variantes textuelles, les schémas généalogiques et leurs boucles irrégulières, il tente d'« élaborer un modèle qui ne suive qu'en partie la tradition ethnologique et psychologique [...] et qui cherche plutôt à mettre en lumière le travail collectif dont se soutient la littérature mythique » (p. 214).

Lucienne Strivay
lucienne.strivay@ulg.ac.be

EMMANUEL GRIMAUD et ZAVEN PARÉ

Le jour où les robots mangeront des pommes : conversations avec un Geminoid. Paris, Éditions Petra, coll. « Anthropologiques », 2011, 166 p.

C'est un carnet de voyage dans « la vallée de l'étrange », *the uncanny valley*, que proposent les auteurs de ce livre. L'expression est tirée d'un texte de 1970 du roboticien japonais Masahiro Mori¹ dans lequel il explique que, dans un premier temps, plus les objets ressemblent aux humains, plus ils peuvent nous sembler familiers et aimables (c'est la différence, par exemple, entre des robots industriels et des poupées). Mais, à un certain point, une ressemblance très forte – comme celle des cadavres, des zombies ou de la main prothétique que vous serrez sans vous y attendre – produit l'horreur ou le dégoût, ou bien cette sensation troublante que Freud appelait *das Unheimlich*.

Probablement pour se tenir à l'écart de cette vallée, les roboticiens occidentaux ont tendance à ne pas donner à leurs créations un visage humain. Mais, au Japon, beaucoup d'inventeurs ont construit des robots dont les caractéristiques et l'activité nous ressemblent autant que possible. Les plus célèbres de ces robots hyperréalistes sont

les créations d'Hiroshi Ishiguro, et surtout le Geminoid, désigné comme un « jumeau » d'Ishiguro lui-même, modélisé précisément à partir de ses caractéristiques physiques et de ses manières, et capable de reproduire les discours et les mouvements d'un opérateur à distance. L'objectif est proxy mécanique – une marionnette de haute technologie qui sera en mesure d'assister aux réunions et de donner des conférences en l'absence du professeur (cf. les clips diffusés sur YouTube). Ishiguro va plus loin : il affirme que de tels robots peuvent apporter des révélations sur ce qu'être humain signifie.

Les auteurs de ce livre partagent cette conception. Ils s'appuient sur une série de curieuses « expériences anthropologiques » qu'ils ont menées avec le Geminoid à Osaka en 2009, dégageant des réflexions fascinantes sur les conditions nécessaires pour provoquer la sympathie ou attribuer une forme de « vie » aux autres quasi-humains. Le travail étend l'intérêt porté par les anthropologues aux objets rituels et les voies par lesquelles ces derniers réussissent ou échouent à simuler la vie ou à produire un effet de présence. De même, il aborde la question des relations entre humains et agents non humains – animaux, idoles ou fantômes – en se référant à des sources aussi diverses que John Milton, André Leroi-Gourhan ou *Le Sermon de saint Antoine aux poissons*. Tout comme le sociologue des sciences Andrew Pickering, qui décrit les machines autorégulatrices des années 1960 comme des « théâtres ontologiques² », les auteurs détaillent les scénographies complexes qui apparaissent dans les interactions avec les quasi-humains et qui relèvent de la diversité des façons dont les hommes ont « fait leurs mondes ».

Le Geminoid n'est présenté ni comme un monstre, ni comme l'idéal d'une grâce surhumaine qu'Heinrich von Kleist et à sa suite plusieurs théoriciens du théâtre d'avant-garde ont vu dans la marionnette. Ishiguro vise la plus stricte imitation. Et plutôt que de mettre l'accent sur la pensée ou la langue (comme les lignes de recherche les plus développées en intelli-

• • •

2. Eduardo Viveiros de Castro, « Claude Lévi-Strauss », *Gradhiva* 8, 2008 ; <http://gradhiva.revues.org/1215> (consulté le 10 février 2012).

• • •

1. Voir dans ce volume, p. 26-33.

• • •

2. Andrew Pickering, *The Cybernetic Brain. Sketches of another future*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

gence artificielle), les concepteurs du Geminoid ont cherché avant tout à reproduire des comportements non verbaux qui, selon eux, sont beaucoup plus importants pour produire une impression de vie : la respiration, le clignement des yeux, les ajustements de l'iris, de très légers mouvements du corps, et ainsi de suite. À ce niveau, les roboticiens sont obligés d'être des observateurs de l'humanité beaucoup plus précis et explicites que les anthropologues ne l'ont jamais été. En dupliquant ces mouvements minimaux, Ishiguro vise à prolonger indéfiniment les « deux à dix secondes de confusion » qu'éprouveraient des spectateurs en découvrant le robot.



Pour « tester » cette confusion, un simple dispositif a été mis en place : le chercheur (un homme) s'assoit avec le robot, alors que son opérateur (dans ce cas, une femme) se trouve dans une pièce voisine. On a d'abord constaté un certain nombre de « bugs » dans le fonctionnement du Geminoid (un délai entre les mouvements de l'opérateur et leur reproduction par le robot, un certain nombre de séquences de mouvements stéréotypés et déconnectés). Aucun technicien ne maîtrisant à lui seul les nombreux circuits et programmes qui régissent les mouvements du robot, celui-ci tombe donc constamment en panne. Un avenir dans lequel nous serions entourés de machines de haute technologie qui ne

fonctionnent pas semblera familier aux lecteurs de Philip K. Dick ou de William Gibson. Si, d'un certain point de vue, ces bugs et pannes sont le signe d'un échec de l'« humanité » du Geminoid, ces mêmes imperfections peuvent aussi induire une sympathie et même une volonté plus forte de croire en celle-là, tout comme la maladie d'un interlocuteur humain peut inciter à plus de tolérance, voire à une sorte de tendresse provoquée par le désir d'aider un être que sa faillibilité nous fait reconnaître comme un semblable.

Aussi, le contact avec ce pseudo-humain questionne directement le simple fait d'être humain. Face à une créature dont l'authenticité de chaque geste doit être mise en cause, on devient conscient de l'état de son propre corps ; ce qui doit être autonome devient délibéré et donc forcé. Les auteurs deviennent ainsi hyper-attentifs aux performances minimales impliquées dans un état d'attente : regarder autour de soi, bâiller, se gratter la peau, se toucher les mains – tous ces petits actes normalement effectués dans un état de semi-conscience deviennent étranges, perdent leur « naturel ».

Pourtant, cette confusion peut aller trop loin. À différents moments, l'expérimentateur coupe court au jeu, faisant part à l'opératrice de sa crainte de perdre ses points de repère familiers dans le réel. La créature semble appeler les confessions et les aveux de toutes sortes ; on est rarement aussi convaincu de son humanité que lorsqu'on lui chuchote à l'oreille, un acte d'une intimité que nous nous permettons seulement avec les êtres qui nous ressemblent. Le robot encourage aussi une confusion des genres (ce qui n'est pas sans rapport avec la première source du test d'Alan Turing, censé établir l'intelligence d'un ordinateur et inspiré d'un jeu où un homme devait se faire passer pour une femme, ou vice versa) ; en même temps, il déstabilise les habitudes de description : a-t-on affaire à un « lui », un « ça » ou une « elle », notamment dans les moments où l'opérateur semble pleinement habiter le dispositif ?

De tels moments sont bien rares. Ils sont le produit d'une brève et inattendue synchronisation entre un geste, une expression et une question ou une phrase prononcées par l'interlocuteur humain, et qui, ensemble, font que « quelque chose s'est

passé ». Réussir à créer un effet de présence a beaucoup en commun avec la magie du théâtre, ainsi qu'avec les conditions particulières aux rituels de possession – faisant écho aux analyses antérieures d'Emmanuel Grimaud sur le sosie de Gandhi et les robot dieux de Bombay. Les auteurs décortiquent le cycle particulier des comportements du robot, et la façon dont ces séquences s'entrecroisent avec le cycle de réactions des spectateurs. Au-delà de son opérateur (lorsque la médiation électronique disparaît d'une certaine manière), le robot convoque non seulement l'image de sa propre autonomie, comme s'il pensait et agissait de son propre chef, mais aussi celle de divers avènements au sein desquels les humanoïdes accompagneraient les humains comme guides touristiques, veilleraient sur eux en tant qu'enseignants ou infirmiers, les rassureraient ou les amuseraient, feraient office de compagnons. Le laboratoire de robotique est rempli de machines qui ne seront jamais achevées mais qui réussissent dans la mesure où elles font voir des possibilités. Selon les auteurs, cette capacité à produire des virtualités, des présences et des futurs possibles serait le pouvoir particulier de ces robots – une meilleure façon de les penser qu'en fonction de débats réchauffés sur l'intelligence, la conscience ou la métaphysique des machines. La question dès lors n'est plus comment être naturel, mais plutôt celle du « bon ton artificiel ». Nous ne devons plus nous demander : sont-ils vivants ? Pensent-ils ? Ressentent-ils quelque chose ? Mais plutôt quels types de potentialités peuvent-ils offrir, et dans quelles conditions ? Quels sont les modes d'apparition de ces virtualités, et comment les produire ?

Frustré par sa confrontation directe avec le Geminoid, l'expérimentateur tente un dernier test riche et déroutant : il décide simplement de manger une pomme en présence de la machine. En effectuant cet acte muet, d'une nécessité organique pleinement humaine (et animale), le chercheur se trouve confronté à une nouvelle capacité du robot, dont les mouvements déconnectés du visage, y compris le soulèvement des sourcils et l'ouverture et la fermeture de la bouche, apparaissent soudain comme relevant de la faim, du désir ou bien d'une reconnaissance par la machine

de ses propres limites. La consommation de la pomme fait écho à la confrontation dans un éden lointain entre l'innocence et l'expérience, la bienheureuse ignorance et la maudite conscience ; et donc à la cohabitation avec d'étranges créatures aspirant à une intelligence, ou peut-être à une divinité qui, pour l'instant, reste hors d'atteinte. Le simple fait de manger une pomme rapproche autant le robot de l'humain qu'il l'en éloigne.

Puisque les auteurs soulignent le fait que ces expériences sont faites au Japon – terre des geishas, des passagers silencieux dans le métro, des enfants incroyablement obéissants et des animaux domestiques bien-aimés –, on pourrait également essayer de comprendre le Geminoid en fonction du rôle très spécifique de la technique et de la robotique au Japon depuis le milieu du xx^e siècle. Bien que les auteurs ne fassent preuve d'aucun intérêt pour les explications culturalistes à grands traits, on a du mal à ne pas se demander s'il y a quelque chose de particulier aux conceptions japonaises du soi ou à la ligne de démarcation entre humains et non-humains qui ferait de la création de robots sosies un objectif digne d'un tel investissement de temps, d'argent et de réflexion.

À la fois rapport de laboratoire, nouvelle de science-fiction et dialogue philosophique, cette étude captera l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux futures générations d'êtres mécaniques, ainsi qu'à la manière dont nous arrivons à nous connaître nous-mêmes au miroir de ceux que nous rencontrons et créons.

John Tresch
jtresch@sas.upenn.edu

MARKOOSIE

Le Harpon du chasseur. Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011, 191 p., traduit de l'anglais par Catherine Ego

La réduction à l'écriture des langues inuit se déroula sur plus d'un siècle et mit en jeu des ordres missionnaires, des pouvoirs coloniaux et des stratégies d'appropriation extrêmement variées. Très tôt, dès la première moitié du xviii^e siècle, des missionnaires luthériens, les premiers étant les Danois Hans et Poul Egede, élaborèrent une transcription en alphabet latin de la langue des Inuit du Groenland. Leur motivation était bien évidemment prosélyte : ils publièrent des *Elementa Fidei Christianae* en 1742 et le Nouveau Testament en 1766. Les missionnaires moraves suivirent ces premiers pas en raffinant d'abord l'écriture inuit [l'édition de 1822 du Nouveau Testament par Kleinschmidt fait encore autorité, même si, ou peut-être en partie parce que, sa langue et son orthographe apparaissent archaïques aux yeux des lecteurs d'aujourd'hui], puis en élargissant leur aire d'évangélisation au Labrador à partir de la fin du xviii^e siècle. Dans la première moitié du siècle suivant, les taux d'alphabétisation des populations inuit du Groenland et du Labrador étaient impressionnants : 85 % pour les premiers en 1798, 90 % pour les seconds en 1841.

À l'autre extrême de l'Arctique inuit, en Alaska et dans les îles environnantes, la situation était plus confuse : les missionnaires arrivèrent en ordre dispersé et leurs travaux n'eurent souvent guère de pérennité. Certes, dès le début du xix^e siècle, le missionnaire russe orthodoxe Ioann Veniamov transcrivit en alphabet cyrillique la langue des Aléoutes voisins, mais cette écriture ne fut employée pour certains dialectes yupik qu'en 1937, lorsque le pouvoir soviétique imposa la translittération en cyrillique des écritures latines utilisées jusqu'alors dans la région par les missionnaires moraves. En Alaska, devenu tardivement américain, et dans les régions limitrophes du Canada, c'est l'écriture latine qui prédomina avec néanmoins des taux d'alphabétisation incomparablement plus faibles que ceux du Groenland et du Labrador. C'est peut-être une des raisons qui expliquent l'invention locale de plusieurs écri-

tures par les Inuit eux-mêmes : l'écriture syllabique puis alphabétique d'Uyaquq ou les écritures secondaires de Lily Savok puis d'Edna Kenick. Ces écritures, toutes destinées à faciliter l'apprentissage par cœur de discours rituels chrétiens, n'eurent toutefois qu'une aire de propagation restreinte et une pérennité limitée.

Entre ces deux extrêmes, le cœur de l'Arctique canadien connut une histoire toute différente : les missionnaires anglicans de la *Church Missionary Society* y adaptèrent aux langues inuit l'écriture syllabique que le méthodiste James Evans avait conçue pour les Cri. John Horden, Edwin Arthur Watkins, dès les années 1850, et Edmund James Peck, par la suite, utilisèrent cette écriture originale, en partie dérivée de méthodes de sténographie, pour faire imprimer leurs traductions de prières, de catéchismes, puis du Nouveau Testament, tout au long de la seconde moitié du xix^e siècle. La diffusion de cette écriture syllabique précéda souvent l'arrivée des missionnaires et elle fut même parfois encouragée par certains prophètes inuit. Dans tous les cas, elle se répandit rapidement et son usage se généralisa dans une vaste région. Les missionnaires oblats, d'abord réticents, furent ainsi forcés de l'adopter à leur tour.

Ces différents processus de transcription des langues inuit étaient orientés vers une finalité unique : traduire et propager des écrits religieux (hymnes, catéchismes, extraits de la Bible) afin d'accélérer ou simplement de rendre possible la conversion



chrétienne des Inuit. Cependant, dans certaines régions, la grande vague d'alphabétisation des Inuit s'affranchit peu à peu des discours chrétiens auxquels ces écritures étaient attachées. Deux genres de textes semblent alors avoir été prééminents : la correspondance, qui profitait souvent du passage des navires marchands, et les journaux intimes, dont la rédaction était parfois encouragée par les missionnaires. Il n'est pas absolument impossible que ces genres textuels entretinrent, au moins autour de l'Alaska, une certaine continuité pragmatique avec les écrits pictographiques (sur défenses de morse ou bois de renne) qui leur préexistaient, mais là n'est probablement pas le plus important, étant donné l'ubiquité du phénomène d'un extrême à l'autre de l'Arctique inuit. Parmi les rares journaux intimes publiés, on ne fera que signaler ceux d'Abraham Ulrikab (1880) et de Lydia Campbell (1894), tous deux du Labrador ; par ailleurs, une partie de la pléthorique correspondance inuit envoyée au révérend Peck a, elle aussi, fait l'objet d'une publication.

Si les textes de ce genre étaient originellement destinés à rester manuscrits, le Groenland se singularisa par une longue tradition de littérature inuit publiée. Stimulée par la création, en 1861, de la revue *Atuagagdliutit*, fondée par l'inspecteur du Sud Groenland Hans Rink, et saturée, dans sa première décennie, de récits traduits en inuit tels que *Les Mille et Une Nuits* ou *Robinson Crusoe*, celle-ci prit d'abord la forme d'hymnes chrétiens ou de narrations plus ou moins traditionnelles, tous rédigés dans la langue inuit du Groenland. Dès l'orée du ^{xx} siècle, elle connut ses premiers poètes lyriques (Henrik Lund, Jonathan Petersen, Josva Kleist) et ses premiers romanciers, parmi lesquels Mathias Storch et Augo Lynge, qui inscrivirent leur critique sociale dans le genre du roman d'anticipation. La littérature groenlandaise n'a depuis cessé de produire de nouvelles œuvres.

La situation était très différente dans les autres régions inuit, où les textes non religieux publiés demeuraient très rares. L'aire de diffusion de l'écriture syllabique fut la première à déroger à cet état de fait et c'est elle qui donna naissance, entre autres, au roman inuit qui fait l'objet de cette recension, *Le Harpon du chasseur*. Son auteur, Markoosie Patsauq, naquit en 1941, près

d'Inuakjuak dans la baie d'Ungava, au Québec, au cœur du territoire connu aujourd'hui sous le nom de Nunavik. À l'âge de douze ans, il migra avec sa famille à deux mille kilomètres au nord de sa région natale : à Resolute Bay, sur l'île Cornwallis. Ce qui, initialement, devait être un séjour de deux ans devint, sous la coercition stratégique du gouvernement canadien, un exil de plus de trente ans. Il y continua d'abord son apprentissage de la chasse, de la navigation en kayak et de la conduite des chiens. Cependant, il tomba rapidement malade et, après un diagnostic de tuberculose, dut rester trois ans séparé de ses parents dans un hôpital du lointain Manitoba ; c'est dans ces circonstances difficiles qu'il apprit l'anglais. Durant son adolescence, Markoosie développa une fascination pour les avions et décida de devenir pilote : pour cela, il poursuivit ses études à Yellowknife (Territoires du Nord-Ouest) jusqu'à obtenir, en 1968, le diplôme du centre d'entraînement des Sky Harbour Air Services de Goderich (Ontario). C'est ainsi qu'il devint pilote d'avion en Arctique, activité qu'il exerça durant douze ans, à la suite de quoi il devint un « agent socio-économique » à Inuakjuak.

À en juger par la liste de ses publications, Markoosie se consacra à l'écriture fictionnelle pendant une courte période de sa vie – de 1968 à 1973. Il écrivit *Le Harpon du chasseur*, son premier roman, en inuit avant de le traduire en anglais à la demande de James McNeill, alors « spécialiste en développement littéraire » de la région. Son second roman, *Wings of Mercy* (1972-1973), ainsi qu'une série de six courtes histoires, les *Strange Happenings* (1971), furent apparemment d'emblée rédigés en anglais. L'auteur présentait ainsi ces derniers récits : « Comme de nombreux Inuit, j'aime écouter des histoires à propos de mes ancêtres. Parfois elles sont étranges et difficiles à croire. Lorsque j'ai cherché à connaître les récits les plus étonnants, voici ce qu'on m'a raconté. On m'a dit que tout était vrai. » Markoosie publia également deux brèves autobiographies : en 1971 sur son apprentissage de l'aviation et en 1991 sur l'exil de sa famille à Resolute Bay.

La légende veut que Markoosie ait éprouvé le désir d'écrire son premier roman après avoir lu l'autobiographie de John Ayaruaq, le premier ouvrage d'un auteur inuit publié entièrement en écriture syllabique. De ce fait,

Le Harpon du chasseur parut d'abord intégralement en syllabique inuit dans la revue *Inuktitut*, entre 1969 et 1970. Par la suite, tous les écrits de Markoosie allaient paraître dans des périodiques – ce qui doit être compris en relation avec le véritable boom que ce genre éditorial connut dans la région pendant la seconde moitié du ^{xx} siècle (il exista jusqu'à plus de soixante-dix revues et autres bulletins durant cette période). Seul *Le Harpon du chasseur* fut publié sous forme de livre, d'abord en anglais en 1970, puis en une dizaine de langues au cours des années suivantes. L'édition française de 2011, en plus d'une nouvelle traduction, est la première à restituer également le texte inuit en écriture syllabique.

Il peut sembler trivial de remarquer que l'œuvre de Markoosie, comme celle de nombreux Inuit de sa génération, est profondément interculturelle, adoptant autant d'aspects inuit que de conventions associées à la littérature occidentale. D'ailleurs, l'auteur présente lui-même, dans *Wings of Mercy*, son évaluation de cet assemblage culturel. Le récit met en parallèle deux figures paternelles, le pilote canadien Norris Mann et le chasseur inuit Mannik, qui tous deux essaient de sauver Seeko, le jeune fils du second, accidentellement blessé par balle. Tandis que le pilote manque son sauvetage en écrasant son avion sur la banquise en raison de conditions météorologiques critiques, la parentèle de l'Inuit parvient à secourir le blessé avec l'aide continue d'un support aérien en nourriture et en information. Durant la longue attente de ce comité de secours inuit, qui progresse lentement à traîneau, le médecin parachuté Carl Poole demande à Mannik ce qu'il pense de l'arrivée de l'homme blanc dans son pays. La réponse de Mannik établit une distinction précise parmi les aspects de la culture inuit qui ont dû être modifiés : si les armes à feu, les navires, les avions, le thé et les médicaments constituent tous des intégrations culturelles réussies, les nouvelles épidémies et les institutions du gouvernement canadien, qui viennent violer la souveraineté du peuple inuit, lui apparaissent comme des importations particulièrement dévastatrices. Le roman dans son entier met en scène ce jugement : plus que le héros canadien solitaire, c'est le groupe inuit qui sera capable de sauver l'enfant blessé – en s'appuyant à la fois sur ses propres



Figurine zoomorphe à tête humaine, bois et os, Groenland oriental © musée du quai Branly, photo Thierry Ollivier, Michel Urtado.

traditions culturelles et sur la technologie des Blancs.

Le Harpon du chasseur va, de ce point de vue, peut-être encore plus loin. Le récit suit d'abord trois, puis deux lignes narratives, l'une rejoignant l'autre. Chaque ligne se développe par courtes séquences parallèles de quelques paragraphes, le roman exploitant la technique standard de la littérature occidentale du *xx^e* siècle. La première trame narrative, la plus importante, est constituée du récit d'une série de rencontres d'ours. D'emblée, le héros, Kamik, et son père, Suluk, sont surpris en pleine nuit par un ours qui attaque les chiens de leur village, comportement étrange qui vaut à l'animal d'être immédiatement qualifié de « fou ». Blessé par Suluk, l'ours prend la fuite. Les hommes du village décident alors de monter une petite expédition de chasse, comprenant Kamik et son père, afin de tuer l'ours fou. Très vite, l'expédition est attaquée par un autre ours, qui tue Suluk. Plus tard, l'expédition est à nouveau attaquée, cette fois par l'ours blessé qu'elle poursuivait : tous sont massacrés à l'exception du jeune Kamik, qui parvient *in extremis* à tuer l'ours. Kamik tente alors de survivre, seul, par tous les moyens possibles jusqu'à ce qu'il rencontre un ultime ours qui, alors qu'il est sur le point d'achever sa proie humaine, succombe sous les coups de l'expédition qui avait été envoyée au secours du jeune Inuit. En effet, une deuxième ligne narrative suit parallèlement les atermoiements puis les efforts de la mère de Kamik, Ooramik, pour convaincre deux jeunes hommes de rejoindre le village voisin de Kikitajoak afin de former une expédition de secours qui puisse partir à la recherche de la première équipe de chasseurs qu'elle pressentait en danger. Quant à la troisième ligne narrative, elle raconte

comment ces hommes, Issa et Mittik, parviennent à constituer une importante expédition de secours comprenant les hommes de Kikitajoak, la fille du chef de ce village et la mère de Kamik, puis à retrouver Kamik en suivant ses traces. Cette dernière trame met en place plusieurs éléments, dont une relation de jalousie entre les prétendants de Putooktee, la fille du chef, qui ne seront pas exploités par le récit. Ce dernier s'achève sur une fin des plus surprenantes – que nous ne dévoilerons pas.

C'est au milieu du roman que l'on trouve l'un des passages les plus intéressants, précédant le massacre des hommes de la première expédition. Le récit emprunte alors brièvement une quatrième ligne narrative en prenant le point de vue de l'ours fou et blessé. La rupture est soudaine et totale : non seulement l'auteur restitue, de manière inattendue dans l'économie du récit, le monologue intérieur de l'ours, mais il décide pour ce faire d'abandonner le passé de la narration pour le remplacer par le présent du flux de conscience. Une fois l'ours tué, cette focalisation interne se déplace sur le jeune Kamik, pendant qu'il tente désespérément de survivre [la nouvelle traduction française restitue d'ailleurs cet important changement stylistique qui avait été noyé dans un continuel présent narratif par la traduction des années 1970]. C'est Markoosie lui-même qui a choisi ces registres temporels lors de sa traduction anglaise – on se demande dès lors par quel moyen linguistique ce basculement était rendu en inuit.

L'effet littéraire est, dans tous les cas, très réussi et il ne manque pas d'interroger le lecteur. Une telle reconstitution de la subjectivité de l'ours doit certes être pensée en continuité avec les nombreuses analogies que les Inuit voient entre les ours

et les hommes : la position debout, les techniques de chasse similaires ou l'usage d'abris de neige. On imagine aussi aisément comment cet extrait pourrait être interprété par un anthropologue – probablement comme une expression de l'animisme des Inuit, un peuple de chasseurs-cueilleurs pour lesquels l'animal, et l'ours tout particulièrement, s'envisagerait lui-même à partir d'une perspective humaine. Pour notre part, nous nous demandons simplement si, au cours de ses études, Markoosie n'avait pas lu *L'Appel de la forêt* ou l'un des nombreux romans s'inspirant de l'œuvre de Jack London en adoptant le point de vue d'un animal.

Cette relative incertitude quant à l'interprétation à donner à ce passage [expression animiste ou intertextualité londonienne] se retrouve également au cœur du problème de « l'authenticité » du roman, l'un des axes de l'analyse du préfacier de la réédition française, Daniel Chartier. Car ce livre symbolique du « passage historique de l'oralité vers une littérature écrite inuit » a pu aussi bien être considéré, par les critiques, dans le cadre des traditions occidentales du roman de survie ou du roman initiatique que, par l'auteur, dans celui de la tradition orale inuit des « contes de nos aînés ». Il apparaît ainsi que *Le Harpon du chasseur*, plus encore que *Wings of Mercy* qui la prenait pour thème explicite, place la rencontre interculturelle à la fois à l'intérieur de sa structure narrative et dans les conditions implicites de réception qu'il laisse se dessiner. Belle réussite intellectuelle qui vient tout naturellement compléter le très réel plaisir que l'on a à lire ce singulier roman.

Pierre Déléage
deleagepierre@hotmail.com

Terrain 58 : Pourquoi coopérer

La coopération intervient à tous les niveaux du vivant, de la formation d'un génome à la constitution d'organismes multicellulaires. Mais les êtres humains sont l'unique espèce où on observe des coopérations fortes, régulières, diverses, risquées, étendues et parfois coûteuses entre individus sans relations de parenté. Les notions de compétition et d'égoïsme chères aux théories de l'évolution et de l'économie classique ne suffisent à expliquer ce mode de relation. Aussi, comprendre l'évolution de la coopération est devenu un défi scientifique pour les années à venir.



Terrain paraît semestriellement. Son ambition est, par le biais de numéros thématiques, d'éclairer les aspects les plus divers, et parfois les moins connus, de la société européenne d'aujourd'hui. La revue est aussi un lieu de débat et de réflexion pour les ethnologues, et de dialogue avec les autres sciences sociales.

Le dossier thématique est assorti de la rubrique « Repères », qui accueille des articles hors thème et d'autres traitant de la valorisation de la recherche, ainsi que des « Infos » sur l'actualité de l'ethnologie de l'Europe.

Département du pilotage de la recherche
et de la politique scientifique

6 rue des Pyramides
75001 Paris
tél. : 33 (0)1 40 15 85 27
fax : 33 (0)1 40 15 77 00
christine.langlois@culture.gouv.fr
<http://terrain.revues.org>

Directeur de la publication
Pascal Liévaux

Conseil de rédaction
David Berliner, Christian Bromberger,
Nélia Dias, Stephen Hugh-Jones,
Monique Judy-Ballini, Nicolas
Journet, Gérard Lenclud,
Vanessa Manceron, Birgit Meyer,
Olivier Morin,
Véronique Nahoum-Grappe,
Anne-Christine Taylor,
Claudine Vassas

Rédactrice en chef
Christine Langlois

Revue semestrielle
Format 21 x 27 cm
176 pages illustrées
prix : 20 € en librairie
ou sur le site www.lcdpu.fr

Les abonnements sont
adressés à :
COM & COM – Revue Terrain
20 avenue Édouard Herriot
92350 Le Plessis-Robinson
35 € pour 2 numéros sur 1 an
70 € pour 4 numéros sur 2 ans
Paiement à l'ordre de :
MSH / revue **Terrain**.



revue **Terrain** | NUMÉRO 58 | MARS 2012

Pourquoi coopérer

JOËL CANDAU

Le parti pris de parenté

Un exemple mélanésien de coopération

MONIQUE JEUDY-BALLINI

Nanosciences et nanotechnologies : une coopération modèle ?

Expériences et sens politique des scientifiques

MORGAN JOUVENET

Éliminer la classe, la caste et l'indigénéité dans l'Inde maoïste

ALPA SHAH

Pourquoi la coopération ne fonctionne pas toujours

Confiance, motivation et sciences cognitives

BENOÎT DUBREUIL

Le scarabée conducteur

Le jeu de *kwaang*, entre vibration et coopération

STÉPHANE RENNESSON, EMMANUEL GRIMAUD
& NICOLAS CÉSARD

Et pourtant ils coopèrent...

Regard des sciences sociales sur la coopération animale

VÉRONIQUE SERVAIS

REPÈRES

Un patrimoine culturel très discret : le cas des Manouches

JEAN-LUC POUETO

Le non-public et la culture

Une étude de cas en banlieue

COSMINA GHEBAUR

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

INFOS



VOLUME!

La revue des musiques populaires

Peut-on parler de musique noire?

n° 8-1 • mai 2011 • 328 pages • 19 euros
ISBN : 978-2-913169-29-6 • ISSN : 1634-5495

Dossier coordonné par Emmanuel Parent (EHESS, Lahic)

ACTES CHOISIS du colloque d'avril 2010 à Bordeaux, ce numéro de la revue *Volume!* souhaite interroger les musiques de la diaspora africaine, et déconstruire les catégories raciales en musique. L'une des conclusions qu'on peut tirer de la lettre de Philip Tagg (1987), qui est le prétexte de l'ouvrage, est que les musiques « vécues comme noires » ne sont pas ontologiquement différentes des musiques de tradition européenne. Mais les musiques pratiquées par les Afro-descendants paraissent révéler à l'Occident la profonde altérité des logiques populaires qui le traversent de part en part. Une manière sans doute de penser notre propre différence au travers de la description de l'autre.

Avec des textes de Emmanuel Parent - Denis-Constant Martin - Christophe Apprill - Christian Marcadet - Laure Garrabé - Clara Biermann - Sébastien Lefèvre - Lorraine Roubertie Soliman - Alexandre Pierrepont - Yves Raibaud -

Ralph Ellison - Sarah Etlinger - Maxence Déon.
Des images de Aimé Ntakiyica - John Fahey - Yinka Shonibare - Reid Miles - Mathieu Mercier - Bodys Isek Kingelez - Bruno Peinado - Jacques Bisceglia.

Sex sells, blackness too?

Stylisation des rapports de domination dans les cultures populaires et postcoloniales



n° 8-2 • décembre 2011 • 300 pages • 19 euros
ISBN : 978-2-913169-30-2 • ISSN : 2117-4148

Dossier coordonné par Malek Bouyahia, Franck Freitas et Karima Ramdani (Paris 8, LabTop)

DEPUIS LES ANNÉES 1990, les cultures populaires noires jouissent d'une reconnaissance artistique et commerciale sans précédent. Quelles places occupent les représentations de l'Autre, du corps, des femmes et de la « race » dans ces productions culturelles hautement médiatisées ? Plongeant sans détour dans le chaudron du hip hop et du dancehall mainstream pour aborder des questions scientifiques d'actualité (études postcoloniales, études sur le genre...), ce numéro de *Volume!* entend apporter sa pierre à la constitution en cours des *Cultural Studies* à la française.

Avec des textes de Karima Ramdani - Patricia Hill Collins - Gérôme Guibert - Franck Freitas - Werner Zips

- Christian Béthune - Jim Cohen - Isabelle Stegner-Petitjean, Alexandre Pierrepont et Pierre Carsalade.

Des images de Hank Willis Thomas.

Contacts abonnement : editions@seteun.net | ou EBSCO | volume@fr.ebsco.com | 01 40 96 47 00
Diffusion - Distribution : Irma • Tél. 01 43 15 11 11 • Fax 01 43 15 11 10 • distribution@irma.asso.fr

<http://volume.revues.org/>

éditions seteun



L'inquiétude est une caractéristique fondamentale de l'humanité. Si l'ensemble du vivant partage des dispositifs biologiques permettant de faire face à une situation de danger les êtres humains se singularisent par une dimension réflexive propre, qui introduit une incertitude radicale dont ne peuvent rendre compte les seules propriétés perceptives.

Dimension ontologique supposant des capacités cognitives spécifiques, l'incertitude se manifeste dans la distance par rapport à l'expérience immédiate, la réflexivité à l'œuvre dans la compréhension culturelle des catégories de temps et d'espace, la possibilité de déploiement du langage et des ordres symboliques. De manière plus pragmatique, c'est l'ensemble des situations concrètes sur lesquelles repose l'expérience de la réalité qui sont marquées par une dimension d'incertitude à l'œuvre dans l'ensemble des discours et des mises en perspective au sujet de « ce qui se passe » et dont une bonne part consiste à décrypter des intentions et assigner un statut aux êtres et aux choses.

Proposer une manière de voir, de comprendre, d'explicitier ce qui se passe, c'est instituer une perspective sur la réalité. Autrement dit, il s'agit d'un enjeu majeur des politiques de la connaissance, prises dans un sens large.

12^e biennale EASA
Uncertainty & Disquiet
Incertitude & Inquiétude
 10-13 July 2012



registration 
www.easaonline.org/easa2012



Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Université de Bourgogne, Université de Caen Normandie, Université de Lille, Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambresis, MISON RENE-GROUVEZ, Association Française des Anthropologues Sociétaux, European Association of Social Anthropologists, Institut de Recherche en Sciences Humaines de l'Université de Bourgogne, Institut de Recherche en Sciences Humaines de l'Université de Lille, Institut de Recherche en Sciences Humaines de l'Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambresis, Institut de Recherche en Sciences Humaines de l'Université de Caen Normandie, Institut de Recherche en Sciences Humaines de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

GRADHIVA

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

Créée en 1986 par Michel Leiris et Jean Jamin, *Gradhiva* a représenté un lieu de débats sur l'histoire et les développements de l'anthropologie fondés sur des études originales et la publication d'archives ou de témoignages.

Depuis 2005, la revue est publiée par le musée du quai Branly et se consacre à l'étude scientifique des arts au sens le plus large du terme : elle traite de toutes les productions et pratiques qui font l'objet de jugements de caractère esthétique ainsi que des contextes ou champs dans lesquels se meuvent ces productions et pratiques. Dédiée tout autant aux arts occidentaux qu'aux arts extra-européens, elle est ouverte à de multiples disciplines : l'ethnologie, l'histoire de l'art, l'histoire, la sociologie, les études littéraires et musicologiques. Elle s'attache enfin à développer, par une iconographie souvent inédite et singulière, une interaction entre le texte et l'image.

Normes de présentation à l'attention des auteurs

Les articles sont soumis au conseil de rédaction, qui se réserve le droit de les refuser. Ils doivent impérativement remplir les conditions suivantes.

Le nombre *maximum* de signes, notes et espaces compris, est de 50 000. Aucun article qui excédera ce volume ne sera pris en compte.

L'article ne doit employer comme enrichissement typographique que les seuls caractères italiques. Il convient d'utiliser les guillemets à la française (du type : « »).

Les appels de note figurent dans le texte en numérotation continue et les notes sont placées en bas de page.

Les références bibliographiques sont insérées de manière abrégée entre parenthèses dans le texte, par exemple : (Leiris 1935 : 20). Si cette référence fait l'objet d'un commentaire, elle figure en note de bas de page avec une référence également abrégée. Seules figurent en bibliographie les références appelées dans l'article. Elles doivent être complètes.

Chaque article doit être suivi de 5 mots clés et d'un résumé (maximum 900 signes, espaces compris).

Les comptes rendus ne doivent pas excéder 10 000 signes, notes et espaces compris.

L'article doit être adressé sous forme électronique. Les auteurs sont invités à proposer une iconographie pour accompagner leur article ; le choix final de l'iconographie appartient cependant à la rédaction de la revue.

Des légendes courtes doivent être fournies, de même que les mentions légales et toutes les informations relatives aux droits et aux ayants droit du document.

Abonnement pour deux numéros (à partir du n°)

Bulletin à renvoyer à :

Epona

7 rue Jean du Bellay 75004 PARIS

☎ 01 43 26 85 82

vpc@librairie-epona.fr

France 38 € Europe 42 €

Pour les autres pays, nous consulter.

Règlement

Par chèque compensable en France

Par carte bancaire qqqq qqqq qqqq qqqq / expire fin qq/qq cryptogramme qqq

Par virement sur le compte BFCC Paris Courcelles

IBAN FR76 4255 9000 0121 0032 5370 183

BIC CCOPFRPPXXX

Coordonnées

Nom : _____

Prénom : _____

Adresse : _____

Code postal : _____ Ville : _____

Pays : _____