

ARTICLE

L'ARCHÉOLOGIE AU SERVICE DES IDENTITÉS NATIONALES : POURQUOI FAUDRAIT-IL DÉTRUIRE LES COLLECTIONS DE MOULAGES D'ART ANTIQUE ?

Irene AVOLA

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ? La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

L'archéologie au service des identités nationales : pourquoi faudrait-il détruire les collections de moulages d'art antique ?

Irene AVOLA

Doctorante, centre Anthropologie et histoire
des mondes antiques (ANHIMA), UMR 8210,
université Paris Cité, en cotutelle avec l'université de Bologne

Je tiens d'abord à remercier les experts anonymes de la revue pour l'enrichissement de la problématique et de la bibliographie, ensuite, Laurence Gillot et Jean-Pierre Guilhembet pour leurs conseils avisés et leur relecture attentive. Bien entendu, toute erreur ou imprécision reste mienne.

« Faut-il détruire les moulages¹ ? », tel était le titre choc d'un éditorial publié dans la *Revue de l'art* en 1992, afin de remettre en lumière les collections de moulages, à savoir des reproductions de sculptures de différentes périodes pour lesquelles l'intérêt, depuis plusieurs décennies déjà, s'était totalement dissipé – avec, pour corollaire inévitable, un déplacement et un entassement des pièces dans des entrepôts, puis l'oubli. La question provocatrice de l'éditorial était en réalité un prétexte pour fournir des arguments d'ordre pratique et théorique en faveur de la conservation et de la mise en valeur des moulages ou tirages en plâtre d'œuvres d'art. Dans ce cadre-là, la destruction des moulages était surtout motivée par un souci d'authenticité et par la nature même du matériau : de faible valeur, fragile, lourd, salissant et donc difficile à entretenir.

1. ANONYME, 1992.

Aujourd'hui, se demander s'il faut détruire les moulages fait toujours sens, mais les raisons éventuelles qui justifieraient un tel acte ont foncièrement changé. Le problème, en effet, n'est plus tellement posé par le type de matériau, mais par le contexte dans lequel se sont développées ces collections. Si l'on étudie les collections qui se sont constituées à partir des années 1870 en France et en Italie en tant qu'instruments didactiques à vocation scientifique dans le domaine archéologique², ou mieux, de l'archéologie de l'art³ (*Kunstarchäologie*), on ne peut que constater un lien étroit entre science et identité.

C'est autour de ce binôme que va se construire notre réflexion : après une contextualisation des relations entre archéologie (dans son émergence en tant que science) et identité nationale au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle dans les contextes français et italien, nous montrerons dans un second temps comment les collections de moulages d'antiques, constituées dans un but scientifique et didactique, ont porté des représentations propres à la société qui les a produites et en sont devenues les vecteurs.

Archéologie et identité nationale en Italie et en France dans le dernier quart du XIX^e siècle

L'introduction, à partir du dernier quart du XIX^e s., des collections de moulages d'œuvres d'art antique⁴ dans les universités françaises et italiennes est – pour reprendre les mots de Maxime Collignon⁵ – une « conséquence naturelle⁶ » de la

2. Le cas d'étude, dans le cadre d'un doctorat en cotutelle Université Paris Cité – Università di Bologna, est constitué par les collections de moulages d'antiques, ou, plus précisément, de tirages en plâtre d'œuvres de l'Antiquité gréco-romaine ; on prend en considération, du côté français, celles de Strasbourg (1874), Montpellier (1890), Paris (1891) et Lyon (1899), et du côté italien, Palerme (1872), Bologne (1877) et Rome (1892). Il s'agit pour la plupart de collections universitaires, sauf pour Rome qui présente, outre une gypsothèque universitaire, une gypsothèque « nationale » (le *Museo della civiltà romana*) et Paris, qui possède également une gypsothèque nationale, née de la réunion des collections de l'École des beaux-arts de Paris, de l'Institut d'art et d'archéologie de la Sorbonne et du musée du Louvre (aujourd'hui dépositaire des trois collections).

3. DONATO, 1993. L'« archéologie de l'art » est l'archéologie entendue exclusivement comme histoire de l'art antique.

4. Cette expression abrégée renvoie ici exclusivement à l'art de l'Antiquité classique.

5. Sur la figure de Maxime Collignon (1849-1917), archéologue français, voir HOMOLLE & LASTEYRIE, 1918 ; CHARLE, 1985, p. 44-46 ; GRAN-AYMERICH, 2007, p. 715-717 ; JOCKEY, 2009.

6. COLLIGNON, 1882, p. 256. Les mots sont tirés d'un rapport qui fut rédigé par Collignon, professeur titulaire et chargé d'un cours d'antiquités grecques et latines à la faculté des

création des premières chaires d'archéologie⁷. Ces collections de moulages, en effet, faisaient partie des instruments ou outils dont l'archéologie avait impérativement besoin pour devenir une véritable science, de pair avec l'adoption d'une méthode et l'acquisition d'un caractère transnational ou cosmopolite. Cependant, ce dernier aspect s'opposait au nationalisme coïncidant, pour la période comprise entre 1830 et 1880, avec les processus de construction des États-nations. Par conséquent, on peut parler de « paradoxe » pour qualifier le binôme archéologie et nationalisme qui caractérisa le XIX^e s. et le début du XX^e s. Au cours de cette période, d'une part, l'archéologie construisait sa propre identité de science, d'autre part, elle représentait l'une des voies possibles pour construire ou renforcer les identités nationales. Il conviendra, à ce propos, de rappeler que ce second processus se fonde sur des mécanismes culturels engendrés par la mondialisation-globalisation, comme le « transfert culturel⁸ » ou l'« invention de la tradition⁹ ».

La notion de transfert culturel a été développée au fil des années 1980 à partir des études menées par Michel Espagne et Michael Werner sur la « construction

lettres de Bordeaux, au terme d'une mission que le ministre de l'Instruction publique lui avait confiée dans le but de dresser un bilan sur l'enseignement de l'archéologie classique et les collections de moulages dans les universités allemandes. Il convient également de noter que ce document ne fut pas le seul rapport de ce type car bien d'autres furent écrits par des boursiers français sur l'enseignement de diverses disciplines en Allemagne. On peut citer, en particulier, les treize rapports, rédigés entre 1878 et 1912 par des membres non titulaires de l'enseignement supérieur (à l'exception de Collignon et Jules Breton, ce dernier étant étudiant), sur lesquels Christophe Charle porte son regard afin d'illustrer « l'impossible modèle allemand », point de référence pour la restructuration de l'enseignement supérieur français (Voir CHARLE, 1994, p. 20 et suivantes). Par ailleurs, on peut également mentionner deux autres rapports (voir MORINIÈRE, 2022) : celui de Frédéric Montargis, publié en 1887 dans le *Journal officiel de la République française*, donnait un aperçu de l'enseignement de l'art dans les universités allemandes ; dix ans plus tard, Paul Vitry rédigea un rapport – publié comme la plupart des autres dans la *Revue internationale de l'enseignement* – portant sur les musées de moulages d'art antique et moderne, conçus comme musées d'enseignement.

7. La première chaire d'archéologie fut créée à la faculté des lettres de la Sorbonne par décret ministériel du 6 mars 1876 et attribuée à Georges Perrot. La même année, un cours d'antiquités grecques et latines fut ouvert à Bordeaux, Lyon et Toulouse, donné respectivement par M. Collignon, G. Bloch et A. Lebègue. À ce sujet voir : AN, Académie de Paris, Archives des facultés de droit, de pharmacie, théologie, lettres et sciences, 1803-1959 ; services rectoraux, 1821-1961 ; Faculté des Lettres de Paris ; Registre des actes et délibérations de la Faculté, n° 2 (9 janvier 1864-19 novembre 1888) ; MORINIÈRE, 2021a.

8. Parmi la riche bibliographie sur la théorie des transferts culturels, voir notamment ESPAGNE & WERNER, 1987 ; 1988 ; ESPAGNE, 1999 ; VILLENEUVE, 2003 ; ESPAGNE *et al.*, 2014.

9. HOBBSAWM, 1995 ; CHAUBET, 2018 [2013], p. 106.

d'une référence culturelle allemande en France¹⁰ » dans le domaine de l'histoire culturelle et plus spécifiquement, de la philologie et de la littérature. Cependant, cette notion, ou plus largement, la théorie des transferts culturels, trouve son champ d'application non seulement dans la littérature, mais aussi – comme le soulignent Espagne et Werner eux-mêmes – dans d'autres sciences humaines et sociales¹¹.

Concernant le domaine archéologique, qui nous intéresse ici, l'introduction dans les universités françaises et italiennes des collections de moulages d'œuvres d'art antique – appelées plus simplement « gypsothèques », du nom grec du matériau (*γύψος*, *gyposos* signifiant « plâtre ») dans lequel ces tirages étaient obtenus – peut être considéré comme un transfert culturel, que l'on peut définir, en première approche, comme l'emprunt d'un élément propre de la « culture universitaire » de l'Allemagne, « nation rivale » du point de vue politique. Il est bien connu qu'en Europe, ce pays s'était imposé, notamment après Sedan, comme modèle dans le domaine de l'enseignement supérieur, qui représenta un véritable enjeu pour l'affirmation nationale à partir de 1860 et jusqu'en 1940¹².

La France, en effet, vit dans la victoire de l'Allemagne le triomphe « de la science et de la raison¹³ ». Cette prise de conscience déclencha ainsi ce que l'on a appelé la « question allemande », à savoir un problème de psychologie collective, touchant plusieurs domaines de la pensée française, auquel Claude Digeon consacra sa thèse. De ce dernier ouvrage, on peut citer cet extrait, bref mais significatif, qui montre que l'Allemagne, objet d'admiration, est devenue un modèle à imiter :

Ce souci de l'exemplaire voisin ne conduit pas à une admiration sans discernement, mais il repose sur la conviction qu'il faut suivre les mêmes voies que l'Allemagne pour parvenir à des résultats comparables dans le domaine scientifique. [...] Il est admis que nulle science n'égale la science allemande et qu'il faut se mettre à l'école des universitaires allemands¹⁴.

L'infériorité intellectuelle de la France, considérée comme responsable de la défaite, ne pouvait être surmontée que par une restructuration en profondeur du système universitaire¹⁵ : une restructuration qui se définit à partir du rapport à

10. D'après le titre de l'article de ESPAGNE & WERNER, 1987.

11. ESPAGNE & WERNER, 1988, p. 8.

12. CHARLE, 1996, p. 87.

13. RENAN, 1871, p. 55.

14. DIGEON, 1959, p. 372.

15. GRAN-AYMERICH, 2007, p. 202.

l'« autre », dans ce cas le modèle allemand¹⁶. À ce propos, il convient de rappeler que la « construction d'un ennemi » est nécessaire à la définition d'une identité nationale, comme l'argumente Umberto Eco : « avoir un ennemi est important pour se définir une identité, mais aussi pour se confronter à un obstacle, mesurer son système de valeurs et montrer sa bravoure. Par conséquent, au cas où il n'y aurait pas d'ennemi, il faut le construire¹⁷ ».

Le modèle d'enseignement supérieur allemand se distinguait par les moyens (ressources humaines et matérielles) alloués aux recherches. Cela se manifestait notamment, d'après Albert Dumont¹⁸, dans le domaine archéologique :

L'archéologie, qui en France passe encore pour un luxe d'amateurs éclairés, est estimée des Allemands comme il convient : ils l'ont admise dans l'enseignement classique ; ils savent que c'est là une science précise qui interroge les monuments et les œuvres d'art au même titre que la littérature étudie les prosateurs et les poètes, pour retrouver les formes de la pensée antique. L'Allemagne compte au moins vingt-deux chaires réservées à cet enseignement ; nous en avons deux en France. Il n'y a pas de connaissance de la plastique grecque et romaine sans musée de moulages. Chaque université possède le sien, et tous ont des catalogues qui sont les histoires de l'art les plus simples et les plus sûres¹⁹.

Ce passage nous montre que l'Allemagne constituait véritablement un modèle dans l'enseignement de l'archéologie. Ce pays, en effet, avait introduit les collections de tirages en plâtre d'antiques pour l'étude de la plastique gréco-romaine un siècle plus tôt. Ces collections résumaient donc bien la méthode allemande, fondée sur la combinaison entre théorie et pratique. Bien que cette méthode associée à une perspective de recherche commune et à un grand nombre de chercheurs ait fait le succès du modèle allemand, la France ne pouvait pas adopter ces éléments sans les adapter. Ainsi argumentait Dumont :

Le but n'est pas d'emprunter à l'étranger toutes ses méthodes au risque de perdre nos qualités ; il est seulement de fortifier nos propres

16. Voir *supra*, note 6.

17. ECO, 2014 [2011], p. 13.

18. Sur la figure d'Albert Dumont (1842-1884), historien et archéologue français, voir notamment WALLON, 1893 ; MAYEUR, 1976 ; GRAN-AYMERICH, 2007, p. 763-765.

19. DUMONT, 1885, p. 37-38.

aptitudes en nous inspirant parfois des exemples que nous donnent nos émules.

La France n'aura jamais exactement les procédés de travail de l'Allemagne. Si elle voulait y prétendre, elle méconnaîtrait le génie qui lui est propre, et n'arriverait qu'à une médiocre imitation²⁰.

Dumont soulignait donc l'écart quantitatif entre l'enseignement supérieur français et allemand, tout en défendant le « génie français » capable de communiquer les résultats des études scientifiques avec clarté et goût littéraire. La solution qu'il présentait était l'augmentation du nombre des « travailleurs », à savoir des professeurs et des étudiants, dans le domaine archéologique et par conséquent, des ressources financières nécessaires, mais en même temps il mettait en garde face au danger qu'il y aurait à augmenter les fonds sans renouveler l'enseignement²¹. Ce renouvellement se réalisa par la création de l'École française de Rome²² qui, sous la direction de Dumont lui-même, s'était formée « à partir du moulage » de l'Institut de correspondance archéologique²³, désormais soumis à la tutelle de l'État allemand²⁴, et par la création, sur le territoire français, de chaires d'archéologie (ou cours d'antiquités grecques et latines²⁵) qui se dotèrent entre les années 1870 et 1890 de gypsothèques ou « musées de moulages²⁶ ». Pour ne citer que quelques exemples, les moulages d'antiques, dont Georges Perrot²⁷ avait déjà commencé l'achat pour l'enseignement de l'archéologie à la Sorbonne – bien que cela ne soit pas attesté par les documents

20. *Ibid.*, p. 49.

21. « Solliciter des crédits pour multiplier les professeurs sans modifier l'enseignement serait une déplorable illusion ; le remède aggraverait le mal. Ce qui importe, malgré l'insuffisance évidente des ressources financières, c'est bien moins l'argent que la tendance des études » (*Ibid.*, p. 54).

22. Dans sa phase initiale, l'École française de Rome, nommée École archéologique, ne fut qu'une « station romaine » de l'École d'Athènes. À ce sujet voir BRICE, 1983 ; PONCET, 2013.

23. L'École française de Rome devait présenter deux composantes : une école et un institut de correspondance, qui répondaient respectivement à un but pédagogique et scientifique.

24. L'Institut perdit en 1871 son statut d'organisation internationale et prit, en 1874, le nom de *Kaiserliches Deutsches Archäologisches Institut* (Institut archéologique impérial allemand). Voir à ce sujet KOLBE, 1983.

25. Voir *supra*, note 6.

26. Sur les « musées des moulages » dans le contexte universitaire français, voir notamment MORINIÈRE, 2013 ; 2018 ; 2021a ; 2023 [à paraître].

27. Sur la figure de Georges Perrot (1832-1914) voir MASPERO, 1915 ; CHARLE, 1985, p. 144-145 ; GRAN-AYMERICH, 2007, p. 1051-1053.

d'archives –, devinrent une véritable collection entre 1891 et 1896 (voir la figure 1) grâce à Collignon ; ce dernier avait précédemment acquis pour la faculté des lettres de Bordeaux²⁸ les premiers moulages qui servirent de noyau au musée (voir la figure 2), inauguré en 1886 grâce aux efforts de Pierre Paris²⁹ ; les créations des musées de moulages des facultés de lettres de Montpellier³⁰ (voir la figure 3) et Lyon³¹ furent officialisées respectivement en 1890 et en 1899.



Figure 1 – La Sorbonne. Salle d'archéologie (Art antique). S. d. Carte postale.

Bibliothèque numérique de la Sorbonne,

URL : <https://nubis.univ-paris1.fr/ark:/15733/q5g>.

28. Sur la collection de moulages de l'université de Bordeaux voir : PARIS, 1892 ; LAGRANGE & MIANE, 2011 ; MORINIÈRE, 2016 ; MORINIÈRE & REIMOND, 2021.

29. Sur la figure de Pierre Paris (1859-1931), directeur du musée des moulages de l'université bordelaise et ses relations avec l'Allemagne et l'Espagne voir REIMOND, 2016 ; 2020 ; 2021.

30. Pour une histoire et un catalogue des œuvres du musée des moulages de Montpellier voir : JOUBIN, 1904 ; LLINAS & ROBIN, 1991 ; MORINIÈRE, 2010 ; PLANA MALLART & MALLET 2011, p. 1-5 ; PLANA-MALLART *et al.*, 2015 ; PLANA-MALLART 2017, p. 217-223.

31. Pour une histoire et un catalogue des œuvres du musée des moulages de Lyon voir : LECHAT, 1903 ; 1911 ; 1923 ; MOSSIÈRE 1995.



Figure 2 – Université de Bordeaux – Faculté des sciences et des lettres ;
musée d'archéologie, 1886.

Tirage photographique réalisé par Jules-Alphonse Terpereau.

Source : site web de l'Université Bordeaux Montaigne, identifiant ALBTER_17,

URL : <https://1886.u-bordeaux-montaigne.fr/s/1886/item/107094>



Figure 3 – Université de Montpellier – Faculté des lettres. Musée de moulages.
Palais de l'Université, fin du XIX^e s.

© Musée des Moulages – UPVM 3 (tous droits réservés).

En Italie également, la conclusion de la guerre au profit de la Prusse de Bismarck avait été porteuse de changements. Ayant été saluée comme le « triomphe de la science, [...] la victoire de la Pallas intelligente sur le farouche Dieu de la guerre³² », ce succès militaire avait confirmé, aux yeux des Italiens, le primat culturel de l'Allemagne. Un primat obtenu grâce à un système d'enseignement qui se fondait sur l'adoption d'une méthode expérimentale et sur la spécialisation et la professionnalisation des étudiants. Comme le souligne Simonetta Polenghi, l'érudit fichtien ou hégélien, capable de fournir une interprétation théorique unitaire de différents aspects de la réalité historique, scientifique et politique, était remplacé par le spécialiste d'une seule discipline³³. Dans ce cadre, la gypsothèque archéologique universitaire ou la collection de moulages d'antiques constitue un exemple d'application de la méthode expérimentale à l'archéologie. Faisant en effet partie du cabinet archéologique, la gypsothèque était, d'une part, un *laboratorium* où les professeurs pouvaient avancer dans l'étude de la sculpture antique en effectuant des reconstitutions d'originaux³⁴, d'autre part, elle permettait la vision d'une série de reproductions bidimensionnelles et tridimensionnelles disposées selon un critère historico-chronologique (*in historischer Folge*).

Au même titre que les Français, les Italiens, convaincus qu'une position prééminente du point de vue international avait été obtenue par l'essor de la science en général – et de l'archéologie en particulier –, décidèrent d'adopter le modèle allemand d'enseignement de cette discipline. Cependant, comme tout transfert culturel rencontre des difficultés dans son passage à une nouvelle aire culturelle, le « caractère étranger » du modèle allemand d'enseignement de l'archéologie posait problème à son affirmation en France et en Italie. Dans ce second pays, la solution adoptée peut être résumée par la célèbre phrase d'Arnaldo Momigliano : « une fois reconnue la nécessité d'aller à l'école des Allemands, on y est allés vraiment³⁵ ». Il est frappant de constater que ce propos et le constat de C. Digeon – précédemment cité – convergent, pleinement, à quelques années d'intervalle. L'historien italien soulignait le fait que l'adoption du modèle universitaire allemand ne se borna pas à une réception passive : elle avait contribué à

32. «Sedan "fu il trionfo della scienza, fu la vittoria della Pallade intelligente sopra l'impetuoso Iddio de la guerra"» (MESSEDAGLIA, 1874, p. 61, cité dans POLENGHI, 1993, p. 153).

33. POLENGHI, 1993, p. 151 et 154.

34. Sur la reconstitution des originaux grecs à partir des moulages voir PICOZZI, 2006 ; GASPARRI, 2014.

35. «Riconosciuta la necessità di andare a scuola dai tedeschi, ci si andò sul serio» (MOMIGLIANO, 1950, p. 87).

restaurer l'honneur national et à conférer un caractère européen à la culture italienne, en ouvrant de nouveaux chemins de recherche³⁶.

Dans la pratique, des professeurs allemands furent appelés pour enseigner dans les universités italiennes. On peut citer, à titre d'exemple, l'attribution en 1890 de la chaire d'archéologie et d'histoire de l'art de l'université La Sapienza de Rome à Emanuel Löwy³⁷, acteur issu du monde d'où provenait le modèle³⁸. En l'absence de professeurs allemands, des professeurs italiens se virent attribuer des chaires, dans la mesure où ils pouvaient mettre en avant soit une formation en Allemagne (c'est le cas d'Antonino Salinas³⁹, professeur à l'université de Palerme), soit un contact direct avec le modèle allemand d'enseignement de l'archéologie, comme Edoardo Brizio⁴⁰, professeur à l'université de Bologne, qui, comme Salinas avant lui, avait fréquenté l'Institut archéologique germanique de Rome⁴¹.

Lorsque Salinas devint, en 1865, professeur extraordinaire d'archéologie à l'université de Palerme⁴², il s'agissait de la première chaire d'archéologie en Italie, pays récemment unifié⁴³. Dans son discours d'ouverture, prononcé le 12 décembre de la même année sur l'état des études archéologiques en Italie et leurs perspectives, il en dressait un bilan négatif par rapport à l'Allemagne, où l'archéologie n'était plus une « curiosité propre des savants », mais « une science capable d'être exposée métho-

36. *Ibid.*

37. Sur la figure d'Emanuel Löwy (1857-1938), archéologue et historien de l'art classique, originaire d'Autriche, voir notamment : DONATO, 1993 ; GRAN-AYMERICH, 2007, p. 950-952 ; PICOZZI, 2013 ; WEISSL, 2015 ; AUGENTI, 2019.

38. Löwy est allemand au sens large du terme : il est né à Vienne, dans l'empire d'Autriche, qui appartenait à la Confédération germanique, jusqu'à la guerre austro-prussienne de 1866. La victoire de la Prusse aboutit à la création de l'Empire austro-hongrois (1867-1918).

39. Sur la figure d'Antonino Salinas (1841-1914), archéologue italien voir ORSI, 1915 ; BARBANERA, 1998, notamment p. 16-19 ; VISTOLI, 2017.

40. Sur la figure d'Edoardo Brizio (1846-1907), archéologue italien, voir GHIRARDINI, 1910 ; LAURENZI, 1956-1957 ; SASSATELLI, 1984 ; CRAVERO & DORE, 2007 ; GRAN-AYMERICH, 2007, p. 641-643.

41. Ce fut à Rome que Brizio rencontra Heinrich Brunn, qui continuait à fréquenter l'Institut de correspondance romain, bien qu'il eût abandonné Rome pour Munich où il avait obtenu en 1865 la chaire d'archéologie, la première avec cette dénomination en Allemagne.

42. ASUPA, *Lettres et Philosophie* (1829-1970), Professeurs (1843-1966), chemise 1499, dossier 4.

43. DE VIDO, 2001, p. 741.

diquement aux jeunes ». D'après lui, le seul moyen de sortir de la décadence était d'adopter en Italie l'enseignement allemand de l'archéologie, qui faisait figure de modèle en raison de sa méthode. Le véritable but était cependant de le dépasser : « de manière à – en profitant de l'expérience des autres et des privilèges considérables que nous possédons pour bien cultiver cette science-là – pouvoir non seulement rivaliser avec les peuples étrangers, mais aussi l'emporter sur eux⁴⁴ ». Ces mots précédèrent ceux de Giancarlo Conestabile⁴⁵ dans son article de 1873 concernant la science des Antiquités en Italie⁴⁶. Cet archéologue affirmait en effet que l'archéologie était « un élément essentiel à une éducation classique forte et accomplie chez les jeunes, nécessaire pour maintenir à un niveau élevé la culture intellectuelle de la nation⁴⁷ ». Par ailleurs, il plaidait pour une modification de l'enseignement supérieur de l'archéologie sur la base du modèle allemand « afin de ne pas rester trop longtemps disciples des autres nations, dont nous avons eu autrefois l'honneur d'être les maîtres⁴⁸ ». Dans sa perspective, cette restructuration de l'enseignement supérieur italien devait se traduire, dans la pratique, par l'institution d'un cours réservé exclusivement à l'enseignement de l'archéologie⁴⁹, c'est-à-dire de l'art grec, romain, étrusque et italique et par l'introduction de petites collections de moulages, reproduisant des personnages, événements, outillages, œuvres d'art et inscriptions, témoignages d'un passé à étudier⁵⁰. Ainsi, au tournant du XIX^e s., des collections de moulages d'antiques se constituèrent dans les universités des principales villes italiennes. On peut citer, à titre d'exemples, Palerme (1872⁵¹ ?), Bologne (1877⁵²),

44. « *di guisa che noi traendo profitto dell'esperienza altrui e de' privilegi rilevantisimi che possediamo per ben coltivare quella scienza, possiamo gareggiare non solo colle genti estere, ma vincerle ancora* » (TUSA, 1977, p. 87).

45. Sur la figure de Giovanni Carlo Conestabile della Staffa (1824-1877), archéologue italien, voir : VOLPI, 1982.

46. CONESTABILE, 1873.

47. « *un elemento indispensabile al possesso di una compiuta e forte istruzione classica nel giovine, necessario a tener alto il livello della cultura intellettuale della nazione* » (Ibid., p. 543).

48. « *allo scopo di non rimanere troppo lungo tempo discepoli delle altre nazioni, alle quali avremmo in passato l'onore di esser maestri* » (Ibid., p. 551).

49. Ibid., p. 548-549.

50. Ibid., p. 547.

51. Pour une histoire et un catalogue des œuvres de la gypsothèque de l'université de Palerme voir : RAMBALDI, 2017 ; 2020, p. 29-41.

52. Pour une histoire et un catalogue des œuvres de la gypsothèque de l'université de Bologne voir : BRIZZOLARA, 1984 ; BRIZZOLARA & MANDRIOLI BIZZARRI, 1990.

Pise (1885⁵³), Rome (1891⁵⁴) et Turin (où un musée des moulages semble être une des composantes de l'Institut d'archéologie lors de son inauguration en 1909⁵⁵).

L'adoption de la gypsothèque archéologique par les universités italiennes témoigne d'un « vent positiviste⁵⁶ » qui, comme le souligne Marcello Barbanera, soufflait en Europe sur la science en général, y compris en archéologie. Cependant, ce phénomène resta « très limité⁵⁷ » en Italie, car les gypsothèques archéologiques manquèrent de caractère systématique, la mobilisation des ressources financières demeura réduite, avec pour conséquence la constitution de petites collections, si l'on exclut celle de l'université La Sapienza. Par ailleurs, à la fin de la première guerre mondiale, le positivisme fut éclipsé par le retour de l'idéalisme, mettant un terme à l'influence exercée par l'archéologie allemande en Italie⁵⁸.

Ainsi, en contexte italien aussi bien que français, on peut remarquer que le renouvellement de l'archéologie, ou plutôt son émergence en tant que science, se réalisa à travers l'adoption du modèle allemand. Cependant, ce transfert d'un « modèle étranger » était justifié en faisant appel au « génie propre » (français ou italien). L'essor de l'archéologie aurait donc permis, du moins du point de vue théorique, de (re)construire une identité nationale, respectivement en Italie et en France. Si d'une part, la science archéologique et l'identité nationale se développèrent parallèlement et en tirant profit l'une de l'autre, d'autre part, on constatera dans les pages suivantes l'équilibre fragile de ce binôme explicité par les caractères propres des collections de moulages d'antiques.

Les collections archéologiques de moulages d'œuvres d'art antique : entre positivisme et « invention de la tradition »

Les collections archéologiques de moulages d'œuvres d'art antique⁵⁹, introduites dans les universités françaises et italiennes entre les années 1870 et 1890, présen-

53. Pour une histoire et un catalogue des œuvres de la gypsothèque de l'université de Pise voir : DONATI, 1999 ; 2014.

54. BARBANERA, 1995.

55. RIZZO, 1911, p. 28-30.

56. BARBANERA, 2000, p. 69.

57. *Ibid.*

58. CAPALDI *et al.*, 2017, p. 7.

59. Bien que notre intérêt porte ici sur les collections de tirages en plâtre d'œuvres d'art antique, notamment gréco-romain, il convient de rappeler qu'il existe également des collections de moulages du Moyen Âge et des Temps modernes.

taient des traits communs : la plupart des moulages étaient tirés d'œuvres d'art grec ou gréco-romain⁶⁰ (gallo-romain exclusivement dans le cas de la France), à l'exception de quelques œuvres égyptiennes, chaldéennes, assyriennes, préhelléniques ou étrusques (dans le cas de l'Italie) ; ils étaient disposés selon un ordre historico-chronologique ; par ailleurs, c'est le plâtre blanc, naturel ou résultant d'un enduit, qui prédominait par rapport au plâtre coloré.

En ce qui concerne la composition de ces collections dans les universités italiennes, l'on peut citer les notes manuscrites des cours de Brizio, dans lesquelles on remarque que l'objectif principal de ce professeur de l'université de Bologne était d'illustrer ainsi le développement de l'art grec de l'archaïsme à la période hellénistique. En ce qui concerne l'art étrusque et romain – ce dernier limité cependant au portrait – Brizio privilégiait l'observation des originaux présents dans les collections du musée civique de Bologne⁶¹, qui abritait d'ailleurs la gypsothèque archéologique.

Cette considération vaut également pour les gypsothèques universitaires françaises. On peut en effet rappeler que, dans le musée de moulages de l'université de Lyon, une seule salle était consacrée aux antiquités égyptiennes et asiatiques et à l'art crétois préhellénique, deux salles à l'art romain, qui cependant partageait l'espace d'exposition avec l'art hellénistique, contre sept salles abritant les reproductions de la sculpture grecque⁶². Dans le musée de moulages de l'université de Montpellier, si les arts égyptien, chaldéen, assyrien et mycénien étaient présents, l'art romain était en revanche complètement absent⁶³.

Cela se justifie par le fait que les gypsothèques archéologiques se fondaient sur la primauté de la forme et une « vision darwinienne » de l'art antique. Ces deux idées reçues dérivait des théories de Winckelmann : si la première affirmait que la forme, expression de l'art idéal, dominait au détriment de la matière et de la couleur, la seconde identifiait dans l'art antique un parcours évolutif visant au « vrai » (ressemblance à la nature)⁶⁴.

On pourrait ajouter qu'à ces idées reçues sur l'art antique intégrées par le classicisme européen, voire occidental, se greffe un autre mythe, celui « de la Grèce

60. L'adjectif « gréco-romain » renvoie aux « copies » réalisées par les Romains reproduisant fidèlement ou non des œuvres grecques.

61. BCA, Papiers Brizio, III, 1 ; BRIZZOLARA, 1984, p. 466.

62. LECHAT, 1903 ; 1911 ; 1923.

63. JOUBIN, 1904.

64. WINCKELMANN, 2008 [1755].

blanche⁶⁵ », qui peut être défini brièvement comme l'illusion moderne d'après laquelle les témoignages artistiques et les vestiges architecturaux de l'Antiquité gréco-romaine auraient été blancs ou achromatiques.

L'histoire de ce mythe de la Grèce blanche serait liée non pas à l'archéologie, mais plutôt à l'histoire du goût pour l'antique qui commença à se développer en Europe avec la Renaissance italienne, bien que ses racines soient à identifier dans l'inversion des valeurs du blanc et des couleurs, qui se vérifia à partir de l'époque romaine. En effet, dès le 1^{er} s., à la charnière de la République et de l'Empire, se développa une nouvelle esthétique, l'« idéalisme », selon laquelle c'est dans la forme, qui prédominait désormais au détriment de la matière, mais surtout de la couleur, que s'incarnait le beau. Ce nouveau phénomène du goût s'accompagna d'une production et d'un commerce international de copies de sculptures grecques des 5^e et 4^e s. av. J.-C. Grâce à ces deux activités, le goût du blanc finit par s'imposer pendant longtemps, se faisant ainsi « l'artisan de l'un des tout premiers blanchiments de mémoire polychrome⁶⁶ ».

Ce mythe se consolida ensuite au cours du XVIII^e s. (période de la « pacifique invasion des moulages⁶⁷ ») et se poursuivit jusqu'au XIX^e s. Bien qu'il ait intéressé exclusivement le domaine artistique, il a eu une certaine influence sur l'étude de l'Antiquité gréco-romaine avant qu'il ne soit infirmé dans la seconde moitié du XIX^e s. – parallèlement à la constitution des collections archéologiques de moulages – par la découverte de traces de couleur sur les sculptures et les reliefs architecturaux⁶⁸. Cependant, le « spectre » de la Grèce blanche plane encore aujourd'hui sur les collections archéologiques de moulages dans la mesure où, dans la plupart des cas, ces dernières ne présentent toujours que le plâtre dans sa blancheur. En effet, même si les professeurs d'archéologie étaient conscients de la polychromie de

65. Cette expression est tirée du titre de l'ouvrage de JOCKEY, 2015 [2013]. Sur la polychromie de l'art antique abordée sous divers angles voir notamment : LIVERANI, 2004 ; LIVERANI & SANTAMARIA, 2014 ; BÉGUIN *et al.*, 2019 ; SKOVMOELLER, 2020 ; BÉGUIN, 2021.

66. JOCKEY, 2015 [2013], p. 7.

67. D'après le titre de l'article de ROSSI PINELLI, 1984 qui reprend une expression utilisée par HASKELL & PENNY, 1999 [1982].

68. On parle de redécouverte car une des premières publications abordant la présence de traces de couleurs sur des édifices grecs date de 1762 (il s'agit d'*Antiquities of Athens*, ouvrage composé par deux Anglais, le peintre James Stuart et l'architecte Nicholas Revett et publié en français en 1822). En effet, la polychromie fut découverte parallèlement aux œuvres de sculpture et architecture antiques, cependant ce ne fut qu'au cours de la seconde moitié du XIX^e s. qu'elle fut acceptée par la majorité de la communauté scientifique à travers l'élaboration de plusieurs théories.

la sculpture et de l'architecture grecque et romaine, ils firent réaliser des tirages en plâtre blancs⁶⁹.

Ce mythe de la Grèce blanche peut donc être considéré comme un exemple de l'« invention de la tradition », mécanisme culturel qui, comme le transfert culturel, est à la base de la construction des États-nations. Cette expression « invention de la tradition » fut forgée par deux chercheurs britanniques, Eric Hobsbawm et Terence Ranger, pour indiquer un mécanisme consistant à créer des éléments *ex nihilo* afin qu'ils deviennent les bases de l'identification nationale⁷⁰.

Un autre cas d'« invention de la tradition », dans ce cas propre à l'Italie, est le « mythe de la Romanité », qui prit appui sur les moulages présentés au public lors de la *Mostra Archeologica* de 1911, ou de la *Mostra Augustea della Romanità* de 1937-1938. Ce mythe fondateur de l'idéologie fasciste⁷¹ dérivait, d'après Luciano Canfora, du classicisme européen, entendu comme système de pensée⁷². La *Mostra archeologica* de 1911 montre comment l'archéologie, en tant que science, a été mise au service des besoins identitaires d'une nation. Cette exposition s'inscrivait en effet dans le cadre d'une exposition universelle organisée pour célébrer le cinquantenaire de l'unité de l'Italie et elle fut d'ailleurs inaugurée – plus ou moins consciemment – l'année même du départ de l'expédition militaire en Libye, voulue par le gouvernement Giolitti.

Cette exposition universelle était, elle-même, un « instrument d'autoreprésentation sociale⁷³ » emprunté à l'Angleterre et à la France – il s'agit encore une

69. Il y a tout de même des exceptions. On peut citer, par exemple, trois tirages en plâtre polychromes d'art grec conservés aujourd'hui au musée des Moulages de Lyon et acquis par Henri Lechat, son premier directeur. Il s'agit des moulages de la *Koré 674* (inv. MuMo L133), de l'*Éphèbe blond* (inv. MuMo L124) et de la *Koré 684* (inv. MuMo L134) réalisés, pour les deux premiers, d'après les copies d'Ingrid Kjær et le troisième, d'après celle de Willie Wulff. L'importance de ces trois moulages ne réside pas seulement dans la tentative de restitution de leur polychromie – qui cependant ne respecte pas fidèlement les traces de couleur présentes dans les originaux – mais aussi dans le fait qu'ils sont le résultat d'une prise de moule sur la copie moderne, pas sur la statue antique comme dans la plupart des cas (BETITE, 2021). Par ailleurs, s'agissant du musée de l'Art classique de La Sapienza de Rome, la quasi-totalité des moulages sont blancs, à la seule exception des « moulages Pernier » de statuette et d'objets votifs minoens ou-mycéniens et du sarcophage d'Haghia Triada, qui n'étant pas sculpté, représente un exemple de peinture (BARBANERA, 1995, p. 39-50).

70. HOBBSAWM, 1995.

71. Dans ce « mythe de la Romanité », les Italiens étaient considérés comme les Romains de la modernité, par conséquent le régime fasciste coïncidait avec l'acte de renaissance du nouvel empire romain.

72. CANFORA, 1976, p. 18.

73. Voir MANCIOLI, 1983, p. 29 ; PALOMBI, 2009, p. 73. En tant qu'instruments d'autoreprésentation sociale, les expositions universelles jouaient un rôle important du point

fois d'un transfert culturel nécessaire au processus de consolidation de l'État-nation –, mais elle se distinguait des expositions universelles des autres pays dans la mesure où le primat célébré n'était pas d'ordre économique (à l'exception de la ville de Turin), mais culturel⁷⁴. D'après le programme de l'exposition organisée dans trois villes, Rome aurait abrité, parmi les différents événements culturels, une exposition archéologique, en revendiquant ainsi sa « primauté spirituelle et intellectuelle » qui justifiait son rôle de capitale de la nation⁷⁵.

L'objectif de cette exposition archéologique était de réunir à Rome, par le biais de moulages, plusieurs documents de la civilisation romaine d'époque impériale dispersés en Europe, en Asie et en Afrique. Cependant, pour reprendre les mots de Giulio Quirino Giglioli⁷⁶, elle resta modeste. Il faut attendre la *Mostra Augustea della Romanità* de 1937-1938 pour que le résultat soit réellement impressionnant : 3 000 moulages et 200 maquettes, témoins de l'art et de l'architecture de Rome depuis ses humbles et légendaires origines (VIII^e s. av. J.-C.) jusqu'à la première moitié du VI^e s. après J.-C. Cette exposition célébrait la « refondation de l'Italie par la transformation des Italiens en Romains de la modernité⁷⁷ ». Cela constituait l'un des corollaires (celui de la continuité) du mythe de la Romanité et représentait, d'après Massimo Pallottino, la clef de lecture de l'Exposition⁷⁸. Par conséquent, on pourrait définir la *Mostra Augustea della Romanità* comme l'exemple d'un usage identitaire du moulage, poussé à l'extrême. Par son usage idéologique, le moulage trahit sa fonction d'instrument à l'appui de la science archéologique.

Les motivations qui ont donc sous-tendu la constitution de collections de moulages d'antiques et les présupposés ou postulats qui ont présidé à leur réalisation sont profondément ancrés dans l'état de l'archéologie et de l'histoire de l'art de la fin du XIX^e s. et de la première moitié du XX^e s. Ces collections découlent aussi très largement des préoccupations et des ambitions des États européens à la même époque, puis, pour l'Italie, des fondements et des engagements du régime fasciste. À ce stade, on peut se demander si la dénonciation, opérée à partir de la fin des années 1960, des mythes de la Grèce blanche et de la Romanité peut, ou non, offrir des arguments suffisants pour justifier la destruction des collections de moulages d'œuvres d'art antique.

de vue de l'éducation (du peuple) en communiquant les efforts déployés par les divers pays dans ce domaine et en contribuant aussi à la définition de programmes pédagogiques nationaux (voir notamment MATASCI, 2017 ; ESPOSITO & MONTEL, 2021, p. 89).

74. CARACCILO, 1991, p. 570.

75. PALOMBI, 2009, p. 74-75.

76. GIGLIOLI, 1943, p. IV.

77. LIBERATI, 2012, p. 348.

78. PALLOTTINO, 1937, p. 519.

Les « musées de moulages », un héritage obsolète ?

Comme on l'a vu, les collections archéologiques de moulages restituèrent et développaient une vision de l'art antique déformée à plusieurs titres par le prisme moderne et donc un pur produit de la société occidentale de la fin du XIX^e s. et du début du XX^e s. Ainsi on est tenté d'affirmer que leur conservation et leur mise en valeur ne font sens que si l'on parvient à les libérer et les dégager de ces représentations culturelles identitaires, désormais dépassées. Cependant, ce processus n'est pas du tout simple. On peut par exemple mentionner les difficultés qui se présentent dans la réécriture de la mémoire polychrome de la sculpture et de l'architecture antiques⁷⁹. Ces difficultés dérivent du fait que la sculpture et l'architecture de l'Antiquité gréco-romaine ont été « patrimonialisées » comme blanches ou achromatiques, car elles ont été interprétées à la lumière d'une esthétique que l'on appelle généralement « classique ».

Si, comme le formule volontairement de manière quelque peu provocatrice le titre de notre article, la destruction de ces collections de moulages d'antiques serait tout à fait nécessaire en vertu du rapport identité-science qui a sous-tendu leur création, on ne peut cependant nier qu'elles restent un témoignage fondamental à étudier dans différentes perspectives.

En premier lieu, il faut souligner que les tirages en plâtre revêtent un intérêt du point de vue archéologique, car certains d'entre eux représentent des originaux antiques « démembrés » dans plusieurs musées⁸⁰, endommagés ou même détruits. De ce point de vue, les collections de moulages d'antiques contribuent à garder trace de l'histoire artistique et architecturale de l'Antiquité, autrement perdue.

À cela s'ajoute une valeur du point de vue de l'histoire de la technique du moulage elle-même. En effet, certaines collections conservent des tirages en plâtre réalisés avant le XIX^e s., c'est le cas des plus anciens dans la gypsothèque du musée du Louvre qui remontent au XVII^e s.⁸¹. Si la datation des moulages n'est pas du tout facile, en raison de la nature même du matériau, à l'occasion de la restauration des tirages, l'examen de la surface du plâtre, ainsi que l'analyse de sa qualité peuvent offrir des informations afin de tenter d'esquisser le développement de la technique de réalisation du tirage.

Mais ce qui nous intéresse le plus, c'est la contribution des collections de moulages d'antiques à l'écriture d'une histoire de la discipline (archéologie et histoire de

79. À cet égard, voir BÉGUIN, 2019 ; ØSTERGAARD, 2019 ; BÉGUIN *et al.*, 2019 ; BÉGUIN, 2021.

80. On peut citer, à titre d'exemple, l'athlète reconstruit par Amelung à partir d'une tête et d'un torse conservés respectivement au Musée national de Stockholm (inv. 59) et aux musées du Vatican (inv. 2217).

81. LE BRETON, 2013 ; 2016.

l'art antique). Il peut d'abord se révéler intéressant d'étudier les catalogues publiés, ce qui permet de repérer les états successifs de ces collections. Ensuite, il ne faut pas oublier que certaines collections possèdent plusieurs exemplaires d'une même œuvre⁸² ou réunissent en un même lieu des exemplaires de l'art grec, gréco-romain ou romain dispersés dans les musées d'Europe et du monde entier. Ces collections permettent des reconstitutions d'originaux à partir des tirages de fragments de statues démembrées, mais également des comparaisons entre œuvres appartenant à un même type ou remontant à différentes périodes de l'art antique. On peut donc considérer que ces collections de moulages, en fournissant le support matériel à l'écriture d'une archéologie de l'art, ont contribué à la formation de son identité en tant que science.

Les moulages, et plus spécifiquement l'histoire de leurs collections, constituent dès la fin des années 1980⁸³ un champ en plein essor, comme en témoignent d'abord des études menées en Italie à un niveau local : l'article de Giuseppe Sassatelli sur Edoardo Brizio, fondateur de la gypsothèque de l'université de Bologne et les travaux d'Anna Maria Brizzolara sur cette collection universitaire⁸⁴ ; les catalogues du musée de l'Art classique de La Sapienza de Rome réalisés par M. Luisa Morricone et Marcello Barbanera⁸⁵ et celui, plus récent, de l'actuelle gypsothèque du département Culture et société de l'université de Palerme que l'on doit à Simone Rambaldi⁸⁶. À un niveau régional (en France), l'on peut citer le programme de recherche, mené depuis 2014 par Arianna Esposito et Sophie Montel en Bourgogne – Franche-Comté qui a pour but de redécouvrir les collections de tirages en plâtre conservées au musée Buffon à Montbard, à l'école de dessin et peinture de Besançon et à l'école de dessin de Dijon⁸⁷. Par ailleurs, la thèse de doctorat de Soline Morinière a analysé le processus de création de collections de moulages universitaires en France comme

82. Pour ne citer que des exemples très connus, l'on peut rappeler que dans le musée de l'Art classique de la Sapienza, l'on peut voir plusieurs moulages des Tyrannicides (trois moulages réalisés par Mercatali ; le tirage d'une tête d'Harmodios, aujourd'hui conservée au Metropolitan Museum of New York ; inv. 152 ; 158 ; 161), du groupe myronien d'Athéna (inv. 273 ; 274) et Marsyas (inv. 272 ; 275 ; 276), du Discobole de Myron (inv. 277 ; 278 ; 279 ; un quatrième cédé par le Musée national romain), de l'athlète dit d'Amelung (inv. 269 ; Dep. 26), du type dit « Aspasia » (inv. 205 ; 212 ; moulage provenant de l'Exposition augustéenne de la romanité et un autre conservé dans les magasins).

83. Pour rappel, le premier colloque sur les moulages date de 1987 (dont les actes sont publiés dans BESQUES, 1988).

84. SASSATELLI, 1984 ; BRIZZOLARA, 1984.

85. MORRICONE, 1981 ; BARBANERA, 1995.

86. RAMBALDI, 2017 ; 2020.

87. ESPOSITO *et al.*, 2021.

un phénomène national⁸⁸. Enfin, à un niveau international (France, Grèce, Italie), l'on peut signaler le programme sur les copies didactiques (y compris les moulages), mené en partenariat avec l'École française de Rome et dirigé par Natacha Lubtchansky (université François-Rabelais de Tours) et Annick Fenet (CNRS⁸⁹).

Les collections de moulages d'antiques font l'objet non seulement d'études, mais également d'une « patrimonialisation », processus qui, dans certains cas, s'est terminé récemment : c'est le cas, du côté italien, du réaménagement des gypsothèques de l'Académie des Beaux-arts⁹⁰ et de l'université de Palerme (les gypsothèques des départements Culture et société et Architecture), et du côté français, de la rénovation des musées des moulages des universités de Montpellier⁹¹ et Lyon (MuMo). Cependant, encore aujourd'hui certaines collections demeurent dans des entrepôts en attente d'être étudiées par des spécialistes⁹² ou ne sont pas visibles⁹³.

Conclusion

Si l'on admet qu'il ne faut pas détruire les moulages, il convient de se poser la question suivante : « Pourquoi sauver les musées de moulages⁹⁴ ? ». Le philosophe Bernard Deloche y répondait en 1995 en plaidant pour une défense de ces collections de moulages qui, privées de leur fonction de moyen de connaissance visuelle des témoi-

88. MORINIÈRE, 2018 [à paraître] ; 2023 [à paraître]. Voir également les autres publications de l'auteure : 2010 ; 2013 ; 2015 ; 2016 ; 2017 ; 2021a ; 2021b ; 2022.

89. Pour une présentation du programme de recherche, consulter le site de l'École française de Rome : ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, URL : <https://www.efrome.it/la-recherche/programmes/detail-programme/copiesdidactiques> ou le site Copies didactiques sur Hypothèses : <https://copiesdidact.hypotheses.org/>.

90. CIPOLLA, 2016 ; 2020.

91. PLANA MALLART & MALLET, 2011 ; PLANA MALLART, 2017, p. 223-227.

92. On peut citer une collection de moulages d'œuvres paléochrétiennes, celle de Giovanni Battista De Rossi, léguée en 1895 par sa veuve, la comtesse Costanza, à l'École française de Rome. Elle se trouvait au printemps 2021 dans la Crypta Balbi, conservée dans cinq caisses, globalement en bon état, sauf quelques pièces. Pour m'avoir fait connaître cette collection je remercie l'École française de Rome, notamment M. Nicolas Laubry, directeur des études pour l'Antiquité et responsable du service archéologique de l'EFR et M^{me} Evelyne Bukowiecki, responsable du laboratoire d'archéologie et du suivi des projets archéologiques.

93. C'est le cas du musée de la Civilisation romaine, fondé en 1952, qui est fermé depuis 2014. Cependant, six sculptures et cinquante-huit maquettes ont été visibles lors de l'exposition *Civis, civitas, civilitas. Rome antique modèle de ville*, organisée entre décembre 2019 et novembre 2020 au musée des Forums impériaux à Rome.

94. D'après le titre de l'article de DELOCHE, 1995.

gnages artistiques de l'Antiquité, donnent encore la possibilité d'étudier l'efficacité sensorimotrice⁹⁵ de ces œuvres. De notre point de vue, ces collections jouent aussi et avant tout un rôle d'« objets de mémoire⁹⁶ », une mémoire à la fois antique, historique, artistique et technique. En tant que tels, ces objets ont nourri l'identité européenne, voire occidentale⁹⁷. À ce titre, ils méritent d'être sauvés pour analyser historiquement leurs conditions d'usage au fil du temps et dans divers contextes⁹⁸, ce qui permet de comprendre – voire de justifier, diront certains – les destructions et les dégradations subies par les moulages d'antiques en 1968⁹⁹.

Bibliographie

Archives

AN, Archives nationales, Académie de Paris, Archives des facultés de droit, de pharmacie, théologie, lettres et sciences, 1803-1959 ; services rectoraux, 1821-1961 ; faculté des Lettres de Paris ; registre des actes et délibérations de la faculté, n° 2, 9 janvier 1864-19 novembre 1888 (consulté le 05/04/2022).

ASUPA, Archives historiques de l'université de Palerme, Lettres et Philosophie (1829-1970), Professeurs (1843-1966), chemise 1499, dossier 4 (consulté le 16/11/2021).

BCA, Bibliothèque communale de l'Archiginnasio, Bologne, papiers Brizio, III, 1 (consulté le 31/05/2022).

Ouvrages et revues

ANONYME, 1992, « Faut-il détruire les moulages ? » in *Revue de l'Art*, n° 95, p. 5-9, DOI : 10.3406/rvart.1992.347959.

95. *Ibid.*, p. 79.

96. D'après le titre de LAGRANGE, 2017. L'expression « objet de mémoire » s'adapte bien au moulage, car il s'agit d'un objet représentant un passé capable de dépasser la distance temporelle ; il appartient à la mémoire collective.

97. ØSTERGAARD, 2010.

98. Nous menons actuellement une thèse de doctorat portant sur le rapport entre les collections de moulages d'antiques et l'archéologie gréco-romaine dans deux contextes, respectivement français et italien (voir *supra*, note 2).

99. Les moulages étaient en effet d'une part, symbole d'académisme et de l'autre, d'« une archéologie dépassée et non conforme aux méthodes modernes » (BARBANERA, 2000, p. 57).

- AUGENTI Andrea, 2019, «La storia dell'archeologia con i se. Paolo Orsi, Emanuel Löwy e il concorso del 1889» [L'histoire de l'archéologie avec les « et si ». Paolo Orsi, Emanuel Löwy et le concours de 1889] in *MODOLO Mirco et al.* (dir.), *Una lezione di archeologia globale: studi in onore di Daniele Manacorda* [Une leçon d'archéologie globale : études en hommage de Daniele Manacorda], Edipuglia, Bari, p. 39-43, DOI : 10.4475/878.
- BARBANERA Marcello, 2000, « Les collections de moulages au XIX^e siècle : étapes d'un parcours entre idéalisme, positivisme et esthétisme » in *LAVAGNE Henri & QUEYREL François* (dir.), *Les moulages de sculptures antiques et l'histoire de l'archéologie*, actes du colloque international de Paris, 24 octobre 1997, Droz, Genève, p. 57-73.
- BARBANERA Marcello, 1998, *L'archeologia degli italiani Storia, metodi e orientamenti dell'archeologia classica in Italia* [L'archéologie des Italiens. Histoire, méthodes et orientations de l'archéologie classique en Italie], Editori riuniti, [Éditeurs réunis], Rome, 255 p.
- BARBANERA Marcello, 1995, *Museo dell'Arte classica. Gipsoteca* [Musée de l'Art classique. Gypsothèque], vol. 1, Istituto poligrafico e zecca dello Stato. Libreria dello Stato [Institut polygraphique et Monnaie de l'État. Librairie de l'État], Rome, 415 p.
- BÉGUIN Camille, 2021, *Écrire et réécrire un patrimoine. Approche communicationnelle de la statuaire antique, entre blancheur idéale et polychromie originelle*, thèse de doctorat non publiée en sciences de l'information et de la communication, Avignon Université, Avignon.
- BÉGUIN Camille, 2019, « Les visiteurs de musées face aux restitutions polychromes de la statuaire antique » in *MULLIEZ Maud* (dir.), *Restituer les couleurs. Virtual Retrospect*, actes de colloque de Bordeaux, novembre-décembre 2017, Ausonius, Bordeaux, p. 211-217, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03151210> (consulté le 24/07/2022).
- BÉGUIN Camille *et al.*, 2019, « Entre blancheur et couleur : la statuaire antique face à un déni patrimonial » in *Interrogations ?*, n° 28, URL : <http://www.revue-interrogations.org/Entre-blancheur-et-couleur-la> (consulté le 24/07/2022).
- BESQUES Simone (dir.), 1988, *Le moulage*, actes du colloque international, 10-12 avril 1987, La Documentation française, Paris, 240 p.

- BETITE Sarah, 2021, « Une koré polychrome de l'Acropole » in BETITE Sarah & WURMSER Hélène (dir.), *Eleutheria ! Retour à la liberté. Découvrir et transmettre l'Antiquité depuis la Révolution grecque de 1821*, PUL, Lyon, p. 73-77.
- BRICE Catherine, 1983, «La Scuola francese di Roma negli ambienti culturali italiani» [L'École française de Rome dans les milieux culturels italiens] in NICOLINI Roberto (dir.), *L'archeologia in Roma capitale tra sterro e scavo* [L'archéologie à Rome capitale entre déblais et fouilles], Marsilio, Venise, p. 34-36.
- BRIZZOLARA Anna Maria, 1984, «La gipsoteca e l'insegnamento dell'archeologia» [La gypsothèque et l'enseignement de l'archéologie] in MORIGI GOVI Cristiana & SASSATELLI Giuseppe (dir.), *Dalla Stanza delle Antichità al Museo Civico. Storia della formazione del Museo Civico Archeologico di Bologna* [Du Cabinet des antiques au Musée civique. Histoire de la constitution du Musée civique archéologique de Bologne], Grafis, Bologne, p. 465-480.
- BRIZZOLARA Anna Maria & MANDRIOLI BIZZARRI Anna Rita, 1990, *Gipsoteca. La collezione dei gessi del Museo Civico Archeologico di Bologna* [Gypsothèque. La collection des plâtres du Musée civique archéologique de Bologne], University Press Bologna, Bologne-Imola, 31 p.
- CANFORA Luciano, 1976, «Classicismo e fascismo» [Classicisme et fascisme] in *Quaderni di Storia* [Cahiers d'Histoire], n° 3, p. 15-48.
- CAPALDI Carmela et al. (dir.), 2017, *Archeologia e politica nella prima metà del XX secolo. Incontri, protagonisti e percorsi dell'archeologia italiana e tedesca nel Mediterraneo* [Archéologie et politique dans la première moitié du XX^e siècle. Rencontres, acteurs et chemins de l'archéologie italienne et allemande dans la Méditerranée], actes du colloque international de Naples, 24-26 février 2016, Naus, Naples, 496 p.
- CARACCILO Alberto (dir.), 1991, *Storia d'Italia. Le Regioni dall'Unità ad oggi. Il Lazio* [Histoire d'Italie. Les régions depuis l'unité jusqu'à aujourd'hui. Le Latium], Einaudi, Turin, 692 p.
- CHARLE Christophe, 1996, *Histoire des universités*, Seuil, Paris, 352 p.
- CHARLE Christophe, 1994, *La République des universitaires (1870-1940)*, Seuil, Paris, 540 p.
- CHARLE Christophe, 1985, *Les Professeurs de la faculté des lettres de Paris. Dictionnaire biographique 1809-1908*, Institut national de recherche pédagogique, Paris, 186 p.

- CHAUBET François, 2018 [2013], *La mondialisation culturelle*, Puf, Paris, 128 p.
- CIPOLLA Giuseppe, 2020, «Le gipsoteche didattiche: storia, funzioni, significati. La Gipsoteca dell'Accademia di Belle Arti di Palermo» [Les gypsothèques pédagogiques : histoire, fonctionnalités, significations. La gypsothèque de l'Académie des Beaux-Arts de Palerme] in RAMBALDI Simone (dir.), *Le Gipsoteche didattiche di arte e architettura a Palermo. Recupero, conservazione e fruizione delle collezioni di calchi in gesso* [Les gypsothèques pédagogiques d'art et architecture. Réhabilitation, conservation et usage des collections de tirages en plâtre], Mneme (coll. Quaderni dei corsi di Beni culturali e Archeologia) [Mneme (collection Cahiers des cours en Biens culturels et archéologie)], Palerme, p. 117-127.
- CIPOLLA Giuseppe (dir.), 2016, *La Gipsoteca dell'Accademia di Belle arti di Palermo. Conoscenza, conservazione e divulgazione scientifica* [La gypsothèque de l'Académie des Beaux-Arts de Palerme. Connaissance, conservation et diffusion scientifique], Accademia di Belle arti di Palermo [Académie des Beaux-arts de Palerme], Palerme, 175 p.
- COLLIGNON Maxime, 1882, « L'Enseignement de l'archéologie classique et les collections de moulages dans les universités allemandes » in *Revue internationale de l'enseignement*, n° 3, p. 256-270, URL : https://education.persee.fr/doc/revin_1775-6014_1882_num_3_1_1101 (consulté le 02/02/2023).
- CONESTABILE Giancarlo, 1873, «Sull'insegnamento della Scienza delle Antichità in Italia» [Sur l'enseignement de la science des antiquités en Italie] in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* [Revue de philologie et éducation classique], n° 1, p. 541-551.
- COPIES DIDACTIQUES HYPOTHÈSES, URL : <https://copiesdidact.hypotheses.org/> (consulté le 01/02/2023).
- CRAVERO Giovanna & DORE Anna, 2007 (dir.), *Edoardo Brizio (1846-1907): un pioniere dell'archeologia nella nuova Italia* [Edoardo Brizio : un pionnier de l'archéologie dans la nouvelle Italie], catalogue de l'exposition au Musée civique d'archéologie, d'histoire et d'art de Bra, 28 septembre-25 novembre 2007, Officine grafiche della comunicazione [Ateliers graphiques de la communication], Bra, 95 p.
- DE VIDO Stefania, 2001, «Mostrare la storia. Palermo e il suo museo» [Montrer l'histoire. Palerme et son musée] in *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée*, vol. 113, n° 2, p. 739-758, DOI : 10.3406/mefr.2001.9828.

- DELOCHE Bernard, 1995, « Pourquoi sauver les musées de moulages ? » *in* MOSSIÈRE Jean-Claude *et al.* (dir.), *Modèles et moulages*, actes de la table ronde à Paris, 9-10 décembre 1994, Boccard, Paris, p. 75-80.
- DIGEON Claude, 1959, *La Crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, thèse de doctorat ès Lettres présentée à la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Paris, Puf, Paris, 568 p.
- DONATI Fulvia, 2014, « "La battaglia dei calchi". Problemi di ieri e di oggi nella Gipsoteca di Arte Antica dell'Università di Pisa » [*« La bataille des moulages »*]. Problèmes d'hier et d'aujourd'hui dans la Gypsothèque d'art antique de l'université de Pise] *in* MICHELI Maria Elisa & SANTUCCI Anna (dir.), *Gypsa* [Plâtres], actes des journées d'études à Urbino, 22-23 mars 2012, ETS, Pise, p. 137-153.
- DONATI Fulvia, 1999, *La Gipsoteca di arte antica* [La gypsothèque d'art antique], ETS, Pise, 388 p.
- DONATO Maria Monica, 1993, « "Archeologia dell'arte". Emanuel Löwy all'Università di Roma (1889-1915) » [*« Archéologie de l'art »*]. Emanuel Löwy à l'université de Rome (1889-1915)] *in* *Ricerche di storia dell'arte* [Recherches en histoire de l'art], n° 50, p. 62-75.
- DUMONT Albert, 1885, *Notes et Discours (1873-1884)*, Armand Colin, Paris, 308 p.
- ECO Umberto, 2014 [2011], *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, trad. BOUZAHER Myriem, Grasset, Paris, 304 p.
- ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, URL : <https://www.efrome.it/la-recherche/programmes/detail-programme/copiesdidactiques> (consulté le 24/07/2022).
- ESPAGNE Michel, 1999, *Les transferts culturels franco-allemands*, Puf, Paris, 314 p.
- ESPAGNE Michel *et al.*, 2014, « Les concepts en sciences de l'Antiquité : mode d'emploi » *in* *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 40, n° 1, p. 239-305, DOI : 10.3917/dha.401.0239.
- ESPAGNE Michel & WERNER Michaël, 1988, *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Éditions Recherche sur les civilisations, Paris, 476 p.
- ESPAGNE Michel & WERNER Michaël, 1987, « La construction d'une référence culturelle allemande en France : genèse et histoire (1750-1914) » *in* *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 4, p. 969-992, URL : <https://www.jstor.org/stable/27583612> (consulté le 16/11/2021).

- ESPOSITO Arianna *et al.*, 2021, « Dans le goût de l'antique ». Collection de plâtres et patrimoine des écoles d'art en Bourgogne - Franche-Comté » in *InSitu*, n° 43, DOI : 10.4000/insitu.28758.
- ESPOSITO Arianna & MONTEL Sophie, 2021, « Les moulages, objets d'art et d'enseignement » in *Heródoto*, vol. 6, n° 1, p. 80-106, DOI : 10.34024/herodoto.2021.v6.13767.
- GASPARRI Carlo, 2014, « Del buon e del cattivo uso dei gessi nello studio della scultura antica » [Autour du bon et mauvais usage des tirages en plâtre dans l'étude de la sculpture antique] in MICHELI Maria Elisa & SANTUCCI Anna (dir.), *Gypsa* [Plâtres], actes de la journée d'étude à Urbino, 22-23 mars 2012, ETS, Pise, p. 31-48.
- GHIRARDINI Gherardo, 1910, *Edoardo Brizio. Discorso letto nell'archiginnasio il VII novembre MCMIX* [Edoardo Brizio. Discours prononcé dans l'archiginnasio le VII novembre MCMIX], Nicola Zanichelli, Bologne, 43 p.
- GIGLIOLI Giulio Quirino, 1943, *Museo dell'Impero Romano. Catalogo. Supplemento al catalogo della Mostra Augustea della Romanità* [Musée de l'Empire romain. Catalogue. Supplément au catalogue de l'Exposition Augustéenne de la Romanité], Carlo Colombo, Rome, 246 p.
- GRAN-AYMERICH Ève, 2007, *Les chercheurs du passé 1798-1945. Aux sources de l'archéologie*, CNRS, Paris, 1271 p.
- HASKELL Francis & PENNY Nicholas, 1999 [1982], *Pour l'amour de l'Antique : la statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, Hachette, Paris, 415 p.
- HOBBSAWM Eric, 1995, « Inventer des traditions » in *Enquête*, n° 2, p. 171-189, DOI : 10.4000/enquete.319.
- HOMOLLE Théophile & LASTEYRIE de Robert, 1918, « Maxime Collignon : collaborateur et directeur des *Monuments et mémoires* 1849-1917 » in *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 23, n°1-2, URL : https://www.persee.fr/doc/piot_1148-6023_1918_num_23_1_1798 (consulté le 26/11/2021).
- JOCKEY Philippe, 2015 [2013], *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*, Belin, Paris, 314 p.
- JOCKEY Philippe, 2009, « Collignon, Maxime » in SÉNÉCHAL Philippe & BARBILLON Claire (dir.), *Dictionnaire critique des historiens de l'art*, INHA, URL : <https://www.inha.fr/fr/ressources/publications/publications-numeriques/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/collignon-maxime.html> (consulté le 12/10/2022).

- JOUBIN André, 1904, *Guide du musée de moulages de la faculté des lettres de Montpellier*, Imprimerie nationale, Paris, 66 p.
- KOLBE Hans-George, 1983, «L'Istituto archeologico sul Campidoglio» [L'Institut archéologique au Capitole] in NICOLINI Roberto (dir.), *L'archeologia in Roma capitale tra sterro e scavo* [L'archéologie à Rome capitale entre déblais et fouilles], Marsilio, Venise, p. 30-33.
- LAGRANGE Marion (dir.), 2017, *Université & histoire de l'art. Objets de mémoire (1870-1979)*, PUR, Rennes, 280 p.
- LAGRANGE Marion & MIANE Florent, 2011 « Le Musée archéologique de la faculté des lettres de Bordeaux (1886). L'institutionnalisation des collections pédagogiques et scientifiques » in *InSitu*, n° 17, p. 1-28, DOI : 10.4000/insitu.920.
- LAURENZI Luciano, 1956-1957, «Il centenario di Edoardo Brizio» in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le province di Romagna* [Actes et mémoires de la de la députation royale d'histoire nationale pour les provinces de Romagne], Deputazione di storia patria [Députation d'histoire nationale], Bologne, p. 17-27.
- LAVAGNE Henri & QUEYREL François (dir.), 2000, *Les moulages de sculptures antiques et l'histoire de l'archéologie*, actes du colloque international de Paris, 24 octobre 1997, Droz, Genève, 168 p.
- LE BRETON Élisabeth, 2016, « Gypsothèque du musée du Louvre. Les apports de la restauration à la datation des tirages en plâtre anciens » in *InSitu*, n° 28, p. 1-43, DOI : 10.4000/insitu.12581
- LE BRETON Élisabeth, 2013, « Les tirages en plâtre du XVII^e siècle dans la gypsothèque du musée du Louvre. Apport des restaurations récentes » in *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, n° 92, p. 67-92, DOI : 10.3406/piot.2013.2123.
- LECHAT Henri, 1923, *Collection de moulages pour l'histoire de l'art antique. 3^e catalogue*, A. Rey, Lyon, 243 p.
- LECHAT Henri, 1911, *Collection de moulages pour l'histoire de l'art antique. 2^e catalogue*, A. Rey, Lyon, 229 p.
- LECHAT Henri, 1903, *Catalogue sommaire du musée de moulages*, A. Rey, Lyon, 158 p.

- LIBERATI Anna Maria, 2012, «Romanità e Fascismo. Il ruolo del mito di Roma» [Romanité et fascisme. Le rôle du mythe de Rome] in D'AMICO Juan Carlos et al. (dir.), *Le mythe de Rome en Europe : modèles et contre-modèles*, actes du colloque à Caen, 27-29 novembre 2008, PUC, Caen, p. 341-358.
- LIVERANI Paolo (dir.), 2004, *I colori del bianco. Policromia nella scultura antica* [Les couleurs du blanc. Polychromie dans la sculpture antique], De Luca, Rome, 356 p.
- LIVERANI Paolo & SANTAMARIA Ulderico (dir.), 2014, *Diversamente bianco: la policromia della scultura romana* [Blanc autrement : la polychromie dans la sculpture antique], Quasar, Rome, 212 p.
- LLINAS Christian & ROBIN Françoise, 1991, *Musée des moulages. Guide illustré : Antiquité, Moyen Âge*, université Paul Valéry, Montpellier, 106 p.
- MANCIOLI Danila, 1983, «La Mostra archeologica del 1911 e le Terme di Diocleziano» [L'Exposition archéologique de 1911 et les thermes de Dioclétien] in PISANI SARTORIO Giuseppina (dir.), *Dalla mostra al museo. Dalla Mostra archeologica del 1911 al Museo della civiltà romana* [De l'exposition au musée. De l'Exposition archéologique de 1911 au Musée de la civilisation romaine], Marsilio, Rome, p. 29-32.
- MASPERO Gaston, 1915, « Notice sur la vie et les travaux de M. Georges Perrot » in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, n° 6, p. 452-485, URL : https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1915_num_59_6_73626 (consulté le 13/12/2021).
- MATASCI Damiano, 2017, « Les peuples à l'école. Expositions universelles et circulations des idées pédagogiques en Europe (1867-1878) » in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 55, p. 125-136, DOI : 10.4000/rh19.5330.
- MAYEUR Jean-Marie, 1976, « Albert Dumont et les transformations de l'enseignement supérieur au début de la Troisième République » in *Bulletin de correspondance hellénique*, n° 100, p. 7-10, DOI : 10.3406/bch.1976.2032.
- MESSEDAGLIA Angelo, 1874, *Della scienza nell'età nostra ossia dei caratteri e dell'efficacia dell'odierna cultura scientifica* [Sur la science pendant notre époque, à savoir sur les caractères et l'efficacité de la culture scientifique d'aujourd'hui], Sacchetto, Padoue, 75 p.
- MOMIGLIANO Arnaldo, 1950, «Gli studi italiani di storia Greca e Romana dal 1895 al 1939» [Les études italiennes d'histoire grecque et romaine de 1895 à 1939] in ANTONI Carlo & MATTIOLI Raffaele (dir.), *Cinquant'anni di*

vita intellettuale italiana, 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce [Cinquante ans de vie intellectuelle italienne, 1896-1946. Écrits en hommage de Benedetto Croce], vol. 1, Edizioni Scientifiche Italiane [Éditions scientifiques italiennes], Naples, p. 85-106.

MORINIÈRE Soline, 2023 [à paraître], *Foires artistiques. Genèse des collections de tirages en plâtre dans les universités françaises (1876-1914)*, Mare & Martin Arts, Paris, 400 p.

MORINIÈRE Soline, 2022, « Enseigner, voir et comprendre l'archéologie et l'histoire de l'art » in *Trajectoires*, n° 15, DOI : 10.4000/trajectoires.7565.

MORINIÈRE Soline, 2021a, « Enseigner l'archéologie dans les facultés des lettres françaises (1876-1900) : la question de l'*instrumentum* pédagogique » in LE GOFF Armelle & DEMEULENSERE-DOUYÈRE Christiane (dir.), *Enseignants et enseignements au cœur de la transmission des savoirs*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifique, Paris, p. 1-19, DOI : 10.4000/books.cths.14637.

MORINIÈRE Soline, 2021b, « Un musée de moulages d'art antique pour l'université de Lyon » in BETITE Sarah & WURMSER Hélène (dir.), *Eleutheria ! Retour à la liberté – Découvrir et transmettre l'Antiquité depuis la Révolution grecque de 1821*, PUL, Lyon, p. 17-32.

MORINIÈRE Soline, 2018 [à paraître], *Laboratoires artistiques : genèse des collections des tirages en plâtre dans les universités françaises*, thèse de doctorat en histoire de l'art, université de Bordeaux 3, Bordeaux.

MORINIÈRE Soline, 2017, « Le processus de création des collections de moulages universitaires en France : un phénomène national » in LAGRANGE Marion (dir.), *Université & histoire de l'art. Objets de mémoire (1870-1970)*, PUR, Rennes, p. 81-94.

MORINIÈRE Soline, 2016, « La collection de moulages de l'université de Bordeaux, première gypsothèque universitaire française ? » in *InSitu*, n° 28, p. 1-13, DOI : 10.4000/insitu.12552.

MORINIÈRE Soline, 2015, « La gypsothèque de l'université de Strasbourg : quand les statues parlent d'elles-mêmes » in *Archimède. Archéologie et histoire ancienne*, n° 2, p. 78-93, DOI : 10.47245/archimede.0002.ds1.08.

MORINIÈRE Soline, 2013, « Les gypsothèques universitaires, diffusion d'une Antiquité modèle » in *Anabases*, n° 18, p. 71-84, DOI : 10.4000/anabases.4360.

- MORINIÈRE Soline, 2010, *Le Musée des moulages de la faculté des Lettres de Montpellier. Origine et développement d'une collection universitaire (1890-1904)*, mémoire d'étude de 1^{re} année du 2^e cycle, École du Louvre, Paris.
- MORINIÈRE Soline & REIMOND Grégory, 2021, « "Sous une vaste nef, simple, svelte et légère..." Pierre Paris et le projet d'un musée commun à l'École des beaux-arts et à l'université de Bordeaux » in *InSitu*, n° 43, p. 1-17, DOI : 10.4000/insitu.29022.
- MORRICONE Maria Luisa, 1981, *Il museo dei gessi dell'università di Roma* [Le musée des plâtres de l'université de Rome], Istituto poligrafico e zecca dello Stato. Libreria dello Stato [Institut polygraphique et Monnaie de l'État. Librairie de l'État], Rome, 114 p.
- MOSSIÈRE Jean-Claude *et al.* (dir.), 1995a, *Modèles et moulages*, actes de la table ronde à Paris, 9-10 décembre 1994, Boccard, Paris, 112 p.
- MOSSIÈRE Jean-Claude, 1995b, « Les tribulations d'une collection de moulages » in MOSSIÈRE Jean-Claude *et al.* (dir.), *Modèles et moulages*, actes de la table ronde à Paris, 9-10 décembre 1994, Boccard, Paris, p. 13-17.
- ORSI Paolo, 1915, « Antonino Salinas » in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* [Archives historiques pour la Sicile orientale], n° 12, p. 1-9.
- ØSTERGAARD Jan Stubbe, 2019, "'Reconstruction' of the Polychromy of Ancient Sculpture: A Necessary Evil?" in *Techné*, n° 48, p. 111-119, DOI: 10.4000/techné.2656.
- ØSTERGAARD Jan Stubbe, 2010, "The Polychromy of Antique Sculpture: A Challenge to Western Ideals?" in BRINKMANN Vinzenz (dir.), *Circumlitio. The Polychromy of Antique and Mediaeval Sculpture*, Hirmer, Munich, p. 78-107.
- PALLOTTINO Massimo, 1937, «La Mostra Augustea della Romanità» [L'Exposition augustéenne de la Romanité] in *Capitolium*, n° 10, p. 519-528.
- PALOMBI Domenico, 2009, « Rome 1911. L'Exposition archéologique du cinquanteenaire de l'unité italienne » in *Anabases*, n° 9, p. 71-99, DOI : 10.4000/anabases.604.
- PARIS Pierre, 1892, *Catalogue méthodique des moulages des œuvres de sculpture grecque*, Cadoret, Bordeaux, 444 p.
- PICOZZI Maria Grazia (dir.), 2013, *Ripensare Emanuel Löwy: professore di archeologia e storia dell'arte nella R. Università e direttore del Museo dei gessi* [Reconsidérer Emanuel Löwy : professeur d'archéologie et histoire de

l'art à l'université royale et directeur du musée des plâtres], L'«Erma» di Bretschneider, Rome, 312 p.

PRICOZZI Maria Grazia (dir.), 2006, *L'immagine degli originali greci. Ricostruzioni di Walther Amelung e Giulio Emanuele Rizzo* [L'image des originaux grecs. Reconstitutions par Walther Amelung et Giulio Emanuele Rizzo], Università degli studi di Roma La Sapienza [Université des études de Rome La Sapienza], Rome, 168 p.

PLANA MALLART Rosa, 2017, « Rénover et valoriser un musée universitaire, le cas du musée des Moulages de Montpellier » in LAGRANGE Marion (dir.), *Université & histoire de l'art. Objets de mémoire (1870-1979)*, PUR, Rennes, p. 217-227.

PLANA MALLART Rosa et al., 2015, *Musée des moulages. Catalogue abrégé*, PULM, Montpellier, 2015, 64 p.

PLANA MALLART Rosa & MALLET Géraldine, 2011, « Le projet de rénovation et de valorisation du Musée des moulages et les collections d'Art et d'Archéologie de l'université Paul-Valéry Montpellier 3 » in *InSitu*, n° 17, p. 1-17, DOI : 10.4000/insitu.880.

POLENGHI Simonetta, 1993, *La politica universitaria italiana nell'età della Destra storica (1848-1876)* [La politique universitaire italienne à l'ère de la droite historique (1848-1876)], La Scuola [L'École], Brescia.

PONCET Olivier, 2013, « La querelle des origines. Émile Burnouf, Albert Dumont et la création de l'École française de Rome (1872-1875) » in GRAS Michel & PONCET Olivier (dir.), *Construire l'institution. L'École française de Rome, 1873-1895*, EFR, Rome, DOI : 10.4000/books.efr.2616.

RAMBALDI Simone (dir.), 2020, *Le Gipsoteche didattiche di arte e architettura a Palermo. Recupero, conservazione e fruizione delle collezioni di calchi in gesso* [Les gypsothèques pédagogiques d'art et d'architecture. Réhabilitation, conservation et usage des collections des tirages en plâtre], Mneme (coll. Quaderni dei corsi di Beni culturali e Archeologia) [Mneme (coll. Cahiers des cours en Biens culturels et archéologie)], Palerme, 139 p.

RAMBALDI Simone, 2017, *La Gipsoteca del Dipartimento Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo* [La gypsothèque du département Culture et société de l'université des études de Palerme], Palermo University Press, Palerme, 129 p.

- REIMOND Grégory, 2021, *L'Ibérie s'illuminant des reflets radieux de l'Hellas. Pierre Paris (1859-1931), un passeur de frontières entre hellénisme et hispanisme*, thèse de doctorat non publiée en histoire, université de Toulouse 2, Toulouse.
- REIMOND Grégory, 2020, « Pierre Paris y la referencia alemana: Algunas notas sobre una relación ambigua, entre admiración y rechazo (1882-1914) » [Pierre Paris et la référence allemande : quelques notes sur une relation ambiguë, entre admiration et rejet (1882-1914)] in *Classica boliviana* [Classica bolivienne], n° 10, p. 183-213, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03015349> (consulté le 04/10/2021).
- REIMOND Grégory, 2016, « Pierre Paris, un parcours athénien (1882-1885). Le dossier phocidien : les fouilles du sanctuaire d'Athéna Cranaia » in *Pallas*, n° 100, p. 217-247, DOI : 10.4000/pallas.2936.
- RENAN Ernest, 1871, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, Michel Lévy Frères, Paris, 339 p.
- RIZZO Giulio Emanuele, 1911, *La cultura classica e l'insegnamento dell'archeologia* [La culture classique et l'enseignement de l'archéologie], Rassegna nazionale [Revue nationale], Florence, 31 p.
- ROSSI PINELLI Orietta, 1984, « La pacifica invasione dei calchi delle statue antiche nell'Europa del Settecento » [La pacifique invasion des moulages d'après des statues antiques dans l'Europe du XVIII^e siècle] in MACCHIONI Silvana (dir.), *Studi in onore di Giulio Carlo Argan* [Études en l'hommage de Giulio Carlo Argan], Multigrafica, Rome, p. 419-429.
- SASSATELLI Giuseppe, 1984, « Edoardo Brizio e la prima sistemazione storica dell'archeologia bolognese » [Edoardo Brizio et la première installation historique de l'archéologie bolognaise] in MORIGI GOVI Cristiana & SASSATELLI Giuseppe (dir.), *Dalla stanza delle Antichità al Museo Civico* [Du cabinet des antiques au musée civique], Grafis, Bologne, 1984, p. 381-400.
- SKOVMOELLER Amalie, 2020, *Facing the Colours of Roman Portraiture. Exploring the Materiality of Ancient Polychrome Forms*, De Gruyter, Berlin, 374 p.
- TUSA Vincenzo (dir.), 1977, *Antonino Salinas. Scritti scelti* [Antonino Salinas. Écrits choisis], vol. 1, Regione Siciliana [Région sicilienne], Palerme, 405 p.
- VILLENEUVE François, 2003, « Frontières et transferts culturels. Quelques notes d'un antiquisant » in *Hypothèses*, vol. 6, n° 1, p. 213-218, DOI : 10.3917/hyp.021.0213.

- VISTOLI Fabrizio, 2017, « Antonino Salinas » in *Dizionario biografico degli italiani* [Dictionnaire biographique des Italiens], n° 89, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani [Institut de l'Encyclopédie italienne Treccani], URL : https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-salinas_%28Dizionario-Biografico%29/ (consulté le 16/09/2021).
- VOLPI Roberto, 1982, « Conestabile della Staffa, Giovanni Carlo » in *Dizionario Biografico degli Italiani* [Dictionnaire biographique des Italiens], Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani [Institut de l'Encyclopédie italienne Treccani], n° 27, URL : https://www.treccani.it/enciclopedia/conestabile-della-staffa-giovanni-carlo_%28Dizionario-Biografico%29/ (consulté le 14/04/2021).
- WALLON Henri, 1893, « Notice sur la vie et les travaux de M. Charles-Albert-Auguste-Eugène Dumont, membre ordinaire de l'Académie » in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, n° 6, p. 442-469, URL : https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1893_num_37_6_70343 (consulté le 08/07/2022).
- WEISSL Michael, 2015, « Fuori dalle solite rotte già tracciate. Emanuel Löwy dopo il 1915 » [Loin des sentiers habituels déjà battus. Emanuel Löwy après 1915] in *Archeologia Classica* [Archéologie classique], n° 66, p. 377-406.
- WINCKELMANN Johann Joachim, 2008 [1755], *Il bello nell'arte. La natura, gli antichi, la modernità* [Le Beau dans l'art. La nature, les Antiques, la modernité], trad. FRANZONI Claudio, Einaudi, Turin, 280 p. Pour une traduction française : POMMIER Édouard, 2003, *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Gallimard, Paris, 288 p.

Résumé : À l'instar de l'Allemagne et à partir des années 1870, le moulage d'art antique fait l'objet d'un véritable « transfert culturel » en France et en Italie. Ce processus qui témoigne de l'émergence de l'archéologie en tant que science, s'insère dans le cadre plus vaste d'une modification de l'enseignement supérieur et d'une construction (dans le cas de l'Italie) ou d'un redressement de la nation (en France). Cependant, le processus de consolidation de l'État-nation se fonde sur un autre mécanisme culturel engendré par la mondialisation-globalisation, à savoir l'« invention de la tradition ». Tels sont les cas notamment du « mythe de la Grèce blanche » ou de celui de la « Romanité » qui peuvent offrir des arguments suffisants pour justifier la destruction des collections de moulages d'art antique.

Mot clés : moulages, tirages en plâtre, gypsothèques, instrument pédagogique et scientifique, sculpture antique, archéologie de l'art, histoire de l'archéologie, transfert culturel, invention de la tradition, identités nationales.

Archaeology in support of national identities: why is it necessary to destroy plaster casts of ancient art?

Abstract: Following the example of Germany and after 1870s, plaster casts of ancient art are subject to a “cultural transfer” in France and in Italy. This kind of process reflects the birth of archaeology as a science; it is aligned to a specific change in higher education and it allows a nation building / re-building (by referring to Italian and French examples). In addition, the consolidating nation process is based on a cultural mechanism caused by globalization, i.e. “inventing tradition”. The “myth of white Greece” or that of “Romanity” can be taken into account in order to justify the destruction of plaster casts of ancient art.

Keywords: *plaster casts, plaster cast gallery, pedagogical and scientific tool, ancient sculpture, archaeology of art, history of archaeology, cultural transfer, inventing traditions, national identities.*

L'archeologia a supporto delle identità nazionali: perché distruggere le collezioni di calchi di arte antica?

Riassunto: Sul modello della Germania e a partire dagli anni '70 del XIX sec. il calco di arte antica è oggetto di un vero e proprio «transfert culturale» in Francia e in Italia. In particolare, tale transfert segna la nascita dell'archeologia come scienza e s'inserisce nel quadro più ampio di una modifica dell'insegnamento superiore e di una (ri)costruzione della nazione (rispettivamente in Italia e in Francia). Inoltre, il processo di consolidamento dello Stato-nazione si basa su un secondo meccanismo culturale causato dalla mondializzazione-globalizzazione, ovvero l'«invenzione della tradizione». Un esempio è dato soprattutto dal «mito della Grecia bianca» e da quello della «Romanità» che possono offrire degli argomenti sufficienti a giustificare la distruzione delle collezioni di calchi di arte antica.

Parole chiave: *calchi, riproduzioni in gesso, gipsoteche, strumento pedagogico e scientifico, scultura antica, archeologia dell'arte, storia dell'archeologia, transfert culturale, invenzione della tradizione, identità nazionali.*

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

DE L'EXHIBITION DANS LES EXPOSITIONS COLONIALES
AU NOUVEAU MUSÉE NATIONAL AÏNOU
LA VOIX DES AUTOCHTONES EST-ELLE IMPÉNÉTRABLE
DANS L'ESPACE MUSÉAL ?

Alice BERTHON

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ? La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

De l'exhibition dans les expositions coloniales au nouveau Musée national aïnou

La voix des autochtones est-elle impénétrable dans l'espace muséal ?

Alice BERTHON

Maitresse de conférences, Institut des langues et cultures d'Europe,
Amérique, Afrique, Asie et Australie (ILCEA4), université Grenoble Alpes

Introduction

En juillet 2020, fut inauguré – plus discrètement que prévu en raison du report à 2021 des Jeux olympiques et paralympiques (JOP) de Tôkyô dans le contexte de la crise sanitaire – le dernier né des musées nationaux japonais : le Musée national aïnou (*Kokuritsu Ainu-minzoku hakubutsukan* 国立アイヌ民族博物館). Les Aïnous sont un peuple autochtone ayant vécu historiquement et principalement sur l'île actuellement appelée Hokkaidô et située au Nord du Japon. Ils n'ont été reconnus comme tel par le gouvernement japonais que très récemment, en 2019. Il est présenté à juste titre comme le premier musée national japonais entièrement consacré à la culture et à l'histoire aïnoues. Comme l'indiquent les mots de son directeur sur le site internet :

le musée qui se trouve à l'intérieur du complexe d'Upopoy (espace symbolique pour l'harmonie entre les peuples) [...] est un projet national qui représente la volonté de bâtir dans le respect de la dignité des peuples autochtones, une « société dynamique qui possède une

pluralité de cultures, où la discrimination n'existe pas » et de contribuer à l'essor et à la réhabilitation de la culture aïnoue, « culture si précieuse à notre pays¹ ».

Que l'inauguration du musée pour les JOP et les éléments de langage reportés ci-dessus répondent à un agenda politique où le pays se targue d'être aux yeux du monde celui de « l'harmonie entre les peuples » est une évidence. Ceci est d'autant plus important que la médiatisation – pour ne pas dire la mise en scène – des peuples autochtones à l'occasion de la tenue de tels événements internationaux possède un long passif, comme nous le rappelle l'article de l'anthropologue australienne Tessa Morris-Suzuki². Démonstration instrumentalisée d'un multiculturalisme ou non, récupération par l'État du potentiel touristique de la culture aïnoue ou non, le peuple aïnou a été propulsé sous les projecteurs à cette occasion, alors qu'il fut longtemps invisibilisé. Ce projet, notamment parce qu'il a été accéléré pour coïncider avec la tenue des JOP, a éveillé des soupçons quant à ses réelles intentions et a ravivé de nombreuses rancœurs et amertumes face à la violence des rapports coloniaux passés.

La présente contribution se propose justement de ne pas analyser la portée médiatique ou la dimension éminemment politique de l'inauguration pour les JOP, mais de s'intéresser au musée national qui se trouve dans ce nouveau complexe et à ce qu'il dit de la relation, passée et présente, entre l'exposant et l'exposé. Passé l'étonnement, qui n'en n'est peut-être pas ou plus un, que le Japon – au peuple prétendument homogène ethniquement – a reconnu récemment les Aïnous comme population autochtone, on se retrouve ici en présence d'un musée qui interroge la place et la légitimité du discours scientifique dans l'espace muséal et questionne le rôle de cette institution au XXI^e siècle. Qui s'exprime dans ce musée « national » ? Quelle est la place accordée à la voix des descendants aïnous ou plus généralement des représentants ou détenteurs de la culture aïnoue dans l'élaboration du musée, du programme d'exposition, mais également de la gestion de l'institution ? Enfin, l'élaboration du musée a-t-elle conduit à réfléchir sur les modalités passées de construction du savoir et a-t-elle mis à jour de nouvelles pratiques muséales ?

1. Extrait du message du directeur SASAKI Shirô de juillet 2020, consultable à la rubrique « A propos du musée » (NAM, URL : <https://nam.go.jp/about/>). Les citations dans l'extrait proviennent des documents préparatoires du musée publiés sur le site de l'agence des Affaires culturelles.

2. MORRIS-SUZUKI, 2020, p. 6 ; 2018.

Si l'article propose de questionner sous cet angle la présente institution, c'est qu'elle semble être un cas d'étude intéressant et se prêter parfaitement à la mise en exergue de réflexions postcoloniales qui traversent depuis quelques décennies le monde des musées et de la muséologie, et plus particulièrement aux problématiques des musées exposant les Premières Nations comme au Canada, aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande ou encore en Australie, où la question de la prise en compte de la voix des autochtones et de leur implication est centrale³.

Dans un premier temps, il sera question de déterminer les éléments qu'il semble pertinent de prendre en compte comme héritage de ce tout nouveau musée « sans précédent ». Volontairement ou non, le musée ne revendique aucune généalogie et ne se présente pas non plus en rupture vis-à-vis d'un quelconque passé. L'objectif est ainsi d'inscrire davantage ce musée dans une perspective et un contexte historique où seront convoqués essentiellement histoire des sciences et histoire muséale depuis la fin du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle. Ce n'est que dans un second temps qu'il s'agira de se pencher sur la genèse, les principes moteurs qui ont présidé à l'élaboration musée, ainsi que les choix muséographiques de l'institution, en s'attachant non seulement à déterminer qui s'exprime et quelle parole le visiteur est amené à entendre, mais en mettant également en avant les points de tension.

Sciences et lieux de l'altérité : de la confiscation à la reprise en main de la parole

Les rapports entre, d'une part, les producteurs de savoir – essentiellement les sciences anthropologiques dans le sens premier de sciences de l'homme – et, d'autre part, les Aïnous et les détenteurs de leur culture, ont beaucoup évolué depuis l'avènement de l'État-nation japonais (1868) jusqu'à nos jours. Premier territoire annexé par le tout nouvel État, l'île d'Hokkaidô où résidait historiquement une grande partie du peuple aïnou, devient japonaise en 1869 et le restera même après la défaite en 1945 et la perte des territoires colonisés. Si, comme on va le voir, ce rapport à l'origine unilatéral a évolué, notamment dans les années 1970

3. Le Comité international pour la muséologie, l'Icofom, organisait en 2021 un colloque intitulé « Décoloniser la muséologie : musées, métissages et mythes d'origine », qui a depuis fait l'objet d'une publication dans *Icofom study series* : BERGERON & RIVET, 2021. La contribution de Fabien Van Geert (VAN GEERT, 2021) est particulièrement éclairante. Plus particulièrement pour les problématiques des pays cités ici, l'article de Élise Dubuc et Laurier Turgeon revient sur l'histoire et les différentes initiatives muséales postcoloniales (DUBUC & TURGEON, 2004).

avec la montée des revendications des droits pour les peuples autochtones, c'est à l'aune de cette histoire qu'il nous sera permis de mieux saisir les enjeux, les choix et les éventuelles tensions autour de la toute nouvelle institution muséale. Ce sera également l'occasion de revenir sur l'histoire aïnoue moderne et contemporaine dans ses rapports aux « Japonais de la majorité », ou les Wajin, par opposition aux Aïnous⁴.

Quand la science faisait autorité : de la fin du XIX^e siècle à l'après-guerre

Dans le cadre des sciences modernes, c'est-à-dire importées de l'Occident à la fin du XIX^e siècle, ce sont les sciences anthropologiques qui, en premier, ont témoigné d'un intérêt pour les Aïnous. Ce sont tout aussi bien des Occidentaux – venus au Japon pour enseigner ces sciences et nouvelles méthodes, tout comme pour étudier le peuplement de l'archipel – que des Japonais. Dans ce contexte, voient le jour, autour de l'université impériale de Tôkyô et de son laboratoire, les premières sociétés portant sur l'étude de l'homme⁵. Dès lors que les recherches sur les origines du peuple japonais se développent en cette période de construction de l'État-nation, c'est autour des Aïnous que vont se cristalliser les travaux et se passionner les débats sur leurs origines⁶. Qui avait peuplé le Japon de la préhistoire ? Qui étaient les ancêtres des Japonais actuels ?

Sans entrer dans les détails, les Aïnous sont alors considérés comme un peuple au mode de vie qui n'a pas ou très peu évolué depuis la préhistoire et représentent aux yeux des scientifiques de l'époque un formidable objet d'étude. À travers le prisme de ces nouveaux savoirs qui érigent les Aïnous en modèle d'altérité, les

4. Le terme de *wajin* 倭人 renvoie à une ancienne désignation des Japonais par la Chine avant l'avènement de l'État-nation japonais et ne comprenait pas le peuple aïnou, que ces Wajin appelaient les Emishi 蝦夷. C'est le terme qu'utilisent actuellement les universitaires pour distinguer les habitants qui peuplaient l'archipel depuis l'île du Honshû jusqu'à celle de Kyûshû, des Aïnous avant qu'ils ne deviennent officiellement des sujets de l'empereur et de la nation japonaise. Il existe également un terme en langue aïnoue, les Shamo. Dans la mesure où les Aïnous sont actuellement des Japonais au regard de la nationalité, l'expression « Japonais de la majorité » nous servira à conserver cette distinction pour des besoins de clarté.

5. Nous renvoyons à l'ouvrage très complet de l'historien Sakano Tôru (SAKANO, 2005), qui consacre les trois premiers chapitres de celui-ci à la naissance de l'anthropologie au Japon et aux débats sur les origines des Japonais et des Aïnous. En langue française, nous renverrons aux travaux d'Arnaud Nanta, qui travaille sur l'histoire des sciences à l'époque coloniale au Japon.

6. NANTA, 2003.

sujets du nouvel État-nation vont pouvoir se définir comme japonais, les Aïnous se présentant comme « véritable repoussoir de l'identité japonaise⁷ ». Les résultats et les travaux des sciences anthropologiques sont intimement liés au contexte idéologique. Les Japonais se présentent alors comme le peuple civilisé voyant les Aïnous comme un peuple barbare à civiliser : les sciences légitiment ce discours qui correspond également à l'agenda idéologique de cette époque des impérialismes.

Si les Aïnous ont longtemps entretenu des rapports commerciaux avec les Wajin, la relation se transforme à partir du XVII^e siècle en une domination de type colonial, exercée par l'autorité shôgunale de l'époque d'Edo et ce, jusqu'à l'annexion de l'île en 1869 par l'État-nation fraîchement instauré⁸. Les sociétés aïnoues s'organisaient en chefferies, la transmission du savoir et des techniques étaient essentiellement orales et leur fonctionnement différait grandement du mode de vie du reste de l'archipel japonais. L'annexion de l'île pour des raisons géopolitiques, mais également pour des questions de ressources, finit d'asseoir cette domination japonaise. C'est à partir de cette date que débute une politique d'assimilation interdisant les pratiques aïnoues, qu'elles soient rituelles ou liées aux traditionnelles activités de subsistance. Les Aïnous sont formés à devenir de parfaits fermiers, les faisant ainsi épouser le mode de vie japonais. Comme le souligne l'historienne Noémi Godefroy, citant Mark Hudson et Achille Mbembe, les Aïnous qui sont désignés à partir de 1878 comme des « anciens indigènes » (旧土人, *kyû dojin*) seront maintenus dans une identité paradoxale, ni tout à fait des Japonais, ni tout à fait indigènes⁹. Ceci résume toute la violence d'une politique d'assimilation qui efface une identité sans pour autant permettre de s'en approprier une nouvelle. Dès lors, les Aïnous subirent de nombreuses discriminations en tant que Japonais, qui perdurent encore actuellement et dont on peut faire remonter l'origine et les causes à cette période.

Le Japon ne se dote pas de musée d'ethnologie ou de musée colonial sur sa métropole à l'instar des pays occidentaux. Cependant, les expositions temporaires industrialo-coloniales sont pour les sciences anthropologiques l'occasion de mettre en scène l'altérité et ce, d'une manière qui rappelle pour beaucoup les exemples occidentaux¹⁰. À plusieurs reprises, les Aïnous sont exposés dans des

7. NANTA, 2006, p. 247.

8. L'historienne Noémi Godefroy, spécialiste du septentrion japonais, son histoire et la construction coloniale, revient sur l'évolution historique du statut des Aïnous dans un article très complet, auquel nous renvoyons (GODEFROY, 2019).

9. GODEFROY, 2019, p. 256.

10. BERTHON, 2019.

zoos humains : en 1904, à l'exposition universelle de St Louis ou encore en 1903 au Japon, dans le « pavillon anthropologique » (人類館, *jinrui-kan*), de l'exposition nationale industrielle¹¹. Ces expositions permettent au Japon de montrer aux pays occidentaux qu'il partage la même supériorité sur l'Autre non-civilisé et qu'il possède lui-aussi son « sauvage ». Dans le pavillon anthropologique où ils sont exhibés, notamment avec des personnes originaires des Ryûkyû (actuel département d'Okinawa) ou de Taiwan, ils servent à faire prendre conscience de la différence qui sépare les Japonais de l'Autre. Enfin, en plus de ces exhibitions humaines, la Société d'anthropologie de l'université impériale de Tôkyô organise à plusieurs reprises des expositions scientifiques. On y voit notamment des objets aïnous comparés à des objets de la préhistoire japonaise. Cette juxtaposition est censée faire la démonstration, culture matérielle à l'appui, du caractère « avancé » de la culture japonaise par rapport à celle des Aïnous qui sont restés, eux, à l'âge de pierre et qu'il s'agit de civiliser¹².

La politique d'assimilation à marche forcée et la mission civilisatrice que se donne l'État-nation japonais, sont légitimées scientifiquement et mises en scène par un discours interne mais aussi externe, à l'adresse des puissances occidentales. L'autorité du discours est totalement confisquée par l'institution scientifique et les Aïnous sont désormais réifiés en purs objets d'étude. Traces aussi bien matérielles que symboliques de cette période, de nombreux laboratoires et universités se trouvent en possession de restes humains rapportés par des chercheurs peu scrupuleux qui n'ont pas hésité à violer des sépultures pour les besoins de leur recherche. Ces vols vont par ailleurs se réitérer tout au long de la première moitié du xx^e siècle, voire au-delà¹³. Les demandes de restitution de la part des communautés et associations aïnoues, ainsi que la volonté de les rapatrier dans le nouveau complexe d'Upopoy vont alors raviver cette mémoire de domination et d'objectification par le savoir scientifique.

Tournant narratif d'après-guerre et revendications identitaires

L'après-guerre, notamment les années 1970 et 1980, représentent un moment particulier que l'on peut qualifier de « tournant narratif », pour reprendre le titre de l'article d'Arai Kaori qui porte sur l'évolution des récits portés par les sciences

11. NANTA, 2007 ; MATSUDA, 2003.

12. KANG, 2016.

13. UEKI, 2017.

sur les Aïnous¹⁴. Ce récit subit de nombreuses transformations et se complexifie ; de nouveaux rapports de force émergent entre la parole du monde académique et celle des autochtones. Revendications identitaires des Aïnous avec reprise en main de leur représentation, mise en tourisme de leur propre ethnicité, tensions avec les chercheurs, la parole se libère dans un contexte paradoxal où le mythe d'un Japon ethniquement homogène est largement répandu.

Dans un premier temps, et parce que la décolonisation au Japon est concomitante de la défaite, les ethnologues et anthropologues japonais perdent leur terrain en Asie et se tournent de nouveau vers les Aïnous, qu'ils avaient quelque peu délaissé au profit de ces nouveaux terrains Est et Sud-Est asiatique. Une étude collective de terrain, qui s'intéresse aussi bien aux caractéristiques physiques qu'à l'organisation sociale, se déroule à partir de 1950. Comme le souligne Kinase Takashi dans son article retraçant l'historiographie des études aïnoues par les sciences de l'homme japonaises, ce terrain ne fait que conforter les connaissances accumulées auparavant¹⁵. Arai souligne aussi la continuité de cette approche depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'au début de l'après-guerre, une démarche où « le récit consistait à présenter les Aïnous comme altérité barbare et comme des primitifs voués à la disparition après avoir été assimilés par les Japonais civilisés¹⁶ ». Toutefois, c'est aussi le moment d'une prise de conscience au sein du champ académique des effets de la politique d'assimilation. En effet, on commence à réaliser que le mode de vie des Aïnous ne diffère guère de celui des Japonais majoritaires et qu'il est désormais difficile d'obtenir des informations auprès des descendants, encore moins par l'observation des activités quotidiennes et pratiques. En 1967, à l'occasion du 8^e colloque international des anthropologues et ethnologues, une excursion est organisée dans un village de Hokkaidô. Une brochure tirée à cette occasion mentionne les habitants comme étant « des Aïnous primitifs d'un village isolé¹⁷ ». Si ce discours semble perdurer environ deux décennies, le changement générationnel et le climat de mai 1968, qui se fait également ressentir au Japon avec des soulèvements estudiantins, laissent entrevoir la contestation envers le regard universitaire empreint de vision coloniale¹⁸.

14. ARAI, 2014.

15. KINASE, 1997.

16. ARAI, 2014, p. 227.

17. SHIMIZU, 1997, p. 122.

18. L'anthropologue Sofue Takao relate les critiques d'étudiants vis-à-vis de la programmation du premier musée national d'ethnologie au Japon, voyant en la création de ce musée une continuité avec l'entreprise coloniale japonaise (SOFUE, 1984).

Le tournant narratif a lieu dans les années 1970. Les commémorations en 1968 du centenaire de la politique de mise en valeur de Hokkaidô, cérémonies lors desquelles l'histoire aïnoue est passée sous silence, les quiproquos et les incidents avec les touristes venant découvrir la culture aïnoue dans des villes où s'était développé un tourisme ethnique, alimentent les contestations dans un climat social déjà agité. On recense de nombreux incidents : certains visent le monde universitaire, comme ce fut le cas à la faculté de médecine de Sapporo (Hokkaidô), durant le colloque annuel de la Société d'anthropologie physique et d'ethnologie. Des militants appartenant à la *Ainu kaibô domei* アイヌ開放同盟 (la Ligue pour la libération des Aïnous) viennent perturber le colloque. Ils reprochent aux chercheurs de considérer les Aïnous comme de simples échantillons d'un peuple éteint et de légitimer ainsi l'invasion de Hokkaidô et le génocide aïnou¹⁹.

Qu'il s'agisse de cet incident, produit en 1972, ou du procès intenté en 1985, par la brodeuse de motifs aïnous et écrivaine Chikappu Mieko (de son nom japonais, Iga) à l'encontre de l'ouvrage *Ethnographie des Aïnous* (*Ainu minzokushi* アイヌ民族誌²⁰), les conséquences sont significatives car les sciences anthropologiques japonaises vont délaïsser les études aïnoues. Ce dernier épisode est particulièrement important et décisif dans la mesure où il a conduit la Société japonaise d'ethnologie (l'actuelle Société japonaise d'anthropologie) à mettre en place un Comité de réflexion concernant les études aïnoues²¹. Toutefois, il semblerait que les travaux de ce comité n'apportèrent pas de grands changements dans les rapports avec la population aïnoue, alors même que celle-ci était en attente de propositions visant la préservation et la transmission de ses traditions²². Alors que les études aïnoues déclinent, sans pour autant disparaître, les années 1970 et 1980 représentent une période très riche en matière de revendications identitaires et marquent la reconquête par les Aïnous d'une certaine visibilité.

19. SHIMIZU, 1997, p. 122.

20. L'ouvrage collectif marquait le centenaire de Hokkaidô (1968). Le procès a eu lieu beaucoup plus tard, lorsqu'elle voit, adulte, l'utilisation sans autorisation d'une image la représentant enfant avec la légende « peuple en voie de disparition ».

21. Le rapport de ce comité fut publié dans un numéro de la revue de la société d'études (NIHON MINZOKU-GAKKAI, 1989).

22. NOMOTO, 2010, p. 237. Nomoto commente et expose ici son point de vue après la présentation de Sasaki Toshikazu (SASAKI, 2010) qui interroge l'avenir des études aïnoues alors que les recherches semblent être devenues tabou. Ce dernier insiste par ailleurs sur la nécessité d'avoir un lieu national dédié à la recherche, mais également à la préservation du patrimoine aïnou.

Ce processus a lieu dans un contexte politique et idéologique particulier. La période d'après-guerre, plus spécifiquement à partir des années 1950, correspond au développement d'un nouveau paradigme scientifique sur l'identité japonaise qui se diffusera largement dans l'ensemble de la société : le mythe d'un Japon homogène ethniquement²³. Formulé et relayé pour le grand public par notamment des universitaires en sciences humaines et sociales, ce mythe a joué un rôle non négligeable dans la reconstruction de l'ego japonais après la défaite et les deux bombardements atomiques : ces discours culturalistes permettaient en effet d'expliquer la réussite économique japonaise considérée comme un miracle, rendu possible car porté par un peuple homogène qui partagerait les mêmes caractéristiques. Ainsi, aux yeux de la société japonaise, peu au fait des réalités et discriminations subies par les « anciens autochtones », comme aux yeux des différents gouvernements, les Aïnous avaient disparu ou à tout le moins représentaient un particularisme régional qui ne remettrait absolument pas en cause ce mythe d'un Japon ethniquement homogène.

Lorsque certains descendants aïnous prennent conscience de la nécessaire mobilisation pour obtenir des changements, il est d'autant plus difficile de revendiquer des droits spécifiques que l'indigénéité et/ou l'autochtonie des Aïnous est réfutée et que leur combat se situe à l'opposé du grand récit national de l'époque, dont le cœur est l'homogénéité ethnique. En effet, concéder des droits spécifiques revenait à reconnaître le statut d'autochtone aux descendants aïnous²⁴. Quoi qu'il en soit, en 1994, avec la nomination à la Diète du premier Aïnou, Kayano Shigeru, et avec l'internationalisation des questions relatives aux droits des peuples autochtones, ils prennent la parole sur la scène publique. Si les années 1960 et 1970 voient surgir surtout des revendications sociales, à partir des années 1980, les initiatives reposant sur la nécessité de préserver et de transmettre la culture aïnoue seront au cœur des actions. Mécaniquement, de nombreuses associations voient le jour,

23. NANTA, 2010. Pour aller plus loin, voir l'ouvrage de l'historien Oguma Eiji qui a déconstruit ce mythe en montrant la manière dont il s'est élaboré et diffusé et qui a notamment été traduit en 2002 en anglais sous le titre *A Genealogy of "Japanese" Self-images* (OGUMA, 1995).

24. C'est le cas du procès intenté à la fin des années 1980 par Kayano Shigeru (futur premier Aïnou siégeant à la Diète) lorsque deux terrains considérés sacrés par les Aïnous firent l'objet d'expropriation pour la construction d'un barrage dans la ville de Nibutani à Hokkaidô. Lorsque la décision du tribunal tombe, « le statut de minorité ethnique des Aïnous ne fait donc plus aucun doute sur le plan juridique », même si nous sommes encore loin de la reconnaissance de leur autochtonie (GODEFROY, 2019, p. 270-275).

ainsi que des centres de documentation (*shiryōkan* 資料館) ou encore des musées, à Hokkaidō essentiellement²⁵.

Parmi ces institutions, le musée aïnou de Shiraoi retient tout particulièrement notre attention pour deux raisons. Premièrement, c'est sur ce site qu'est bâti l'actuel complexe et musée d'Upopoy et ce sont les collections de ce musée qui constituent une grande partie de l'actuel fonds du Musée national aïnou. Deuxièmement, parce que ce musée correspond à ce que l'anthropologue américain James Clifford – dont les travaux sur les musées d'anthropologie et les revendications autochtones des décennies passées font référence – désigne comme étant un « *tribal museum* » (musée tribal). En effet, celui-ci est bâti à l'initiative des populations autochtones et illustre la reprise en main de leur représentation publique de soi.

La ville de Shiraoi est connue pour avoir développé très rapidement un tourisme ethnique (la ville était réputée depuis l'ère Meiji). Dès les années 1960, de nombreux Aïnous vivent de ce commerce mais cette opportunité économique est vite récupérée par les Japonais de la majorité et par l'administration locale ; les descendants aïnous deviennent alors uniquement des employés et se trouvent en quelque sorte dépossédés de ce moyen d'expression²⁶. En effet, bien que les retombées économiques soient l'objectif principal, ce tourisme ethnique est également un moyen de faire connaître et d'exposer la culture aïnoue²⁷. En 1976, face à la montée des tensions, une fondation est créée par les Aïnous de Shiraoi pour chapeauter et organiser les activités touristiques et culturelles, ce qui permet de reprendre en main cette économie et le récit de leur propre culture.

En 1984, le musée aïnou de Shiraoi, qui héritera des collections du centre de documentation de 1967, ouvre ses portes pour les fermer une trentaine d'années plus tard, laissant sa place au Musée national aïnou. Ce dernier, qui ne limitait pas son exposition à la culture aïnoue locale, jouera un rôle important dans la mesure où il s'intéressera à l'ensemble des communautés aïnoues de Hokkaidō et au-delà, mais collaborera et se mettra en relation aussi avec d'autres populations autochtones à l'étranger. Le musée comprenait également une galerie de plein air avec village aïnou (*kotan*) et reconstitution de maisons traditionnelles (*chise*), où les visiteurs pouvaient découvrir des danses, écouter des présentations sur la culture

25. UCHIDA, 2015 ; SUNAGA, 2016.

26. Voir également l'article de Tessa Morris-Suzuki qui aborde le sujet d'un point de vue anthropologique (MORRIS-SUZUKI, 2014).

27. C'est d'ailleurs ainsi que les danses aïnoues furent classées « biens culturels matériels folkloriques importants » (重要無形民俗文化財) en 1984.

et l'histoire ou encore observer la fabrication d'objets. En plus de ces fonctions, l'institution offrait la possibilité aux employés aïnous de se former pour transmettre auprès des plus jeunes générations leur savoir-faire et leurs connaissances. L'ensemble des activités muséales, mais également cette fonction de transmission et la volonté d'être un lieu de formation, se retrouvent dans le nouveau musée²⁸.

Dans l'ensemble, cet essor touristique aura surtout engendré des présentations et des interprétations erronées de la culture et/ou de l'histoire aïnoue. Sur des brochures ou pendant des campagnes touristiques, le propos ne s'appuyait pas sur un travail scientifique, cela va sans dire ; de surcroît, il n'était pas non plus contrôlé par les Aïnous. Toutefois, il a permis d'obtenir une scène et une visibilité dans l'espace public et a contribué somme toute à une prise de conscience aïnoue quant à la nécessité de maîtriser la conception de ces contenus et leur diffusion auprès des Japonais de la majorité (les principaux touristes²⁹). Enfin, il convient de souligner qu'au moment de l'ouverture du musée de Shiraoi, des chercheurs et des universitaires furent invités à travailler et à réfléchir à la manière de conduire des recherches dans un musée. S'emparer des lieux de représentation, comme ce musée tribal, ne signifie pas pour autant faire l'impasse sur le savoir universitaire, mais au contraire veiller à bâtir de nouvelles manières de faire. Est-il nécessaire de préciser que les descendants aïnous étaient aussi tributaires des recherches et travaux scientifiques, dans la mesure où la transmission de leur culture durant le dernier siècle n'avait été que très partielle.

Collaboration et plurivocalité dans l'espace muséal

Un dernier détour par le musée national d'ethnologie nous permettra d'approcher un peu plus l'espace muséal et les interrogations que suscite la mise en exposition d'une culture autochtone dans un contexte postcolonial. Plus précisément, il s'agit d'examiner le positionnement post-colonial d'un musée « qui tente de réfléchir aux modalités de représentation des populations jadis invisibilisées, en les intégrant par des approches collaboratives³⁰ ».

28. Au sujet de l'ancien site de Shiraoi, voir les deux articles en ligne de Tateishi qui sont par ailleurs richement illustrés (TATEISHI, 2019 et 2019).

29. UCHIDA, 2015, p. 80.

30. VAN GEERT, 2021, p. 216. Voir aussi l'ouvrage dirigé par Anna Seiderer, dont l'introduction revient sur les notions et acceptions de la critique postcoloniale appliquée aux musées (SEIDERER, 2014). Les auteurs, s'intéressant à la muséologie postcoloniale,

Fondé en 1977, le Musée national d'ethnologie (*Kokuritsu minzoku-gaku hakubutsukan* 国立民族学博物館), ci-après le Minpaku, s'est engagé très tôt dans une réflexion sur la façon d'exposer respectueusement le peuple aïnou et sa culture. Il a opéré un renversement complet des pratiques muséographiques et œuvré à faire advenir une plurivocauté³¹, c'est-à-dire la prise en compte de la voix des populations dont la culture est exposée. C'est par ailleurs un musée national particulier, dans la mesure où la muséographie est entièrement confiée aux chercheurs et que l'espace d'exposition doit refléter les résultats de leur recherche³². De manière novatrice, les chercheurs du musée ont décidé de consulter les associations aïnoues afin de prendre en considération leurs avis dans les choix muséographiques. Ce travail a donné lieu à des coopérations fondées sur l'échange de connaissances. Non seulement des objets ont été commandés à l'occasion de l'ouverture de la galerie car ils ne pouvaient plus être collectés, mais ce partenariat entre les chercheurs et les associations aïnoues a également permis de renouer avec des techniques dont la pratique avait disparu. Une maison aïnoue a été partiellement reconstituée et, depuis l'inauguration de la galerie, elle fait l'objet d'une cérémonie annuelle dans la perpétuation des pratiques autochtones³³.

Par la suite, le musée a continué à mettre en place des actions communes. Il organise par exemple la formation d'artisans aïnoues, en les accueillant à la fois en tant que chercheurs extérieurs, mais également en tant qu'informateurs sur les collections du musée et celles des musées alentours. Une autre action commune fut l'organisation d'une grande exposition temporaire à l'occasion de l'année internationale des peuples indigènes (1994). À cette occasion, diverses associations aïnoues ont été conviées à la table des discussions et le catalogue d'exposition, traduit en plusieurs langues, a été envoyé aux représentants autochtones participant à ce rassemblement international. Enfin, le dernier exemple très parlant est l'exposition itinérante de 2003 intitulée « Message[(s)] de la part des Aïnous »

soulignent également les variations entre les pays européens et ceux cohabitant avec les Premières Nations.

31. Le terme est ici emprunté à l'article de Élise Dubuc et Laurier Turgeon (DUBUC & TURGEON, 2004).

32. BERTHON, 2019.

33. Pour aller plus loin, la discussion qui a eu lieu par articles interposés dans la revue *Museum Anthropology* suite aux critiques sur l'exposition formulée par une chercheuse invitée au Minpaku, Sandra Niessen, dévoile de nombreux détails sur la manière dont a été conçue l'exposition. Dans l'ordre des publications : NIESSEN, 1994, puis les réponses de SHIMIZU, 1997 et ÔTSUKA, 1997, puis la contre-réponse de Sandra Niessen (NIESSEN, 1997), dans le même numéro.

(イヌからのメッセージ) où, du scénario de l'exposition à la muséographie en passant par le choix des objets, la décision incombait aux représentants des associations aïnoues. Une sorte d'« exposition tribale » vit le jour dans des musées japonais de grande envergure, qui donna entièrement la parole aux Aïnous³⁴.

Au-delà de la nouveauté que représentent ces pratiques muséales et scientifiques, le Minpaku va également jouer le rôle de porte-parole des revendications aïnoues et de leurs actions visant la reconnaissance de leur autochtonie. En effet, accorder une place à part entière et distinguer la culture aïnoue de celle de l'archipel était un moyen d'exposer et d'insister sur la singularité de la culture aïnoue vis-à-vis de celle du Japon de la majorité et de dire que cette culture n'avait pas disparu. Le musée se positionnait ainsi à contre-courant du discours sur l'homogénéité ethnique de l'archipel. Dès lors, les chercheurs du Minpaku ont continué à prêter main forte aux communautés aïnoues dans leur combat pour la reconnaissance. À l'échelle du musée, cette collaboration questionne la place du discours scientifique dans l'espace muséal en tant que seul détenteur de légitimité et d'autorité.

À partir des années 1990, les différents lieux et espaces d'exposition sur l'histoire et la culture aïnoues font l'objet d'un examen critique conjointement porté par les Aïnous et les chercheurs³⁵. Les critiques portent sur le procédé de l'(auto)-essentialisation. En voulant montrer à tout prix la singularité culturelle des Aïnous, aussi bien lorsque l'initiative était autochtone comme à Shiaroi ou l'exposition collaborative, comme au Minpaku, la muséographie enfermait finalement la culture aïnoue dans une représentation passéiste et exotique, alors même qu'il s'agissait de montrer sa vivacité et son actualité. À partir des années 2010, on vit naître dans les musées japonais une vague de réaménagements intégrant ces critiques. Ainsi, le Minpaku, mais également le musée départemental de Hokkaidô, entre autres, ont renouvelé leur exposition en intégrant davantage la dimension contemporaine et les enjeux actuels liés à la préservation culturelle.

Collaborer avec les membres de la culture exposée et éviter ainsi de reproduire un discours essentialisant est une pratique muséale de type post-colonial, qui déconstruit le lien colonial pour en négocier un nouveau³⁶. Les débats sur le

34. Nous renvoyons pour d'autres exemples de collaborations à l'article très complet de Ôtsuka Kazuyoshi, chercheur du Minpaku très investi sur ces questions (ÔTSUKA, 2011).

35. SAITÔ, 2020, p. 163. D'après l'intervention de la chercheuse spécialiste des questions de représentation muséale de la culture aïnoue, Saitô Reiko, à l'occasion de l'invitation de James Clifford au Minpaku qui est retranscrite ici.

36. DUBUC & TURGEON, 2004, p. 11.

plan international ont pu, certes, influencer³⁷ la réflexion au Japon mais on n'y trouvera jamais mentionnés formellement le questionnement « postcolonial », ni la décolonisation au musée³⁸. Le cas japonais se distingue de celui des musées des « pays neufs³⁹ » par le fait que la renégociation de ce lien – dont la prise en compte de la voix des autochtones est une expression – ne résulte pas d'une auto-critique préalable des collections, du dispositif muséal et de son héritage colonial. Non seulement les études postcoloniales se sont très peu développées au Japon⁴⁰, mais l'absence d'un musée d'ethnologie clairement identifiable (le Minpaku n'est inauguré qu'en 1977) comme porteur de cette histoire, est vraisemblablement un facteur à prendre en considération. En somme, l'institution muséale est faiblement associée au système de production du savoir ayant construit les Aïnous comme altérité quand en Occident, il est l'un des supports privilégiés pour examiner et discuter des héritages coloniaux⁴¹. Les critiques visent plutôt le savoir scientifique produit par des chercheurs non-ainous ou l'État japonais ayant mis en œuvre une politique d'assimilation, mais pas particulièrement le musée.

Quoi qu'il en soit, le Musée national aïnou arrive dans un contexte où les pratiques muséales et muséographiques portant sur la culture et l'histoire aïnoues ont

37. Comme on peut le voir dans les références et comparaisons faites aux musées nord-américains, notamment dans la littérature japonaise à partir des années 1990.

38. Comme le souligne Murata Mariko à juste titre dans son article qui traite des moyens de décoloniser l'institution muséale (MURATA, 2021, p. 156).

39. Pour reprendre l'expression du spécialiste des musées d'ethnologie et de leurs orientations récentes, qui désigne ainsi les pays « tels que les États-Unis, le Canada, l'Australie ou la Nouvelle-Zélande, où les colons, puis leurs descendants, ont pris les rênes du pouvoir depuis le XIX^e siècle, au détriment des populations autochtones qui vivaient sur place avant la colonisation de ces territoires par les Européens » (VAN GEERT, 2021, p. 215).

40. Vraisemblablement parce que le travail critique sur la période coloniale n'a pas suivi la même chronologie que dans les pays occidentaux dans la mesure où la défaite du Japon a correspondu à la perte automatique des territoires colonisés en 1945 pour le Japon. Aussi, les chercheurs se sont davantage focalisés sur le régime totalitaire et le fascisme qu'au fait colonial pour cette période (NANTA, 2006) et lorsqu'émerge la critique postcoloniale dans les années 1980 et 1990, le Japon est dans une autre actualité mémorielle vis-à-vis de l'époque coloniale, et actualité tout court avec ses voisins anciennement colonisés.

41. Cela ne veut pas dire pour autant une absence de travaux sur les musées coloniaux (ISHII, 2016), la construction du regard sur l'Autre en situation coloniale lors des expositions coloniales (MATSUDA, 2003), ou encore un travail critique sur l'histoire des sciences anthropologiques (NAKAO, 2000, ou SAKANO, 2005), mais la littérature muséale critique est tout de même moins développée au Japon et surtout, l'ensemble de ces travaux ne mettent pas en perspective avec les institutions actuelles.

déjà fait l'objet d'une réflexion critique et où les rapports de force entre les spécialistes en études aïnoues et les Aïnous engagés dans la diffusion et la transmission culturelle, se sont déjà transformés. Néanmoins, ces questions sont, à l'époque, loin d'avoir un écho national comme ce sera le cas avec la création d'Upopoy et la reconnaissance officielle par le gouvernement japonais du peuple aïnou en tant qu'autochtone.

Discours « autochtone » dans un musée « national » : ces deux échelles sont-elles réconciliables ?

La construction et l'inauguration de ce musée furent hâtées à partir de 2013, lorsque les JOP furent attribuées au Japon. Ceci témoigne de la dimension éminemment politique de la décision, d'autant qu'elle ne correspond à aucune politique visant à reconnaître un Japon multiculturel ; en effet, les allocutions de certains hommes politiques du parti au pouvoir continuent de prôner l'homogénéité ethnique⁴². Finalement, pour quelle raison a-t-on décidé de créer Upopoy et ce nouveau musée national ? Par ailleurs, quelle place est accordée à l'initiative et à la parole du peuple aïnou dans un musée à l'attribut « national » ?

Genèse d'un projet très politique

D'après le site internet du musée, mais également la documentation disponible sur le site de l'agence des Affaires culturelles dont dépend l'institution, la création du musée et plus largement du complexe d'Upopoy, s'inscrit dans le cadre de la nouvelle politique en faveur des Aïnous entamée dans les années 1990. L'impulsion est donnée par l'internationalisation des revendications des peuples autochtones et par l'aide apportée par des instances supranationales, dont l'ONU, au dialogue entre Aïnous et d'autres populations autochtones telles que les Samis, les Amérindiens et les Premières Nations d'Amérique du Nord. En 1994, ils sont conviés à l'année internationale des peuples indigènes, qui marque symboliquement leur reconnaissance internationale, à défaut d'une reconnaissance nationale. Pour le Japon, c'est le point de départ d'une réflexion nouvelle qui aboutit en

42. Encore récemment au moment de la coupe du monde de rugby et de la médiatisation de l'équipe japonaise, Aso Tarô, alors vice premier-ministre et ministre des finances, commentait et encensait les 2 000 ans d'histoire continue sur l'archipel avec un peuple et une langue « uniques ».

1997 au vote de la loi pour la Promotion de la culture aïnoue⁴³. Les Aïnous sont reconnus au Japon comme minorité et leur culture promue.

L'événement déclencheur fut cependant le vote du Japon, en 2007, en faveur de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Celle-ci débouche, en 2008, sur la constitution d'un groupe d'experts pour la promotion de politiques en faveur des Aïnous⁴⁴, incluant les représentants d'associations aïnoues. Quant à sa reconnaissance en tant que peuple autochtone, la Diète vote une résolution demandant au gouvernement d'envisager la reconnaissance des Aïnous en tant que peuple autochtone⁴⁵ et tempore la reconnaissance officielle qui n'aura lieu qu'en 2019. Quoi qu'il en soit, le groupe d'experts mis en place en 2008 publie l'année suivante un rapport qui mentionne pour la première fois la proposition de créer un « espace symbolique pour l'harmonie entre les peuples⁴⁶ », le futur complexe d'Upopoy. Le rapport comporte trois parties : une première sur l'histoire du peuple, une seconde sur la situation présente des Aïnous et les initiatives menées à leur égard, enfin, une dernière partie qui propose de nouvelles orientations, où il est question de la création d'un complexe. La partie historique de ce rapport n'est pas anodine : elle sert d'accord et de support au récit à déployer au sein du musée national, un discours consensuel sur l'histoire du peuple aïnou. Si le rapport décrit les souffrances endurées par ces derniers, la question de la responsabilité de l'État japonais et de sa politique d'assimilation est totalement absente. Les mesures prises depuis la fin XIX^e siècle y sont présentées comme des lois venant au secours des Aïnous⁴⁷.

Enfin, le dernier acte fondateur du musée est la promulgation de la nouvelle loi relative aux Aïnous, *Ainu shin-hô*, アイヌ新法⁴⁸. Cette loi reconnaît pour la

43. Loi pour la Promotion de la culture aïnoue et pour la dissémination des connaissances concernant les traditions aïnoues (*Ainu bunka no shinkô narabi ni Ainu no dentô nado ni kansuru chishiki no fukyû oyobi keihatsu ni kansuru hôritsu* アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律).

44. *Ainu seisaku no arikata ni kansuru yûshikisha kondankai* アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会.

45. *Ainu minzoku o senjû minzoku to suru koto o motomeru ketsugi* アイヌ民族を先住民民族とすることを求める決議.

46. Rapport du groupe d'experts pour la promotion de politiques en faveur des Aïnous, 2009.

47. NOMOTO, IWASAKI & TETZUKA, 2015.

48. En entier, la loi de Promotion de mesures visant à réaliser une société respectant la fierté des Aïnous (*Ainu no hitobito no hokori ga sonchô sareru shakai o jitsugen suru tame*

première fois le statut d'autochtone aux Aïnous et acte également la création de la Fondation pour la promotion et la recherche sur la culture aïnoue⁴⁹, celle qui administre actuellement le complexe d'Upopoy. Cette loi est par ailleurs critiquée pour sa non-reconnaissance du droit des Aïnous à l'auto-détermination, et notamment à utiliser librement les terres et ressources qui leur ont été ôtées avec l'annexion de l'île en 1869⁵⁰. Entre temps, des comités de travail composés d'universitaires, de chercheurs et de représentants d'associations aïnoues se succèdent pour programmer et définir le contenu de cet espace symbolique et du musée⁵¹. La nouvelle Fondation prend le relais de celle qui avait la charge du musée de Shiraoi, fermé pour laisser le nouveau complexe s'installer.

Le mot de bienvenue du directeur du musée cité sur le site web aborde rapidement cet héritage. Sans que celui-ci soit passé sous silence⁵², le complexe actuel se présente davantage comme la mise en œuvre d'une politique conduite par l'État japonais plutôt que l'émanation du monde académique muséal ou de la volonté des Aïnous. Le complexe dans lequel se trouve le musée est l'aboutissement de la politique de reconnaissance des Aïnous en tant que peuple autochtone et il en est le symbole⁵³. Si très rapidement, les associations et représentants aïnous sont consultés dans la conduite et la programmation du complexe d'Upopoy, l'initiative n'en reste pas moins celle de l'État japonais. Par ailleurs, ce processus rap-

no shisaku no suishin ni kansuru hōritsu shikōrei アイヌの人々の誇りが尊重される社会を実現するための施策の推進に関する法律施行令).

49. *Kōeki zaidanbōjin Ainu minzoku bunka zaidan* 公益財団法人 アイヌ民族文化財団.

50. Déjà en 2008, au moment de la résolution prise à la Diète, des discussions en amont avaient d'emblée exclu les droits en tant qu'autochtone à une sphère apolitique (GODEFROY, 2019, p. 276).

51. L'ensemble des documents préparatoires qui concernent l'espace symbolique et le musée, mais également la liste des personnes impliquées sont disponibles sur le site de l'agence des Affaires culturelles (AGENCE DES AFFAIRES CULTURELLES, URL : <https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkazai/ainu/>). Quant aux documents relatifs au Groupe d'experts ou à la nouvelle loi, ils se retrouvent sur le site du secrétariat du cabinet du premier ministre consacré au bureau de planification des politiques en faveur des Aïnous (CABINET DU PREMIER MINISTRE, URL : <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/index.html>).

52. NAM, URL : <https://nam.go.jp/about/>. SASAKI, 2020.

53. Déjà en 2008, au moment de la résolution prise à la Diète, des discussions en amont avaient d'emblée exclu les droits en tant qu'autochtone à une sphère apolitique (GODEFROY, 2019, p. 276) et l'actuelle loi de 2019 est critiquée pour sa non-reconnaissance du droit des Aïnous à l'auto-détermination, notamment à utiliser librement les terres et ressources qui leur ont été ôtées avec l'annexion de l'île.

pellent les nombreux musées japonais créés à l'occasion de commémorations et dont le contenu n'a pas fait l'objet d'une discussion en amont. Il semblerait que l'intérêt des autorités se soit porté sur la portée symbolique de cette fondation muséale, laissant par la suite à divers comités le soin d'élaborer le contenu. Parmi les membres de ces comités on trouve des personnalités travaillant dans de grandes institutions muséales, des chercheurs et des acteurs impliqués dans la préservation et la transmission de la culture aïnoue.

Le site de Shiraoi a été choisi parmi de nombreuses localités pour ses atouts : la présence d'acteurs valorisant la culture aïnoue à travers notamment le musée, la proximité relative (1h à 1h30 en train) avec l'aéroport de Shin-Chitose (près de Sapporo) et la certaine notoriété de Shiraoi comme site promouvant une meilleure connaissance des peuples autochtones. Le Musée national aïnou est l'héritier à plusieurs égards du musée de Shiraoi, sans s'afficher pour autant comme son successeur. Qu'un musée tribal – pour reprendre les termes de James Clifford – soit récupéré par l'État japonais pour devenir un musée national aurait pu être perçu comme un abus de pouvoir au sein d'un complexe censé prôner le respect mutuel et le vivre-ensemble. Lors de la phase des discussions, un article qui compte parmi ses signataires le directeur du musée de Shiraoi attire l'attention sur la nécessaire vigilance quant à la part d'initiative laissée aux Aïnous et sur l'impératif de veiller à ce qu'ils soient bien les principaux acteurs de ce complexe et non les simples sujets et objets⁵⁴. Telle est l'inquiétude première au moment de la préfiguration du musée. Il est toutefois évident que l'attribut « national » du musée dépossède *de facto* le peuple aïnou de l'exclusivité de regard sur cette institution. Dans cette première phase, le projet scientifique du musée semble difficile à cerner tant les intentions du complexe ne sont pas claires.

Le complexe d'Upopoy et son musée national

Le complexe d'Upopoy, large de 100 000 m², comprend :

- le Musée national aïnou : 国立アイヌ民族博物館 *Kokuritsu Ainu-minzoku hakubutsukan* ; en langue aïnoue, アヌココロ アイヌ イコロ マケンル *Anukokoro aynu ikor oma kenru* qui signifie « bâtiment dans lequel se trouvent nos trésors communs » ;

54. Les auteurs parlent plus précisément de *shutai-sei* (主体性), qui semble se rapprocher du terme anglais de *agency* (agentivité) comme la capacité d'initiative et d'action. NOMOTO *et al.*, 2015.

- le Parc national pour l'harmonie entre les peuples : 国立民族共生公園 *Kokuritsu minzoku kyôsei kôen* ; en langue aïnoue, アヌココロ ウアイヌコロ ミンタラ,
- un mémorial : 慰霊施設 *shinrei shisetsu* ; en langue aïnoue, シンヌラ ッパ ウシ.

Le parc, où l'on retrouve plusieurs maisons traditionnelles, est un musée de plein air qui accueille diverses activités et qui se présente comme un lieu d'échanges sur la culture aïnoue. Le mémorial abrite des restes humains qui étaient détenus par des universités et des laboratoires de recherche japonais et qui sont désormais entreposés à Upopoy en attendant d'être rétrocédés à leur communauté d'origine. Depuis 2018, l'ensemble est désigné « Upopoy », ce qui signifie en langue aïnoue « chanter en groupe », mais le nom initial et complet que l'on retrouve dans les premiers documents et rapports est « espace symbolique d'harmonie entre les peuples » (*minzoku kyôsei shôchô kûkan*, 民族共生象徴空間).

L'emplacement, le lac et le parc, avec ses nombreux végétaux utilisés dans la confection d'objets du quotidien ou rituels, correspondent à une volonté de rappeler la relation étroite qu'entretiennent les Aïnous avec le territoire et les éléments de la nature. C'est par ailleurs une dialectique positive qui transparait ici et qui n'est pas récente. La vision d'une vie en harmonie avec la nature est, selon Arai, le dernier grand récit associé, à partir des années 1980 et 1990, aux Aïnous ; elle est entretenue par les activistes, par certains chercheurs et plus généralement depuis une dizaine d'années, par les promoteurs touristiques⁵⁵. Cette vision déploie un métarécit englobant sur les habitants de l'archipel (aussi bien les Aïnous que les Japonais de la majorité) qui ont su vivre en harmonie avec la nature depuis « la nuit des temps ». Cette dialectique se retrouve également dans les discours de promotion de la culture japonaise notamment à destination des étrangers comme le concept de « *Nihon no bi* » (Le Beau au Japon) du volet culturel des JOP intitulé en anglais « Japan Cultural Expo » (日本博, *Nihon-baku*) où, selon le récit narratif déployé, la relation singulière (en harmonie) des Japonais à la nature depuis la préhistoire avait développé une expression esthétique propre au Japon⁵⁶. Ce récit s'inscrivait dans une des trois thématiques des JOP : « Diversité et harmonie » (多様性と調和, *tayôsei to chôwa*). Pour finir la présentation, cette superstructure, parfois appelée « centre national » (ナショナルセンター) est une entité dont les différentes parties relèvent en réalité

55. ARAI, 2014, p. 233-234.

56. Le site dédié aux manifestations culturelles censé s'être déployées pendant les JOP a par la suite oeuvré à la numérisation de certains événements ou la possibilité d'effectuer des visites virtuelles. JAPAN ARTS COUNCIL, 2022.

de plusieurs juridictions. Ainsi, le parc et le mémorial dépendent du ministère des Transports et de la communication dont dépend l'agence des Affaires touristiques, tandis que le musée dépend de l'agence des Affaires culturelles dont dépendent la plupart des musées nationaux japonais.



Figure 1 – Plan du complexe avec les différents bâtiments.
Le musée se trouve en haut à droite. (Ceci est une image).

© *Fondation pour la promotion et la recherche sur la culture aïnoue*
(Fondation d'utilité publique), URL : <https://ainu-upopoy.jp/download/>

Le présent complexe vise à réhabiliter, à diffuser et à valoriser la culture aïnoue en affichant la reconnaissance des Aïnous en tant que peuple autochtone bénéficiant d'une représentation positive⁵⁷.

Dès sa planification, les différents rapports mentionnent les destinataires de ce complexe : il doit devenir un lieu significatif pour le peuple aïnou, mais aussi les Japonais et le public international, très réceptif au respect de la diversité culturelle. Pour répondre à ces objectifs ambitieux, le complexe se voit attribuer plusieurs fonctions :

- lieu d'exposition – recherche ;
- lieu de transmission culturelle – formation d'un personnel compétent ;
- lieu d'échanges et d'expérimentation ;
- lieu de diffusion d'informations ;
- lieu de conférences ;
- lieu de respect pour la culture spirituelle.

57. Pour des données plus précises et complètes sur Upopoy et le musée, de sa planification à sa programmation et à son élaboration, il est possible de se référer à toute une littérature grise disponible sur le site de l'agence des Affaires culturelles. AGENCE DES AFFAIRES CULTURELLES, URL : <https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkazai/ainu/index.html>.

La première fonction correspond au statut de musée national, qui doit s'appuyer sur le double principe suivant : « Le musée, dans le respect de la dignité des Aïnous en tant que peuple autochtone, doit promouvoir une meilleure compréhension et connaissance de l'histoire et de la culture aïnoues au Japon et à l'étranger, en même temps qu'il doit contribuer au développement et à la création d'une nouvelle culture aïnoue⁵⁸ ». C'est dans cette perspective, pleine de promesses, que le musée national a été édifié.

Si l'on traduit plus pragmatiquement ces propos, le musée doit exposer l'histoire et la culture des Aïnous aux écoliers, mais également aux adultes pour une meilleure compréhension des Japonais de la majorité sur cette minorité ethnique reconnue maintenant comme autochtone. Il s'agit de combattre les discriminations à l'encontre des personnes d'origine aïnoue, les préjugés, et les perceptions erronées à l'aide d'une meilleure diffusion de la connaissance⁵⁹. Pour les autres, ceux ayant déjà un certain bagage ou qui souhaitent l'approfondir, ce doit être un lieu où puiser davantage d'informations. Quant au second principe, il s'agit de ne pas réduire la culture aïnoue à des reliques du passé, mais de créer les conditions et garantir d'un développement futur en contribuant à transmettre sa culture de façon pérenne⁶⁰.

Selon les propos du directeur, le rôle de ce musée national, dont le bâtiment n'est pas très grand au demeurant (8600 m², ce qui en fait un musée relativement petit par rapport à son statut), s'accomplit par sa position centrale dans la transmission d'informations à d'autres musées ou institutions culturelles impliqués dans la sauvegarde de la culture aïnoue⁶¹. Il insiste sur les attentes attachées au musée en tant que lieu de formation des futurs acteurs muséaux, lieu de recherche et d'étude, ainsi que pièce maîtresse dans la reconstruction et la réinvention de la culture aïnoue.

58. D'après le document de cadrage du programme muséal publié en 2013 à l'issu de 9 réunions du comité de travail sur l'infrastructure muséale et sa gestion dans le cadre de la conception du complexe consacrée à la culture aïnoue. MINZOKU KYÔSEI NO SHÔCHÔ TO NARU KÛKAN NI OKERU HAKUBUTSUKAN NO SEIBI UN.EI NI KANSURU CHÔSAI. INKAI, 2013.

59. D'après Tamura Masato, conservateur à l'actuel musée ayant participé aux cinq années de préfiguration de l'institution. TAMURA, 2020.

60. A l'occasion de la publication du premier numéro de la revue académique du musée, le directeur a publié un long article décrivant les intentions du musée et les processus d'élaboration. SASAKI, 2022.

61. SASAKI, 2020, p. 54.

A cet égard, il est intéressant de se pencher sur la collection et la politique de collecte même si nos connaissances sont encore limitées. Le musée a récupéré les collections du précédent musée de Shiraoi et a commandé également des objets qui sont donc contemporains. Pourtant d'autres musées nationaux possèdent d'anciennes collections aïnoues, à commencer par le Minpaku, qui a hérité des collections de l'ancien laboratoire d'anthropologie de l'université impériale de Tôkyô, ou encore du musée national de Tôkyô qui possède une collection d'un peu moins de 1 000 objets d'origine aïnoue. Ces deux collections ont été constituées entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle si l'on ne compte pas les acquisitions plus récentes du Minpaku⁶². À notre connaissance, il n'a jamais été question que le musée de Upopoy récupère ces collections. Par ailleurs, il n'y a pas eu de demandes de restitutions d'objets auprès de ces musées, comme ce fut le cas en Amérique du Nord dans le cadre du NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act), qui permet aux communautés autochtones de demander aux musées publics la restitution d'ossements humains et d'objets leur ayant appartenu. On peut supposer que le fait de concentrer dans un même lieu une importante partie du patrimoine aïnou aurait été perçu comme le déploiement d'une forme d'autorité inappropriée si l'on considère que le présent musée a dépossédé les Aïnous en faisant fermer le musée de Shiraoi, ou bien que récupérer des objets auprès d'autres institutions ne soient pas un enjeu et une réappropriation symbolique pour les Aïnous si l'on présente ce musée comme étant le leur. Quoi qu'il en soit, l'actuel établissement semble vouloir être davantage un lieu d'expérimentation et de partage de pratiques muséales, qu'un lieu dépositaire du patrimoine aïnou ainsi sanctuarisé.

Toujours d'après le directeur, le musée ne possède pas de patrimoine classé et enregistré selon la loi du patrimoine, ni de trésor national⁶³. En ce sens, il correspondrait davantage à un « musée-forum⁶⁴ », qui serait une « zone de contact⁶⁵ ». Ce n'est pas si surprenant, puisqu'il s'agit là de la posture du Minpaku, musée-laboratoire dont est issu l'actuel directeur et auquel ce dernier fait explicitement référence. Si le projet est à l'origine très politique, le contenu du musée semble finalement se dessiner par et avec des personnes chargées de l'élaborer plus concrètement et au fait des pratiques muséales impliquant une collaboration avec les

62. YOSHIDA, 2001.

63. SASAKI, 2020.

64. En référence au célèbre article de CAMERON, 1971.

65. En référence à CLIFFORD, 1997.

autochtones, et des problématiques aïnoues qui concernent la transmission culturelle. C'est davantage cette hypothèse que nous privilégierons.

Un musée 70 % Aïnou ?

Si le musée n'est pas uniquement constitué de personnel et de chercheurs aïnous (et ce ne fut pas non plus le cas des différents comités), le musée national d'Upopoy souhaite se placer du point de vue des Aïnous. Les différents rapports publiés ont toujours souligné le fait que, malgré la proportion variable d'experts aïnous dans les diverses instances, le musée mettait en œuvre un programme partagé par tous⁶⁶. Le directeur insiste également sur le fait que le lieu est conçu pour les Aïnous, par les Aïnous et sur les Aïnous⁶⁷.

Ainsi, l'exposition permanente s'exprime à la première personne du pluriel et on retrouve sur l'ensemble des panneaux et dans les thématiques qui structurent l'exposition l'équivalent d'un « Nous, Aïnous [...] ». L'exposition permanente comporte six thèmes : « Notre langue », « Notre univers », « Nos modes de vie », « Notre histoire », « Nos professions » et « Nos échanges ». Aussi, l'ensemble de la signalétique et des panneaux est d'abord rédigé en langue aïnoue, suivie du japonais et de l'anglais. Ce travail a par ailleurs été difficile car certains termes décrivant des commodités très contemporaines (l'escalator par exemple) n'avaient pas d'équivalent en langue aïnoue, mais aussi parce qu'il existe une variation régionale de la langue. Il a été alors décidé d'indiquer la région d'origine des mots utilisés dans chaque cas. Ces partis pris sont assez proches de ceux du musée national des Indiens d'Amérique de Washington qui, selon Osakada Yūko, a servi de modèle⁶⁸.

Enfin, un travail particulièrement minutieux a été effectué pour mettre en évidence la survivance des pratiques et des techniques, sans enfermer la culture dans un passé révolu, mais convoqué le temps d'une visite. Ainsi, dans la partie consacrée au travail et aux professions exercées, il n'est pas uniquement question d'artisanat aïnou, mais de travail de bureau, par exemple. Dans la section sur les échanges, on peut voir en plus des échanges commerciaux anciens et de l'époque moderne, les contacts et rapports qu'entretiennent de nos jours les Aïnous avec d'autres populations autochtones du monde entier.

66. OSAKADA, 2022, p. 101-103.

67. SASAKI, 2020, p. 55.

68. OSAKADA, 2022.

De l'aveu même du directeur, c'est la partie sur l'histoire qui a été la plus difficile à élaborer. À commencer par le découpage en périodes historiques et la façon de les nommer, une partie importante des connaissances reposant sur un savoir construit par les chercheurs et le monde académique. Ce fut difficile de s'en éloigner et de présenter une histoire consensuelle, d'autant que le lien entre le peuplement pré-historique et la culture aïnoue fait encore l'objet de discussions. Aussi, pour éviter les discours uniquement victimaires et afin de redonner de la fierté aux descendants aïnous, cette section mentionne la colonisation, mais également des faits de résistance.

À première vue, il semblerait que le point de vue aïnou prime, mais dès lors que la décision de créer ce nouveau musée national n'émane pas du peuple aïnou et que parmi les acteurs – à commencer par le directeur du musée qui est le principal protagoniste à s'exprimer publiquement sur le musée – figurent des personnalités non aïnoues, l'énonciateur devient flou. Dans son article sur les moyens de décoloniser le musée, Murata insiste par ailleurs sur le manque de réflexion quant aux changements induits par le passage d'un musée local géré par des Aïnous au statut de musée national. 70 % du personnel aïnou du musée de Shiaroi se retrouve à Upopoy, mais le contexte d'énonciation a changé et il est difficile de continuer à prétendre qu'il s'agit encore d'un musée autochtone⁶⁹. Aussi, l'article de Osakada montre combien les modalités de la collaboration et la manière dont la parole des Aïnous a été intégrée, importent plus que l'usage d'un soi-disant « Nous, Aïnous ». Dans les faits, ce qui a été privilégié dans le choix des membres des comités et ceux notamment qui ont participé à l'élaboration des six thèmes de l'exposition permanente, a été leur degré d'expertise sur la question. Peu importait si la personne était d'origine aïnoue, c'était la connaissance du travail muséal, de l'enseignement de la langue ou de l'histoire qui a été pris en considération. Ensuite, ces experts ont pu solliciter, discuter et échanger avec des personnes détentrices de la culture aïnoue pour élaborer des parties de l'exposition, comme le raconte Tateishi, membre de la section recherche du musée⁷⁰. C'est davantage cette démarche qui est révélatrice d'une posture postcoloniale et d'un nouveau rapport noué entre les personnes dont la culture et l'histoire sont exposées et ceux qui, par leur métier, sont plus à même de reformuler et transmettre le contenu à travers la muséographie. Deux années après son inauguration, le complexe d'Upopoy nourrit les attentes d'amélioration des connaissances sur le peuple aïnou et de

69. MURATA, 2021, p. 160-161.

70. TATEISHI, 2020.

revitalisation de l'économie grâce au tourisme, mais il est aussi la cible de critiques. Parmi les sujets les plus médiatisés, on retrouve celui du rapatriement sur le site des restes humains conservés dans les universités japonaises. Des désaccords ont été exprimés vis-à-vis du mémorial, dans la mesure où ce regroupement temporaire ne s'accompagnait pas d'excuses de la part des universités et semblait vouloir s'y substituer. Les demandes de restitution remontent aux années 1980, mais les vives réactions autour de la création de ce mémorial semblent avoir tout de même permis d'accélérer les démarches, d'ouvrir des discussions et de clarifier les moyens et procédés pour la restitution des ossements aïnous. Cela a aussi « mis en lumière la nature problématique et non-éthique des travaux conduits par les universitaires aux XIX^e et XX^e siècles⁷¹ ».

Concernant le musée, la partie « Japon » du rapport de 2020 du Groupe international de travail pour les peuples autochtones, évoque les critiques d'activistes qui considèrent que « la "culture" qui y est exposée ne serait pas authentique, que les informations communiquées au public n'expliqueraient pas suffisamment la nature coloniale de l'histoire des Aïnous, [et] que les voix des communautés locales n'auraient pas été suffisamment prises en compte dans le projet, puis dans l'exposition finale ». La nature très contemporaine des collections, voire les pièces commandées par et pour le musée, ont pu être perçues comme la mise en scène non authentique de la culture aïnoue à des fins uniquement touristiques et économiques. Aussi, l'ouverture de cet énorme complexe qui reconfigure nécessairement le paysage local, mais aussi de l'ensemble des lieux de recherche, de diffusion et de partage a pu crispier certains acteurs associatifs et aïnous impliqués dans de plus petites structures. C'est notamment l'une des inquiétudes soulevées par Saitô Reiko, chercheuse au Minpaku et spécialiste des musées et des Aïnous⁷². Dans l'ensemble, les critiques semblent considérer que le musée d'Upopoy n'est pas un musée autochtone, ce qui est un fait. Elles révèlent une ambiguïté quant à l'émetteur du discours et à ceux qui se cachent derrière le « musée ».

Certains ont reproché une trop faible présence de l'histoire coloniale et des discriminations subies par les Aïnous. Les propos discriminants et haineux à l'encontre des Aïnous relevés en nombre par les médias au moment de l'inauguration du complexe confirment la nécessité de mieux insister sur cette période qui

71. GAYMAN & UZAWA, 2020. D'après la version traduite par Arnaud Nanta de la partie concernant le Japon du rapport de 2020 du Groupe international de travail pour les peuples autochtones. La partie en français est disponible sur HAL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03435464>.

72. SAITÔ, 2020, p. 173.

semble mal connue et dont l'ignorance engendre des propos discriminatoires⁷³. On a aussi pu lire que l'exposition reflétait davantage le point de vue des dominants – des Japonais de la majorité – ou que finalement, on ne savait pas vraiment quel point de vue était exprimé⁷⁴. Au-delà du contenu, c'est donc encore une fois la question de l'émetteur qui est au cœur des débats. Clarifier ce point et rendre public le processus de décision et de construction de la muséographie, mais également du complexe, pourrait finalement être utile pour éviter certains malentendus et certaines dissonances, comme le suggère Osakada. Ce fut temporairement chose faite avec l'inauguration en décembre 2022 de la 3^e exposition thématique temporaire intitulée « L'histoire du musée et la langue aïnoue » (*Uaynukor kotan a=kar* en langue aïnoue, 民族共生象徴空間(ウポポイ)の言葉と歴史 en japonais), qui présentait le processus d'élaboration de l'exposition, portée par Tateishi dont nous avons cité les travaux et qui travaille au musée national ; permettant aux visiteurs de comprendre les coulisses, les réflexions qui ont présidé aux choix muséographiques, et finalement qui se trouvait derrière ces murs flamboyants⁷⁵. Intégrer une partie de cette exposition dans la partie permanente pourrait être une manière de répondre à certaines critiques, mais également de se présenter de manière plus transparente aux yeux d'un public très divers, et plus ou moins conscients des enjeux relatifs à la parole dans l'espace muséal. La question de l'émetteur ne se pose pas uniquement d'un point de vue scientifique lorsque l'on souhaite étudier le musée, c'est également une interrogation des visiteurs qui se demandent dans l'ensemble du complexe si ce sont de « vrais » descendants des Aïnous qui se présentent devant eux et qui leur exposent cette histoire, qui exécutent ces danses traditionnelles ou expliquent la fonction des maisons aïnoues. C'est ce que m'avait confié une personne d'origine aïnoue travaillant à Upopoy lors de ma visite en décembre 2022 et me faisant part également des difficultés que rencontraient certains personnels qui n'étaient pas d'origine aïnoue et à qui les visiteurs posaient la question. N'étaient-ils pas ou étaient-ils considérés comme moins légitimes pour s'exprimer sur cette culture ? Que viennent chercher les visiteurs à Upopoy et ces derniers se sentent-ils trahis ou mal à l'aise que les

73. KORESAWA & WINCHESTER, 2022.

74. Dans son article, Tateishi cite entre autres un numéro spécial d'une revue avec plusieurs contributions critiques ou des articles de presse qui relayent les opinions de personnes mécontentes (TATEISHI, 2020, p. 112).

75. Visite de l'auteure le 27 décembre 2022. L'affiche et quelques illustrations se trouvent dans la partie archive du site du musée (NAM, URL : <https://nam.go.jp/exhibition/floor2/special/akar2022/>).

démonstrations de techniques d'artisanat ne soient pas toujours exécutées par des descendants aïnous par exemple ?

La critique la plus acerbe provient de la sculptrice et critique Odawara Nodoka, qui s'exprime dans la revue en ligne *Bijutsu techô* (美術手帖⁷⁶) et que cite Murata⁷⁷. Pour Odawara, le problème vient justement du choix et de la mise en scène du « Nous, Aïnous ». Selon elle, il est difficile de faire porter un discours de repentance sur la violence coloniale à partir du moment où c'est le point de vue des Aïnous qui est exposé et ainsi de leur faire porter la responsabilité de ne pas en avoir parlé. Elle pointe du doigt qu'avoir placé au premier rang la parole aïnoue ne sert pas la cause et la raison d'être du musée. Elle ajoute que finalement, une reconnaissance de l'autochtonie des Aïnous (que symbolise le musée), sans excuses ni examen des responsabilités quant aux discriminations et souffrances subies par le peuple aïnou, est contreproductive. Faire advenir la plurivocalité en faisant intervenir bien distinctement non seulement le point de vue des Aïnous mais également celui des anciens dominants, permettrait d'ouvrir un dialogue, de décoloniser les rapports et de se rapprocher d'un lieu de l'« harmonie entre les peuples ». En effet, la participation et la part des Aïnous dans ce musée semble quelque peu idéalisée ou du moins à clarifier car il serait question non pas d'une consultation de ces derniers mais d'une collaboration. En d'autres termes, ce serait un travail collectif avec les communautés-sources (les Aïnous) totalement intégrées. Les professionnels ne seraient pas au service de ces derniers, comme l'inverse ne serait pas non plus vrai. Il y aurait donc une forme de négociation invisible dans l'espace d'exposition qui en serait tout de même le résultat, et qui se présenterait finalement comme une voix unique. C'est sur cette remarque que nous concluons la seconde partie consacrée au nouveau musée national.

À la question initiale reformulée en « sous quelle autorité le discours du présent musée se déploie-t-il ? », une réponse univoque ne semble pas pouvoir s'imposer. Il s'agit du point de vue des Aïnous, fondé toutefois sur des connaissances produites par les sciences humaines et sociales. De manière peut-être maladroite et peu transparente, l'autorité du discours semble ici plutôt partagée. Or, à l'image d'une reconnaissance de l'autochtonie sans réelles excuses et sans l'octroi de nouveaux droits ou d'un complexe qui prône le vivre-ensemble sans la reconnaissance

76. ODAWARA, 2020.

77. MURATA, 2021.

d'un Japon multiculturel⁷⁸, pour qu'un musée puisse se prévaloir de sa posture postcoloniale, il faudrait au préalable exposer le mécanisme colonial en montrant comment il a forgé les représentations de l'altérité et comment les sciences en ont été partie prenante⁷⁹. Il semblerait que faire davantage œuvre de pédagogie sur les mécanismes du regard porté sur l'Autre et exprimer des contradictions en ne cherchant pas le consensus qui aseptise la parole et la réduit en une voix finalement inaudible où l'on n'est pas en mesure de déterminer qui s'exprime au nom de qui, permettrait davantage au musée de jouer un rôle social et d'être ce fameux forum.

Tout comme le montrent la proposition d'Osakada ou celle de Tateishi, l'ouverture de l'institution a déjà conduit à s'interroger sur certaines pratiques et logiques muséales. Les articles de ces deux auteurs se trouvent dans un numéro spécial qui souhaitait justement donner la parole aux acteurs impliqués dans la fabrique d'Upopoy⁸⁰. Ce qu'on voit finalement au-delà même du champ muséal, c'est l'émulation produite par l'inauguration de ce complexe, comme en témoigne la rédaction d'une proposition de charte éthique pour les recherches portant sur le peuple aïnou, à laquelle ont participé l'association des Aïnous de Hokkaidô et plusieurs sociétés d'étude concernées de près par ces questions : la société japonaise d'anthropologie, celle d'anthropologie culturelle et celle d'archéologie⁸¹. Le directeur du musée s'est exprimé à plusieurs reprises sur l'idée de construire un musée qui serait avant tout un lieu de débat et c'est ce qu'il semble être actuelle-

78. Voir l'article de la juriste Isabelle Konuma sur le « multiculturalisme » à la japonaise (KONUMA, 2019).

79. Qu'il s'agisse de travaux sur la représentation de la culture et l'histoire aïnoues dans l'espace muséal (STEWART & HAZUKI, 2006), des collections aïnoues détenues à l'étranger et leur parcours ou encore de travaux historiographiques sur les études aïnoues qui n'ont pas été encore cités dans le présent article comme ceux de Deriha Kôji de l'université de Hokkaidô (DERIHA, 2015), il n'est pas question de dire qu'il n'existe pas de littérature à ce sujet. Par ailleurs, le musée de Shiraoi, dont les collections se trouvent actuellement au musée national, avait récupéré une partie de la collection de l'anthropologue Kodama Sakuzaemon, connu entre autres pour ses méthodes peu respectueuses pour récupérer des restes humains aïnous (ODAWARA, 2020). Une investigation sur les collections pourrait être intéressante.

80. Chida Testurô, qui a coordonné le numéro spécial, explique en introduction qu'il lui semblait nécessaire que le point de vue des personnes travaillant à et pour le complexe d'Upopoy puisse être entendu pour éclairer certains aspects (CHIDA, 2022).

81. La proposition se trouve sur le site de l'Association des Aïnous de Hokkaidô, après plus d'une dizaine de rencontres avec les différents partis concernés et qui fait en ce moment l'objet d'un appel au public pour recueillir des avis et réactions (ASSOCIATION DES AÏNOUS DE HOKKAIDÔ, URL : https://www.ainu-assn.or.jp/news/details/post_36.html).

ment par les nombreuses discussions qu'il suscite. Il fait à cet égard référence explicitement à la définition suivante du Comité international des musées (ICOM), proposée en 2019 et finalement pas adoptée⁸² :

Les musées sont des lieux de démocratisation inclusifs et polyphoniques, dédiés au dialogue critique sur les passés et les futurs. Reconnaisant et abordant les conflits et les défis du présent, ils sont les dépositaires d'artefacts et de spécimens pour la société. Ils sauvegardent des mémoires pour les générations futures et garantissent l'égalité des droits et l'égalité d'accès au patrimoine pour tous les peuples⁸³.

La difficulté à porter et déplacer les débats dans l'espace muséal pour correspondre à cette définition tout comme le malaise que peut créer ce complexe aussi bien auprès des visiteurs que des différents acteurs impliqués ou y travaillant, renvoient finalement au défi encore plus complexe et qui dépasse le seul exemple aïnou, d'exposer et penser le multiculturalisme au Japon.

Bibliographie

AGENCE DES AFFAIRES CULTURELLES, URL : <https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkazai/ainu/> (consulté le 15/04/2022)

AINU SEISAKU NO ARIKATA NI KANSURU YŪSHIKISHA KONDANKAI アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会 [Groupe d'experts pour la promotion de politiques en faveur des Aïnous], 2009, *Ainu seisaku no arikata ni kansuru yūshikisha kondankai hōkokusho* アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会報告書 [Rapport du groupe d'experts pour la promotion de politiques en faveur des Aïnous], URL <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/pdf/siryō1.pdf> (consulté le 10/04/2022).

ARAI Kaori 新井 かおり, 2014, « Sengo no naratibu tōn kara nagameru Ainu no shōundō to Wajin ni yoru Ainu kenkyū no sōkoku » 戦後のナラティブ・ターンから眺めるアイヌの諸運動と 和人によるアイヌ研究の相克 [Les mouvements aïnous et la rivalité académique avec les Japonais, vus à travers le prisme du tournant narratif d'après-guerre] in *Ōyō shakaigaku kenkyū* [Études en sociologie appliquée], n° 56, p. 225-240.

82. SASAKI, 2022.

83. ICOM, 2019.

ASSOCIATION DES AÏNOUS DE HOKKAIDÔ, URL : https://www.ainu-assn.or.jp/news/details/post_36.html (consulté le 20/05/2022).

BERGERON Yves & RIVET Michèle, 2021, *The Decolonisation of Museology: Museums, Mixing, and Myths of Origin*, IFOCOM Study Series, vol. 49, n° 2, DOI : 10.4000/iss.3488.

BERTHON Alice, 2019, « Déni d'empire au Japon » in *Politika*, rubrique « Passés, futurs », dossier n° 6, « Les vitrines de l'humanité », URL : <https://www.politika.io/fr/notice/denis-dempire-au-japon> (consulté le 08/01/2020).

BERTHON Alice, 2019, « Le musée national d'ethnologie au Japon : un musée disciplinaire encore d'actualité ? » in *Retour à l'objet : fin du musée disciplinaire ?*, Éditions Peter Lang, Bern, p. 57-76.

CABINET DU PREMIER MINISTRE, URL : <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/index.html> (consulté le 15/04/2022)

CAMERON Duncan F., 1971, "The Museum, a Temple or the Forum" in *Curator: The Museum Journal*, vol. 14, n° 1, p. 11-24.

CHIDA Tetsurô 地田徹朗, 2022, « Tokushû "Upopoy no/de no kenkyû" Hakkô ni atatte » 特集「ウポポイの/での研究」刊行にあたって [Autour de la publication du numéro spécial : Études à et sur Upopoy] in *Kyôkai kenkyû* [Études sur les frontières], n° 12, p. 91-92.

CLIFFORD James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.

CLIFFORD James *et al.*, 2020, "International Symposium 'Future of the Museum: An Anthropological Perspective'" in *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, vol. 45, n° 1, p. 115-176.

DERIHA Kôji 出利葉浩司, 2015, « Ainu busshitsu-bunka ha donoyôna shiten kara kenkyû saretekita no darôka: minzokugaku-kenkyû to kôkogaku-kenkyû tonô hazama » アイヌ物質文化はどのような視点から研究されてきたのだろうか : 民族学研究と考古学研究とのはざま [Entre les études ethnologiques et archéologiques : selon quels points de vue la culture matérielle aïnoue a été jusqu'à présent étudiée ?], in *Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan chôsa hôkoku* [Rapport d'études du Musée national d'ethnologie], n° 132, p. 235-258, DOI : <http://doi.org/10.15021/0000>

DUBUC Élise & TURGEON Laurier, 2004, « Musées et premières nations : la trace du passé, l'empreinte du futur » in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, n° 2, p. 7-18.

- GAYMAN Jeff & UZAWA Kanako, 2020, "Japan" in *The Indigenous World 2020*, IWGIA, Copenhague, p. 267-273, URL : https://www.iwgia.org/images/yearbook/2020/IWGIA_The_Indigenous_World_2020.pdf (consulté le 19/05/2022).
- GODEFROY Noémi, 2019, « La minorité aïnou dans le Japon moderne et contemporain. D'«anciens indigènes», de nouveau(x) autochtones (1869-2019) » in *Ebisu*, n° 56, p. 255-287, DOI : 10.4000/ebisu.4686.
- ICOM, 2019, « Proposition de la nouvelle définition de "musée" », URL : <https://www.icom-musees.fr/actualites/proposition-de-la-nouvelle-definition-du-musee>, consulté le 20/05/2020.
- ISHII Masami 石井正己, 2016, *Hakubutsukan to iu sôchi : teikoku, shokuminchi, aidentiti-* 博物館という装置：帝国・植民地・アイデンティティー [Ce dispositif appelé musée : empire, colonie, identité], Tokyo, Bensei shuppan, 391 p.
- JAPAN ARTS COUNCIL, URL: <https://japanculturalexpo.bunka.go.jp/> (consulté le 17/02/23)
- KANG Inhye, 2016, "Visual Technologies of Imperial Anthropology: Tsuboi Shōgorō and Multiethnic Japanese empire" in *Positions*, vol. 4, n° 4, p. 761-787.
- KINASE Takashi 木名瀬高嗣, 1997, « Hyōshō to seijusei – Ainu wo meguru bunka jinruigaku-teki gensetsu ni kansuru sobyō » 表象と政治性 – アイヌをめぐ る文化人類学的言説に関する素描 [Politique et représentation : esquisse des discours anthropologiques sur les Aïnous] in *Minzokugaku kenkyū* [Études ethnologiques], vol. 62, n° 1, p. 1-21.
- KONUMA Isabelle, 2019, « Au Japon, intégration ou coexistence des cultures ? » in *Plein droit*, n° 121, p. 23-26.
- KOREZAWA Sakurako & WINCHESTER Mark, 2022 « Upopoy to hōdō » ウポポイと報道 [Upopoy et la presse] in *Kyōkai kenkyū* [Études sur les frontières], n° 12, p. 127-142.
- MATSUDA Kyōko 松田京子, 2003, *Teikoku no shisen : hakurankai to ibunka hyōshō* 帝国の視線：博覧会と異文化表象 [Le regard de l'empire : les expositions et la représentation des cultures étrangères], Yoshikawa kōbunkan, Tokyo, 225 p.
- MINZOKU KYŌSEI NO SHŌCHŌ TO NARU KŪKAN NI OKERU HAKUBUTSUKAN NO SEIBI UN.EI NI KANSURU CHŌSALINKAI 「民族共生の象徴となる空間」における博物館の整備・運営に関する調査検討委員会 [Comité de travail sur le musée de l'espace symbolique pour l'harmonie entre les peuples], 2013, « "Minzoku kyōsei no shōchō to naru kūkan" ni okeru haku-

butsukan no kihon-kôsô 「民族共生の象徴となる空間」における博物館の基本構想 [Programme muséal de l' "espace symbolique pour l'harmonie entre les peuples"], 2013. URL : https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkazai/ainu/minzoku_kyosei_keikaku/hakubutsukan_koso/pdf/koso.pdf (consulté le 15/04/22).

MORRIS-SUZUKI Tessa, 2014, "Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society in Japan" in HUDSON Mark J., LEWALLEN Ann-Elise & WATSON Mark K. (dir.), *Beyond Ainu Studies*, University of Hawai'i Press, Honolulu, p. 45-66.

MORRIS-SUZUKI Tessa, 2018, "Performing Ethnic Harmony: The Japanese Government's Plans for a New Ainu Law" in *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, vol. 16, n° 21, n° 2.

MORRIS-SUZUKI Tessa, 2020, "Indigenous Rights and the 'Harmony Olympics'" in *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, vol. 18, n° 4, n° 6.

MURATA Mariko 村田 麻里子, 2021, « Myûjiami no tenji ni okeru datsu shokuminchi-ka : "koroniaru tekunoroji" o datsukôchiku suru shuhô no kentô » ミュージアムの展示における脱植民地化 : 「コロナル・テクノロジー」を脱構築する手法の検討 [Décoloniser l'exposition muséale : réflexions sur les moyens de déconstruire la « technologie coloniale »] in *Kansai-daigaku shakaigaku-bu kiyô*, vol. 53, n° 1, p. 141-167.

NAKAMURA Naohiro 中村尚弘, 2017, « Ainu minzoku no ikotsu henkan heno kadai » アイヌ民族の遺骨返還への課題 [Réflexions autour de la restitution des restes humains aïnous] in *Hokkaidô minzokugaku*, n° 13, p. 31-40.

NAKAO Katsumi 中生勝美, 2000, *Shokuminchi jinruigaku no tenbô* 植民地人類学の展望 [Panorama sur l'anthropologie coloniale], Tokyo, Fûkyô-sha, 274 p.

NAM, URL : <https://nam.go.jp/about/> (consulté le 15/04/2022).

NAM, URL : <https://nam.go.jp/exhibition/floor2/special/akar2022/> (consulté le 16/02/23).

NANTA Arnaud, 2003, « Koropokgrus, Aïnous, Japonais, aux origines du peuplement de l'archipel. Débats chez les anthropologues, 1884-1913 » in *Ebisu*, n° 30, p. 123-154.

NANTA Arnaud, 2006a, « L'altérité aïnoue dans le Japon moderne (années 1880-1900) » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 61, n° 1, p. 247-273.

- NANTA Arnaud, 2006b, « Pour réintégrer le Japon au sein de l'histoire mondiale : histoire de la colonisation et guerres de mémoire » in *Cipango*, n° 15, p. 35-64.
- NANTA Arnaud, 2007, « Les expositions coloniales et la hiérarchie des peuples dans le Japon moderne » in *Ebisu*, n° 37, 2007, p. 3-17.
- NANTA Arnaud, 2010, « Reconstruire une identité nationale : les études d'anthropologie physique dans le Japon postcolonial (1945-2000) » in *Cipango*, n° 17, DOI : 10.4000/cipango.1126.
- NIESSEN Sandra A., 1994, "The Ainu in Mimpaku: A Representation of Japan's Indigenous People at the National Museum of Ethnology" in *Museum Anthropology*, vol. 18, n° 3, 1994, p. 18-25.
- NIESSEN Sandra A., 1997, "Representing the Ainu Reconsidered" in *Museum Anthropology*, vol. 20, n° 3, p. 132-144.
- NIHON MINZOKU-GAKKAI 日本民族学会, 1989, *Ainu-kenkyû ni kansuru Nihon minzokugakkai kenkyû ronri iinkai no kenkai* アイヌ研究に関する日本民族学会研究倫理委員会の見解[Avis sur les études aïnoues par le Comité de réflexion concernant de la société japonaise d'ethnologie] in *Minzokugaku kenkyû*, vol. 54, n° 1.
- NOMOTO Masahiro 野本正博, 2010, « Ainu ni totte no senjyûmi-kenkyû » アイヌにとっての先住民研究 [Les études sur les autochtones pour les Aïnous], in HOKKAIDÔ-DAIGAKU AINU/SENJYÛMIN-KENKYPU SENTÂ (dir.) 北海道大学アイヌ・先住民研究センター [Centre d'études sur l'autochtonie et les Aïnous de l'université de Hokkaidô], *Ainu kenkyû no genzai to mirai* [Présent et futur des études aïnoues], éditions de l'université de Hokkaidô, Sapporo.
- NOMOTO Masahiro 野本正博, IWASAKI Masami 岩崎まさみ & TETZUKA Kaoru 手塚薫, 2015, « Ainu bunkashigen no riyô to minzoku no shutaisei: Kokuritsu Ainu hakubutsukan kensetsu keikaku no hajimari kara kihonkôsô e » アイヌ文化資源の利用と民族の主体性：国立アイヌ博物館建設計画の始まりから基本構想へ [Valorisation des ressources culturelles aïnoues et la part d'initiative des Aïnoues : de la planification à la programmation du Musée national aïnou] in *Kokuritsu minzokugaku kenkyû hôkoku*, vol. 132, p. 217-234.
- ODAWARA Nodoka 小田原のどか, 2020, « "Watashi wa anata no 'Ainu' de wa nai": Odawara Nodoka ga mita "Upopoy (minzoku kyôsei shôchô kûkan)" » 「私はあなたの『アイヌ』ではない」：小田原のどかが見た「ウポポイ (民族共生象徴空間)」 [Je ne suis pas ton « Aïnou » : Upopoy (espace

symbolique pour l'harmonie entre les peuples) vu par Odawara Nodoka] in *Bijutsu techô*, URL : <https://bijutsutecho.com/magazine/insight/22558> (consulté le 15/05/2022).

OGUMA Eiji 小熊 英二, 1995, *Tan.itsu minzoku shinwa no kigen* 単一民族神話の起源 [L'origine du mythe de la nation homogène], Shin.yôsha, Tôkyô, 450 p.

OSAKADA Yûko 小坂田裕子, 2022, « Hakubutsukan tenji ni okeru senjyû-minzoku to no kyôryôku » 博物館展示における先住民族との協働 [Collaboration du peuple autochtone à l'exposition muséale] in *Kyôkai kenkyû*, n° 12, p. 93-106.

ÔTSUKA Kazuyoshi, 1997, "A Reply to Sandra A. Niessen" in *Museum Anthropology*, vol. 20, n° 3, p. 108-119.

ÔTSUKA Kazuyoshi, 2011, « Minzokugaku hakubutsukan ni okeru ainu-kenkyû to hakubutsukan katsudô no kako, genzai, mirai » 民族学博物館におけるアイヌ研究と博物館活動の過去・現在・未来 [Passé, présent et futur des études sur les Aïnous et des activités muséales du musée national d'ethnologie] in *Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan kenkyû hôkoku*, vol. 36, n° 1.

SAITÔ Reiko 齊藤麗子, 2006, « Kanada hokusei kaigan senjyûmin to Hokkaidô-Ainu no jirei ni miru hakubutsukan tenji no hensen » カナダ北西海岸先住民と北海道アイヌの事例にみる博物館展示の変遷 [Changements dans la manière d'exposer à travers les exemples des Aïnous de Hokkaidô et des premières nations de la côte nord-ouest du Canada] in *Bunka no jyûjûjiro : Kita taiheiyô kaigan no bunka* [Actes du 20^e colloque international d'Abashiri], p. 77-82.

SAITÔ Reiko 齊藤麗子, 2020, "International Symposium 'Future of the Museum: An Anthropological Perspective'" in *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, n° 45, Compte-rendu des interventions avec entre autres, celle de Saitô Reiko, p. 115-176, DOI: <http://doi.org/10.15021/00009580>

SAKANO Tôru 坂野徹, 2005, *Teikoku nihon to jinruigaku-sha : 1884-1952 nen* 帝国日本と人類学者一八八四~一九五二 [Le Japon impérial et les anthropologues : de 1884 à 1952], Keisô shobô, Tôkyô, 511 p.

SASAKI Shirô 佐々木史郎, 2022, « Kokuritsu Ainu-minzoku hakubutsukan no setsuritsu to hatasubeki yakuwari » 国立アイヌ民族博物館の設立と果たすべき役割 [L'établissement du Musée national aïnou et réflexion sur son rôle] in *Kokuritsu ainu-minzoku hakubutsukan Kenkyû kiyô*, n° 1, p. 9-39.

- SASAKI Shirô 佐々木史郎, 2020, « Bunka tayôsei to myûjiamu: Kokuritsu Ainu-minzoku hakubutsukan no kokoromi » 文化多様性とミュージアム：国立アイヌ民族博物館の試み [Musée et diversité culturelle : les tentatives au Musée national aïnou] in *Bunka shigen-gaku*, n° 18, p. 51-60.
- SASAKI Toshikazu, 2010, « Bunka jinruigaku ha naze ainu o kichi shitaka: gaku-mon mo mata Ainu o sabetsusuruka » 文化人類学はなぜアイヌを忌避したか：学問もまたアイヌを差別するか [Pourquoi l'anthropologie a repoussé les Aïnous ? La science discrimine-t-elle toujours les Aïnous ?] in HOKKAIDÔ-DAIGAKU AINU/SENJYÛMIN-KENKYU SENTÂ (dir.) 北海道大学アイヌ・先住民研究センター [Centre d'études sur l'autochtonie et les Aïnous de l'université de Hokkaidô], *Ainu kenkyû no genzai to mirai* [Présent et futur des études aïnoues], Éditions de l'université de Hokkaidô, Sapporo.
- SEIDERER Anne, 2014, *Une critique postcoloniale en acte. Les musées d'ethnographie contemporains sous le prisme des études postcoloniales*, Musée royal de l'Afrique centrale, 212 p., URL : <https://www.africamuseum.be/docs/research/publications/rmca/online/documents-social-sciences-humanities/critique-postcoloniale.pdf> (consulté le 10/02/2019).
- SHIMIZU Akitoshi, 1997, "Cooperation, not Domination: A Rejoinder to Niessen on the Ainu Exhibition at Minpaku" in *Museum Anthropology*, vol. 20, n° 3, p. 120-131.
- SOFUE Takao 祖父江孝男, 1984, « Minpaku de no jûnen-kan: sôsetsu zengo no koto, sono ta » 民博での一〇年間：創設前後のこと・その他 [Mes dix années au Minpaku : à propos de l'avant et de l'après de son établissement, et d'autres choses] in *Minpaku tsûshin*, n° 24, p. 2-10.
- STEWART Henry & HAZUKI Kôrin 葉月浩林, 2006, « Ainu-minzoku no hyôshô ni kansuru kôsatsu » アイヌ民族の表象に関する考察 [Considérations sur la représentation du peuple Aïnou] in *Hôshô daigaku kenkyû nenpô*, vol. 24, p. 57-68.
- SUNAGA Kazuhiro 須永和博, 2016, « Senjûminkankô to hakubutsukan: Nibutani Ainu-bunka hakubutsukan no jirei kara » 先住民観光と博物館：二風谷アイヌ文化博物館の事例から [Tourisme autochtone et musée : à partir du cas du musée de la culture aïnoue de Nibutani] in *Rikkyô daigaku kankô-bu kiyô*, n° 18, p. 78-89.
- TAMURA Masato 田村将人, 2020, « Kyurêtâzu nôto Kokuritsu ainu-minzoku hakubutsukan no kihon-kôsô de tsutaetai koto » キュレーターズノート 国立アイヌ民族博物館の基本展示で伝えたいこと [Curator's Note. Ce

que l'on souhaite transmettre dans l'exposition permanente du Musée national aïnou] in *Āto sukēpu/Artscape*, n° 2019.12.15, URL : https://artscape.jp/report/curator/10165945_1634.html (consulté le 23/04/2022).

TATEISHI Shin.ichi 立石信一, 2019, « Kyurētāzu nôto Porotokotan no ayumi 1976-2018 » キュレーターズノート ポロトコタンのあゆみ 1976-2018 [Curator's Note. Évolution de Porotokotan de 1976 à 2018] in *Āto sukēpu/Artscape*, n° 2019.11.01, URL : https://artscape.jp/report/curator/10158258_1634.html (consulté le 23/04/2022).

TATEISHI Shin.ichi 立石信一, 2019, « Porotokotan no hanseiki : gyôkô, banpaku, orinpikku o hojyosen to shite » ポロトコタンの半世紀 : 行幸、万博、オリンピックを補助線として [Un demi-siècle de Porotokotan : entre visite impériale, exposition universelle et jeux olympiques] in *Āto sukēpu/Artscape*, n° 2019.07.15, URL : https://artscape.jp/report/curator/10155767_1634.html (consulté le 23/04/2022).

TATEISHI Shin.ichi 立石信一, 2020, « Kokuritsu Ainu-minzoku hakubutsukan 2020 : kaikan o memae ni hikaete » 国立アイヌ民族博物館 2020 : 開館を目前に控えて [Musée national aïnou 2020. Face à son ouverture imminente] in *Āto sukēpu/Artscape*, n° 2020.04.15, URL : https://artscape.jp/report/curator/10161225_1634.html (consulté le 23/04/2022).

UCHIDA Junko 内田順子, 2015, « Ainu-bunka no denshō no arikata to kankō : Shiraoi to Nibutani no ba.ai » アイヌ文化の伝承のあり方と観光 : 白老と二風谷の場合 [Tourisme et culture aïnoue : les cas de Shiaroi et de Nibutani] in *Kokuritsu rekishi minzoku hakubutsukan kenkyū hōkoku*, vol. 193, p. 75-94.

UEKI Tetsuya 植木哲也, 2017 [2008], *Gakumon no bōryoku : Ainu bochi wa naze abakaretaka ?* 学問の暴力 : アイヌ墓地はなぜ暴かれたか ? [La violence de la science : pourquoi les sépultures aïnoues ont-été éventées ?], Shunpūsha, Yokohama, 330 p.

VAN GEERT Fabien, 2021, « Muséologie postcoloniale ou muséologie décoloniale ? Réflexion sur la porosité des concepts » in *ICOFOM Study Series*, vol. 49, n° 2, p. 213-227, DOI : 10.4000/iss.3918.

YOSHIDA Kenji, 2001, "Tōhaku and Minpaku within the History of Modern Japanese Civilization: Museum Collections in Modern Japan" in *Senri Ethnological Studies*, n° 54, p. 77-102.

Résumé : L'inauguration en 2020 au Japon du premier Musée national aïnou, qui fait suite à la reconnaissance officielle de leur autochtonie en 2019, a-t-il rebattu les cartes de ceux qui ont voix au chapitre ? L'étude de ce nouveau musée sera l'occasion de revenir sur la construction des discours portés sur l'Autre et sur Soi et les rapports entretenus entre les producteurs de savoir et les personnes sur qui portaient et qui portent aujourd'hui ce savoir.

Mots clés : Aïnou, études aïnoues, histoire des sciences, musée national, autochtonie, muséographie, muséologie, postcolonial, altérité, représentation, exposition muséale.

*From the exhibition in colonial exhibitions to the
new Ainu National Museum: Is the voice of the
indigenous impenetrable in the museum space?*

Abstract: Has the inauguration of the first Ainu National Museum in Japan in 2020, which follows the recognition of their indigenous status in 2019, redefined the actors at play in discussing Ainu history? The study of this new museum will serve as a case study to analyse the elaboration of discourses defining Self and Other, as well as the relationship between those who produce knowledge about the Ainu and the Ainu themselves.

Keywords: *Ainu, Ainu studies, history of science, national museum, indigeneity, museum studies, postcolonialism, otherness, representation, museum exhibition.*

ARTICLE

BIAS SOCIO-CENTRÉS ET CONSTRUCTIONS DE L'ALTÉRITÉ
POUR UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE CRITIQUE ET RAISONNÉE

Sophie CHAVE-DARTOEN

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Biais socio-centrés et constructions de l'altérité

Pour une approche anthropologique critique et raisonnée

Sophie CHAVE-DARTOEN
MCF HDR, faculté d'anthropologie sociale et ethnologie,
université de Bordeaux, directrice du musée
d'Ethnographie de Bordeaux, UMR 5319 Passages

Une première version de ce texte a fait l'objet d'une présentation invitée dans le cadre du séminaire Pour une sociologie non-hégémonique (Collège d'études mondiales, fondation de la Maison des sciences de l'Homme), à Paris le 12/11/2020. Je remercie Stéphane Dufoix, Eric Macé et les participants du séminaire pour la discussion intéressante qui en a résulté. Je remercie Bertrand Masquelier et Denis Monnerie pour les lectures critiques dont ce texte a bénéficié.

« "Objectivity" creates an immediate epistemological privilege for the "observer" –only he/she can truly know ».

A. Salmond¹

Les *cultural et subaltern studies*, les *post colonial et decolonial studies* ont dénoncé le regard porté par le monde occidental sur ce qui lui était étranger, particulièrement la légitimité de discours académiques exotisants et condescendants – voire méprisants –, trop souvent aveugles aux logiques organisant la vie et les savoirs des

1. SALMOND, 2003, p. 41.

autres sociétés humaines. La critique des positions d'autorité à partir desquelles le discours scientifique a pu produire – et continue de façon plus nuancée à produire – des connaissances biaisées, parfois tronquées et partiales, ainsi que des formes d'altérités essentialisées était et reste salutaire. Si les dimensions éthiques et politiques de ce constat sont particulièrement fondées dans le cadre des héritages coloniaux et de leurs différentes formes de domination, cet article vise une approche plus proprement épistémologique du problème. Elle a à voir avec le projet de l'anthropologie et la possibilité de comprendre des mondes socio-culturels particuliers afin d'en restituer les spécificités et la vie propre. Des questions se posent à deux niveaux : l'un d'eux, très large, est celui de l'interculturalité : dans quelles conditions peut-on accéder à la compréhension de phénomènes sociaux, à des mondes socio-culturels auxquels nous sommes étrangers, et en aborder la complexité sans la réduire aux seuls aspects que restituent les catégories propres à nos modes de perception et de conceptualisation² ? Qu'en est-il alors au niveau plus spécifique des approches scientifiques, celles des traditions académiques occidentales ? Est-il possible d'échapper aux biais, voire à la cécité, que cause l'inévitable regard socio-centré que nous portons sur le monde³ ?

Ces questions se posent de façon très aiguë face aux débats virulents que peuvent soulever les situations postcoloniales (qui sont bien souvent celles d'impérialismes jetés sur de nouvelles bases) en Afrique, en Amérique et ailleurs. Mais, plus largement, la question est cruciale en ce qui concerne les sciences humaines et sociales : toute approche, (y compris les approches situées, locales, alternatives) n'apporte-t-elle pas ses biais dans le projet commun de construction des savoirs en sciences humaines, sociales et politiques ? Si c'est le cas, la multiplication des perspectives garantit-elle un traitement plus respectueux de la diversité et de la spécificité des phénomènes⁴ ?

2. DUMONT, 1983 ; PEACOCK, 2015.

3. DUMONT, 1978 ; DESCOMBES, 1999.

4. Tel est le choix, retenu par le gouvernement de Nouvelle-Zélande, lorsqu'il a créé les départements de *Maori studies* et mis en place des protocoles de recherche impliquant les communautés (DURIE, 2004 ; WILCOX *et al.*, 2008). Cela a permis le développement de nombreux travaux, notamment sur l'organisation des savoirs maori (ROBERTS & WILLS, 2019 ; SALMOND, 1985) et des propositions très novatrices en termes de collecte et de gestion de ces savoirs (SALMOND, 2013 ; 2014). De façon significative, Charles Royal, missionné par le gouvernement néo-zélandais en 2003 pour développer le potentiel novateur du « savoir maori » (*maori knowledge*) dans la construction d'un futur meilleur pour tous (MURU-LANNING, 2019), propose de parachever le processus en remplaçant les *Maori Studies* (une discipline ambiguë selon lui) par la distinction et la conjugaison

Ici, l'entrée comparative de l'anthropologie telle que la propose Louis Dumont peut être utile. Cela suppose un processus qui, tout en admettant l'unité de l'humanité, tienne compte des spécificités historiques et culturelles dans lesquelles se réalise la recherche (notre modernité, nos idées sur le monde, les formes et la légitimité du savoir que l'on construit à son sujet, etc.) pour saisir la spécificité d'autres mondes sociaux, d'autres sociétés humaines et dégager les fondements des différences. Selon Dumont, il est possible de comprendre les différences en incluant dans l'analyse la particularité du regard que nous construisons, d'une part, en tant qu'Occidentaux, d'autre part, en tant que scientifiques inscrits dans une pratique académique historiquement et culturellement située. N'est-il alors pas possible d'élaborer les conditions d'une meilleure compréhension, de construire, tout en étudiant les faits, des clefs d'intelligibilité nous rendant d'autres perspectives accessibles, parce que la diversité des perspectives est considérée et que les fondements de l'écart sont pris en compte ? Telle est la piste de réflexion que propose cet article, à partir de mon expérience d'anthropologue face au problème très concret que pose la restitution des collections africaines actuellement détenues dans les musées occidentaux. Dans l'attente de nécessaires restitutions physiques relevant de décisions politiques ayant leurs propres enjeux et temporalités, ne peut-on rechercher, avec les descendants de leurs détenteurs originels, ce qui importe, ce qui fait sens pour eux et, sur cette base, leur restituer le droit de regard, la maîtrise du discours et du savoir qu'il convient de développer sur ces objets, ainsi qu'une prise sur le destin qui est le leur⁵ ?

de deux domaines complémentaires et plus directement opératoires en termes d'*empowerment* : 1) l'étude des relations de pouvoir, passées et actuelles, où se trouvent pris les Maori (*kaupapa maori*) – avec ses applications politiques – et 2) l'étude de la compréhension du monde et des relations qui s'y déploient (*mātauranga maori*) – avec ses dimensions épistémologiques. À noter que cela suppose la médiation d'experts (généralement anthropologues et autochtones) entre les populations locales et les (autres) scientifiques. D'importants programmes visant à renforcer la maîtrise des populations sur leurs biens culturels et à comprendre leur rapport au monde – ainsi que les valeurs qui le fondent – sont également menés de longue date en Australie, en Amérique du Sud et au Canada (BEAUCLAIR, 2015 pour un exemple transaméricain de propositions sur ces questions).

5. Un projet de recherche a été déposé en janvier 2022 auprès de la région Nouvelle-Aquitaine pour tenter de trouver des réponses concrètes à cette question. Il fédère plusieurs grands musées français et africains, ainsi que des équipes de recherche et des associations culturelles de part et d'autre. Plusieurs musées français, notamment des partenaires régionaux du projet (Angoulême, La Rochelle ou le musée d'Aquitaine), sont déjà très engagés dans des programmes de médiation reposant sur une co-construction des discours avec des partenaires africains ou d'origine africaine.

Je souhaite éclaircir certaines des dimensions épistémologiques que soulève la question à partir des travaux que je mène en Polynésie, à Wallis et dans les diasporas wallisiennes. J'en développerai quelques acquis avant de construire un parallèle avec le problème des collections africaines et de leur restitution. Je proposerai, face à la radicalité de certaines positions de type *subaltern* que fait apparaître la controverse entre Gananath Obeyesekere et Marshall Sahlins, le programme d'une anthropologie comparative permettant de surmonter certains problèmes relatifs aux catégories d'analyse, à la question de la valeur relative des faits et des idées, mais aussi de l'émergence des significations et du contexte. L'idée est de mieux contrôler certains biais épistémologiques et d'offrir des clefs de compréhension sur les fondements des éventuelles différences, mais aussi les moyens de construire ou de restaurer des relations équilibrées autour de problèmes communs. Dans ce cadre, la question des collections africaines détenues dans les musées offre l'opportunité de travaux exploratoires pour des échanges refondés.

Les aspects épistémologiques du problème

L'approche scientifique, dans ses dimensions académiques issues d'une longue tradition occidentale, suppose la construction d'un objet entièrement et passivement soumis à sa scrutation et à d'éventuelles expériences⁶. En sciences humaines et sociales, de nouvelles approches ont été élaborées pour contourner les problèmes méthodologiques et éthiques que cela posait⁷, tout en laissant ouvertes des questions de fond, dont certaines sont ici centrales. L'approche scientifique rencontre en effet des problèmes épistémologiques complexes : en amont même des questions de documentation et de traitement des faits, construire une connaissance suppose que l'on élucide les conditions de l'enquête et que l'on maîtrise les formes de sa restitution. Pour ce qui est des sciences humaines et sociales, la description et l'analyse des phénomènes (à commencer par leur simple caractérisation) plient ces derniers à des catégories préconstruites issues de notre propre expérience du social et de nos pratiques, académiques et scientifiques⁸. Ceci peut entrer en tension avec une démarche visant le respect de la spécificité des phénomènes, de leurs particularités, la reconnaissance et la prise en compte de leur altérité constitutive, non nécessairement réductible aux orientations du regard que nous portons sur eux.

6. SALMOND, 2003.

7. BOURDIEU, 1980 ou GEERTZ, 1986, par exemple.

8. DERRIDA, 1967.

Une remarque préliminaire nous mène au cœur de la question. Elle concerne notre usage des concepts de « vision » et de « regard⁹ » – ainsi que des concepts proches relatifs à la visualisation – pour signifier « étudier » et « comprendre¹⁰ ». Les verbes « voir », « discerner », « examiner », « observer », « se figurer », « se représenter » les rejoignent au sein d'un vaste domaine sémantique associant la perception visuelle à l'accès au monde qu'elle semble favoriser, donc aux conditions mêmes de sa connaissance et des savoirs élaborés à son propos. En anthropologie, en psychologie et dans certaines philosophies de l'esprit, par exemple, idées et savoirs sont généralement appelés « représentations ». La métaphore visuelle apparaît ainsi comme relevant du paradigme selon lequel « penser » un phénomène, le « comprendre », c'est en « voir » tous les aspects, en avoir une « représentation¹¹ » exacte – ou se la faire, dans le cadre de processus dont certains, psycho-cognitifs, seraient universels, et d'autres culturels.

On peut faire l'hypothèse que la prévalence de la vision, de l'image et plus généralement de l'iconicité dans notre rapport au monde relève de tels processus culturels, d'une « idéologie sémiotique » particulière, notamment en France où les locutions participant de cette métaphore foisonnent, telles « la focalisation

9. TLFi, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/regard> : « A. – Action de regarder, mouvement des yeux qui se portent vers un objet, une personne, un spectacle pour voir, connaître, découvrir quelque chose. B. – *Au fig.* Action, manière de considérer, d'examiner quelque chose ; faculté de se représenter, de juger quelque chose ».

10. SALMOND (1982, notamment p. 73-76) fait le même constat en contexte linguistique anglo-saxon. « Voir les choses », explique-t-elle (p. 73), fonde les « discours d'objectivité » (*account of objectivity*) en ce que de telles métaphores (et leur généralité) supposent un observateur détaché de ce qu'il observe : un « objet » dont l'« existence physique » ne fait pas de doute. Reconnaisant toutefois un usage marginal de la métaphore visuelle dans les expressions idiomatiques relatives au savoir, elle conclut à un relativisme partiel entre position occidentale et position maori. Voir aussi DANESI, 1990 sur l'importance de la vision et des métaphores qui s'y réfèrent dans les façons communes de concevoir la pensée abstraite et d'en parler. Il s'appuie sur Salmond toutefois (entre autres ethnologues), pour défendre l'universalité d'un processus cognitif reposant sur des *iconic gestalts* ou *image-schéma*.

11. « Dans la pensée classique », affirme Foucault dans son étude sur les Ménines, « celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la représentation en tableau – celui-là ne s'y trouve jamais représenté » (FOUCAULT, 1966, p. 319). Telle est la position fondant une *épistémè* nouvelle, qui aboutira au positivisme scientifique. Lors d'une discussion sur ce texte, Bertrand Masquelier a fait remarquer avec justesse que la métaphore auditive fonctionnait conjointement à celle du visuel (« entendement », pour compréhension ; « entendre » pour comprendre). Elle semble cependant moins générale, davantage circonscrite au vocabulaire philosophique français, notamment à partir de Descartes.

de l'esprit », « la largeur, l'étendue, la profondeur de vue », « la clarté ou l'obscurité des idées », « l'orientation et la perspective d'une démarche », etc. Cette relation au monde (et le savoir que l'on en tire) n'est certainement ni exclusive, ni universelle et des formes alternatives de connaissances fondées sur l'expérience personnelle et la pratique ont été défendues et documentées¹². L'importance de l'iconicité dans les processus qui la fondent (observation), qui la nourrissent (imagerie, schématisations, modélisations, entextualisation) et qui la diffusent (édition papier, télévisuelle, numérique) tendent à prouver, s'il en était encore besoin, que la science, ses processus d'objectification et ses aspirations à l'objectivité forment un système culturel parmi d'autres¹³. Il convient donc de conserver à l'esprit cette dimension historiquement et culturellement « située » quand il s'agit de construire des connaissances.

Entreprendre la construction d'une connaissance des faits sociaux respectueuse de leurs spécificités suppose donc de clarifier nos outils d'enquête, de description et d'analyse chaque fois que cela semble nécessaire. D'un point de vue pratique, nos concepts viennent en tête des outils à clarifier, en ce qu'ils organisent – tant au plan cognitif que linguistique – nos connaissances à partir de et à travers des « catégories » plus ou moins savantes. Toute approche critique et réflexive nécessite d'explicitier ces catégories, si besoin de les analyser. Comme je l'ai fait plus haut, cela suppose de clarifier les modalités de la connaissance telle que nous la concevons – ce que Foucault appelle notre « épistémè¹⁴ ». Cela implique aussi de considérer, très en amont, les conditions et les modalités de notre accès aux formes de l'altérité, à savoir les théories implicites qui définissent, de part et d'autre, les conditions d'existence du monde et de sa mise en significations, c'est-à-dire son ontologie.

Le positionnement épistémologique nécessaire, face aux exigences éthiques de nos disciplines, vise tout d'abord la compréhension de réalités qui nous sont

12. Sur ce sujet, voir BILLETTER, 1984, pour le contraste avec la Chine, mais aussi SALMOND, 1985, pour ce qui oppose fondamentalement cette façon de penser la connaissance et celle des Maori de Nouvelle-Zélande.

13. SALMOND, 1982.

14. « Il ne sera pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce que l'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè [...] décrivant les conditions de possibilité des connaissances. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie. Cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e siècle, marque le seuil de notre modernité » (FOUCAULT, 1966, p. 13).

étrangères en prenant conscience que l'attention portée tend à prendre la forme d'un « regard » situé, lui-même plié à des habitudes de perception et de pensée dont les fondements historiques et culturels sont particuliers. Ceci permet de s'engager dans le partage de l'expérience et des idées sur lequel repose nécessairement la compréhension des phénomènes, mais aussi des catégories qui en rendent compte. Celles-ci nous sont généralement étrangères ou doivent être *a priori* pensées comme telles. Il s'agit ensuite de travailler, sur cette base, de façon critique et comparative, au dégagement des théories implicites associées à la conception de ces réalités sous ces catégories, avec les modes de signification, les formes de l'action que cela suppose et les idées-valeurs qui les organisent.

Plusieurs pistes critiques peuvent être suivies à cet égard. L'une d'elle remonte aux propositions d'Émile Durkheim¹⁵ concernant les « catégories de l'entendement » ou « catégories de la pensée ». D'origine sociale, elles « nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont l'ossature de l'intelligence », défend-il, rejetant, d'une part, leur fondement empirique (Locke, Hume), d'autre part, leur caractère universel (Kant). Ces catégories présentent des aspects culturels qu'il conviendrait de dégager et de caractériser¹⁶. Quittant le domaine de la philosophie, le concept de « catégories » s'est donc généralisé, tant en sociologie qu'en anthropologie, avec une définition ouverte, revenant à celle de concepts opératoires ayant une dimension organisatrice de l'expérience et de la connaissance.

Une autre voie, prise par Louis Dumont, est l'étude de l'organisation des faits et des idées selon des hiérarchies de valeur structurant le social en différents niveaux, ce qu'il appelle l'« idéologie » des groupes humains. Parce qu'elles exigent d'inclure le point de vue – occidental et moderne – d'où émane le projet anthropologique et de travailler en comparaison (j'y reviendrai), les propositions de Dumont permettent de construire cette comparaison entre des agencements sociaux et culturels différents. Considérer les valeurs et les niveaux de valeur, tant dans leur développement historique, que dans des agencements spécifiques selon les niveaux et les contextes, permet d'analyser la hiérarchie de valeur dynamique, du fait des englobements successifs et des inversions multiples selon l'agencement des phénomènes observés. C'est l'analyse de cette hiérarchie propre à chaque

15. DURKHEIM, 1985 [1912], p. 12-13.

16. Durkheim et Mauss élaborent ces propositions en discutant, sur la base d'ethnographies parfois défailantes, certaines des catégories classiques telles que le temps, le genre ou la causalité, sans toutes les explorer. Pour novateur qu'il soit, leur travail est donc essentiellement programmatique (MAUSS, 1950 ; HUBERT & MAUSS, 1968).

monde social qui permet de penser la différence sans l'essentialiser¹⁷. Webb Keane, quant à lui, dégage des théories implicites qui organisent le social, tout en relevant d'un autre registre qu'il appelle « idéologie sémiotique¹⁸ ». Il faut entendre ici la sélection des éléments saillants que nous percevons, dans notre environnement, comme « faisant signe » et la façon dont ils orientent notre attention et nos actions : cela inclut donc les logiques de pertinence et les régimes de vérité par exemple, plus généralement, les formes de sémiase et les processus sémiotiques privilégiés selon les contextes et les enjeux dans un groupe social donné.

Les propositions qui précèdent sont relatives à des outils conceptuels couramment mobilisés en sciences sociales (catégories, valeurs, significations) et permettent, me semble-t-il, de mettre à distance certaines des théories implicites propres à la façon dont le monde est communément perçu et conçu en Occident et dans le corps des savoirs académiques dont les SHS font partie. Tel est le constat que je suis couramment amenée à faire dans les travaux d'anthropologie sociale et culturelle que je mène depuis de nombreuses années à Wallis. Je vais revenir plus en détail sur certains de leurs résultats et l'intérêt que j'y vois après avoir précisé la question particulière à partir de laquelle se déploient mes propositions.

Le débat au sujet des collections africaines

Avant de questionner mes compétences d'anthropologue océaniste, le débat en cours me mobilise dans le cadre d'une autre fonction qui me fut confiée par l'université de Bordeaux quand il a fallu refonder son « musée d'ethnographie », second musée de ce type créé en France après celui du Trocadéro, en 1878 à Paris. Il s'agissait d'imaginer comment soutenir et valoriser la contribution des sciences humaines et sociales auprès de la communauté universitaire, des scolaires et plus généralement du grand public. Parmi les missions incombant à ce musée, figure celle de gérer un patrimoine scientifique (« ethnographique ») issu de collectes anciennes (voyages, missions et résidences outremer, etc.). Ce patrimoine scientifique est donc le legs de pratiques inscrites, pour la plupart, dans un projet colonial ou, à tout le moins, dans le programme d'expansion impérialiste aux connotations paternalistes, tel que l'État français l'a favorisé entre 1850 et 1917 (début et fin de l'enrichissement des collections anciennes).

Bien que ses collections africaines ne présentent *a priori* pas d'éléments à forte valeur culturelle ou historique, pouvant donc faire l'objet de demandes de resti-

17. DUMONT, 1966 ; 1978 ; 1983 ; DESCOMBES, 1999.

18. KEANE, 2007 ; 2018.

tution, il semble impératif que ce musée prenne part, comme la plupart des institutions muséales de ce type en Occident, à la réflexion sur l'origine et l'avenir de ses collections : origines géographiques et culturelles qui ne sont pas toujours bien connues, origines historiques et modes de collecte, origines idéologiques et motifs de ces collectes (butins de guerre, documentation ethnographique, cadeaux, échanges et achats en vue de l'alimentation du marché, etc.). Éclairer ces origines et leurs multiples dimensions est nécessaire pour réfléchir aux façons de recréer des relations équitables que la colonisation, puis des processus d'une décolonisation inaboutie, ont distendues, voire détruites. Il s'agit de savoir comment, à partir de ces collections, nous pouvons aujourd'hui créer des relations sur un mode que j'appelle symétrique, c'est-à-dire celui d'échanges dont les partenaires définiraient ensemble les conditions, les modalités et le contenu.

Cette question déjà ancienne connaît une actualité très vive, suite au rapport (2018) remis, à la demande du président Macron, par l'économiste sénégalais Felwin Sarr et l'historienne de l'art Bénédicte Savoy. Leur document, établi après une consultation approfondie des parties prenantes, propose la restitution aux États africains des biens spoliés durant la conquête et la période coloniale qui l'a suivie. Ces biens ne constituent pas l'ensemble du fonds africain des musées français, loin s'en faut, mais on y compte un certain nombre – voire une bonne part – des « pièces maîtresses » des collections françaises.

Je soulignerais deux considérations importantes du point de vue des implications politiques de cette proposition de restitution. Tout d'abord, contrairement au code du patrimoine en vigueur, le rapport Sarr-Savoy préconise d'inverser la charge de la preuve : c'est aux musées, donc à l'État français pour les musées nationaux, de produire les titres de propriété face aux demandes de restitution. Cela met donc les musées et l'État sur la défensive, avec des moyens très réduits puisque, dans de très nombreux cas, les objets les plus rares furent saisis, parfois même volés, comme en atteste Michel Leiris, qui prit part à la mission dite « ethnographique » Dakar-Djibouti – en fait, une opération médiatique de promotion du projet colonial¹⁹. Ensuite, la proposition a largement débordé le cadre précis (déjà étendu) des biens spoliés ou indûment obtenus, pour s'attacher plus généralement, dans le débat public, à ce que Bénédicte Savoy nomme les « translocations » d'objets²⁰ : d'un côté, on s'appuie sur la dissymétrie structurelle historique entre Nord et Sud pour demander la restitution de tous les objets venus d'Afrique, y compris ceux régulière-

19. La littérature abonde sur le sujet. Outre le témoignage de LEIRIS, 1988, on peut lire CLIFFORD, 1988 et DEBAENE, 2006.

20. Cf. SAVOY, 2020 et SAVOY, BODENSTEIN & LAGATZ, 2022.

ment achetés ou reçus en cadeaux. Il s'agit là d'obtenir, avec le retour de ces objets, la reconnaissance de la dimension historique de cette dissymétrie et une forme de réparation « symbolique » pour les préjudices subis. D'un autre côté, une partie des politiques, des conservateurs de musée et du grand public (français et occidentaux) s'opposent à cette vision maximaliste et proprement postcoloniale de la question et de sa solution, s'inquiétant d'un précédent ouvrant la porte juridique et éthique à d'innombrables demandes qui videraient les grands musées à vocation universaliste. En effet, les processus aux termes desquels les collections ont été réunies ne sont pas toujours très clairs et/ou incontestables, à y regarder de près, mais jusqu'à présent, le principe d'inaliénabilité prévenait tout contentieux.

La situation ne saurait trouver de solution unique et la traiter d'un bloc est certainement le meilleur moyen de ne pas la voir avancer. Il semble donc nécessaire d'élucider, au cas par cas, les conditions d'un « retour » qui passe par un véritable échange symétrique ; mieux, de véritables relations symétriques.

Questions de légitimité : la controverse Sahlins/Obeyesekere et ses implications

Nous faisons ici face à des questions que je rencontre par ailleurs sur mon terrain wallisien. Elles concernent, d'une part, l'étude et la compréhension de sociétés locales et de communautés connaissant des mutations profondes, pour bonne part causées par les politiques coloniales de l'Occident et leurs conséquences. D'autre part, cela renvoie à la compréhension des enjeux profonds des circulations de valeurs – notamment de « biens culturels » – entre Nord(s) et Sud(s), selon des modalités dont la dissymétrie est profondément inscrite dans les mentalités occidentales du fait de l'histoire, mais aussi des façons de concevoir le monde et les phénomènes sociaux (avec les principes opérationnels correspondants en termes de politique et de gouvernance correspondants). L'hégémonie de l'approche occidentale est ainsi diffractée, tant dans le programme de la science, que dans celui de la conservation patrimoniale. Il faut donc commencer par admettre ce fait. Sans invalider systématiquement les pratiques scientifiques ou patrimoniales, il convient de les situer dans un moment de l'histoire occidentale, ainsi que dans des domaines particuliers du savoir et de la pratique. Ce faisant, on ne peut qu'admettre la légitimité – et la pleine dignité épistémologique – d'autres formes de perception, de connaissances, de pratiques, ainsi que leur validité dans les registres qui leur sont propres.

Ceci fait, les questions essentielles peuvent être posées : peut-on construire des connaissances, dans cette perspective, sans le concours des intéressés ou malgré eux ? Autrement dit, pour ce qui nous concerne en tant que scientifiques, sommes-

nous fondés à parler des situations et des acteurs (les Wallisiens, les « Africains » dans leur immense diversité), tels que nous les percevons, éventuellement pour eux, en leur nom, en leur prêtant nos voix et nos concepts (éventuellement nos combats) ? Comment construire les conditions de la compréhension, appréhender ces acteurs et les situations qui nous conduisent à cette rencontre, aux relations et échanges qu'elle génère et à l'accès de mondes auxquels nous sommes étrangers – avec les expériences sociales ou culturelles que cela suppose ?

Cette alternative rejoint certains débats qui ont fait rage, en anthropologie, lorsque Gananath Obeyesekere²¹, un anthropologue d'origine sri-lankaise, a très violemment attaqué Marshall Sahlins²² sur son analyse du meurtre, en 1778, du Capitaine Cook à Hawaï'i. Le cas est intéressant, car ici, des considérations politiques entraînent une controverse portant sur des considérations plus proprement scientifiques, éthiques et épistémologiques²³. Analysant l'événement à partir des sources disponibles, Sahlins avait montré Cook comme victime d'une conjonction entre des formes pérennes de compréhension et d'interprétation des faits (*structure*) et la conjoncture historique : la survenue de l'événement avait trouvé une signification en référence à une grille d'interprétation ancienne, dont la permanence assure la reproduction de l'ordre culturel, tout en permettant sa réorganisation (*mythopraxis*). Dans le cas présent, Cook perdit la vie parce que, présentant incidemment les attributs du dieu Lono et acceptant de figurer²⁴ ce dernier lors du culte (*makahiki*) qui lui était voué le temps de son séjour, il quitta l'île au moment de la clôture des cérémonies. Or, une avarie l'obligea à revenir inopinément alors que le temps était désormais d'un autre culte, celui de Ku, déité tutélaire guerrière qui soutenait l'entreprise de conquête menée par le chef Kalani'opu'u pour étendre son autorité à l'ensemble de l'archipel. L'irruption de Cook, alias Lono, au moment de la reprise des combats empêchait l'intervention active de Ku et menaçait l'entreprise militaire en cours. C'est ce qui précipita les événements et entraîna la mise à mort du capitaine.

Face à ce travail d'anthropologie historique, Gananath Obeyesekere proposa une interprétation transculturelle des événements en termes de « rationalité pratique » et de stratégies pragmatiques. Il fit deux reproches fondamentaux à Sahlins : premièrement, le fait d'être lui-même aveuglé par le mythe occidental issu

21. OBEYESEKERE, 1992.

22. SAHLINS, 1981 ; 1989.

23. BOROFSKY, 1997 ; ZIMMERMANN, 1998.

24. Il s'agit plutôt d'une « instanciation ». Voir à ce sujet CHAVE-DARTOEN, 2013.

des Lumières, selon lequel les Blancs ne peuvent être perçus que comme des entités d'ordre supérieur (une déité, dans ce cas²⁵) ; donc, deuxièmement, de confisquer la parole des Hawaïiens et d'ignorer leurs « catégories culturelles » pour parler de réalités auxquelles cet aveuglement lui – et nous, Occidentaux – interdit l'accès.

Sahlins a réfuté la critique point par point, soulignant que la position d'Obeyesekere interdit tout projet anthropologique si, d'une part, les fondements occidentaux de la discipline lui ferment l'accès à l'altérité et si, d'autre part, la généralité de la « rationalité pratique²⁶ », que notre aveuglement refuse aux autres, abolit toute idée de différence culturelle autre que celle fondée sur l'expérience historique de l'impérialisme de part et d'autre de la relation de domination. Or, « *epistemologies [...] var[y] [...] with world views (cultural ontologies)* » soutient Sahlins²⁷ et l'approche anthropologique vise à comprendre ces dernières.

Méthodologie : catégories et « comparaison raisonnée » ou « maitrisée »

Comprendre les « ontologies culturelles » suppose un travail d'analyse et d'explicitation propre à chacune d'elle afin qu'elle nous devienne intelligible. Selon Sahlins, en effet :

The issue is not [...] who can speak for the Hawaiians.... Nor is the problem whether they – the so called [...] subalterns – can speak. The problem is whether they can be heard and understood²⁸.

La question ne se pose donc pas en termes de légitimité, mais de conditions d'accès à des « catégories culturelles » qui nous sont étrangères et des outils dont nous disposons pour ce faire. Le niveau épistémologique qui est celui d'où parle

25. Sahlins est donc victime d'une *mythopraxis*, bien occidentale celle-ci, qui oriente, avec celle des marins de l'époque et des commentateurs européens ultérieurs, sa compréhension des événements.

26. La « rationalité pratique » est un concept qu'Obeyesekere emprunte à Weber – qui l'opposait au « rationalisme scientifique » –, pour en proposer l'universalisme sous la forme du bon sens (*common sens*) et de l'utilitarisme. Sahlins rejette toute universalité de ce qu'il considère comme une vision occidentale bourgeoise issue de notre modernité pour lui substituer un réalisme empirique qui ne donne pas le primat à l'utilité (un intérêt purement économique ou matériel), mais à la valeur telle qu'elle est assignée dans l'ordre du symbolique. Pour une discussion de cet aspect de la controverse, voir ZIMMERMANN, 1998.

27. SAHLINS, 1995, p. 179.

28. BOROFKY, 1997, p. 273.

Sahlins renvoie aux fondements mêmes de l'anthropologie, notamment lorsqu'elle préconise une « comparaison²⁹ », qu'il faut comprendre comme raisonnée ou maîtrisée. Il s'agit là de la construction méthodique d'une compréhension qui embrasse, de façon critique et distanciée, les phénomènes sociaux avec le cadre même de la comparaison. Comme je l'ai dit plus haut, ce cadre est académique, mais s'étend à notre univers d'idées, de valeurs, de savoirs constitués, de connaissances et de théories plus ou moins tacites et partagées dont il faut montrer les particularités face aux particularités des phénomènes étudiés. L'exercice de cette comparaison doit donc permettre l'élaboration d'une position intermédiaire, d'une forme de décentrement construit par la mise à distance critique de nos catégories d'analyse, de nos habitudes de pensées, quel que soit ce que l'on cherche à comprendre.

Mettre à distance nos catégories de perception et d'analyse suppose une attention aiguë au vocabulaire (catégories explicites, lexicalisées) et aux catégories implicites qui organisent l'action et les connaissances. Cela passe donc par le croisement de toutes les sources disponibles, par des enquêtes ethnographiques qualitatives, avec la densité de l'expérience et l'accès aux complexités relationnelles que cela suppose. Toutes ces ressources méthodologiques permettent de comprendre, avec les actions et les discours en contexte, les relations entre les contextes, puis celles entre les contextes et une « idéologie » (Dumont) spécifique. Les problèmes que génère la traduction de concepts d'un idiome dans un autre (vernaculaire-savant, émic-étic, dans mon cas wallisien-français) est une excellente porte d'entrée sur la profondeur des problèmes que l'on rencontre, mais aussi sur les moyens de les pallier tant bien que mal.

Pour Wallis, les usages locaux du français permettent un certain niveau d'intercommunication, mais ne permettent absolument pas d'accéder aux significations denses et sociologiquement centrales et orientées en valeur de certains concepts vernaculaires. Très polysémiques, ces derniers sont difficilement traduisibles en français³⁰. Le terme *matu'a*, par exemple, signifie « ancien », « vieux », « père », « oncle », « conjoint », « chef ». Tous sont en fait les points d'ancrage sociaux de l'ancienneté, comme valeur fondamentale réglant aussi bien l'ordre du cosmos, que celui des relations humaines³¹. Le terme *matu'a* désigne donc à la fois, dans un agencement relationnel, ce qui est « ancien » et ce qui porte la valeur sociale, ce à

29. DUMONT, 1978 ; COPPET, 1992b.

30. Il en va de même en Kanaky Nouvelle-Calédonie, comme l'a remarqué MONNERIE, 2005.

31. CHAVE-DARTOEN, 2000.

partir de quoi s'organise l'action. Inversement, le terme français « chef » est utilisé pour traduire commodément les termes wallisiens *matu'a*, *pule*, *tu'i*, *hau*, *'aliki*, etc. Il efface alors les subtilités que suppose leur emploi quant aux différences de responsabilités tout à fait essentielles qui s'y rattachent et le type d'action que cela suppose selon les coparticipants à une action et les enjeux de la situation. Tous ces termes désignent en effet de façon contextuelle les positions d'« anciens » (*matu'a*) que certains hommes sont amenés à occuper, sans qu'une logique classificatoire puisse être dégagée à partir de la distribution d'attributs déterminés³².

Les langues française et wallisienne ne mettent simplement pas l'accent sur les mêmes aspects du monde dont elles rendent compte : le français, notamment dans ses usages scientifiques, suppose des classements catégoriels. Dans notre langue et nos traditions de pensée, à chaque catégorie correspond une classe de phénomènes, d'éléments du monde, déterminés par leurs caractéristiques particulières et permanentes (ce que restitue d'ailleurs la catégorie grammaticale de « substantif » pour un nom). De cette entrée lexicale et sémantique fixée (notamment par le dictionnaire), découlent éventuellement des sens dérivés ou métaphoriques. En wallisien, les catégories apparaissent comme plus contextuelles et sont principalement centrées sur les relations en jeu. Un même terme peut ainsi désigner, selon les contextes sociaux, linguistiques, pragmatiques, des entités ou des choses qui apparaissent sous des aspects très différents, sans qu'une appartenance catégorielle ne définisse leur apparence ou une forme d'existence propre³³. La détermination d'un fait ou d'un événement repose donc moins sur l'analyse de ses caractéristiques perceptibles que sur l'agencement relationnel contextuel et sur l'issue de la rencontre.

Déterminer la nature ou l'identité réelle de ce à quoi on se confronte (avec son intérêt, sa valeur, son éventuelle dangerosité) suppose de déterminer le type de relation dans laquelle on se trouve engagé et de constater l'issue de l'interaction. Cela suppose, pour Wallis, un univers de significations où les phénomènes d'abduction liés aux processus indexicaux participent de la construction permanente de la réalité en fonction de l'organisation des relations pertinentes, essentiellement

32. CHAVE-DARTOEN, 2017.

33. Les défunts sont des humains qui, bénéfiques ou maléfiques, se manifestent de multiples façons, y compris sous la forme de vivants. Seul le contexte de la rencontre permet de savoir à qui l'on a affaire. Traditions orales et récits quotidiens insistent sur l'ambiguïté des entités, tant que l'interaction ne permet pas de définir ce à quoi l'on fait face. Ce qui peut apparaître comme des incertitudes ou des transformations consiste davantage en une instabilité phénoménale : l'accent est mis sur les relations pertinentes pour et dans l'action en cours.

orientées par (et hiérarchisées selon) la valeur qu'est l'ancienneté. Cette dernière est, selon les contextes, relative entre entités ; elle est absolue quant à la position du « roi » parmi les vivants, du Dieu chrétien à l'échelle du « pays » (*fenua*), le monde sociocosmique que partagent vivants et morts, sur l'île et dans la diaspora, partout où l'autorité du roi est reconnue.

Nous sommes donc confrontés, dans de tels cas, au problème de la commensurabilité des catégories, qui ne se superposent ni dans leurs limites, ni dans leurs « contenus », encore moins dans les principes qui les fondent³⁴.

Être confronté à ce type de difficultés nous contraint, en tant qu'ethnologues – pour ceux d'entre nous attentifs aux faits de langue et de parole, mais aussi aux pratiques et aux théories fondant l'action et son efficacité – à remettre en cause les catégories, tant communes que savantes et leur fonctionnement. Le questionnement de ces catégories, de part et d'autre de la relation que construit une étude, implique une mise en regard méthodique et une comparaison à partir de laquelle peut être surmontée la difficulté de leur inadéquation et des éventuelles transpositions ou traductions. C'est dans cette perspective que nos catégories d'analyse (telles que le politique, le religieux, le patrimoine, la propriété ou le social, par exemple) doivent être d'emblée questionnées, afin que leur usage soit suspendu, éventuellement adapté, lorsqu'il s'agit de décrire et d'analyser des phénomènes échappant aux grilles de compréhension et d'analyse communément admises dans le monde tel qu'il nous est familier, mais aussi dans le monde académique, qui projette souvent nos usages courants dans le cadre pourtant exigeant d'analyses inter- et transculturelles.

Les dimensions sémiotiques du problème

La question des catégories, tant populaires – ou vernaculaires – que savantes et scientifiques, doit donc être centrale dans toute approche des faits sociaux. Cela m'a progressivement amenée à considérer la question du sens que les acteurs donnent à leurs actions (discours compris), donc de ce qui est perçu comme « faisant signe » en contexte : traiter du sens d'un événement ou d'un phénomène

34. La méthode de l'herméneutique que prône GEERTZ, 1973 pour surmonter cette difficulté ne me semble pas prendre pleinement en compte la question des principes ontologiques et des valeurs qui organisent, de part et d'autre, l'accès au monde et le social. Il en va de même avec la *commensuration*, que propose BAXANDALL, 1991 quant à la compréhension des œuvres d'art anciennes ; l'analyse précise les contextes historiques, sociaux et culturels dans leurs multiples dimensions et toute leur épaisseur, mais ne restitue pas explicitement la cohérence d'ensemble de mondes sociaux particuliers.

implique nécessairement de chercher à comprendre les processus lui donnant une importance et une ou des signification(s) pour les gens avec qui on travaille, mais aussi pour soi-même. Or, si le fonctionnement des signes repose sur des processus psychiques universels tels que la théorie de Peirce permet d'en rendre compte, il n'en est pas moins vrai que ce qui est perçu comme « signe » dans notre environnement (ce à partir de quoi émerge du sens, éventuellement une signification), peut varier d'un individu à l'autre, mais aussi d'un monde socio-culturel à un autre : les saillances, telles qu'elles sont identifiées dans l'environnement, sont culturellement variables. Toute connaissance pointue repose sur une attention à des informations plus ou moins évidentes selon l'intérêt qu'on leur porte³⁵, qu'il s'agisse de l'organisation des corps célestes avec ses applications astrologiques par exemple, des chants d'oiseaux chez les Kaluli³⁶, des sons et de leurs résonances chez les Umeda³⁷ ou des mouvements parfaitement maîtrisés, notamment ceux du couteau au bout du bras pour les bouchers chinois³⁸.

Il en va de même pour les processus sociocognitifs qui orientent les significations émergeant de ce qui est perçu comme « signe », une saillance rendue signifiante. Pour prendre l'exemple du fonctionnement de signes tels que les images figuratives, ces dernières présentent une ambivalence³⁹ : la dimension mimétique de l'iconicité, avec l'artificialité et l'illusion – donc l'effet de tromperie – qui peuvent lui être attribuées, est une alternative à la présence effective, à l'actualisation de ce qui est (re-)présenté, rendu visible, sensible⁴⁰. Un aspect peut prévaloir ou s'imposer face à l'autre selon les sociétés et, dans une même société, d'un groupe ou d'une époque à l'autre comme le montre bien Jack Goody⁴¹.

Comme je l'ai évoqué à propos du wallisien (*supra*), il en va de même pour la langue et son fonctionnement, les théories relatives à leurs principes et potentialités variant culturellement. Ce phénomène, que désigne le concept d'« idéologie

35. INGOLD, 2020.

36. SCHIEFFELIN, 1976 ; FELD, 2012.

37. GELL, 2004.

38. BILLETER, 1984.

39. GOODY, 2003.

40. Cette ambivalence est très nette dans notre langue, « représenter » étant fortement polysémique. Voir à ce sujet MONTENOT, 2002.

41. À titre d'exemple, Jean-Pierre Vernant a bien montré les enjeux de la question concernant la Grèce antique et Jean-Claude Schmitt pour le Moyen Âge central. Voir VERNANT, 1990 ; SCHMITT, 2002 et COPPET, 1992a.

linguistique » proposé par Michael Silverstein⁴², est dorénavant bien connu et analysé par les sciences du langage⁴³. On peut toutefois, dans la ligne des propositions amorcées plus haut, ouvrir le champ au-delà des images ou du langage à l'ensemble des phénomènes perçus comme « faisant signe » et à leur fonctionnement : sons, odeurs, qualités physiques des choses, leur organisation dans le temps ou dans l'espace compris. Il faut alors s'intéresser moins à la nature qu'à l'origine des phénomènes ou des événements signifiants dans les systèmes locaux d'inférence que forment ce que l'on peut appeler des « idéologies sémiotiques ». Webb Keane⁴⁴ a proposé ce concept en montrant que l'affiliation religieuse des fondateurs de l'anthropologie britannique (calvinistes et wesleyens) impliquait une idéologie sémiotique déniait toute forme de rationalité aux pratiques rituelles et à ceux qui s'y adonnent.

De même, on peut penser que le paradigme représentationniste (avec la métaphore visuelle qui lui est associée) a fondé, depuis l'antiquité en passant par la scolastique médiévale, les grandes théories (occidentales) relatives au langage et à la pensée, avant de faire très progressivement place aux approches phénoménologiques et pragmatiques, où deviennent centrales l'importance du sujet et de ses perceptions, d'une part ; du contexte et de la performance d'autre part. En somme, ces théories implicites relatives au monde, aux signes et aux formes de l'action que l'on peut avoir dans et sur lui, fondent, pour une population, un groupe donné, les dynamiques propres à sa perception du monde, à la mise en signification de l'expérience et, plus généralement, à son existence.

J'ai proposé plus haut le contraste, certes tracé à grands traits, entre les théories relatives au fonctionnement de la langue française centrées sur des catégories pensées comme ayant – ou devant avoir – des contours sémantiques déterminés⁴⁵, et le fonctionnement de la langue wallisienne, où l'importance du contexte s'entend aux modalités mêmes du récit oral, le fonctionnement des déictiques linguistiques (intonations, prosodie, etc.) et kinésiques (gestes, regards, etc.) étant essentiels à la compréhension par l'auditoire⁴⁶. À Wallis, êtres et choses sont saisis dans le cadre de catégories générales et abstraites, organisées en valeur, et centrées sur les

42. SILVERSTEIN, 1979.

43. WOOLARD 1992 ; IRVINE, GAL & KROSKRITY, 2009.

44. KEANE, 2007.

45. Cependant, CONSTANTIN DE CHANAY, 2005 montre bien le contraire.

46. FROMONTEIL, 2019.

relations pertinentes en contexte⁴⁷. Comme je l'ai dit plus haut, l'apparence n'informe pas tant sur l'identité ou la nature d'une chose (objets compris) que sur la relation dans laquelle elle trouve place et sens. On est donc fondé à douter de ce à quoi on se confronte, tant que la relation n'est pas clarifiée au fil de l'interaction et éventuellement socialement validée.

Tel est également le cas dans les autres sociétés polynésiennes, dont Hawaii. Or, c'est bien à partir de tels flottements catégoriels que ce sont affrontés Sahlins et Obeyesekere : que pouvait désigner le terme *lono* qui fut, selon les sources anciennes, appliqué à James Cook ? Une « déité venant s'instancier dans des personnes et/ou des objets », un « chef issu d'un lignage particulier », une « personne importante que l'on souhaitait honorer », un « chef historique connu par les annales » ? Ce ne peut être qu'un titre honorifique, selon Obeyesekere, Cook ne fut jamais pris pour un dieu. C'est sans doute un peu tout cela, selon Sahlins⁴⁸, ces significations n'étant pas exclusives, mais contextuelles, certaines structures interprétatives formant le cadre orientant le sens des événements au fil de leurs aléas.

Pour revenir à Wallis, êtres et choses sont donc définis dans le croisement toujours changeant du contexte et des relations qui s'y trouvent significantes. Comprendre le sens d'un texte nécessite de comprendre les relations pertinentes entre ce à quoi il est fait allusion en situation (intertextuelle, intratextuelle et pragmatique), mais aussi de maîtriser une idéologie sémiotique différente de celle qui est communément partagée dans notre monde. Ici prime donc la considération pour la dimension relationnelle des êtres et des choses : leurs statuts respectifs (selon leur valeur en termes d'« ancienneté ») dans le monde socio-cosmique, leurs positions relatives au regard de contextes et d'enjeux particuliers, les phénomènes et les événements qui, dans un contexte donné, « indiquent » la valeur et la position de chaque interactant, c'est-à-dire son statut et la capacité d'action qui lui est ainsi reconnue. Ce sur quoi je cherche à attirer l'attention n'est pas un relativisme fondé sur des bases linguistiques⁴⁹ – des « visions du monde » (*worldviews*) avec les problèmes d'adéquation catégorielle et de traduction rencontrés – mais bien plutôt des différences portant sur le fonctionnement plus général des systèmes de signes, avec des perceptions de saillances dans le champ

47. Voir OCHS, 1988, pour le proche archipel de Samoa.

48. SAHLINS, 1995.

49. Voir sur ces questions un bel article d'Anne Salmond (SALMOND, 2012) distinguant « visions du monde » et le monde tel que sa réalité est conçue et vécue.

sémiotique telles qu'elles sont organisées par les théories que l'on a sur le monde, c'est-à-dire des idéologies sémiotiques variables. Variations individuelles ou partagées à différentes échelles de collectifs, variations associées, concurrentes, exclusives, peuvent créer des clivages plus ou moins nets que documentent historiens et anthropologues.

Ces considérations me semblent importantes pour chercher des solutions innovantes quant aux objets africains détenus dans les collections occidentales et à leur destin. Un cas particulier permet d'avancer dans cette voie, sans qu'il s'agisse de généraliser des conclusions sur cette base. À l'initiative de Jean-Marie Tjibaou, un inventaire du patrimoine kanak dispersé dans les musées français et étrangers a été réalisé⁵⁰. Suite à ses résultats et aux formes de reconnaissance institutionnelle qui en ont résulté⁵¹, E. Kasarhérou a proposé que leur soit assigné le rôle d'« ambassadeurs⁵² ». Dans ce cas précis, un ensemble de collections a trouvé une nouvelle signification pour ses détenteurs originels. Dans ce cas toujours, comme à Wallis, les relations sont donc essentielles : les collections sont amenées à assurer les conditions de relations à venir, plaçant les sociétés d'origine au cœur d'un réseau à l'échelle mondiale.

Des collections africaines pour des échanges refondés

S'il me faut rapporter l'intérêt d'une approche comparative de principe et les résultats attendus du débat actuel sur les restitutions de collections muséales vers l'Afrique, je serais tentée de dire qu'il faut, en tout premier lieu, distinguer les différents types de positionnements et d'acteurs, afin de bien comprendre les enjeux et les moyens de les aborder, éventuellement de proposer des réponses. Deux niveaux, au moins, sont clairement politiques :

- à la tête de l'État français, Emmanuel Macron a tenté de repositionner le pays dans un contexte local défavorable et, possiblement, de donner un signal d'ordre « culturel » à son électorat de gauche ;
- dans les réseaux militants post/dé-coloniaux, l'enjeu est de porter le front au cœur même de la société occidentale et de ses institutions culturelles, pour favoriser les prises de conscience et obtenir des résultats tangibles en termes de reconnaissance et de réparation.

50. BOULAY, 2021.

51. KASARHÉROU, BOULAY & BENSA, 2013.

52. BERTIN, 2020.

Toutefois, il existe d'autres niveaux, en termes de systèmes de significations et de formes de l'action à dégager dans ce qui se joue localement – de part et d'autre – et si possible conjointement. Pour ce qui concerne les collections africaines et leur « restitution » par exemple, les avis, sur place, sont partagés quant aux enjeux réels et aux attentes, sans même parler de la position des membres des différentes diasporas. C'est en considération de ces niveaux et des enjeux qui doivent être conjointement dégagés, que des formes appropriées d'échanges, de circulations – voire de restitution – élaborées de concert peuvent être établies.

Des expériences sont en cours : des associations œuvrent pour donner, aux enfants issus de l'immigration, un accès à cet héritage ; des formations sont proposées aux conservateurs de musée africains afin de les aider à concevoir et à gérer les musées locaux (des institutions se pliant aux définitions, aux attentes et aux contraintes occidentales liées, pour ce qui nous concerne en France, à un concept de patrimoine somme toute très particulier⁵³). Ces échanges sont-ils symétriques pour autant ? La « symétrie » impliquerait, selon moi, trois principes :

1. répondre aux attentes de nos partenaires, dans leur diversité et leurs spécificités, ce qui suppose les deux points suivants ;
2. faire l'effort de comprendre « ce qui compte vraiment » pour eux ;
3. agir selon les logiques qui peuvent faire localement sens, de part et d'autre.

Cela implique, évidemment, que l'on identifie les partenaires des échanges à construire : ce ne sont pas toujours les groupes les plus influents dans l'arène politique internationale qui sont nécessairement les plus légitimes d'un point de vue historique et éthique. Voix et droits ne sont, par ailleurs, pas nécessairement exclusifs : ils peuvent se superposer, se croiser, s'entrecroiser. Au-delà des décisions politiques prises d'État à État dans le cadre de relations où pèse encore fortement le poids de visées impérialistes et d'intérêt nationaux, on se trouve devant une entreprise immense : si les États africains peuvent travailler à l'établissement de nouveaux équilibres, l'instauration de symétries peut – et doit – se faire également au niveau des communautés locales plus ou moins rurales et isolées, mais aussi de populations urbaines aux références plus hétérogènes, en Afrique et en Europe qui, chacune à un moment, dans des conditions précises, ont subi les déprédations coloniales, les effets de l'impérialisme, et y pallient, chacune à sa façon, chacune avec ses moyens.

Comprendre « ce qui compte vraiment », c'est alors s'attacher non seulement aux faits (objets, archives, connaissances collectées), mais aussi aux idées et aux

53. POULOT, 1997.

valeurs qui leurs sont associés, c'est-à-dire aux significations et à ce qui les fonde. Les faits sont ici des objets – les collections ayant subi une translocation –, mais aussi les connaissances, les mémoires et les sensibilités qui s'y rattachent. Ils se font alors les « signes » à partir desquels des significations sont remémorées, élaborées (ou pas), de part et d'autre, signes aux fonctionnements potentiellement multiples et complexes et sur lesquels se cristallisent (ou pas) des intérêts, se nouent ou se dénouent des relations.

La question est alors de savoir sur quels fondements créer les échanges, à qui restituer (musées nationaux, centres communautaires, groupes de descendances ?), pourquoi et, donc, quels éléments donner ? : « objets rituels », « chefs d'œuvres artistiques », « objets du quotidien », récits oraux d'anciens qui ont disparu, archives, enregistrements audiovisuels de danses ou de cérémonies, de la visibilité et de la reconnaissance, de l'écoute ? Les règles mêmes de l'éthique imposent une enquête approfondie et une réelle concertation pour que les partenaires aient le contrôle des processus et de leur résultat. Cela impose de travailler avec les personnes concernées sur ce qui importe pour elles, de comprendre comment construire une relation sur des bases ainsi négociées et d'agir en étroite coordination selon leurs attentes et leurs directives. Alors, dans ce cadre, il est légitime de penser que le partage des collections et des connaissances sont les conditions de possibilité d'un savoir scientifique qui, construit de façon non-unilatérale, donnerait droit à des formes alternatives de conceptions du monde, donc de connaissances et de discours à son sujet.

Je voudrais conclure sur les séquelles du colonialisme, ses effets toujours délétères et la dimension politique de sa condamnation. Le colonialisme, passé et actuel, doit être documenté, ses mécanismes analysés, ses effets et conséquences dénoncés. Le travail scientifique est ici fondamental parce qu'il arme l'action politique, mais les deux registres doivent être, à mon sens, maintenus à distance dans la pratique des sciences sociales. Mêler trop directement science et politique me semble obscurcir non pas les enjeux (généralement assez clairs), mais les fondements de ces enjeux. Certes, pour Wittgenstein, comprendre et décrire reviennent à former un argument, c'est-à-dire à forger une position en référence à un système de pensée qui lui préexiste⁵⁴. Sous cet aspect, toute science sociale a des implica-

54. « Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments ; au contraire, il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital. » (WITTGENSTEIN,

tions politiques potentielles, mais encore faut-il qu'un vrai travail de description et de compréhension fonde cette position.

Si la neutralité n'est pas possible, au moins une position fondée de façon réflexive, critique et concertée, peut-elle être recherchée dans la connaissance fine des faits et des processus, à la fois sociaux et sémiotiques, dans toute leur complexité. Ce décentrement, qui repose sur un travail de comparaison « maîtrisé » permet, avec l'élaboration de connaissances « situées » de part et d'autre de la relation, l'explicitation des clefs d'intelligibilité permettant le dialogue, l'écoute et le respect.

Bibliographie

- BAXANDALL Michael, 1991, *Formes de l'intention : sur l'explication historique des tableaux*, Éditions Jacqueline Chambon, Paris, 238 p.
- BEAUCLAIR Nicolas, 2015, « Épistémologies autochtones et décolonialité : réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine » in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 2-3, p. 67-76.
- BERTIN Marion, 2020, « La statuette ambassadrice. Diplomatie kanak au musée du quai Branly [muséo] » in *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 73, p. 228-235.
- BILLETTER Jean-François, 1984, « Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte » in GALEY Jean-Claude (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 25-51.
- BOROFKY Robert, 1997, "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. CA* Forum on Theory in Anthropology" in *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2 (avril 1997), p. 255-282.
- BOULAY Roger, 2021, « L'inventaire du patrimoine kanak dispersé » in *La lettre de l'Ocim*, n° 196, p. 50-55.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 480 p.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2000, *Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison*, thèse de doctorat non publiée, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

1971, § 105) à partir de Heurtebise (LE CAFÉ PÉDAGOGIQUE, URL : http://www.cafe-pedagogique.net/lemensuel/laclasse/Pages/2009/104_Lapenseectlelangage.aspx).

- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2013, « L'incorporation des déités polynésiennes » in *L'Homme*, n° 205, p. 55-78.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2017, *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Pacific-credo Publications, Marseille, 317 p.
- CLIFFORD James, 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 381 p.
- CONSTANTIN DE CHANAY Hugues, 2005, « "Et c'est avec ce bibelot-là que vous comptez aller sur la Lune ?" : nomination, énonciation, dialogisme » in DUFOUR Françoise, DUTILLEUL-GUERROUDJ Elise & LAURENT Bénédicte (dir.), *La nomination : quelles problématiques, quelles orientations, quelles applications ?*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, p. 25-76.
- COPPET Daniel (de), 1992a, « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées » in *Philosophie et Anthropologie*, Centre Georges Pompidou, Paris, 478 p.
- COPPET Daniel (de), 1992b, "Comparison, a Universal for Anthropology: From 'Re-presentation' to the Comparison of Hierarchies of Values" in KUPER Adam (dir.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, 152 p.
- DANESI Marcel, 1990, "Thinking is Seeing: Visual Metaphors and the Nature of Abstract Thought" in *Semiotica*, vol. 80, n° 3-4, p. 221-238.
- DEBAENE Vincent, 2006, « Étudier des états de conscience. La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 » in *L'Homme*, n° 179, p. 7-62.
- DERRIDA Jacques, 1967, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » in *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, p. 409-428.
- DESCOMBES Vincent, 1999, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance » in *Esprit*, n° 253, vol. 6, p. 65-85.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris, 445 p.
- DUMONT Louis, 1977, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 270 p.
- DUMONT Louis, 1978, « La communauté anthropologique et l'idéologie » in *L'Homme*, vol. XVIII, n° 3, p. 83-110.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris, 279 p.

- DURIE Mason, 2004, "Exploring the Interface Between Science and Indigenous Knowledge" in *Capturing Value from Science*, 5th APEC Research and Development Leaders Forum, Christchurch, New Zealand, p. 2-21, URL : https://www.massey.ac.nz/documents/486/M_Durie_Exploring_the_interface_Between_Science_and_Indigenous_knowledge.pdf (consulté le 19/09/2020).
- DURKHEIM Émile, 1985 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris, 647 p.
- FELD Steven, 2012, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Duke University Press, Londres, 300 p.
- FROMONTEIL Alice, 2019, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale). Une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, université Aix-Marseille.
- FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 400 p.
- GELL Alfred, 2004, "The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda" in HIRSCH E. & O'HANLON M. (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford p. 232-254.
- GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 470 p.
- GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Puf, Paris, 293 p.
- GILLET Grant, 2009, "Indigenous Knowledges: Circumspection, Metaphysics, and Scientific Ontologies" in *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies*, vol. 6, n° 1, p. 97-115.
- GOODY Jack, 2003, *La peur des représentations*, La Découverte, Paris, 309 p.
- HUBERT Henri & MAUSS Marcel, 1968 [1906], « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » in *Œuvres*, vol. 1, Les fonctions sociales du sacré, Éditions de Minuit, Paris, 700 p.
- INGOLD Tim, 2020, "From the Transmission of Representations to the Education of Attention" in WHITEHOUSE Harvey (dir.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology Versus Ethnography*, Routledge, Londres, p. 113-153.
- IRVINE Judith T., GAL Susan & KROSKRITY Paul, 2009, "Language Ideology and Linguistic Differentiation" in DURANTI Alessandro (dir.), *Linguistic anthropology: A reader*, Wiley-Blackwell, Oxford, vol. 1, p. 402-434.

- KASARHÉROU Emmanuel, BOULAY Roger & BENSA Alban, 2013, *Kanak : l'art est une parole*, Musée du quai Branly-Jacques Chirac & Actes Sud, Paris, 338 p.
- KEANE Webb, 2007, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Los Angeles, 323 p.
- KEANE Webb, 2018, "On Semiotic Ideology" in *Signs and Society*, vol. 6, n° 1, p. 64-87.
- LE CAFÉ PÉDAGOGIQUE, URL : http://www.cafepedagogique.net/lemensuel/laclasse/Pages/2009/104_Lapenseetlelangage.aspx (consulté le 19/09/2020).
- LEIRIS Michel, 1988, *L'Afrique fantôme*, Gallimard (coll. Tel), Paris, 655 p.
- MAUSS Marcel, 1950 [1938], « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » in *Sociologie et Anthropologie*, Puf, Paris, p. 331-362.
- MEYER Birgit, 2011, "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium" in *Social Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 23-39.
- MONNERIE Denis, 2005, *La parole de notre maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*, CNRS & Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 286 p.
- MONTENOT Jean (dir.), 2002, « Représentation » in *Encyclopédie de la philosophie*, Le livre de poche (coll. La Pochothèque), Paris, 1800 p.
- MURU-LANNING Marama, 2019, « Comment » in Van MEIJL Toon, "Doing Indigenous Epistemology: Internal Debates About Inside Knowledge in Māori Society" in *Current Anthropology*, vol. 60, n° 2, p. 168-169.
- OBYESEKERE Gananaath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton, 251 p.
- OCHS Elinor, 1988, *Culture and Language Development: Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan village*, Cambridge University Press, Cambridge, 255 p.
- PEACOCK Vita, 2015, "The Negation of Hierarchy and its Consequences" in *Anthropological Theory*, vol. 15, n° 1, p. 3-21.
- POULOT Dominique, 1997, *Musée, nation, patrimoine : 1789-1815*, Gallimard, Paris, 406 p.
- ROBERTS Mere & WILLS Peter, 2019, "Understanding Maori Epistemology: A Scientific Perspective, in WAUTISCHER Helmut (dir.), *Tribal epistemologies*, Routledge, Londres, p. 43-78.

- ROYAL Te Ahukaramū Charles, 2012, "Politics and Knowledge: Kaupapa Maori and Maturanga Maori" in *New Zealand Journal of Educational Studies*, vol. 47, n° 2, p. 30-37.
- SAHLINS Marshall, 1981, *Historical metaphors and mythical reality*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 96 p.
- SAHLINS Marshall, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Le Seuil, Paris, 188 p.
- SAHLINS Marshall, 1995, *How the "Natives" Think about Captain Cook For Example*, The University of Chicago Press, Chicago, 348 p.
- SALMOND Amiria J., 2013, "Transforming Translations (part I). The owner of these bones" in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 3, p. 1-32.
- SALMOND Amiria J., 2014, "Transforming Translations (part 2). Addressing Ontological Alterity" in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, p. 155-187.
- SALMOND Anne, 1982, "Theoretical Landscapes: On Cross-cultural Conceptions of Knowledge" in *Semantic anthropology*, vol. 22, p. 65-87.
- SALMOND Anne, 1985, "Maori Epistemologies" in PARKIN D., & OVERING J. (dir.), *Reason and morality*, Tavistock publications & Routledge, Londres & New York, p. 240-264.
- SALMOND Anne, 2003, "Self and Other in Contemporary Anthropology" in *Counterworks*, Routledge, Londres, p. 23-49.
- SALMOND Anne, 2012, "Ontological Quarrels: Indigeneity, Exclusion and Citizenship in a Relational World" in *Anthropological Theory*, vol. 12, n° 2, p. 115-141.
- SARR Felwine & SAVOY Bénédicte, 2018, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, URL : <https://bj.ambafrance.org/Telecharger-l-integralite-du-Rapport-Sarr-Savoy-sur-la-restitution-du> (consulté le 19/09/2020).
- SAVOY Bénédicte, BODENSTEIN Felicity & LAGATZ Merten, 2022, *Translocations. Histories of Dislocated Cultural Assets*, Transcript Verlag, Bielefeld, 290 p.
- SAVOY Bénédicte, 2020, « Histoire culturelle des patrimoines artistiques en Europe, XVIII^e-XX^e siècle » in *L'annuaire du Collège de France*, vol. 118, p. 561-568, DOI : 10.4000/annuaire-cdf.15929.
- SCHIEFFELIN Edward L., 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, St. Martin's Press, New York, 243 p.

- SCHMITT Jean-Claude, 2002, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 409 p.
- SILVERSTEIN Michael, 1979, "Language Structure and Linguistic Ideology" in *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago Linguistic Society, Chicago, p. 193-247.
- TLFI, « Regard », URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/regard> (consulté le 19/09/2020).
- VERNANT Jean-Pierre, 1990, « Figuration et image » in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 5, n° 1, 225-238.
- WILCOX P. L. et al., 2008, "A Values-Based Process for Cross-Cultural Dialogue Between Scientists and Māori" in *Journal of the Royal Society of New Zealand*, vol. 38, n° 3, p. 215-227.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1971, *De la Certitude*, trad. FAUVE Jacques, Gallimard, Paris, 151 p.
- WOOLARD Kathryn A., 1992, "Language Ideology: Issues and Approaches" in *Pragmatics*, vol. 2, n° 3, p. 235-249.
- ZIMMERMANN Francis, 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook » in *L'Homme*, n° 146, p. 191-205.

Résumé : Le retour sur les héritages coloniaux et les autres formes de domination rendent nécessaires l'approche critique des positions d'autorité fondant le discours scientifique. Quelles seraient les conditions de possibilité d'un savoir faisant droit à des formes alternatives de connaissance du monde et de discours à son sujet ? Toute approche n'apporte-t-elle pas ses biais dans le projet d'un savoir universel ? La réflexion repose sur une enquête ethnographique (Wallis) et le débat actuel sur la restitution, par les anciens pays coloniaux, des collections muséales africaines.

Mots-clés : anthropologie, altérité, positions d'autorité, épistémologies autochtones, savoir scientifique, biais épistémologiques, catégories vernaculaires, restitutions.

*Socio-centric biases and constructions of otherness. For
a critical and reasoned anthropological approach*

Abstract: Considering the colonial heritage and the other forms of domination makes it necessary to take a critical approach to the positions of authority on which scientific discourse is based. What would be the conditions for the possibility of knowledge giving access to alternative forms of knowledge and discourse about the world? Does not every approach bring its own biases in the project of universal knowledge? The reflection is based on an ethnographic survey (Wallis) and the current debate on the restitution of African museum collections by former colonial countries.

Keywords: *anthropology, otherness, positions of authority, indigenous epistemologies, scientific knowledge, epistemological biases, vernacular categories, restitution.*

*Sesgos sociocéntricos y construcción de la alteridad.
Para un enfoque antropológico crítico y razonado*

Resumen: Retornar a los legados coloniales y a otras formas de dominación hace necesario un enfoque crítico de las posiciones de autoridad en las que se basa el discurso científico ¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad de un saber que permita formas alternativas de conocimiento del mundo y de discurso sobre él? ¿No aporta cada enfoque sus propios sesgos al proyecto de un conocimiento universal? La reflexión se basa en una encuesta etnográfica (Wallis) y en el debate actual sobre la restitución por parte de los antiguos países coloniales de las colecciones africanas conservadas en sus museos.

Palabras clave: *antropología, alteridad, posiciones de autoridad, epistemologías indígenas, conocimiento científico, sesgos epistemológicos, categorías vernáculas, restituciones.*

ARTICLE

LA VÉNUS DE MILO EST-ELLE JAPONAISE ?

Michael LUCKEN

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

La Vénus de Milo est-elle japonaise ?

Michael LUCKEN

Professeur des universités, IFRAE, Inalco

Introduction

La Vénus de Milo provient de l'île de Milos. Trouvée dans les ruines de la ville antique en surplomb du vallon de Klima, elle est considérée comme un chef d'œuvre de l'art grec. Cependant, elle est aussi française, puisqu'elle appartient depuis 1821 aux collections du musée du Louvre. On admettra également volontiers qu'elle est européenne et occidentale. Et cela va sans dire, sa beauté est universelle. Mais peut-elle être japonaise ?

Comme beaucoup d'œuvres conservées dans les musées européens, la statue d'Aphrodite fait l'objet d'une demande de restitution. En 2017, les autorités de Milos ont lancé une campagne « pour essayer de récupérer la sculpture et de la ramener sur ses terres natales¹ ». Aujourd'hui encore, une bannière en anglais accrochée dans la zone d'embarquement du port d'Adamas interpelle en ce sens les voyageurs étrangers. Mais l'île de Milos pourrait exiger le retour d'autres œuvres, comme le Poséidon en marbre exposé au musée archéologique d'Athènes. Le ministère grec de la Culture n'a-t-il pas décidé tout récemment de renvoyer sur l'île de Santorin une partie des fresques d'Akrotiri jusque-là exposées dans la capitale grecque² ? Ces exemples montrent bien que les tensions autour de la pos-

1. *Le Figaro*, « Vénus de Milo : la Grèce espère récupérer la statue, exposée au Louvre ».

2. PANTAZOPOULOS, 2021.

session des œuvres de l'Antiquité travaillent à plusieurs niveaux. Entre les acteurs locaux, nationaux et étrangers se joue une pièce complexe qui met aux prises une logique du sol qui dit l'attachement des œuvres à leur lieu d'origine, une logique identitaire qui dit leur appartenance à des cultures ou à des nations, une logique de puissance qui dit leur dévolution aux plus riches et aux plus forts. Mais envisager qu'une œuvre puisse être à *n'importe qui* suppose de résoudre des problèmes d'un autre ordre.

En France, la notion de patrimoine estompe les frontières géographiques. Il arrive que des discussions soient menées entre les régions et la capitale au sujet du dépôt de telle ou telle pièce, mais l'abondance des biens prévient l'émergence de conflits majeurs. Les œuvres semblent d'*ici* et de *partout*, enracinées en des lieux et, dans le même temps, par le truchement de la nation, indissociables du beau, du bien, du général. En revanche, dans les zones ou pays qui ont connu la destruction, l'asservissement, le pillage à grande échelle, ces différentes logiques entrent en conflit les unes avec les autres. Tous les débats actuels autour de la restitution de biens culturels par les anciennes puissances coloniales buttent sur l'inadéquation de ces trois modèles de légitimité : les œuvres doivent-elles retourner au plus près de là où elles ont été saisies ? Doivent-elles être déposées dans les capitales des pays concernés ? Ou faut-il les laisser à demeure, au motif qu'elles concernent l'humanité tout entière ? De nombreuses négociations ont été menées depuis la décolonisation, mais en dépit de tentatives récentes de normalisation des pratiques, les rapports de force et le cas par cas sont encore de mise³.

L'appropriation des savoirs gréco-romains par la société japonaise pointe vers l'existence d'une autre façon de concevoir le patrimoine. En effet, d'un côté, le processus s'est effectué de manière essentiellement médiante, par le biais de traductions, d'études, de réinterprétations, ce qui pousse à considérer différemment la question de la copie ; de l'autre, cette histoire est moins directement travaillée qu'ailleurs par le souvenir de guerres et de spoliations, ce qui permet de considérer la situation en faisant abstraction de la question des réparations matérielles et symboliques⁴. À travers l'examen de la réception de la Vénus de Milo au Japon, il s'agira de réfléchir aux conditions d'une appropriation délocalisée des œuvres d'art plastiques, étant entendu que, contrairement aux textes qui peuvent être cités, montés, réédités, les tableaux et les statues sont puissamment assujettis à leur matérialité et ne paraissent en mesure de circuler de façon fluide. À rebours

3. Voir SARR & SAVOY, 2018.

4. Pour une histoire de la réception des savoirs gréco-romains au Japon, voir LUCKEN, 2019.

des discours actuels sur la dématérialisation / médiation des œuvres⁵, qui vont de pair avec une sanctuarisation / fétichisation croissante des originaux, cet article explore le chemin d'une rematérialisation par l'usage, l'incorporation et le refaire.

Les limites de la dématérialisation

En février 1964, quelques mois avant les Jeux olympiques de Tokyo, la Vénus de Milo quitte pour la première fois le sol de la France pour être présentée au Japon, tout d'abord à Ueno dans le hall du musée national d'art occidental, puis à Kyoto au musée municipal des beaux-arts. Au total, cette exposition attire 1 750 000 visiteurs en l'espace de deux mois et demi, soit l'un des records dans l'archipel en termes de fréquentation⁶. Des queues immenses se forment pour entrer dans un lieu où il n'y a pourtant qu'une seule pièce à découvrir. Le sculpteur Funakoshi Yasutake (1912-2002) rapporte qu'il y avait tellement de monde que des gouttes de condensation « ruisselaient des flancs aux reins » de la déesse⁷. Depuis, la statue n'a plus jamais voyagé à l'étranger.

Cet engouement japonais pour la Vénus de Milo reflète l'extraordinaire puissance des images et des textes. Car c'est avant tout sous des formes planes et mécanisées que les esprits ont été habitués à identifier cette œuvre et à en reconnaître la valeur. Quand la romancière Miyamoto Yuriko (1899-1951) écrit en 1940 : « Nous admirons aujourd'hui énormément la sculpture grecque et il va évidemment de soi que la Vénus de Milo par exemple est un chef d'œuvre », jamais une pièce de ce calibre n'a été expédiée au Japon par un musée occidental et les collections d'art gréco-romain dans l'archipel manquent de tout⁸. Vingt ans plus tard, rien n'a changé sur ces deux points. La réception de l'art classique s'est opérée de façon essentiellement indirecte, la contemplation *de visu* et plus encore la possession physique des sculptures n'ont joué qu'un rôle marginal. Alors que la tendance actuelle est à la dématérialisation des musées, que se multiplient les visites en ligne et que l'on essaie d'enrichir les collections par des banques de données

5. Cf. JEANNERET, 2011 ; DESPRÉS LONNET, 2012.

6. L'Exposition spéciale de la Vénus de Milo (*Miro no Bīnasu tokubetsu kōkai*) a été présentée à Tokyo au musée national d'art occidental du 8 avril au 15 mai, puis à Kyoto au musée municipal des beaux-arts, du 21 mai au 25 juin 1964.

7. FUNAKOSHI, 2012, p. 122.

8. MIYAMOTO, 1979, vol. 14, p. 236. Miyamoto Yuriko (1899-1951) est une écrivaine de gauche qui fut l'épouse du dirigeant communiste Miyamoto Kenji.

numériques, l'appropriation très virtuelle du patrimoine classique occidental par le Japon constitue une manière de précédent qu'il est intéressant d'analyser.

Au niveau anthropologique, trois rapports fondamentaux à l'altérité peuvent être dégagés. Le premier est la prédation. Il renvoie à l'action de s'emparer directement des biens que les autres possèdent. Le second consiste à réformer ses propres habitudes au miroir de ce que les autres font, ce qui suppose une réflexion critique. Le troisième enfin vise à transcender les différences et cherche dans l'étranger ce qui fait communauté et permet la généralisation. Or ces trois dynamiques impliquent un rapport à l'objet qui n'est pas identique. La façon dont elles s'expriment ici en situation fournit des pistes de réflexion stimulante sur les relations qu'il est possible d'entretenir avec des œuvres sous une forme médiate.

La reconquête

En 1964, une sorte de croyance magique prévalait du côté des autorités françaises : on espérait que la découverte au Japon de la Vénus de Milo contribuerait à éveiller les consciences, à l'instar des saintes reliques que promenaient les missionnaires chrétiens. « Les foules qui se presseront pour avoir contemplé une fois dans leur existence un des symboles majeurs de l'art occidental, apporteront un émouvant témoignage de l'amour du Japon pour l'art, du respect du Japon pour les civilisations de la vieille et lointaine Europe méditerranéenne », écrit Georges Pompidou, alors Premier ministre⁹. Des pérégrinations de cette œuvre, on attendait des merveilles : un prestige renouvelé pour la République, l'émergence d'un monde multipolaire, la signature d'importants contrats industriels et commerciaux.

Côté japonais en revanche, la position était différente, d'abord parce que le lien entre la Grèce antique et l'Europe de l'Ouest y est toujours apparu pour ce qu'il est, à savoir un lien artificiel et provisoire. « Ah ! Déesse Aphrodite, arrête-toi sur les bords de Seine qui embaument aujourd'hui des fleurs du jardin des arts », écrit Doi Bansui (1871-1952) en 1906, dans l'un des premiers poèmes en japonais sur la Vénus de Milo¹⁰ (voir la figure 1). Vagabonde pour vagabonde, la statue pouvait donc aussi bien être chez elle à Tokyo qu'à Paris. Même si sa présence dans l'archipel ne dura que trois mois, quelque chose de l'ordre d'une conquête s'est jouée dans l'opération.

9. POMPIDOU, 1964. Voir aussi CAPDEVILA & SIRINELLI, 2011, p. 203.

10. *Tōkai yūshi gin* (Chants d'un voyageur des mers de l'Est), voir DOI, 1906, p. 108.

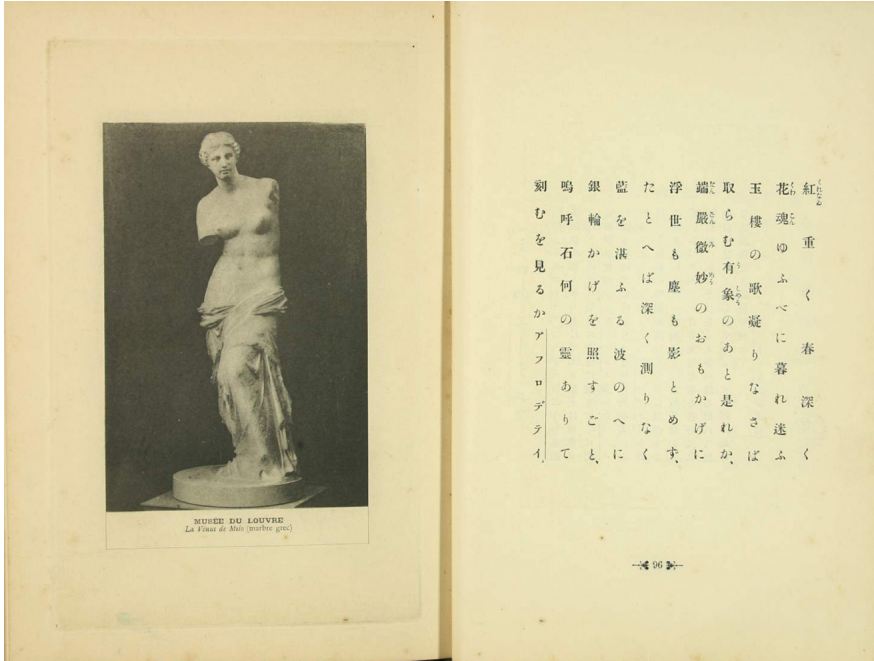


Figure 1 – Pages du recueil de Doi Bansui,
Chants d'un voyageur des mers de l'Est, 1906.

L'idée d'un lien entre la Grèce et le Japon a été largement oubliée, pourtant, initialement, l'hypothèse voulant que la civilisation hellénique ait essaimé jusqu'aux confins de l'Asie rencontra en Occident un écho considérable. Ernest Fenollosa (1853-1908) note ainsi, parmi bien d'autres savants de l'époque : « En considérant ces statues [de bodhisattva japonais], les sceptiques ne sauraient nier l'influence grecque qu'elles reflètent. [...] Ces figures sont les plus féminines de toute la sculpture archaïque, féminines au sens où leur proportion majestueuse les place sur un pied de compétition avec le torse du Parthénon et la Vénus de Milo¹¹ ». Si l'on en croit Fenollosa, le bouddhisme, en parvenant au Japon depuis l'Asie centrale, aurait amené avec lui une part de la sensibilité grecque. Cette influence se serait ensuite dissipée, mais elle aurait été déterminante au début.

11. FENOLLOSA, 1912, p. 140. Je reprends ici partiellement la traduction française de Gaston Migeon dans FENOLLOSA, 1913, p. 82. Cet ouvrage de Fenollosa a été traduit pour la première fois en japonais en 1921 et a fait l'objet d'au moins trois rééditions (1938, 1947 et 1978-1981).

De nombreux auteurs japonais ont repris cette généalogie pour l'essentiel construite sur la base de photographies, de souvenirs, d'impressions subjectives, autrement dit de rapprochements imaginaires. Dès 1919, le philosophe Watsuji Tetsurō (1889-1960) écrit ainsi dans *Pèlerinage aux vieux temples* : « La paisible Kannon à onze faces du temple Daianji [...] n'a pas la solennité habituelle de ses comparses, mais on lui reconnaîtra la beauté d'une Vénus. Si l'on fait abstraction de la tête et des bras et que l'on ne prend en compte que l'aspect féminin du corps, elle possède un charme qui surpasse de beaucoup toutes les autres statues du temple¹² ». Bien que Watsuji ne fût ni archéologue ni historien de l'art, ses analyses ont largement contribué à diffuser la théorie d'une ancienne influence de la Grèce en Asie de l'Est.

Progressivement, à travers l'assertion répétée de ces ressemblances, s'est imposée l'idée que la postérité du monde hellénique était double : à une voie occidentale et chrétienne que revendiquait l'Europe répondait une voie orientale et bouddhique dont le Japon se voyait le champion. Une forme de symétrie s'empara des esprits :

La Vénus qui se cache sous la Joconde a été enfermée dans les monastères par un clergé exalté et a été transformée en objet d'adoration spirituelle par la ferveur de la chevalerie ; en raison d'une prise de conscience du caractère dissolu de l'homme, elle est par réaction devenue la reine du royaume du péché. La Vénus qui se cache sous le bodhisattva Kannon n'est jamais pour sa part que la docile esclave de la Compassion. Négligeant les attraits sensuels de la chair, les images de Kannon ne sont là que pour tirer les gens vers la beauté de la méditation¹³.

L'affirmation d'une origine grecque de la statuaire bouddhique, discours qui atteint son apogée pendant les années de guerre avant de s'éroder dans les années 1970, a permis à la nation de récupérer, contre l'Occident qui en revendiquait le privilège unique, une forme d'hellénité et tout ce que cela impliquait de prestige, de civilisation, de centralité historique.

La venue de la Vénus de Milo au Japon en 1964 fut donc l'occasion non seulement d'accueillir un chef d'œuvre lointain, mais aussi de célébrer la rétrocession d'un patrimoine que l'Occident avait accaparé pour lui seul. Sous cet angle, l'ac-

12. WATSUJI, 1979, p. 76.

13. *Ibid.*, p. 258-259.

cueil extraordinaire qui lui fut réservé ressemble au retour du fils prodigue : si son arrivée est une fête, elle marque aussi la fin d'une aventure. La présence physique de la statue sur l'archipel n'a pas tant ouvert un nouveau chapitre des relations du Japon à la Grèce que contribué à clore une histoire ancienne.

L'aiguillon

La deuxième dynamique qui s'exprime derrière l'intérêt accordé à la Vénus de Milo est de nature critique : prendre acte du changement des valeurs de la société qui désormais non seulement tolère, mais encourage la diffusion massive de nus féminins dans l'espace public. Quelques décennies tôt, la perception générale sur cette question différait en effet radicalement. L'architecte Itō Chūta (1867-1954) se souvient de son indignation en 1889, lors de la première exposition de statues classiques et néo-classiques dans l'archipel¹⁴ : « Plus de la moitié des sculptures représentent des femmes nues ou des déesses nues, toutes ces œuvres sont de la plus grande obscénité aux yeux des Japonais¹⁵ ». Mais dès le début du xx^e siècle, la polémique disparaît et les œuvres dévoilant les corps au sein des salons d'art et des revues artistiques se multiplient. Néanmoins, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, quasiment aucune statue dénudée n'était encore visible dans la rue et surtout pas de type féminin.

Le premier monument public prenant le corps de la femme pour motif principal date de 1951 et se trouve à proximité immédiate du bâtiment de la Diète, tout près du Palais impérial. Intitulé *Figures de la Paix* (*Heiwa no gunzō*), ce groupe en bronze du sculpteur Kikuchi Kazuo (1908-1985) se présente comme une variation sur le thème canonique du Jugement de Pâris avec, côte à côte, l'Amour, la Raison et l'Ambition personnifiés par trois jeunes femmes aux formes pleines et aux cheveux mi-longs¹⁶ (voir la figure 2). Dans les décennies qui suivirent, furent érigées à travers tout le pays des centaines (si ce n'est des milliers) d'allégories comparables où la jeune femme nubile est offerte comme l'incarnation des nouvelles valeurs nationales : la paix, l'amour, la liberté, la démocratie, la prospérité... En moins d'un siècle, les références, les valeurs et la sensibilité nationales ont connu sur ce point une évolution radicale.

14. Sur la cinquantaine de pièces listées dans le catalogue, seize sont des copies antiques. Parmi ces dernières, un Apollon, une Diane chasseresse, une Psyché, ainsi que la Vénus de Médicis décrite comme « un chef d'œuvre parmi les plus beaux de l'Antiquité » (MATSUI, 1889, p. 6). On note la présence d'au moins trois autres Vénus.

15. ITŌ, 1999, p. 221.

16. Sur l'origine de ce monument, voir ODAWARA, p. 400-401 et 430-445.

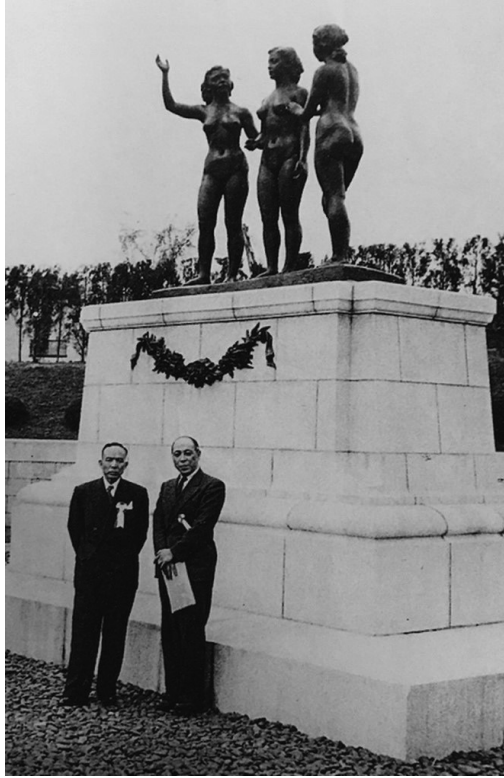


Figure 2 – Kikuchi Kazuo, *Figures de la Paix*, Tokyo, 1951.

L'empressement des gens à venir voir la Vénus de Milo s'inscrit dans le prolongement de ce mouvement. « Face à la ferveur du public japonais, la Vénus, surprise, a dû être bien gênée. J'ai vu sa peau de pierre rougir imperceptiblement », se souvient Funakoshi¹⁷. « Il en émanait vraiment le parfum sensuel de la déesse de l'amour », rapporte l'anthropologue Yamaori Tetsuo (né en 1931), lorsqu'il la revit quelques années plus tard¹⁸. Mais, là encore, la découverte de l'original ne semble pas avoir influé de façon significative sur le cours de l'histoire. Ce n'est qu'un épiphénomène, la validation positive d'un nouveau rapport au corps, à la sexualité et au désir renvoyant le passé à l'obscurantisme, à l'intempérance, au manque de liberté. La modification du goût a commencé bien en amont et s'est opérée de façon essentiellement indirecte et scolaire, par le biais de copies en plâtre, de reproductions photogra-

17. FUNAKOSHI, 2012, p. 122.

18. YAMAORI, 1999, p. 89.

phiques et de descriptions laissées par les artistes et historiens ayant fait le voyage jusqu'en Occident. À la différence de ce qui s'est produit en Grande-Bretagne et en Allemagne, ni les missions archéologiques ni l'acquisition de pièces de fouille n'ont joué un grand rôle. Plus généralement, les collections publiques et privées d'art antique sont tardives et comprennent principalement de la céramique et de petits objets¹⁹. N'étaient conservées alors dans l'archipel aucune statue antique majeure et peu de statues néo-classiques. La remise en cause des anciens schémas s'est donc opérée sans possession physique des nouveaux modèles, sans contact prolongé avec des originaux, hors du régime de l'avoir.

Le symbole

Si dans l'accueil réservé à cette statue se ressent un siècle d'efforts visant à rapprocher le pays du « berceau de la civilisation » (fonction prédatrice), s'il reflète aussi un changement dans la perception du corps (fonction critique), il témoigne également d'une troisième aspiration : le souci d'accéder au général, par-delà les idiosyncrasies individuelles et la singularité des trajectoires collectives. « [Les Grecs] ressentaient la présence des dieux dans la beauté du corps idéal. On est loin du naturalisme. Il ne s'agit pas seulement de reproduire la nature, mais de découvrir en son sein l'idée du beau éternel », explique en 1964 le philosophe Ijima Tsutomu (1908-1978) à l'occasion de la venue à Kyoto de la Vénus de Milo²⁰. Alors que, sous l'impulsion de l'Unesco, se propage la notion de « patrimoine culturel mondial », le Japon, en offrant un accueil retentissant à cette statue, se pose comme un pays universaliste, ouvert à l'abstraction des formes, des valeurs et de la science.

Toutefois, pas davantage que précédemment, la venue de l'original au Japon n'a servi de déclencheur. Le sentiment d'une forme d'universalité du beau est une donnée largement partagée depuis la fin du XIX^e siècle : la place qu'occupent en Occident la statuaire grecque et la Vénus de Milo en particulier au sein du panthéon des grandes réalisations de l'humanité a très tôt été reconnue et affirmée. « Si l'on parle d'œuvres où le corps féminin se rapproche de la perfection, le premier exemple qui vient à l'esprit dans le domaine de la sculpture est certainement la Vénus de Milo qui se trouve à Paris au musée du Louvre. Il existe de nombreuses représentations fort célèbres d'Aphrodite, mais aucune et sous aucun

19. Cf. STEINGRÄBER, 2002, p. 257-258.

20. IJIMA, 1964, p. 2.

angle ne possède une beauté si proche de l'idéal », affirme par exemple en 1911 le sculpteur Takamura Kōtarō (1888-1956), l'un des principaux sculpteurs japonais du *xx^e* siècle²¹.

Certes, parmi les auteurs qui ont écrit sur la Vénus de Milo, nombreux sont ceux qui ont vu l'original au préalable. C'est le cas de Sawaki Yomokichi (1886-1930), qui fut dans les années 1910 l'un des premiers historiens de l'art à mettre l'accent sur cette œuvre, mais c'est aussi celui de Mishima Yukio (1925-1970), qui l'a découverte en 1952 lors de son passage à Paris²². Takamura, qui a séjourné un an en France en 1908-1909, ne fait pas exception. L'histoire montre cependant que l'essor de l'idéalisme esthétique en général et l'affirmation du caractère transcendant de la beauté des œuvres européennes en particulier n'ont pas été déterminés dans leur essence par les voyages lointains : comme le souligne Kinoshita Nagahiro, récits, discussions et cartes postales ont été des vecteurs très puissants de l'imagination de l'idéal, alors que la fréquentation des originaux a souvent écrasé ou déçu les voyageurs²³.

Ces premiers éléments tendent donc à montrer que les principales modalités d'appropriation d'un patrimoine artistique étranger peuvent être satisfaites en dépit d'un contact réduit avec les originaux ou, pour le dire autrement, que commentaires et reproductions mécaniques peuvent suffire à donner à des œuvres éloignées un sens riche, complexe et autonome. Mais l'accueil au Japon de la Vénus de Milo souligne aussi les limites de ce processus, qui se manifestent dans une forme de sujétion du regard et dans les conséquences qui en découlent quant à l'universalité de la valeur.

La manière dont l'événement fut organisé témoigne de façon évidente des rapports de force. Alors que le gouvernement japonais entendait rendre hommage à la Grèce antique, comme il est d'usage lorsqu'un pays organise les Jeux olympiques, il accepta de se plier aux conditions de Paris qui, cherchant à tirer profit de son prêt, demanda qu'un drapeau tricolore fût installé dans les salles d'exposition. Les

21. KITAGAWA (dir.), 1972, p. 129.

22. Cf. SAWAKI, 1917. Sawaki s'intéresse dans son article à deux énigmes : par qui et quand la Vénus de Milo a-t-elle été réalisée ? Comment étaient positionnés ses bras à l'origine ? Après la présentation des différentes hypothèses, Sawaki se range à l'interprétation de l'historien de l'art allemand Adolf Furtwängler qui réfute qu'il s'agisse d'une Vénus à la pomme (Jugement de Paris) et la rapproche de la Vénus de Capoue. Sawaki conclut que le charme de la Vénus de Milo provient avant tout du fait qu'elle constitue un point de jonction entre l'esthétique monumentale et grandiose de Phidias et le réalisme sensuel de Scopas.

23. KINOSHITA, 1992, p. 51.

abords des musées furent également pavés aux couleurs des drapeaux français et japonais et le set officiel des cartes postales de la Vénus fut vendu pour l'occasion dans une pochette tricolore. La France, consciente de l'avantage que lui procurait la propriété de l'œuvre, en usa sans complexe, voire avec cynisme. Après la fin de l'exposition, Malraux se félicita ainsi sans finesse devant l'Assemblée nationale « qu'il y a[it] tout de même eu quatre millions de Japonais [*sic*] pour aller voir le drapeau français placé derrière cette statue²⁴ ». Bien qu'une appropriation médiatisée des formes plastiques soit possible – à l'instar de ce qu'on voit dans le domaine de la littérature, où la qualité de lecture n'est pas déterminée de façon essentielle par le fait qu'on lise un manuscrit, un tirage de tête ou un livre de poche –, la valorisation des originaux implique une relation hiérarchique entre le possesseur de l'œuvre et le bénéficiaire du prêt incompatible avec le caractère en principe égal et non discriminant de la généralité (de l'homme, du patrimoine, du beau, etc.).

Le paternalisme condescendant de la France met donc en évidence les tensions entre deux aspirations contradictoires : l'aspiration à l'universalité, d'une part, l'aspiration à la centralité, de l'autre, c'est-à-dire entre deux dispositions mentales opposées, l'une centrifuge, tournée vers l'ailleurs et relevant *in fine* de la foi, l'autre centripète, tournée sur soi-même et intéressée par la puissance. Derrière ce dilemme de fond, se dresse toute une série de problèmes d'ordre topologique, particulièrement saillants dans le cas des œuvres de l'Antiquité, d'abord parce que la plupart des statues antiques sont elles-mêmes des copies d'œuvres dont on ne connaît pas toujours l'origine, ensuite parce que les civilisations concernées ont disparu et que chacun peut s'en dire l'héritier²⁵.

Cette situation impose donc un savant jeu de transfert, pour que ce qui était de *là-bas* devienne d'*ici*. La métaphore filiale fait partie des principaux expédients. Ainsi la France se revendique-t-elle depuis Chateaubriand « fille aînée de la Grèce par le courage, le génie et les arts²⁶ ». Les toponymes sont également présentés comme si, sous l'égide d'une force mystérieuse, ils étaient aussi interchangeables que des figurants sur une scène de théâtre : « Au service de ce mystérieux génie d'universalité, la France aujourd'hui confie au Japon la plus célèbre statue de l'Occident, la Vénus de Milo. Fille de la Grèce dont la prodigieuse éclosion artistique et littéraire a engendré et nourrit encore pour l'essentiel la civilisation euro-

24. MALRAUX, 1996 [1964], p. 70.

25. Voir BASCH, 1995, p. 35-78.

26. CHATEAUBRIAND, 1825, p. 34.

péenne, elle incarne pour nos artistes et nos poètes l'essence même du Beau », écrit Pompidou en 1964 à destination des autorités japonaises²⁷. Un véritable tour de bonneteau. De Milos à l'univers, en passant par la France et l'Occident, les lieux s'égrènent comme s'ils étaient fondamentalement équivalents.

Pourtant, cet effet d'homogénéité est contredit par l'histoire. La compétition que se sont livrées les nations a notoirement empêché que l'héritage hellénique ne se fixe nulle part : Grande-Bretagne, France, Allemagne, Russie, États-Unis, chacun au gré de ses succès militaires et économiques a élevé la voix pour en revendiquer l'essentiel. La Grèce antique n'existe à l'époque moderne que sous une forme éclatée. La postérité de la Vénus de Milo incarne cette fragmentation : les multiples copies que les nations occidentales ont réalisées (à l'identique, peintes, en bronze, à échelle réduite, etc.) exposent l'éventail de toute la variation sérielle que produit dans un environnement complexe le couple appropriation / différenciation. L'emploi que les grandes puissances font de catégories supérieures comme l'« Occident » ou l'« universel » pour situer les œuvres classiques ressort donc surtout comme une façon d'étalonner et médier un état de concurrence généralisée.

L'espace pose à l'universalité des difficultés redoutables. Car chaque fois que quelque chose se présente comme valant pour tous — ici une œuvre, un patrimoine, une esthétique —, cette revendication ne peut se réaliser que dans des formes données. Et suivant qu'elle s'effectue dans une langue ou dans une autre, dans le cadre d'une institution *x* ou d'une institution *y*, *ici* ou *là*, elle n'aura pas le même poids, ne recevra pas la même écoute. Des ambiguïtés inévitables en découlent, à l'instar de l'exigence française de placer le drapeau tricolore bien en vue derrière une statue dont elle promet pourtant l'universalité. C'est pourquoi il faut sans doute considérer que la prise en compte de la topologie prime sur la définition de l'idéal, parce que la définition de l'idéal est incapable de se soustraire à l'interaction des formes. Chaque fois qu'elle s'énonce sans conscience de son relativisme morphologique, l'universalité devient autocentrée et entre en contradiction avec son essence.

À qui sont les statues et les fresques de l'Antiquité ? La question semble d'ores et déjà se vider de sa substance. Bien que les collections japonaises soient modestes, une appropriation en profondeur s'est produite. Les reproductions, les descriptions, l'étude et l'imagination ont suffi. La Vénus de Milo, comme toute œuvre du « domaine public », se trouve aussi bien chez elle à Milos, qu'à Paris,

27. POMPIDOU, 1964.

Athènes, Tokyo et partout où l'on s'intéresse véritablement à elle. Hélas, ce principe volontiers accepté sur le plan théorique ne règle pas la question de la possession physique de l'œuvre et de tous les droits qui lui sont attachés : choix de conservation, cadre d'exposition, mesures d'accès, autorisations de reproduction, mise à disposition des chercheurs, etc. On retombe donc sur une forme de dualisme : l'opposition entre disponibilité herméneutique et prérogatives foncières n'est qu'une reformulation de la tension séculaire entre copies et originaux, reflets et idéaux. Au final, on n'a guère avancé.

Pour conclure cette première partie, mettre l'accent sur la réception et l'interprétation nous a permis de comprendre que valorisation et détention matérielle sont déconnectées. Mais cette séparation ne règle pas l'effet de centralité inhérente aux notions d'originalité et de chef d'œuvre, dans la mesure où celles-ci imposent une relation de force qui tord l'universel et l'arriment à un axe.

Hyper-matérialisation

Depuis l'invention des musées modernes, les pratiques en matière de copies et de diffusion des sculptures antiques ont considérablement évolué. Jusqu'au début du ^{xx}e siècle, réaliser, entreposer et conserver des moulages en plâtre faisaient partie des missions premières des musées. L'atelier des moulages du Louvre, « admirable foyer de propagande intellectuelle²⁸ », comme il se qualifie lui-même en 1925, proposait ainsi à la vente sept versions de la Vénus de Milo : à l'échelle ; en miniature de 80 cm ; torse avec tête ; torse sans tête ; en buste ; tête seule ; en sept fragments²⁹. Mais d'autres ateliers ont aussi réalisé des copies en marbre, en bronze et de toutes dimensions, dont on trouve des exemples dans de très nombreuses institutions publiques et privées à travers le monde. La célèbre statue a ainsi été reproduite abondamment pour les besoins de l'enseignement, mais aussi pour de nombreux amateurs privés et étrangers, fortunés et moins fortunés.

La période qui suit, de 1930 à 2000 environ, a été marquée par l'essor de la photographie qui a progressivement rendu obsolètes les moulages en plâtre. L'album photographique permet une miniaturisation des collections qui deviennent portables et reproductibles en masse. En France, dans les foyers de la classe moyenne, se diffusent des monographies d'artistes et des sélections de chefs d'œuvres, comme l'*Encyclopédie photographique de l'art* (1936-1948) et les ouvrages illustrés

28. MUSÉE NATIONAL DU LOUVRE, 1924.

29. *Ibid.*, p. 24, 27, 37 et 39.

des éditions Skira³⁰. Nombreux sont ceux qui peuvent désormais posséder quelque chose de l'art grec ou flamand, admirer les œuvres à loisir, en faire profiter leurs enfants. Toutefois, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, la cohérence interne des albums était volontiers assurée par une démarche géographique, on rassemblait les œuvres par musée, par ville, par pays. Tout l'intérêt du projet de « musée imaginaire » porté par Malraux après-guerre vient de ce qu'il rassemble des œuvres de tous les continents et de toutes les époques, libérant l'art de ses frontières spatiales et temporelles.

Le *xxi*^e siècle, enfin, se caractérise par la diffusion d'images numériques qui, compte tenu du succès d'Internet, sont encore plus accessibles que ne l'ont jamais été les albums photographiques. Même parmi les catégories populaires des pays pauvres, des individus curieux peuvent désormais se faire une idée des collections du musée du Louvre. Mais, dans le même temps, l'accessibilité des œuvres est devenue fondamentalement locative, elle dépend d'un abonnement, d'une connexion, elle n'a même plus le caractère tangible et pérenne d'une feuille de papier.

L'histoire des techniques semble donc suggérer une démocratisation des œuvres grâce à un processus de dématérialisation. Mais cette impression est trompeuse car, si la situation aujourd'hui n'est plus la même qu'au *xix*^e siècle, une continuité structurelle unit les différentes périodes. Tout d'abord le concept de dématérialisation paraît largement impropre pour désigner le passage au numérique. L'informatique est le produit d'un ensemble d'opérations impliquant tout autant de matière que les transferts analogiques. Qu'il s'agisse d'extraire du marbre à Naxos pour réaliser des copies de statues antiques ou des terres rares en Mongolie intérieure pour fabriquer des écrans, on se situe toujours dans l'exploitation physique du monde et sans doute davantage aujourd'hui en raison de la diffusion massive du procédé. Quant à la démocratisation, s'il est incontestable que la disponibilité visuelle des œuvres s'est accrue, cette évolution n'a pas entraîné une remise en cause profonde du rapport aux originaux. C'est même l'inverse qui semble se produire. Hormis quelques expériences marginales, jamais les musées n'ont été si enclins à séparer les œuvres du public, par des vigiles, des parois de verre et désormais, bien entendu, la digitalisation : plus d'espace commun, d'odeurs de bois et de poussière, et encore moins de rencontres tactiles. La démocratisation entraîne paradoxalement une sanctuarisation, alors que, dans l'idéal, elle devrait s'accompagner d'une autonomie plus grande de chacun vis-à-vis du pouvoir, symbolique en l'occurrence, que représente le patrimoine. Pour résumer, un processus

30. VIGNEAU, 1936-1948. Les éditions Skira furent fondées à Lausanne en 1928.

de massification et de mutation énergétique est assurément en cours, qu'il ne faudrait pas confondre avec l'émancipation démocratique et encore moins avec la dématérialisation.

Plus profondément, le dualisme qui prévaut derrière l'opposition structurelle entre les originaux et les copies n'a pas disparu depuis le XIX^e siècle. Cette polarisation a été interrogée et reformulée à de multiples reprises, on ne projette plus tout à fait les mêmes affects sur les œuvres qu'on conserve et regarde pour des raisons en partie nouvelles, mais elle constitue toujours le cadre de pensée dominant. En dépit de la critique moderne et post-moderne, une force systémique traverse le temps, imperturbablement. Toutefois, ce qui s'observe en Europe ne se vérifie pas entièrement au Japon où, malgré une perméabilité très forte aux idées et valeurs occidentales, des éléments pointent vers un autre mode de pensée.

En Europe, des musées de cire comme Madame Tussauds et Grévin s'inscrivent dans le prolongement du spectacle forain et sont perçus par la bourgeoisie cultivée comme triviaux et populaires. Au Japon, de même, des institutions similaires, comme le musée du Trompe-l'œil (*Takao-san torikku ato bijutsukan*), fondé en 1996 en face de la gare du mont Takao, susciteront volontiers des commentaires goguenards et dubitatifs. La différence de valeur entre les originaux et les copies, les vrais et les faux, les *honmono* et les *nisemono* est connue de tous. Pourtant, le clivage avec les musées patrimoniaux y est, de façon générale, moins marqué. Par exemple, le musée provisoire Vermeer qui s'est installé en 2012 à Ginza (*Ferumēru sentā Ginza*) n'avait aucune dimension ludique ou parodique. Son seul objectif était de montrer au public des reproductions parfaites de la quarantaine de peintures connues du maître hollandais qui, à une exception près, se trouvent toutes en Europe et aux États-Unis³¹. De même, le musée international Ōtsuka (*Ōtsuka kokusai bijutsukan*), où sont reproduites sur carreaux de céramique plus de mille fresques et tableaux des grands musées occidentaux, considère non seulement qu'il joue un rôle pédagogique au niveau régional, mais revendique encore une fonction conservatoire, au cas où, par malheur, les originaux seraient un jour détruits³².

Le musée des sculptures du Louvre (*Rūburu chōkoku bijutsukan*) fait partie de ces institutions asiatiques dans lesquelles les reproductions occupent avec fierté une place prééminente. Installé au milieu de collines verdoyantes à proximité de la ville de Tsu, dans le département de Mie, il a été construit en 1987 d'après les plans de Kurokawa Kishō (1934-2007), un des principaux architectes de sa génération.

31. Voir FUKUOKA (dir.), 2012, p. 4-5.

32. Voir ŌTSUKA, 1998, p. 3-4.

Avec sa pyramide centrale et ses masses déstructurées, il témoigne de façon caractéristique de l'éclectisme et du goût pour la citation propres au post-modernisme des années 1980. Mais cette orientation se vérifie également au niveau du contenu, puisque les pièces exposées sont des copies provenant principalement du musée du Louvre, conformément à un accord passé en 1986 avec l'établissement français et la Réunion des musées nationaux. Au total, ce sont quelque 1 300 répliques qui sont visibles dans les salles de ce musée, qui revendique entre cent et deux cents visiteurs par jour³³.

L'initiative de cet établissement revient entièrement à un entrepreneur de la région du Kansai du nom de Takekawa Yūjirō (1931-2010) qui, après avoir fait fortune dans la vente par correspondance, fonda en 1982 un temple Shingon que signale à distance une rutilante statue dorée du bodhisattva Kannon, haute de 32 mètres³⁴. Ce temple, spécialisé dans le culte des fœtus et des enfants mort-nés, lui a permis de consolider son patrimoine et constitue le cadre à la fois physique et spirituel dans lequel le musée a vu le jour quelques années plus tard.

C'est devant la Vénus de Milo, découverte lors d'un séjour à Paris à la fin des années 1960, début des années 1970, que Takekawa aurait pour la première fois conçu les grandes lignes de son projet. La statue d'Aphrodite occupe par conséquent une place de choix au sein du musée, puisqu'elle est non seulement exposée en bonne place à l'intérieur du bâtiment, mais figure aussi dans une version monumentale à l'extérieur, flanquée de la *Victoire de Samothrace* et de la *Statue de la liberté*. « Avec son expression profonde et intelligente, ses courbes galbées et féminines, la beauté de ce nu est à nulle autre pareille », peut-on lire sur le site du musée où elle apparaît en première position³⁵.

Toutefois, la Vénus de Milo n'est pas au centre du dispositif, pas plus que ne l'est aucune des pièces en provenance d'Occident. Car bien que toutes les sculptures aient été choisies en fonction de critères esthétiques, elles forment un système en apparence inarticulé et sans histoire, elles ne sont pas replacées dans leur contexte de production, elles sont au contraire soumises à la contingence du présent, suivant une logique d'ordre quasiment ménager : celles qui sont dehors prennent la pluie et se dégradent, tout comme les murs gris du bâtiment ; celles qui sont à l'intérieur

33. Cf. RŪBURU CHŌKOKU BIJUTSUKAN, 1988, p. 2-5.

34. Takekawa Yūjirō était le dirigeant de deux sociétés de vente par correspondance, Nihon tsūhan et Nihon tokuhan. Il fut condamné en 1980 pour fraude fiscale par le tribunal d'Ōsaka.

35. Voir sur le site du musée : MUSÉE RŪBURU CHŌKOKU BIJUTSUKAN, URL : <https://www.louvre-m.com/collection/list>.

sont à l'inverse peintes dans des couleurs vives et paraissent parfaitement neuves, à commencer par le masque de Toutankhamon et le buste de Nefertiti. En vérité, la pièce la plus importante du musée relève d'une tradition tout à fait distincte, puisqu'il s'agit d'une grande statue assise de Kannon aux mille bras (*Senju Kannon zazō*), placée sous la pyramide de verre, autour de laquelle gravitent souplement les autres œuvres comme autant d'acolytes fraîchement repeints. Sur les prospectus du musée, est d'ailleurs mise en avant la recherche d'une « fusion des sculptures occidentales et bouddhiques ». La difficulté cependant est de comprendre le sens d'une telle entreprise. Pour cela, il faut remonter dans le temps.

Au XIX^e siècle, la création des premiers musées au Japon s'est effectuée à bien des égards contre le bouddhisme. En ouvrant leurs portes aux inspecteurs du gouvernement et aux amateurs étrangers, les temples acceptèrent que ce qui était sacré prenne un sens profane, que les « statues vivantes deviennent des œuvres mortes³⁶ ». Acquis par l'État ou déposés dans les collections impériales, les bouddhas vénérés se sont transformés en objets de collection. Il faut bien comprendre néanmoins que le musée moderne, dans sa forme typique, a beau être laïque, il n'en est pas pour autant théologiquement neutre. La façon dont les collections se sont constituées en Occident entre le XVI^e et le XIX^e siècle « est en fait une histoire des rapports des Européens avec l'invisible », observe Krzysztof Pomian³⁷. Or, si cette histoire a connu des bouleversements profonds, elle comprend aussi des continuités fortes. Ainsi la blancheur dans laquelle ont été conservées les statues antiques participent-elles d'un rapport à la pureté où l'empreinte du christianisme est évidente³⁸. La création du musée des sculptures du Louvre dans l'enceinte d'un temple bouddhique apparaît par conséquent comme une double revanche, comme une tentative tout d'abord de reconstruire le musée sur des bases pré-modernes où les œuvres ne seraient pas avant tout définies par la chronologie et leur lieu d'origine, mais aussi comme un projet de libération du modèle épiphanique et virginal européen.

Il n'est pas surprenant dès lors que l'impression qui s'en dégage évoque les trésors des monastères. Dans cet espace aimanté par la présence du bodhisattva, il n'y a pas de place pour l'unicité, parce que l'imaginaire cosmologique qui prévaut ne conçoit ni genèse ni fins dernières. « L'original y est ontologiquement indisso-

36. Tiré du dialogue du film d'Alain Resnais et Chris Marker : RESNAIS, MARKER & CLOQUET (réal.), 1953, 1'40.

37. POMIAN, 2003, p. 353.

38. Cf. JOCKEY, 2013, p. 95.

ciable de ses répliques qui, constamment, prolifèrent, changent et se déplacent », peut-on dire en reprenant ce qu'observe Kristopher Kersey au sujet d'un autre musée³⁹. C'est pourquoi la Vénus de Milo et toutes les œuvres qui l'accompagnent ne sont pas en situation de compétition les unes avec les autres ; elles sont singulières et admirables, mais, comme elles paraissent toutes neuves, elles se situent sur le même plan et forment une communauté à la manière des *Jūni shinsbō*, les Douze généraux célestes qui entourent dans les temples le *Honzon* ou Vénéré principal. Les concepts de modèle, de copie, de variation, de transposition voient du même coup leur sens s'évaporer et se fondre, n'existe que ce qui existe, solidairement, passagèrement, ici et maintenant. La beauté n'est pas un surgissement inouï à même la contingence des choses, elle n'existe que de façon plastique, dans les formes et non pour l'esprit qui leur aurait donné vie. Il ne s'agit pas de la révélation d'une transcendance, où l'originalité est le nom des trouées par lesquelles dieu fait visage dans le monde, où le fait que quelque chose ait été quelque part dévoilé constitue nécessairement une expérience bouleversante, mais dans la cristallisation d'une force immanente qu'il faut repérer, convoquer, surveiller, alimenter, car elle peut à tout moment se dissoudre et disparaître. Dès lors, l'art et la beauté ne relèvent pas d'une essence, mais plutôt d'une pratique, d'un entretien sincère et régulier ; aussi le plaisir qui en émane se situe davantage du côté de l'effort et de la jouissance que de la contemplation et de l'adoration, il n'implique pas uniquement le regard, mais le corps tout entier.

Ce monde hyper-matériel, où tout n'est que trajectoires mouvantes et volatiles, agrégats et reflets, se caractérise pour résumer par : une faible différenciation entre les modèles et les copies ; un rapport décomplexé à la matérialité des différents médias ; enfin, une forme d'abandon des images au hasard de leur environnement.

Le musée Ōtsuka en fournit un autre exemple (à propos duquel on notera au passage que la référence bouddhique est absente). Non seulement le recours à des reproductions y est pleinement assumé, mais encore la numérisation des œuvres est mise au service d'une rematérialisation la plus dense et la plus pérenne possibles, quitte à ce que les lignes de séparation entre les carreaux de céramique restent apparentes, comme c'est le cas sur la plupart des pièces. La solidité des images ainsi constituées – solidité qui est autant physique qu'idéologique – autorise le toucher. Les visiteurs n'ont pas à se tenir à distance des tableaux, il n'y a dans les salles ni gardien ni caméra de surveillance, on peut mettre sa main contre celle de la *Joconde*, caresser les *Tourmesols* de Van Gogh, se joindre au *Baiser* de Klimt,

39. KERSEY, 2020, p. 133.

mettre un nez rouge sur le *Cri* de Munch, jouer librement avec les œuvres sans enfreindre aucune interdiction (voir la figure 3). Une expérience directe, vivante, profondément émancipatrice et démocratique est proposée à chacun, sans lourdeur ni affectation. Mais on pourrait aussi citer dans le même ordre d'idées le tout petit musée du Toucher (*Rokkōsan no ue bijutsukan – Sawaru myūjiamu*) à Kōbe, établissement privé ouvert en 2013, où les visiteurs sont, comme le nom l'indique, amenés à établir un contact physique et sensuel avec les œuvres de la collection, dont le clou n'est autre qu'un moulage en plâtre à taille réelle de la Vénus de Milo.



Figure 3 – Vue de l'intérieur du Musée international Ōtsuka,
département de Tokushima, 2012

© M. Lucken (tous droits réservés).

Toutefois, l'opposition qui se dessine au terme de ce parcours entre un régime dualiste d'un côté, où l'accès à l'œuvre s'effectue de façon de plus en plus médiante, et un régime hyper-matériel de l'autre, qui refuse cette polarisation, n'est pas très satisfaisante, car elle donne le sentiment de blocs étanches, ce qui n'est pas le cas. Ces univers sont non seulement poreux, mais encore structurellement connectés depuis maintenant des siècles : tout mouvement significatif d'un côté produit des rebonds de l'autre. C'est pourquoi, il faut à présent sortir de cette tension – dont le mécanisme à vrai dire est bien connu – pour explorer des processus de transformation et d'appropriation qui constituent un horizon esthétique et moral plus fécond et prometteur.

Mutation dans le refaire

Deux hypothèses. Dans la première, les formes artistiques provoquent dans l'esprit humain les mêmes callosités que le marteau dans la main du forgeron, elles tannent et patinent les individus et, au-delà, les peuples, à l'instar des scènes de la Passion qui, dimanche après dimanche, s'imprimaient dans l'esprit des paysans, des natures mortes accrochées dans les salles à manger qui, insensiblement, régulaient l'âme des bourgeois, des logos que les agences de publicité diffusent en continu et que les consommateurs conservent en mémoire sans même s'en rendre compte. Dans la seconde, qui se veut moderne et engagée, l'art serait comme une soupape : dans les moments éruptifs, il permettrait de retrouver la paix ; par temps morne et gris, il susciterait l'excitation. « C'est qu'il y a dans tout "pouvoir d'être affecté" la possibilité d'un renversement émancipateur », affirme Georges Didi-Huberman⁴⁰. Avant tout comptent les moments de bascule, les renversements du positif au négatif, de l'apolinien au dionysiaque et *vice versa*. Le rôle des images serait de « briser le cadre des représentations convenues de nos états d'âme émotionnels, comme de nos états de fait historiques⁴¹ ». À des vies ordonnées par des forces qui les dépassent, répondent des événements esthétiques qui auraient la capacité de changer le cours des choses.

Mais cette manière d'opposer le temps long de l'asservissement au temps court de la crise libératrice est problématique, car elle suppose un rapport aux œuvres qui se limite au regard. Or un individu dont le jugement esthétique est déconnecté de l'action demeure essentiellement passif, soumis à des effets qui le dépassent (à l'inverse du critique qui met durablement en mouvement son esprit et son corps au travers de l'écriture). Que le sentiment qu'il éprouve soit la révolte n'y change rien. Bien sûr, on pourrait répondre que la perception modifie les affects et que, quand quelque chose a bougé chez les uns, on en voit les répercussions chez les autres, qu'on ne sort par conséquent jamais totalement d'un régime d'action, ce qui est vrai, mais, outre le fait que l'accent mis sur le regard renvoie dans son principe à une conception idéaliste de l'histoire de l'art, la recherche d'une incorporation des œuvres par le biais du travail dessine un horizon de transformation beaucoup plus large et profond que l'annonce prophétique d'un réveil à venir des masses endormies.

La culture japonaise moderne et contemporaine est porteuse de propositions allant dans le sens d'un rapport moins contemplatif et plus incarné aux formes artistiques, ce qui se manifeste d'emblée sur le plan conceptuel. Dans les langues européennes, la catégorie générale, l'esthétique, se conçoit en effet comme une

40. DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 56.

41. *Ibid.*, p. 75.

science du sensible (*aesthêsis* en grec), tandis que le beau constitue historiquement son principal horizon : c'est l'idéal vers lequel tend la réflexion sur les choses. Il s'agit donc d'un mouvement centripète, qui part des interactions quotidiennes et concrètes avec le monde pour essayer d'y trouver des formes susceptibles de provoquer apaisement, émerveillement ou émancipation. En japonais en revanche, la catégorie se dit *bigaku*, autrement dit l'« étude de la beauté », terme forgé à la fin du XIX^e siècle en réaction aux savoirs occidentaux. Or, puisque la beauté y constitue une donnée de base, il est logique qu'elle n'y soit pas autant recherchée, au contraire du sensible et de la contingence. C'est un mouvement centrifuge qui part du sentiment pour ensuite se déployer à travers le monde et y trouver des résonances. Dans un cas, il y a raffinage, dans l'autre, expérimentation ; l'un procède surtout par abstraction, l'autre par projection.

L'« étude du beau » japonaise est ainsi traversée par la recherche d'incarnations sensibles ; au croisement du corps et de la matière, elle valorise la rencontre et l'entraînement, la trace et l'abandon. « Prenons l'exemple d'un nageur qui veut s'entraîner au crawl, écrit le philosophe Nakai Masakazu. Il aura beau regarder des centaines de photographies montrant les différents mouvements types, il n'apprendra rien. Mais au cours de son long apprentissage, il aura un jour le sentiment d'être efficace et de glisser sans effort comme s'il était porté par l'eau, réalisant alors qu'il a trouvé le geste juste. Il a compris le mouvement au moment où, alors qu'il nageait à son rythme, a jailli en lui un sentiment d'aise et d'allégresse joyeuse. Ce sentiment de bien-être, de bonheur ineffable que l'on a au moment où l'on s'abandonne enfin complètement à l'eau, n'est rien d'autre que le plaisir esthétique, l'émoi de la beauté. Le corps a trouvé de lui-même la bonne règle, la bonne position, la forme type, les figures de base [*kata*]⁴² ». C'est autrement dit dans le travail et la répétition du geste que se trouvent chez cet auteur les fondements d'un rapport proprement humain à l'art et à la technique.

La pratique du dessin académique (*dessan*) connaît au Japon un remarquable succès, dont la pierre angulaire est, comme en Occident, la formation artistique dans les écoles d'art. La reproduction sur papier de modèles sculptés (*sekkōzō sobyō*) et, plus particulièrement, gréco-romains, constitue depuis la fin du XIX^e siècle la base de l'enseignement artistique, non seulement pour les élèves se destinant à devenir peintres, mais aussi, sauf rares exceptions, pour tous ceux inscrits dans les

42. NAKAI, 2021, p. 48.

curus de sculpture, architecture et *design*⁴³. Autrement dit, l'immense majorité des artistes japonais depuis un siècle et demi a été formée au dessin académique.

Ce phénomène est d'autant plus remarquable que la démocratisation universitaire des années 1970 n'a pas entraîné la marginalisation de cette pratique, au contraire de ce qu'on observe en France⁴⁴. Bien que des critiques se soient faites entendre dès les années 1920 et que les universités aient décidé au cours des années 1980 de retirer le dessin académique de leurs concours d'entrée, les écoles préparatoires (*yobikō*), qui se sont multipliées depuis 1960, continuent de mettre cette matière au cœur de leur enseignement⁴⁵. Ceci explique pourquoi tous les numéros de la revue *Bijutsu techō* (*Carnet des beaux-arts*), la principale revue d'art contemporain au Japon, comprenaient jusqu'à tout récemment des publicités d'écoles privées illustrées par des dessins académiques ou des vues d'atelier montrant des étudiants en train de s'entraîner sur des modèles. C'est ce qui explique aussi pourquoi, contre toute attente, à la rubrique « Ce qu'on apprend dans le cours de peinture à la japonaise » (*Nihonga-ka de manabu koto*), la première œuvre que reproduit sur son site l'Institut des beaux-arts d'Ochanomizu, l'une des principales écoles préparatoires de Tokyo, n'est autre que le dessin au crayon d'un buste grec ou romain⁴⁶ ! Le dessin académique constitue aujourd'hui encore l'un des fondements du *nihonga*.

Parallèlement à la formation universitaire, il existe dans le pays des dizaines de lieux associatifs (*dessan-kai*, *dessan sākuru*, etc.) où peuvent s'exercer et se rencontrer les personnes intéressées par le dessin. Même si les effectifs sont difficiles à déterminer en raison de l'éclatement des ateliers et des formations, on peut estimer entre 10 000 et 20 000 le nombre de personnes qui pratiquent avec régularité le dessin académique, estimation qui serait beaucoup plus élevée si l'on incluait les pratiquants occasionnels et tous ceux qui s'arrêtent au niveau de l'initiation. Tout un écosystème vit autour de cette activité : une industrie du crayon et de la papèterie de haut niveau ; une riche production éditoriale d'albums illustrés (*dessan-shū*) ; un important réseau d'écoles ; de vastes collections de plâtres ; et même un petit marché du modèle d'atelier. Le Japon est aujourd'hui l'un des pays où le dessin académique reste le plus vivant. Un goût prononcé pour la reproduction du réel, ainsi que la

43. Voir KANEKO, 2018.

44. En 2014, 110 universités japonaises étaient accréditées pour dispenser une formation artistique.

45. ARAKI, 2018, p. 130-139, 163-164.

46. Voir ÉCOLE OCHANOMIZU BIJUTSU GAKUIN, URL : https://gakuin.ochabi.ac.jp/course/course_detail/687.html.

relative nouveauté de ce genre dans le paysage artistique expliquent en partie ce phénomène qui va bien au-delà d'une allégeance aux valeurs de l'Occident.

Les statues classiques et la Vénus de Milo en particulier occupent une place centrale au sein de ce microcosme⁴⁷. En pied ou en buste, cette dernière fait partie des vedettes des catalogues de plâtres et fournitures artistiques ; elle est souvent reproduite dans les albums spécialisés et des copies sont conservées dans la plupart des universités et écoles d'art. On en trouve aussi quelques exemplaires dans l'espace public devant lesquels étudiants et amateurs peuvent se retrouver pour travailler : par exemple dans le parc d'Italie (*Itaria kôen*) situé dans l'arrondissement de Minato-ku, à Tokyo ; dans l'enceinte de l'université des arts d'Osaka ; ou encore dans celle de l'université de Hiroshima.

La production de dessins académiques n'est généralement pas une activité solitaire, elle donne lieu au contraire à de nombreux échanges. Prenons l'exemple du « concours de dessin Vénus de Milo » (*Miro no Vinasu dessan taikai*), organisé chaque année depuis 2005 par l'université des arts de Kyoto. Les participants (une trentaine) sont réunis dans un grand atelier autour d'une belle copie en plâtre de la déesse ramenée en 1924 de Paris par l'architecte Nakamura Junpei (1887-1977). Du milieu de la matinée au milieu de l'après-midi (9h45-16h30 en 2021), chacun exécute son dessin, puis, à la fin de la session, le jury se réunit, délibère et annonce le nom des lauréats. La remise des prix donne lieu à un commentaire des travaux par les jurés. Les locaux sont ensuite rangés collectivement par tous les participants⁴⁸. C'est l'occasion d'un partage de valeurs, mais aussi un moment propice à la création de liens sociaux. La compétition entre les individus, cachée dans le système de l'art contemporain, est ici ouvertement acceptée. Se découvrir un régime fondamentalement pragmatique, qui repose sur le faire, avec tout ce que cela suppose de résistance et d'attachement. On rivalise avec d'autres personnes, mais on partage aussi avec elles des moments de vie ; on se bat contre un même modèle, mais chacun cherche à le rendre sien.

La réalisation de ce type d'images implique une incorporation profonde du modèle qui devient support à interprétation, au sens musical. Le dessinateur peut, tel un pianiste, s'entraîner à maîtriser différents aspects de son modèle. Il peut le reproduire de face, de trois-quarts, de profil ; mettre l'accent sur l'impassibilité de la Vénus ou, au contraire, sur la douceur de ses traits ; jouer sur les ombres ou traiter l'ensemble de façon plane et non contrastée. La distorsion peut se prolonger à

47. ARAKI, 2018, p. 78-79. À l'École des beaux-arts de Tokyo, une copie de la Vénus de Milo est achetée en 1913.

48. Voir le programme sur UNIVERSITÉ DES ARTS DE KYÔTO, URL : <https://www.kyoto-art.ac.jp/student/life/news/211001-6857/>.

l'infini, par maladresse, inclinaison ou volonté. Si bien qu'on repère souvent des reproductions de modèles classiques au Japon dont la physionomie paraît spontanément asiatique, avec pommettes hautes et yeux allongés. C'est ce qu'on trouve de façon exemplaire à Oyabe dans le département de Toyama où, depuis le début des années 1980, ont été réunies dans un parc public une douzaine de Vénus en bronze. Si, parmi elles, la Vénus de Milo a été reproduite dans les traits qu'on lui connaît, plusieurs autres, comme la Vénus de Cnide et la Vénus de Médicis, ont été adaptées. Outre la transformation des visages, tout le haut du corps, du bassin aux épaules, a été affiné par rapport aux modèles européens, tandis que les proportions entre la tête et le corps ont été modifiées afin que la silhouette corresponde davantage à l'imaginaire local du canon féminin. Il existe donc non seulement d'innombrables formes d'appropriation individuelle de ces modèles, comme on l'a vu avec les dessins où se manifestent le talent et le goût de chacun, mais on constate également des tentatives d'appropriation collective au travers d'un effort de japonisation des formes. C'est du reste un phénomène qu'on retrouve dans le nom même de la Vénus de Milo en japonais, qui n'a cessé de fluctuer depuis la fin du XIX^e siècle, puisqu'il en existe au moins une douzaine de transcriptions différentes⁴⁹.

Il y a dans l'ensemble des œuvres mentionnées ci-dessus une dimension scolaire et populaire. Mais ce goût de la copie, de la citation et du détournement se retrouve dans le monde plus critique et exigeant de l'art contemporain. C'est notamment le cas chez Morimura Yasumasa (né en 1951), plasticien et photographe majeur dont l'œuvre prolifique est pour l'essentiel construite autour de la reprise de compositions emblématiques de l'art occidental, dans lesquelles il fond son corps et son visage. Le problème qui guide toute son action depuis les années 1970 ressort comme le suivant :

— Comment réagir face au caractère écrasant de la tradition européenne lorsqu'on est un artiste contemporain, *a fortiori* lorsqu'on a grandi dans les marges de l'empire ?

— En la prenant de face et en s'y incorporant de force.

Les icônes ne doivent pas être admirées, elles doivent s'inscrire dans un mouvement et participer d'une production : « La Vénus de Milo ne s'occupe pas de la

49. La graphie la plus courante aujourd'hui est *Miro no Vinasu* ミロのヴァーナス, adaptée de l'anglais, mais on rencontre aussi : *Miro no Vinasu* ミロのヴァイナス, *Miro no Binasu* ミロのビーナス, *Miro no Binasu* ミロのビナス, *Miro no Bi* ミロのビ, *Miro no Enusu* ミロのエヌス, *Miro no Ênasu* ミロのエーナス, *Miro no Vōnasu* ミロのヴォーナス, *Miro no Vēnasu* ミロのヴェーナス, *Miro no Vunasu* ミロのヴナス, *Miro no Vunusu* ミロのヴヌス, *Miro no Venusu* ミロのヴェヌス, *Miro no Venyusu* ミロのヴェニユス, etc.

maison, elle ne va pas non plus au travail. Elle ne sert à rien du tout. À vrai dire, si l'on doit rester ébahi devant une *chose* aux formes aussi massives et lourdes, elle n'est plus seulement inutile, elle devient un fardeau », écrit-il en 2000 dans l'un de ses principaux textes critiques⁵⁰.

Même si l'œuvre de Morimura n'échappe pas au paradoxe qui veut que son déploiement à l'intérieur des icônes de la culture occidentale n'ait été rendu possible que grâce à la valorisation marchande que lui a assurée son entrée au musée, elle est porteuse d'un message qui s'inscrit explicitement dans le prolongement des *ready made* de Marcel Duchamp. Ce qui compte n'est pas la valeur attribuée aux objets par la société, mais ce que chacun fait avec, l'attention qu'on leur porte, le soin qu'on met à les entretenir, les déplacer, les reproduire, entièrement ou par morceaux. Copier et transposer n'est pas dégradant ; d'ailleurs, fonctionnellement, les yeux ne font rien d'autre que reproduire mécaniquement les formes au fond de la rétine. Copier est un processus actif : outre le regard qui s'aiguise au fur et à mesure que les formes apparaissent, il suppose un exercice de la main et du corps tout entier, voire, dans le cas de Morimura, un impressionnant travail de maquillage, de mise en scène, de prise de vue, de suivi de production qui nécessite la collaboration active d'une équipe complète d'assistants.

C'est peut-être dans le maquillage que s'exprime métaphoriquement ce qui est ici le plus important : la valeur de l'imitation ne tient pas seulement au fait qu'elle introduise nécessairement un écart structurel, de la variation sérielle, suivant l'idée que « la différence habite la répétition », comme dit Deleuze, mais aussi et surtout parce qu'elle transforme les acteurs, transformation qui gagne en positivité quand la part d'abandon de soi nécessaire à toute activité mimétique est un choix assumé et non le résultat d'une contrainte ou d'une volonté de tromper⁵¹. Les milliers de personnes qui, au Japon, ont un jour ou l'autre reproduit au crayon la Vénus de Milo l'ont en eux, elle les habite, elle fait partie de leur système de valeurs esthétique. Tout comme l'apprentissage d'une langue étrangère modifie le sens du langage, l'incorporation des formes change le regard des individus. Davantage que l'« immersion dans l'œuvre », qui place le sujet en position d'attente, le travail mimétique permet d'échapper tant à la fétichisation qu'au refus de principe⁵². C'est dans le refaire que l'appropriation est la plus complète sur le plan épistémologique et la plus juste sur

50. MORIMURA, 2000, p. 49.

51. DELEUZE, 1968, p. 103.

52. SCHAEFFER, 1998, p. 191.

le plan éthique. En ce sens, les jeux vidéo représentent un progrès par rapport au cinéma, si ce n'est que la part dynamique y demeure d'une grande pauvreté.

Se découvre ainsi au Japon un mode de production de l'art qui ne repose pas sur le schéma hypostase → destruction → reconstruction qui implique une tension symbolique et sociale forte entre une masse d'admirateurs et de consommateurs largement passifs et de rares créateurs privilégiés, schéma qui domine en Occident en dépit de tout ce que les artistes ont tenté pour le subvertir (c'est du reste précisément là que se trouve l'aporie : on ne peut pas sortir du monde de la création individuelle par la création individuelle). Le rapport aux objets en général et aux modèles canoniques en particulier paraît dans l'archipel beaucoup plus actif collectivement parlant ; il repose sur la maîtrise technique, la transposition et l'incorporation, mais il ne ferme pas pour autant la porte à la différenciation individuelle ni à l'expression critique, ne serait-ce que parce que toute confrontation charnelle et patiente au réel induit la découverte de nœuds et de failles dans le pli des idiosyncrasies.

Cela m'amène à la proposition suivante : sur le plan pédagogique et populaire, plutôt que des médiations culturelles dématérialisées qui ne font qu'encourager des gestes d'achat de produits dérivés (Vénus bleues, rouges ou multicolores comme on en trouve désormais dans tous les aéroports), mieux vaut encourager l'apprentissage technique (dessin académique, modelage, manipulation de la caméra, programmation de logiciels d'animation, etc.), parce que le maniement des choses offre une palette de réactions beaucoup plus large face aux images, parce que chacun peut alors agir sur elles, les adapter à son goût, les transformer, les trahir, les oublier et pas uniquement les subir ou les rejeter. On ajoutera que cette proposition possède une valeur paradigmatique et peut s'appliquer à tout objet industriel ou numérique et, bien évidemment, au sport. Pour le peuple en tout cas, il en découlerait assurément une plus grande liberté.

Conclusion

En l'espace de cent cinquante ans environ, de l'ouverture à l'Occident vers 1868 au début du XXI^e siècle, le Japon est passé d'un rapport à l'Antiquité gréco-romaine caractérisé par une forme de sujétion au point de vue occidental, à une interprétation de plus en plus autonome. Mais cette autonomie n'a pas été conquise sans changement intérieur, elle reflète une transformation progressive et dialectique des savoirs et des mentalités. On oublie trop souvent que la fréquentation assidue d'une culture tend à métamorphoser ceux qui s'y adonnent et cela, quelle que soit la motivation initiale, que l'ambition soit de nature prédatrice, critique ou scientifique. En l'occurrence, l'apprentissage du latin et du grec par des milliers

de boursiers envoyés en Occident à la fin du XIX^e siècle, la traduction de centaines d'œuvres classiques, un nombre incalculable de copies de modèles antiques, des références innombrables à la mythologie grecque dans les productions savantes et populaires ont mobilisé suffisamment de corps et de consciences pour que l'on puisse dire que les équilibres profonds de la culture japonaise en ont été déplacés. Mais il faut comprendre aussi que l'Antiquité en a également été affectée, qu'elle n'est plus tout à fait la même maintenant qu'elle est passée au filtre du Japon et en particulier de tous les films d'animation, mangas et autres jeux vidéo que le pays exporte en masse. Dans les mains de Miyazaki Hayao (né en 1941), la Grèce et Rome n'ont ni les mêmes traits, ni le même sens que dans les productions hollywoodiennes. Le patrimoine se transforme suivant les regards qui sont posés sur lui : peut-être un jour repeindra-t-on enfin certaines statues antiques.

Une dernière anecdote pour terminer. « *Bijutsuchūn* » est le nom d'une extraordinaire série de petits films d'animation réalisés par Inoue Ryō (né en 1983) et diffusés par la NHK à des heures de grande audience, qui, chaque mois, prennent pour inspiration une œuvre d'art célèbre, donnant ainsi un aperçu de la sensibilité japonaise contemporaine. Sur les 116 clips sortis depuis 2013, 59 portent sur des œuvres locales, 49 sur des œuvres occidentales, le reste sur des œuvres indiennes, chinoises ou égyptiennes. Parmi les références occidentales, beaucoup de peintures européennes, de la *Joconde* à *Broadway boogie-woogie* de Mondrian, en passant par les *Ménines* de Vélasquez et le *Cri* de Munch, mais aussi quatre vestiges de l'Antiquité gréco-romaine : le Parthénon, le Colisée, la Victoire de Samothrace et la Vénus de Milo⁵³.

L'inverse, qui verrait une chaîne nationale de télévision européenne choisir parmi les grandes créations de l'humanité pour près de la moitié des œuvres est-asiatiques, semble inimaginable. Pourtant, la constitution de ce panthéon est sans surprise pour qui connaît le Japon. Comme répondait Miyazaki à un journaliste l'interrogeant en Italie sur le succès de ses œuvres :

Mais vous n'avez pas idée à quel point nous avons été influencés par l'Europe ! À la différence de nos pères, nous ne connaissons plus les chants et les poèmes d'autrefois et, puisque tout ce qui avait été transmis a été rejeté, nous avons vécu baigné dans l'Europe. Et donc,

53. « *Bijutsuchūn* » (de *bijutsukan*, musée) est un titre drolatique qu'on pourrait traduire par « Mumusée ». Voir NHK, URL : <https://www.nhk.or.jp/d-garage/program/?program=33>. Voir l'épisode prenant pour modèle la Vénus de Milo : NHK, « *Bijutsuchūn*, Supaigoddesu », numéro 104, URL : <https://www.nhk.or.jp/d-garage-mov/movie/33-101.html>.

étant donné qu'on se demandait où étaient nos racines, qu'on a cherchées partout, vous ne pouvez pas savoir à quel point on a été nombreux à se laisser prendre par son influence, au niveau de la littérature, de la peinture, du cinéma, mais aussi de la pensée politique, des idées de toute sorte et même de la manière de voir les choses, ce qui fait qu'il n'y a aucune raison que ce qu'on réalise ne puisse pas être compris des Européens. Donc, ça ne me surprend pas particulièrement que mes films les touchent⁵⁴.

Si l'on se place au niveau d'une sorte de familiarité immédiate, une œuvre comme la *Vénus de Milo* fait depuis des décennies partie intégrante du répertoire artistique japonais. Aucune œuvre asiatique ne semble aussi connue en France, pas même la *Vague* de Hokusai.

Bien que les productions musicales et visuelles est-asiatiques bénéficient actuellement d'une forte popularité parmi les jeunes Européens, la connaissance que ces deux régions du monde possèdent l'une de l'autre reste extrêmement dissymétrique. Toutefois, cet écart ne doit pas uniquement être mesuré de façon quantitative, dans une logique de marché, il doit aussi être pris en compte pour ce qu'il induit sur le plan des affects. Le fait que la *Vénus de Milo* soit valorisée comme elle l'est dans un pays tel que le Japon, alors qu'elle passe en France pour l'un des symboles de l'art occidental, implique une forme de torsion dans le processus de réception qu'on ne peut voir qu'en passant par l'intérieur, c'est-à-dire par les discours locaux, en japonais en l'occurrence, et toute l'histoire qu'ils composent. Si, dans un contexte unilingue, le sens général d'une œuvre peut se cristalliser dans l'interprétation d'un critique en particulier, en contexte international, l'inadéquation des points de vue et les tensions linguistiques obèrent massivement la pertinence des synthèses individuelles. Face à ce constat, l'histoire de l'art doit s'orienter vers un exposé le plus transparent possible des phénomènes de ressemblances et de polarisation des formes, mais aussi – et sans doute est-ce le plus important – des hiatus qui en émanent, ce qui, faut-il le préciser, n'exclut ni le goût, ni la malice.

Bibliographie

ARAKI Shin.ya, 2018, *Sekkō dessan no hyakunen* [Un siècle de dessin d'après modèle], Āto daibā, Tokyo, 255 p.

54. MIYAZAKI, 2008, p. 375.

- BASCH Sophie, 1995, *Le Mirage grec. La Grèce moderne devant l'opinion française (1844-1946)*, Hatier & Kaufmann, Paris & Athènes, 541 p.
- CAPDEVILA Élixa & SIRINELLI Jean-François (dir.), 2011, *Georges Pompidou et la culture*, Peter Lang, Berne, 253 p.
- CHATEAUBRIAND François-René (de), 1825, *Note sur la Grèce*, Le Normant père, Paris, 48 p.
- DELEUZE Gilles, 1968, *Différence et répétition*, Puf, Paris, 409 p.
- DESPRÉS LONNET Marie, 2012, « La dématérialisation comme délocalisation du contexte interprétatif » in *Communication & Langues*, n° 173.
- DIDI-HUBERMAN Georges, 2016, *Peuples en larmes, peuples en armes*, Éditions de Minuit, Paris, 460 p.
- DOI Bansui, 1906, *Tōkai yūshi gin* [Chants d'un voyageur des mers de l'Est], Dai-Nihon tosho, Tokyo.
- ÉCOLE OCHANOMIZU BIJUTSU GAKUIN, URL : https://gakuin.ochabi.ac.jp/course/course_detail/687.html (consulté le 01/12/2022).
- FENOLLOSA Ernest, 1912, *Epochs of Chinese and Japanese Art: An Outline History of East Asiatic Design*, vol. 1, Heinemann & Stokes Company, Londres & New York, 204 p.
- FENOLLOSA Ernest, 1913, *L'Art en Chine et au Japon*, trad. MIGEON Berger, Hachette, Paris.
- FUKUOKA Shin.ichi (dir.), 2012, *Ferumēru Hikari no ōkoku* [Vermeer : le royaume de la lumière], Ferumēru sentā Ginza, Tokyo, 255 p.
- FUNAKOSHI Yasutake, 2012, « Ishi no oto, ishi no kage » [Le son des pierres, l'ombre des pierres] in *Funakoshi Yasutake zuihitsu-shū* [Essais au fil du pinceau de Funakoshi Yasutake], Kyūryūdō, Tokyo.
- IJIMA Tsutomu, 1964, « Miro no Bīnasu no bi » [La beauté de la Vénus de Milo] in *Jānaru furī*, n° 109, Kyōto daigaku, 1^{er} août.
- ITŌ Chūta, 1999, *Chūta jiga-den* [Autoportrait de Chūta], manuscrit non publié, cité par MATSUNO Yoshitora, *Koki no tōge sangōme* [Troisième halte au col des soixante-dix ans], Yonezawa, Wagatsuma Sakae kinenkan.
- JEANNERET Yves, 2011, *Where is Mona Lisa ? et autres lieux de la culture*, Cavalier bleu, Paris, 176 p.
- JOCKEY Philippe, 2013, *Le Mythe de la Grèce blanche*, Belin, Paris, 291 p.

- KANEKO Kazuo, 2018, « Kōbu bijutsu gakkō no chōkoku kyōiku no rekishiteki igi » [La signification historique de l'enseignement de la sculpture à l'École des beaux-arts de l'Industrie] in ODAWARA Nodoka (dir.), *Chōkoku 1* [La sculpture, 1], Topofiru, Tokyo.
- KERSEY Kristopher W., 2020, "The Afterlife of the Western Canon: Archive and Eschatology in Contemporary Japan" in *The Art Bulletin*, vol. 102-4, octobre.
- KINOSHITA Nagahiro, 1992, *Shisō-shi toshite no Gobho* [Van Gogh comme figure de l'histoire intellectuelle], Gakugei shorin, Tokyo.
- KITAGAWA Taichi (dir.), 1972, *Takamura Kōtarō shiryō* [Archives Takamura Kōtarō], vol. 1, Bunchidō shoten, Tokyo.
- LUCKEN Michael, 2019, *Le Japon grec. Culture et possession*, Gallimard, (coll. Bibliothèque des histoires), 250 p.
- MALRAUX André, 1996, *Discours prononcés à l'Assemblée nationale : 1945-1976*, Assemblée nationale, Paris, 137 p.
- MATSUI Chūbē, 1889, *Ikoku chōkoku tenrankai reppin ryakkai* [Descriptif sommaire des œuvres présentées à l'exposition des sculptures d'Italie], Nihon bijutsu kyōkai, Tokyo.
- MIYAMOTO Yuriko, 1979, « Yama no kanata wa. Jōshiki wa dō iu mono darō » [De l'autre côté des montagnes. Qu'est-ce donc que le sens commun ?] in *Miyamoto Yuriko zenshū* [Œuvres complètes de Miyamoto Yuriko], vol. 14, Shin-Nihon shuppansha, Tokyo.
- MIYAZAKI Hayao, 2008, « Umarete kite yokatta to ieru eiga wo tsukuritai » [Je veux faire des films qui me donnent le sentiment que naître valait la peine] in *Orikaeshi ten 1997-2008* [Point de retour 1997-2008], Iwanami shoten, Tokyo.
- MORIMURA Yasumasa, 2000, *Kūsōshugiteki geijutsuka sengen* [Manifeste d'un artiste fondamentalement creux], Iwanami shoten, Tokyo.
- MUSÉE NATIONAL DU LOUVRE, 1924, « Avertissement » in *Catalogue illustré des moulages des ateliers du Louvre*, Musées nationaux, Paris, 122 p.
- MUSÉE RŪBURU CHŌKOKU BIJUTSUKAN, « Collection List », URL : <https://www.louvre-m.com/collection/list> (consulté le 01/11/2021).
- NAKAI Masakazu, 2021, *Introduction à l'esthétique*, trad. LUCKEN Michael, Presses du réel, Dijon, 298 p.

- NHK, « Bijutsuchūn ! no shinchaku dōga », URL : <https://www.nhk.or.jp/d-garage/program/?program=33> (consulté le 22/01/2023).
- NHK, « Bijutsuchūn ! Supaigoddesu », numéro 104, URL : <https://www.nhk.or.jp/d-garage-mov/movie/33-101.html> (consulté le 22/01/2023).
- ODAWARA Nodoka, 2018, « Sora no daiza : kōkyō kūkan no josei rataizō wo megutte » [Le piédestal du ciel. Autour des statues de nu féminin dans l'espace public] in ODAWARA Nodoka (dir.), *Chōkoku 1* (La sculpture, 1), Topofiru, Tokyo.
- ŌTSUKA Masashi, 1998, « Ichinigiri no suna » [Une poignée de sable] in *Ōtsuka kokusai bijutsukan hyakusen* [Le Musée international Ōtsuka : une sélection de 100 pièces], Ōtsuka kokusai bijutsukan, Naruto.
- PANTAZOPOULOS Giannis 2021, « Oi polytymes toichografies tou proistorikou Aigaïou » [Les précieuses peintures murales de la préhistoire égéenne] in *LIFO*, URL : <https://www.lifo.gr/culture/arxaiologia/oi-polytymes-toihoi-grafies-toy-proistorikoy-aigaïoy> (consulté le 22/01/2023).
- POMIAN Krzysztof, 2003, *Des saintes reliques à l'art moderne*, Gallimard (coll. Bibliothèque des histoires), Paris, 369 p.
- POMPIDOU Georges, 1964, « Ponpidō futsu-shushō no aisatsu » [Mot du Premier ministre Pompidou] in *Brochure de l'exposition*, Tokyo.
- Le Figaro*, 14 juin 2017, « Vénus de Milo : la Grèce espère récupérer la statue, exposée au Louvre », Thomas ROMANACCE, URL : <https://www.lefigaro.fr/culture/2017/06/14/03004-20170614ARTFIG00159-venus-de-mi-lo-la-grece-espere-recuperer-la-statue-exposee-au-louvre.php> (consulté le 01/12/2021).
- RESNAIS Alain, MARKER Chris & CLOQUET Ghislain (réal.), 1953, *Les statues meurent aussi*, Présence africaine & Tadié cinéma production, 30 minutes.
- RŪBURU CHŌKOKU BIJUTSUKAN, 1988, *Rūburu no shihō* [Les trésors du Louvre], Rūburu chōkoku bijutsukan, Hakusan-chō.
- SARR Felwine & SAVOY Bénédicte, 2018, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, URL : <https://www.culture.gouv.fr/Espace-documentation/Rapports/La-restitution-du-patrimoine-culturel-africain-vers-une-nouvelle-ethique-relationnelle> (consulté le 22/01/2023).

SAWAKI Yomokichi, 1917, « Venyusu do Miro no nazo » [Les énigmes de la Vénus de Milo] in *Mita bungaku*, n° 8-3 (mars), p. 125-133 ; n° 8-5 (mai), p. 133-142 ; n° 8-6 (juin), p. 124-134 ; n° 8-7 (juillet), p. 105-120.

SCHAEFFER Jean-Marie, 1998, *Pourquoi la fiction ?*, Seuil, Paris, 346 p.

STEINGRÄBER, Stephan, 2002, "Etruscans (and Greeks and Romans) in Japan" in *Etruscan Studies*, vol. 9.

UNIVERSITÉ DES ARTS DE KYŌTO, URL : <https://www.kyoto-art.ac.jp/student/life/news/211001-6857/> (consulté le 01/12/2021).

VIGNEAU André, 1936-1948, *Encyclopédie photographique de l'art*, 5 vol., Éditions Tel, Paris.

WATSUJI Tetsurō, 1979, *Koji junrei* [Pèlerinage aux vieux temples], Iwanami shoten (coll. Iwanami bunko), Tokyo.

YAMAORI Tetsuo, 1999, *Shūkyō no chikara* [La force des religions], PHP kenkyūjo, Tokyo.

Résumé : La Vénus de Milo est considérée comme un chef d'œuvre de l'art grec. Toutefois, au grand dam des autorités helléniques qui en demandent la restitution, elle appartient depuis 1821 aux collections publiques françaises. Plus généralement, on admettra volontiers qu'elle est européenne et occidentale. Et cela va sans dire, sa beauté est universelle. Mais peut-elle être japonaise ? À travers l'examen de la réception de la Vénus de Milo au Japon, il s'agira de réfléchir aux conditions d'une appropriation *utopique* des œuvres d'art plastiques, étant entendu que, contrairement aux textes qui peuvent être cités, tronqués, réédités, tableaux et statues sont puissamment assujettis à leur matérialité. À rebours des discours actuels sur la dématérialisation des œuvres, qui va de pair avec une fétichisation croissante des originaux, cet article explore le chemin d'une incorporation par l'usage et le refaire.

Mots-clés : Vénus de Milo, Japon, Grèce, musée des sculptures du Louvre, Morimura Yasumasa, dessin académique, appropriation, démocratisation de l'art

Is the Venus of Milo Japanese?

Abstract: The Venus of Milo is seen as a unique masterpiece of Greek art. However, to the great displeasure of the Greek authorities who are demanding its return, it has belonged to the French public collections since 1821. More generally, it is widely considered a European and Western heritage. And it goes without saying, its beauty is universal. But can it be Japanese? Through the examination of the reception of the Venus de Milo in Japan, the aim is to reflect on the conditions of a utopian appropriation of art works, given that, unlike texts that can be quoted, cut and mounted, paintings and statues are strongly dependant on their materiality. Against the current discourse on the dematerialization of art works, which goes hand in hand with an increasing fetishization of the originals, this article explores the path of an incorporation through practice and repetition.

Keywords : Venus de Milo, Japan, Greece, The Louvre Sculpture Museum, Morimura Yasumasa, academic drawing, appropriation, art democratization

ミロのヴィーナスは日本のものか

ミロのヴィーナスは、ギリシャ美術の最高傑作と言われている。しかし、返還を求めるギリシャ政府の大いなる不興を買ったにもかかわらず、1821年以来、フランスの公的コレクションに所蔵されている。より一般的には、それがヨーロッパ的、西洋的であることは容易に認められよう。そして、言うまでもないが、その美しさは普遍的だ。ところで、ミロのヴィーナスは日本的なものといえるだろうか。引用やカットが可能なテキストとは異なり、絵画や彫像はその物質性に強く支配されていることから、日本におけるミロのヴィーナスの受容を通じて、芸術作品の自由な流用の条件について考察する。芸術作品の脱物質化をめぐる言説は、オリジナルのフェティッシュ化とともに進んでいるが、本稿では、実践と再制作による取り込みの道筋を探る。

キーワード：ミロのヴィーナス、日本、ギリシャ、ルーブル彫刻美術館、森村泰昌、デッサン、アプロプリエーション、美術の民衆化

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

LA POLYNÉSIE FRANÇAISE : DERNIER BASTION DE L'« INVENTION DE LA TRADITION » ?

QUAND LE CHAMP SCIENTIFIQUE ADRESSE UNE FIN DE NON-RECEVOIR
AUX RENAISSANCES CULTURELLES

Florence MURY

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ? La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

La Polynésie française : dernier bastion de l' « invention de la tradition » ?

Quand le champ scientifique adresse une fin de non-recevoir aux renaissances culturelles

Florence MURY

GÉOLAB (UMR 6042, université de Limoges) /
EASTCO (EA 4241, université de la Polynésie française)

Situer le sujet d'étude et situer la chercheuse

La Polynésie française est une collectivité d'outremer située en Océanie, ayant acquis un statut d'autonomie en 1984, renforcée à deux reprises en 1996 et 2004. Elle est composée de cinq « archipels » : le Henua Enana (appelé « Fenua Enata » en marquisien du Sud et « îles Marquises » en français), Teha'a Pae (« îles Australes »), les Tuamotu, Magareva Mā (« îles Gambier », « Mangareva »), le dernier « archipel » rassemble les Ni'a Mata'i et les Raro Mata'i (les « îles du Vent » et les « îles sous le Vent » aussi appelées ensemble, en français, « îles de la Société »).

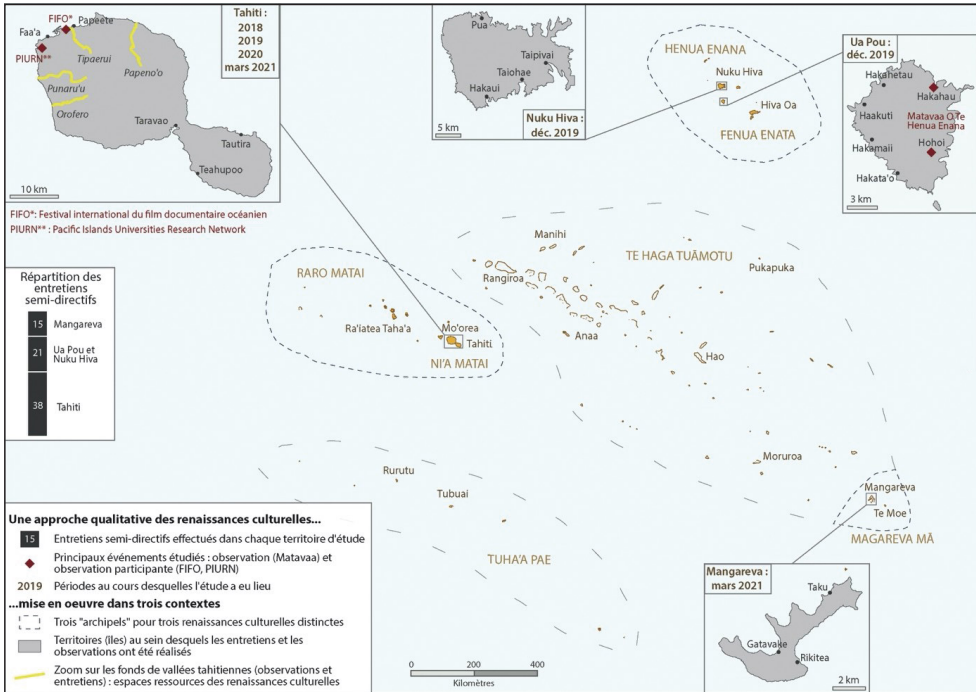


Figure 1 – Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes.

Conception et réalisation : Sococeania pour les toponymes, F Mury, S. Bernard et F. Cerbelaud (tous droits réservés).

C'est aux Ni'a Mata'i que se trouvent Tahiti et donc Pape'ete, la principale agglomération de Polynésie française, rassemblant l'ensemble des institutions du territoire (gouvernement, assemblée territoriale, conseil économique, social, environnemental et culturel) et le haut-commissariat en charge des intérêts de la République française. C'est également à Pape'ete, dans les années 1970, qu'a été initié le premier mouvement de renaissance culturelle de Polynésie française¹. Deux figures charismatiques ont ici joué un rôle de premier plan : Turo a Raapoto, très influent au sein de l'Église évangélique de Polynésie française, et Henri Hiro, qui a également fait des études de théologie protestante, mais a ensuite pris la direction de la Maison des jeunes – Maison de la culture de Tipaerui, tout en développant un engagement politique indépendantiste et écologiste, anti-nucléaire.

1. SAURA, 2008.

Déjà, dans les années 1950, Madeleine Moua avait initié une réhabilitation du '*Ori tahiti* (danse tahitienne), renversant les stigmates coloniaux qui entouraient encore cette pratique.

En utilisant un vocabulaire emprunté à H. Bhabha et aux études décoloniales, il est possible de mieux caractériser dans le tournant des années 1970 ce qui change par rapport à la démarche de Madeleine Moua. En effet, ce qui se joue à cette période concerne « l'énonciation culturelle » dans son ensemble et relève donc d'un travail systématique sur « la différence² », mais aussi d'un questionnement sur la colonialité³. À la suite d'autres auteurs et autrices⁴, je choisis de nommer cette dynamique « renaissance culturelle ». En préférant ce vocable à d'autres locutions proches comme « renouveau » ou « réveil » culturel, l'objectif est aussi de participer d'une provincialisation de la renaissance européenne, parfois appelée « la Renaissance », comme si ce mouvement était unique. Il s'agit donc de rendre compte de renaissances qui, en Polynésie française, se développent actuellement plutôt à l'échelle de l'archipel.

Cette dimension géographique se trouve au cœur de mon travail de recherche sur les renaissances culturelles de Tahiti, du Henua Enana et de Mangareva (voir la figure 1). Alors que la renaissance culturelle initiée dans les années 1970, à Tahiti, avait promu un nouvel ethnonyme, « *mā'ohi* », afin de rassembler l'ensemble des populations de Polynésie française dans une dynamique commune, une dynamique analogue à certains nationalismes culturels, cette démarche a été rapidement battue en brèche⁵. La renaissance culturelle *enata* (marquisienne) est par exemple venue énoncer une différence remettant en cause un ensemble d'interdits coloniaux, mais aussi une influence tahitienne identifiée comme une forme d'impérialisme. C'est aujourd'hui l'échelle de l'archipel qui semble la plus structurante pour les renaissances culturelles en Polynésie française, même si, dans le cas des Australes et de Mangareva, la volonté de se distinguer de l'influence tahitienne ne semble pas toujours aussi manifeste qu'aux Marquises et aux Tuamotu. L'île de Rapa fait enfin figure d'exception, dans le sens où les populations Rapa (vivant à Rapa ou à Tahiti) mettent en œuvre une énonciation culturelle spécifique, recon nue, notamment à Tahiti⁶.

2. BHABHA, 1994.

3. MIGNOLO, 2001.

4. WITTESSHEIM, 1999 ; CHAZE, 2016.

5. SAURA, 2008, p. 138.

6. GHASARIAN, 2014.



Figure 2 – Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française :
approche géographique.

© Florence Mury (tous droits réservés).

Mais ici, mes analyses porteront moins sur la situation d'énonciation culturelle que sur la réception que le champ scientifique adresse à ces différences. C'est pourquoi on trouvera dans ce qui suit davantage de citations bibliographiques que de passages extraits des entretiens. Le propos présenté ici se fondera tout de même, en partie, sur près de 80 entretiens semi-directifs réalisés entre 2018 et 2021 avec les acteurs et actrices des renaissances culturelles *enana*, mangarévine et tahitienne (figure 2) mais aussi auprès des chercheuses, chercheurs et responsables institutionnels associés de fait, *via* leurs missions, à ce processus. Ce travail n'a pas encore pu être mis en œuvre aux Tuamotu et pour Tuha'a Pae (les Australes).

Se situer, un prérequis

Avant d'aller plus loin dans la démonstration, il est important de clarifier tout de suite un point essentiel : ma propre situation. En effet, c'est au nom des principes de l'objectivité située développée par D. Haraway⁷ et dans un souci de symétrie entre chercheuse et sujet d'étude que je juge nécessaire de préciser quelques caractéristiques me concernant.

Ce travail de recherche a débuté pendant les quatre années que j'ai passées en poste à Tahiti. Je le poursuis aujourd'hui depuis la France continentale, mon pays

7. HARAWAY, 2007 [1988].

d'origine. En tant que femme blanche ne parlant aucune des langues autochtones et ayant passé un temps limité en Polynésie française, je me situe pleinement du côté de la réception de l'énonciation culturelle, ne prétendant ni statuer, ni participer à cette dernière. Tout ceci signifie que je n'ai qu'une expérience indirecte de la différence, ou plutôt que pour moi, la différence n'est pas vraiment culturelle et encore moins coloniale⁸, elle se limite à mon statut de femme (ce qui est déjà une différence notable, mais ce n'est pas le sujet ici), à ma religion et à mon parti pris décolonial dans un monde où la blancheur, le patriarcat, le capitalisme, l'universalisme et la sécularisation chrétienne⁹ sont encore les valeurs dominantes.

D'un point de vue disciplinaire maintenant, le propos développé ici s'inscrit dans le champ de la géographie, plus précisément des renouvellements que connaît actuellement la géographie culturelle grâce aux apports des *subaltern studies* et des études décoloniales, selon une perspective transdisciplinaire. Ce propos pourra sembler très critique envers les autres disciplines abordées ici : l'anthropologie, l'histoire, la sociologie, etc. Par ailleurs, on pourrait se demander si cet article ne relève pas d'une stratégie d'inversion du stigmaté, la géographie bénéficiant d'une position moins avantageuse dans le champ des sciences humaines¹⁰. Je ne vais pas prétendre me soustraire complètement à cette logique qui, même si je ne pense pas la mettre en œuvre, pourrait jouer malgré moi. En revanche, je peux affirmer que les critiques formulées ici envers les travaux reproduisant le parti pris inventionniste ou la rhétorique de l'impact fatal (comme je l'expliquerai plus loin) ne constituent pas un rejet en bloc des connaissances apportées, par ailleurs, par ces recherches. L'objectif est bien de participer à une décolonialisation des sciences, non à leur destruction, et de prendre acte de la transition paradigmatique¹¹ qui doit permettre au champ scientifique de prendre ses distances avec un universalisme centré sur l'Occident.

La métaphore de la plage pour situer l'énonciation culturelle et penser la différence

Afin de penser la manière dont les acteurs et actrices du champ scientifique se situent vis-à-vis de l'énonciation culturelle et aussi pour rendre plus intelligible la théorie d'H. Bhabha concernant la position de celles et ceux qui énoncent la

8. MIGNOLO, 2001.

9. MEZIANE, 2021.

10. BOURDIEU, 1980, p. 64.

11. DE SOUSA SANTOS, 2016, p. 107.

différence, notamment son propos souvent mal interprété¹² sur l'hybridité¹³, je propose d'emprunter à G. Denning¹⁴ sa métaphore de la plage, encore plus éloquente, me semble-t-il, que le *third space* d'H. Bhabha et surtout déjà adaptée au contexte insulaire océanien.

La plage est un dispositif spatial facile à manipuler dans le langage, car tout un chacun dispose d'une représentation stable de ce paysage. La plage, chez G. Denning, constitue une métaphore spatialisée des interactions culturelles :

Il s'agit d'une métaphore qui s'impose dans l'univers océanique du Pacifique où les îles sont partout et où, pour y accéder ou pour en partir, pour les faire exister ou les transformer, des plages doivent être traversées. Mais les îles et les plages dont je parle relèvent moins d'une quelconque réalité physique que culturelle. Elles sont les îles que les hommes et les femmes créent en conférant aux catégories, aux rôles, aux institutions qu'ils définissent une existence réelle, elles sont les plages dont ces populations s'entourent à travers leurs définitions du « nous » et du « eux¹⁵ ».

Dans le contexte colonial océanien, la métaphore de la plage entretient des liens étroits avec celle de la « rencontre coloniale », à laquelle elle ne se réduit pas, le « eux » de la citation de G. Denning ne désignant pas que les Européens et Européennes. La plage, comme métaphore, permet donc, entre autres, de rendre compte de l'*agency* des populations qui ont été colonisées, exotisées ; la rencontre coloniale ne se limitant pas au premier contact entre Océaniens et Océaniennes, d'une part et Européens et Européennes, d'autre part. Forcée dans le Pacifique, au sujet du Fenua Enata, cette métaphore est inscrite dans le contexte insulaire qui lui confère sa portée heuristique. Il faut en effet imaginer la plage d'une île haute qui constitue la porte de sortie et donc aussi la porte d'entrée la plus facile d'accès. La profondeur de cet espace autorise plusieurs types de rencontres et d'influences, plus ou moins superficielles. La plage est reliée au cœur de l'île, moins exposé aux influences extérieures. La plage est à la fois un lieu d'accueil, d'affrontement, d'échanges, etc. C'est l'espace par excellence de la Relation¹⁶.

12. MEREDITH, 1998.

13. BHABHA, 1994.

14. DENING, 1980.

15. *Ibid.*, p. 3, traduction personnelle.

16. GLISSANT, 1997 [1981].

La comparaison avec la plage comme réalité physique s'arrête là. La plage, comme réalité culturelle, marque la limite d'un espace cohérent de ce point de vue, lequel ne correspond que rarement à l'échelle de l'île (mais correspond plus souvent à celui de l'archipel ou du groupement d'îles, comme nous l'avons déjà vu). La plage représente alors un point d'accès à une société, à une culture, qui se déploie sur plusieurs îles. De même, le cœur de l'île peut désigner une île entière ou une partie de celle-ci restée davantage à l'écart, par exemple des interactions avec les Occidentales et les Occidentaux.

En combinant cette métaphore avec les apports théoriques fournis par H. Bhabha et E. Glissant, il s'agit donc de prolonger la métaphore de la plage en en faisant non seulement le site théorique de la rencontre coloniale, mais aussi de la Relation et enfin de l'énonciation de la différence. De fait, la plage permet de rendre compte d'une caractéristique importante de cette énonciation : la position liminaire, intermédiaire, qu'elle suppose pour les acteurs et actrices qui la portent. C'est, entre autres, ce dont H. Bhabha a voulu rendre compte lorsqu'il parlait d'hybridité de l'énonciation. L'énonciation de la différence est toujours déjà hybride, mais cette hybridité n'a rien à voir avec un mélange des cultures. Par rapport à une culture qui sert de référence, l'énonciation ne reproduit pas le bloc d'origine. Elle le prolonge en le transformant partiellement, à la marge. C'est ainsi que cette énonciation, même quand elle se réfère directement au passé, comme c'est le cas dans les processus de renaissance culturelle, reste pleinement contemporaine. Le passé précolonial sert ici de réservoir de la différence (où d'autre pourrait-elle se situer ?). Il ne sert pas simplement de « causalité sociale » ou de « précédent pour les formes esthétiques » car l'énonciation culturelle « renouvelle le passé », ce en quoi elle « innove et interromp la marche du présent¹⁷ ».

La différence ne se dit pas depuis le cœur de l'île, espace où la culture serait vécue sans avoir à être énoncée. L'énonciation est un acte de communication qui, comme dit déjà plus haut, suppose une réception et donc un autre, des autres, qui sont le plus souvent les habitantes et les habitants de l'île, les voisins et voisines, les personnes de passage. Cependant, parce qu'elle est énonciation d'une différence, elle suppose aussi toujours un autre dont on se différencie et dont l'influence est parfois ainsi questionnée. Cet autre n'est pas que l'Occident, il peut être l'habitant ou l'habitante d'une île proche, d'un autre archipel, d'un autre État, d'une autre grande région du monde. Nous avons vu par exemple qu'aux Marquises, la renaissance culturelle a été structurée non seulement par une remise en cause de la colonialité, mais aussi de l'influence tahitienne.

17. BHABHA, 1994, p. 10 ; je traduis.

Remonter la plage : la vaine quête d'une culture sans énonciation

Si l'énonciation est une condition de la Relation, la réception est tout aussi centrale. Ici, il s'agit donc de s'intéresser à la capacité du champ scientifique, historiquement marqué par l'influence de la pensée occidentale et de l'universalisme¹⁸, à intégrer l'énonciation, à être présent sur la plage, pour assurer une réception des renaissances culturelles et faire preuve d'hospitalité épistémique¹⁹. Par « hospitalité épistémique », j'entends pour le moment la capacité du champ scientifique à intégrer les renaissances culturelles à leurs raisonnements mais aussi à permettre aux acteurs et actrices de l'énonciation culturelle de participer d'une conception pluriverselle de la science, sachant que l'énonciation en question concerne des contenus culturels qui peuvent aussi être des connaissances, des savoirs, certes situés, mais non moins rationnels et communicables.

Des disciplines qui reconduisent l'assignation de l'Autre à l'Ailleurs et à l'Autrefois

On peut tout d'abord se demander pourquoi le champ scientifique devrait assurer une réception des renaissances culturelles. Pour répondre à cette question, il convient de montrer que si la culture et la diversité, qui n'est pas la différence²⁰, ont été historiquement intégrées dans le champ scientifique, cette intégration est restée synonyme d'oppression épistémique²¹ envers les populations autochtones colonisées ou anciennement colonisées. La réception des renaissances culturelles actuelles représente alors une possibilité de couper court à la reproduction de ces logiques oppressives.

Le champ scientifique s'intéresse à la culture et notamment à la culture de l'Autre, aux cultures des autres, auxquelles une discipline entière se consacre en grande partie (l'anthropologie), mais aussi auxquelles d'autres sciences humaines s'intéressent, comme l'histoire, l'archéologie (dans ce cas, on ajoute parfois le préfixe « ethno- » pour insister sur le contexte géographique et culturel spécifique dans lequel ces disciplines sont investies), la géographie (notamment la géographie culturelle), la sociologie, les sciences politiques, les lettres, etc. Il ne fait donc aucun doute que la culture est un sujet d'étude légitime, notamment en sciences humaines.

18. DE SOUSA SANTOS, 2011, p. 33.

19. POINT, 2020.

20. RUTHERFORD, 1990.

21. DOTSON, 2018, p. 9.

Cependant, cet intérêt pour les cultures des populations autochtones colonisées ou anciennement colonisées est trop souvent associé à une mise à distance²² : les cultures étudiées seraient celles de peuples vivants dans des espaces reculés, retranchés, peu affectés par l'influence coloniale ou occidentale, quand elles ne seraient pas sur le point de disparaître ou déjà disparues au moment où elles intègrent le corpus des sciences humaines. Dans ce cas, la mise à distance n'est pas géographique mais temporelle ; le chercheur ou la chercheuse ne manquant pas de souligner le *hiatus* qui existe entre les pratiques, les discours actuels des populations autochtones vivant dans l'espace étudié et celles de leurs ancêtres.

C'est ainsi que dans un ouvrage écrit par B. Saura, par ailleurs très précieux du point de vue de la synthèse des évolutions du mythe de la naissance de l'île de Tahiti qu'il propose, les populations tahitiennes actuelles sont présentées à plusieurs reprises comme « héritières d'une grande histoire²³ ». Dans ce livre paru en 2020, le chercheur propose une analyse scientifique remontant aux différentes origines de ce mythe, s'opposant à certaines lectures plus contemporaines jugées « fallacieu[s] » ou « pas nécessaire[s]²⁴ », parce qu'elles répondraient notamment aux intérêts politiques des Pōmare (famille royale au pouvoir à Tahiti, lors de la colonisation, de la fin du XVIII^e siècle à 1880). On retrouve ici, sous une forme atténuée et ambivalente, ce dont J. Friedman²⁵ parle lorsqu'il traite de la concurrence qui existe entre populations autochtones et anthropologues dans la capacité à dire la culture, à énoncer des vérités ou des faits la concernant. B. Saura ne se contente pas de montrer l'existence d'évolutions, voire d'usages politiques et donc de divergences d'interprétation chez les acteurs et actrices de l'énonciation culturelle. Il statue sur ces interprétations en en qualifiant certaines de moins justes que d'autres, s'inscrivant de fait dans une logique selon laquelle seule l'ancienneté fait autorité. Cette valorisation du passé a déjà été dénoncée dans la discipline, dans un autre contexte, par G. Balandier et son « anthropologie de la turbulence²⁶ », sans que cette critique ne fasse vraiment d'émule en Océanie²⁷.

22. CUNIN & HERNANDEZ, 2007.

23. SAURA, 2020, p. 5 et 358.

24. *Ibid.*, p. 356.

25. FRIEDMAN, 1993, p. 739.

26. BALANDIER, 1977, p. 46 ; 2003, p. 60.

27. WITTERSHEIM, 1999, p. 182.

Cependant, B. Saura est loin de reprendre complètement à son compte la tendance de l'anthropologie à enfermer l'Autre dans le passé et dans l'Ailleurs²⁸, une telle approche constituant la modalité principale de la non-réception de la différence en Occident et de l'assignation de l'Autre à une place prédéfinie « dans l'ordre mondial identitaire²⁹ ». On pourrait ainsi trouver d'autres exemples plus caricaturaux, allant dans le sens d'une fétichisation du passé de la région et des ancêtres des populations autochtones actuelles, présentés comme aménageant de « véritables paradis terrestres admirés par les premiers Européens³⁰ » quand ces travaux ne discréditent pas directement les actrices et acteurs actuels de l'énonciation culturelle, accusés d'être à l'origine d'une « inconsciente réinvention du passé³¹ ». La valorisation du passé comme le discrédit de l'énonciation actuelle ne sont alors que les deux faces d'une même médaille, d'une même vision puriste de la culture de l'Autre, opposant son glorieux passé à son traître présent.

Ces logiques d'assignation temporelle et territoriale, même lorsqu'elles ne sont présentes que sur le mode de la rature, continuent à structurer de nombreuses recherches concernant les populations autochtones en Polynésie française. C'est ainsi que C. Ghasarian, dans son travail consacré aux populations Rapa³², parvient à s'extraire de l'assignation territoriale et du localisme, en incluant les Rapa vivant à Tahiti, développant une approche qu'il qualifie de « translocale ». Ce raisonnement amène cependant le chercheur à une conclusion paradoxale : après avoir « réalisé auprès des Rapa expatri[és] durablement ou de passage temporaire dans l'île centrale de la Polynésie française, la dimension extra-insulaire de la vie locale », il aboutit à l'idée que « la principale revendication des insulaires est avant tout de pouvoir continuer à se gérer localement avec un minimum d'interférences extérieures afin de rester maître de leur destin local³³ ». C'est comme si la mobilité vers Tahiti et les échanges réalisés à cette occasion constituaient un pis-aller en attendant de pouvoir revenir à un mode de vie plus autonome, voire autarcique. Il apparaît donc malgré tout difficile pour les anthropologues et sociologues qui abordent les questions culturelles en Polynésie française de se défaire de la tendance au localisme et au retranchement.

28. HANCOCK, 2007 ; STASZAK, 2008.

29. CUNIN & HERNANDEZ, 2007.

30. DESCLÈVES, 2010.

31. CELENTANO, 2002, p. 650.

32. GHASARIAN, 2014.

33. *Ibid.*, p. 417-477.

Tout se passe en fait comme si les scientifiques en question cherchaient à quitter la plage au plus vite pour rejoindre le cœur de l'île, cet espace où la culture se vit sans recul, sans évolution, où elle n'a pas besoin de s'énoncer, où elle est protégée des influences extérieures. Cet idéal de pureté ethnologique, très présent en anthropologie, et dont les liens avec une approche primitiviste ont été identifiés par G. Balandier³⁴, apparaît de manière flagrante dans la citation suivante de C. Ghasarian, à nouveau :

Jusqu'à ce jour, la culture Rapa n'a pas besoin d'écrits ni de mises en scènes pour s'exprimer. Dynamique et ajustée, elle se vit dans le quotidien. C'est dans ce quotidien (que j'ai essayé de décrire dans ce livre) plus que dans une folklorisation théâtrale (prétexte à l'amusement) que les Rapa marquent leurs particularités.

Un certain mépris apparaît ici, visant notamment les actrices et acteurs tahitiens des renaissances culturelles, Tahiti étant régulièrement dénigrée, comme un lieu où opère un « polynésianisme » qui a besoin d'« écrits » et de « mises en scène » pour s'exprimer³⁵.

La disparition : une justification supplémentaire à l'oppression épistémique

Il ne faudrait pas se méprendre sur l'issue de cette démonstration : les travaux mis en cause ont pu être d'un grand intérêt, en ce qu'ils ont permis de collecter des données, de recenser des pratiques, des motifs... qui sans cela auraient pu disparaître, effectivement. Elles sont cependant aujourd'hui porteuses de formes d'oppression épistémique et d'une concurrence stérile entre discours scientifique et énonciation culturelle. Pour preuve de l'intérêt des démarches anthropologiques, on peut mentionner le rôle décisif qu'ont joué les ouvrages de Karl von den Steinen³⁶ et de W. Handy³⁷ dans la renaissance culturelle du *patutiki*, le tatouage marquisien³⁸.

Mais, précisément, si la possibilité d'une disparition a motivé bien des démarches scientifiques mais aussi littéraires, que l'on pense aux *Immémoriaux* de V. Segalen³⁹,

34. MOUCHENIK, 2002, p. 395.

35. GHASARIAN, 2014, p. 417-477.

36. VON DEN STEINEN, 2016 [1925].

37. HANDY, 2008 [1922].

38. TETAHIOTUPA, 2018.

39. SEGALLEN, 2009 [1907].

elle a aussi contribué à imposer l'idée de cultures moribondes ou définitivement disparues. Même G. Dening, qui développe sa métaphore de la plage avant la renaissance culturelle marquisienne (avant les années 1980), a été lui aussi tributaire de cette vision des choses, affirmant que la culture marquisienne n'existait plus que sur les « étagères des bibliothèques », dans les « musées » et dans sa propre « tête », lui qui ne pouvait ni la « danser », ni la « chanter », ni la « vivre », mais simplement la « disséquer⁴⁰ ». C'est toute la rhétorique de ce que l'on appelle en Océanie, à la suite d'un ouvrage d'A. Moorhead⁴¹, « l'impact fatal » qui ressurgit ici, faisant de la colonisation un tournant, à partir duquel toute possibilité de retrouver « la » culture précoloniale est interprétée comme une gageure. Ici, c'est finalement la figure du *white savior* ou le plus grand pessimisme qui traversent le champ scientifique occidental sur la longue durée, y compris dans des textes qui font preuve d'une véritable capacité de décentrement, comme ceux de G. Dening.

De telles projections mortifères sont parfois lourdes de conséquences. Lorsque les cultures sont considérées comme mortes, lorsque les chercheuses et chercheurs affirment que le cœur de l'île n'existe plus ou qu'il est définitivement inaccessible, les populations en question sont retranchées du référentiel patrimonial occidental à partir duquel les territoires sont évalués, à partir duquel aussi la diversité culturelle, par opposition aux différences culturelles⁴², est promue. Ce fut le cas de Mangareva, en 1934, lorsque les scientifiques embarqués sur l'*Islander* et missionnés par le Bishop Museum d'Hawaï'i exprimèrent leur vive déception vis-à-vis d'un environnement trop altéré⁴³, d'une culture trop influencée par les missionnaires⁴⁴ et même plus tard d'une langue trop mélangée⁴⁵. Cette idée d'une culture mangaréviennne disparue, inexistante, non spécifique, a eu la vie longue. Elle continue à être véhiculée dans des documentaires récents⁴⁶ alors même que les actrices et acteurs mangaréviens qui prennent en charge l'énonciation culturelle la dénoncent, peinant à imposer leur point de vue⁴⁷.

40. DENING, 1980, p. 2.

41. MOORHEAD, 1968.

42. BHABHA, 1994.

43. St John, cité dans CONTE & KIRCH, 2004 ; Cooke cité dans KIRCH, 2015.

44. HĪROA, 2013 [1937].

45. RENSCH, 1994.

46. LAGUERRE Antoine (réal.), 2019.

47. Entretiens effectués à Mangareva et Tahiti, mars 2021.

En retour, d'une manière en apparence paradoxale, la quête actuelle de la culture pure, pleinement précoloniale et l'attrance pour le cœur de l'île ne sont pas l'apanage des scientifiques ; cette tendance peut aussi se retrouver chez celles et ceux qui prennent en charge l'énonciation de la différence. Dans cette démarche, les actrices et acteurs concernés n'hésitent pas justement à recourir aux travaux scientifiques sur le sujet, pour mieux maîtriser le socle culturel à partir duquel ils et elles énoncent la différence, cette maîtrise faisant d'ailleurs l'objet d'une véritable émulation. L'un des acteurs rencontrés dans le cadre du *Matavaa o te Henua Enana* (festival des arts des îles Marquises) qui a eu lieu à Ua Pou en 2019 raconte ainsi :

Il y a des nouvelles danses qui ont été incluses dans le Matavaa. Elles sont issues de livres de Craighill Handy, le mari de Willowdean, qui a fait une étude dans les années 1920. Il était musicien, il a écrit des partitions avec le métronome et il y avait les mélodies, des paroles, la description des chants, à quel moment ils étaient chantés, comment ils étaient dansés pour quelle occasion, quel est le sens profond qui se cache derrière [...]. Bah ils [les premiers acteurs de la renaissance culturelle marquisienne, toujours aux commandes en 2019] ont pris les mélodies et ils ont inventé tout le sens avec, ils n'ont pas lu derrière l'analyse de Handy.

Le purisme scientifique peut donc trouver un relais dans l'énonciation culturelle. Il ne faudrait pas pour autant en conclure que celle-ci le justifie : la valorisation du passé n'a pas le même sens dans l'énonciation culturelle que dans le champ scientifique. C'est même tout l'inverse : alors que dans le premier cas, le passé sert à affirmer la différence dans le présent, dans le second, il permet de la reléguer.

Comme nous l'avons vu plus haut, cette valorisation du travail scientifique dans l'énonciation culturelle mise en œuvre aujourd'hui par les acteurs et actrices des renaissances culturelles n'empêche pas une large partie des scientifiques, particulièrement les chercheuses et chercheurs français spécialistes de la Polynésie française, d'adresser une fin de non-recevoir à la culture ainsi énoncée. Si l'idée d'un impact fatal provient d'une théorisation trop faible de l'énonciation culturelle dans le champ scientifique, toutes nationalités confondues, il semble que les chercheuses et chercheurs français continuent, davantage que leurs homologues anglophones, à ajouter à cela l'idée d'une instrumentalisation consciente, politique, des ressources culturelles de la part des populations autochtones, du moins s'agit-il de l'hypothèse que je vais à présent vérifier. On bute de fait sur un grand débat qui a marqué le champ scientifique dans le Pacifique au cours des années

1980 et 1990 : le débat sur l'invention de la tradition, dont il convient de mesurer les effets en Polynésie française et dans la recherche française sur ce territoire.

L'invention de la tradition : un débat encore vivace dans la recherche française ?

L'« invention de la tradition » désigne la perspective théorique, selon laquelle une large partie des traditions considérées comme précoloniales et actuellement mobilisées dans l'énonciation culturelle seraient en fait des créations récentes répondant à un besoin moderne de continuité et de légitimité, né de la construction des États-nations et des grands bouleversements mondiaux intervenus depuis le début du XIX^e siècle (urbanisation, industrialisation, mondialisation, décolonisation, etc.). Cette approche, combinant impact fatal et instrumentalisation des cultures, est à l'origine d'un important débat théorique qui s'est largement fondé sur la référence à un ouvrage, qui lui a d'ailleurs donné son nom : *L'invention de la tradition* de T. Ranger et E. Hobsbawm, paru en 1983⁴⁸. Le débat sur l'invention de la tradition ne concerne pas uniquement le Pacifique, loin s'en faut. D'ailleurs, l'ouvrage de T. Ranger et E. Hobsbawm portait d'abord sur l'Europe et l'Afrique. Cependant, c'est bien au sujet de l'Océanie que ce débat semble avoir pris le plus d'ampleur à une époque où les renaissances culturelles apparaissaient comme une tendance de fond dans le Pacifique, accompagnant les processus de décolonisation.

Deux scientifiques ont œuvré au développement de l'approche inventionniste : R. Keesing, qui, dès 1982, soit un an avant la parution du livre de T. Ranger et E. Hobsbawm, avait publié un premier article sur le sujet, et A. Babadzan, qui a regroupé dans un ouvrage paru en 2009⁴⁹ la quasi-totalité de ses communications et articles sur cette thématique, établis à partir de 1983. Ces deux auteurs se lisent et s'apportent une validation réciproque⁵⁰. D'autres scientifiques abondent en ce sens : c'est le cas de J. Linnekin⁵¹, qui s'en démarque cependant rapidement, dès les années 1990⁵², en développant à son tour une critique ambivalente de l'inventionnisme, et d'A. Hanson⁵³, qui lui reste fidèle. Leurs travaux s'inscrivent dans une logique démystificatrice débusquant les influences, les créations occidentales dans les traditions réaffir-

48. RANGER & HOBBSAWM, 2006 [1983].

49. BABADZAN, 2009.

50. KEESING, 1989, p. 31 ; BABADZAN, 2009.

51. LINNEKIN, 1983.

52. LINNEKIN & POYER, 1990.

53. HANSON, 1989.

mées par les acteurs et actrices autochtones de l'énonciation culturelle⁵⁴. A. Babadzan dénonce les usages politiques de ces traditions « inventées », lesquelles serviraient les élites urbaines mises à la tête d'États-nations sans historicité précoloniale, leur apportant une légitimité culturelle⁵⁵. Il va plus loin en affirmant que la modernité occidentale et la colonisation ont induit un rapport à la culture conscient, réflexif, voire essentialisant, qui n'existait pas dans les sociétés océaniques traditionnelles. Selon cette perspective, la tradition est donc ce qui va de soi sans être questionné, quand les traditions « inventées » ne sont que les « objet[s] d'un sujet » moderne⁵⁶.

La colonisation aurait ainsi remis en cause le « Grand partage⁵⁷ » entre sociétés modernes et sociétés traditionnelles, elle aurait introduit une distance envers les anciennes traditions, un effet de cliquet (sans retour en arrière possible) chez des peuples océaniques pourtant longtemps considérés comme les parangons des sociétés traditionnelles. Dans l'ensemble, les processus d'affirmation culturelle desserviraient les populations autochtones, car ils les empêcheraient de mener l'ensemble des combats que les auteurs du noyau dur inventionniste leur assignent : la révolution sociale, la révolution anticoloniale mais aussi la révolution féministe⁵⁸.

Les inventionnistes ont rapidement dû faire face à une critique théorique qualifiée alternativement de « constructiviste » ou de « postmoderniste⁵⁹ ». Celle-ci a été initiée notamment par H.-K. Trask, dès 1991, dans un article où elle revendique un propos situé, celui d'une « native » hawaïenne, reprochant à R. Keesing d'être prisonnier d'un mode de pensée *haole* (« étranger », en hawaïen). Dans l'injonction que ce dernier formule vis-à-vis des populations autochtones, les invitant à entretenir un plus grand scepticisme vis-à-vis de leurs héritages et notamment des généalogies transmises⁶⁰, H.-K. Trask identifie une manifestation du paternalisme blanc, déniait aux autochtones hawaïennes et hawaïens toute capacité à se définir, passant à côté de la prudence avec laquelle les généalogies sont mobilisées par les acteurs et actrices de l'énonciation culturelle ainsi que par les étudiants et les étudiantes⁶¹.

54. KEESING, 1989.

55. BABADZAN, 2009.

56. *Ibid.*, p. 149.

57. LATOUR, 1991.

58. KEESING, 1989.

59. WITTERSHEIM, 1999, p. 189 et 199.

60. KEESING, 1989.

61. TRASK, 1991.

L'année suivante, M. Jolly formule à son tour une critique des travaux inventionnistes et notamment de ceux d'A. Babadzan, sur lesquels elle voit planer le spectre de la rhétorique de l'inauthenticité, opposant vraie et fausse tradition dans une logique puriste, reposant sur une injonction au renversement brutal de toutes les formes d'assujettissement. M. Jolly refuse également de penser que les sociétés océaniques d'avant le contact n'avaient développé qu'un rapport direct et non réflexif à leur culture⁶².

H.-K. Trask et M. Jolly sont rejointes par d'autres chercheurs, parmi lesquels on peut citer J. Friedman, M. Sahlins et même plus récemment E. Wittersheim et B. Saura⁶³. Cette dernière contribution peut sembler décalée dans le temps. Cependant, ceci concerne surtout la recherche anglophone dans le Pacifique et non la recherche française, où les analyses inventionnistes d'A. Babadzan continuent à influencer les chercheurs et chercheuses qui travaillent en Polynésie française mais aussi en Nouvelle-Calédonie⁶⁴. Il est ainsi révélateur que le livre de C. Ghasarian sur Rapa⁶⁵, dans lequel nous avons vu plus haut que la rhétorique inventionniste était très présente, ait été préfacé par A. Hanson. Le propos anti-inventionniste tenu par B. Saura, mais aussi plus précocement par un chercheur comme E. Wittersheim⁶⁶, dont les travaux portent plutôt sur le Vanuatu, sont le signe que, côté français, les apports de cette critique sont loin d'être acquis. Ces auteurs assurent donc, en décalé, le relais et l'approfondissement des critiques développées côté anglophone.

Le fait qu'A. Babadzan, justement, rassemble en 2009 l'ensemble de ses écrits sur le sujet dans un même livre dont le titre s'inscrit ouvertement dans le champ lexical de la mystification (*Le Spectacle de la culture*) attestent une faible évolution de ses positions. Il n'y a par ailleurs rien d'anodin à ce que ce soit à partir du champ disciplinaire de la sociologie que l'inventionnisme circule de manière privilégiée côté français. Ceci pourrait même expliquer que cette position y soit restée plus influente que du côté de la recherche anglophone.

En effet, l'inventionnisme s'inscrit en France dans une tradition disciplinaire matérialiste propre à la sociologie, consistant à se montrer très méfiant et ironique vis-à-vis des phénomènes culturels. On retrouve ici l'influence des travaux de

62. JOLLY, 1992, p. 59.

63. FRIEDMAN, 1993 ; SAHLINS, 1993 ; WITTERSHEIM, 1999 ; SAURA, 2008.

64. GRAILLE, 2015 ; 2018, p. 355.

65. GHASARIAN, 2014.

66. WITTERSHEIM, 1999.

P. Bourdieu, sur lesquels se fondent aussi A. Babadzan, et qui dans un article de 1980 développait déjà une critique du rôle des chercheuses et chercheurs s'intéressant aux énonciations culturelles régionales (occitane notamment mais pas seulement) accusés d'opérer un acte de « magie sociale » en participant à faire exister ce qui n'a pas lieu d'être, selon une perspective niant la pertinence des différences et des différenciations culturelles. On retrouve cette méfiance dans les écrits d'un autre sociologue proche de P. Bourdieu, A. Sayad⁶⁷, concernant cette fois l'énonciation culturelle dans les pays colonisés ou anciennement colonisés. La position de P. Bourdieu évolue peu. En 2001, sa critique vise cette fois les « *cultural studies* ou *minority studies*⁶⁸ ».

Enfin, la postérité plus longue de l'inventionnisme côté français s'inscrit aussi dans une réticence plus globale portée par une large partie des scientifiques français (anthropologues, géographes, sociologues, historiens, etc.) vis-à-vis du tournant postcolonial⁶⁹, de la critique de l'universalisme⁷⁰, de l'objectivité située, de la remise en cause de la neutralité axiologique, etc. Au sujet de la prise en compte des rapports de race et de genre dans la recherche française en sciences humaines, M. Salaün⁷¹ parle ainsi d'une « culture nord-américaine proprement incommensurable avec la nôtre ».

Une oppression épistémique banalisée en Polynésie française

Le retard constaté dans la prise en compte de l'ensemble des termes du débat (et notamment dans la prise en compte des positions anti-inventionnistes) dans le contexte de la recherche française, apparaît dès lors multifactoriel. Face à cela, certains peuples du Pacifique francophone prennent des dispositions pour favoriser l'énonciation culturelle, empêcher le champ scientifique de la réduire au silence.

En Nouvelle-Calédonie, des dispositifs ont été mis en œuvre pour que l'autorité du discours scientifique ne supplante pas celle des actrices et acteurs concernés aujourd'hui. E. Tjibaou décrit ainsi la démarche mise en œuvre au centre culturel

67. Sayad, 1999, p. 168.

68. BOURDIEU, 2001, p. 22. Les apports de ces courants critiques transdisciplinaires peinent également à être intégrés par les disciplines plus installées dans le champ scientifique pour des raisons qui peuvent parfois être similaires à celles qui limitent la réception des renaissances culturelles.

69. Voir à ce sujet CHIVALLON, 2007 ; DI MÉO, 2022.

70. Voir HEINICH, 2021.

71. SALAÜN, 2012, p. 96.

Tjibaou : « il ne faut plus que ce soient uniquement les ethnologues qui parlent du rapport à l'objet : l'esthétique, c'est intéressant mais la parole des contemporains, ça l'est encore plus, parce que ça permet, ça leur permet de s'en inspirer, de s'en nourrir⁷² ». De son côté, le chercheur M. Gallo raconte comment l'« équipe du patrimoine » formée en 1982 par l'Office culturel, scientifique et technique canaque (OCSTC) a permis de rompre avec la « relation canonique entre l'anthropologue et l'autochtone », « Jean-Michel Beaudet [le jeune docteur occidental recruté par l'OCSTC] n'éta[n]t plus un ethnomusicologue professionnel à qui l'on demandait de “penser sur” la culture kanak, mais un “technicien du patrimoine”⁷³ ».

En Polynésie française, aucun dispositif équivalent ne semble avoir été mis en place. Ceci n'empêche pas l'existence d'une certaine méfiance vis-à-vis des chercheuses et chercheurs occidentaux, une méfiance que C. Spitz a ainsi synthétisée⁷⁴ :

Les réacteurs des compagnies aériennes les soufflent chercheurs-voyageurs pour nous étudier [...]. Ils téléphonent questionnent mémorisent commentent faxent comparent internettent rapportent concluent. Certains parfois nous voient nous entendent. [...] Ils nous ont tant situés que leur histoire nous a privés de nos réalités de nos trajectoires. Comme leurs paroles hier nous avaient réduits au silence leur écriture désormais nous réduit à l'absence.

On pourra arguer que la Polynésie française n'est pas la chasse gardée des chercheuses et chercheurs français et que tous les scientifiques français ne reproduisent pas le parti pris inventionniste. Il existe ainsi des exemples de recherches qui tiennent compte des apports de la critique anti-inventionniste, ainsi que de la critique de l'impact fatal : c'est le cas par exemple du travail d'A. Maurer⁷⁵, lequel ne porte pas que sur la Polynésie française, de celui d'É. Donaldson au Fenua Enata ou d'A. Mawyer à Mangareva⁷⁶. Cependant, la rhétorique inventionniste combinée à celle de l'impact fatal restent une toile de fond présente dans les travaux et dans les discours de nombreux scientifiques. Ces présupposés ne sont que rarement questionnés et encore moins leurs effets à long terme. Tous ces éléments concourent donc au maintien et à la reproduction d'une oppression épistémique qu'il convient maintenant de caractériser.

72. Entretien réalisé à Nouméa, juin 2019.

73. GALLO, 2021, p. 61.

74. SPITZ, 2002, p. 198.

75. MAURER, 2018.

76. DONALDSON, 2016 ; MAWYER, 2014.

L'oppression épistémique associée à l'inventionnisme et à l'impact fatal, ainsi que la silenciation de l'énonciation culturelle dont ces approches sont porteuses, se retrouvent par exemple dans le discours d'un acteur occidental à la tête de l'une des principales institutions culturelles et environnementales de Polynésie française, explicitement affiliée à un laboratoire scientifique présent sur le territoire. Après avoir affirmé que « 99% de la culture polynésienne a disparu », cet acteur explique avoir beaucoup réfléchi sur la renaissance culturelle :

Moi, je serai ravi qu'on travaille à cette compréhension de la culture [...], qu'on commence, tu sais, à faire l'archéologie de ce truc-là. C'était quoi cette culture ? Sa façon de comprendre le monde ? Mais ça, c'est pas ce que je vois aujourd'hui. [...] Je vois globalement plus une démarche qui consiste à se construire en opposition à quelque chose, au lieu de se construire en essayant de retrouver les éléments caractéristiques de la culture polynésienne. [...] Il y a une grosse confusion qui peut être faite entre ce qui relève de l'émancipation et ce qui relève du nationalisme et souvent on confond les deux. On va considérer qu'une approche nationaliste relève de l'émancipation alors qu'une approche nationaliste relève de l'enfermement sur soi-même. Et l'enfermement sur soi-même, c'est l'inverse de l'émancipation. L'émancipation, c'est la fierté de soi, de son être pour aller voir les autres. Et là, ce que je vois et ce que tu me dis, c'est de la décolonisation⁷⁷...

On retrouve ici la tendance, déjà identifiée dans les écrits d'A. Babadzan, à réduire l'énonciation culturelle au nationalisme, en rejetant au passage tout questionnement sur la colonialité. On peut s'interroger sur les effets de tels discours au sein d'une institution scientifique et culturelle ouverte au public, notamment au public scolaire.

Notons cependant que les inventionnistes se ménagent d'autres sujets d'étude que la déconstruction de l'énonciation culturelle. Chez A. Babadzan⁷⁸, un petit nombre de productions culturelles trouvent malgré tout grâce à ses yeux : les syncrétismes, qu'il étudie dans le contexte rural des îles Australes en Polynésie française. Ces formes de syncrétisme seraient la manière de faire avec, de composer avec l'Occident, sans tomber dans l'hégémonie moderne et en poursuivant

77. Entretien mené en mars 2021.

78. BABADZAN, 1982.

la tradition sous une autre forme. Aucune production culturelle « urbaine » ne bénéficie d'une telle valorisation. Déjà en 1976, le chercheur et écrivain samoan, A. Wendt, s'opposait à cette vision de la culture et des traditions comme un monopole rural et clamait la légitimité des habitantes et habitants des villes dans l'énonciation culturelle⁷⁹. Je n'ai retrouvé cette position dans les entretiens que j'ai réalisés en Polynésie française que chez un seul acteur⁸⁰, la critique de la centralisation des pouvoirs sur Pape'ete aboutissant à une reconsidération des marges rurales plutôt qu'urbaines dans l'énonciation culturelle.

Ainsi, il semble impossible de suivre A. Babadzan⁸¹ lorsqu'il affirme que l'énonciation culturelle en Polynésie française serait accaparée par des élites politiques urbaines. Tout d'abord parce que l'ancrage dans les marges ou dans les périphéries est valorisée par la quasi-totalité des acteurs et des actrices des renaissances culturelles, ensuite parce que les élites accusées par Alain Babadzan d'instrumentaliser le renouveau culturel ne présentent pas le profil sociologique que ce dernier leur prête : « Nombre d'entre eux n'appartiennent pas à une élite acculturée, l'essentiel n'étant pas le fait qu'ils connaissent ou non la culture de l'Autre (ce que signifie le terme "acculturé"), mais qu'ils possèdent un réel savoir dans le domaine pour lequel ils œuvrent⁸² ».

Il peut sembler enfin paradoxal que les théories inventionnistes soient encore aussi influentes en Polynésie française alors même que, contrairement à ce qui s'est passé en Nouvelle-Calédonie autour de l'ethnonyme « kanak », la renaissance culturelle mā'ohi, qui aurait pu être considérée comme une forme de nationalisme culturel, n'a pas vraiment abouti.

La fin de non-recevoir adressée aux renaissances culturelles par différents chercheurs et chercheuses francophones, spécialistes de la Polynésie française, n'a pas empêché le mouvement de se poursuivre et de se diversifier. La présence des acteurs et actrices des renaissances culturelles sur la plage n'est pas à discuter : l'énonciation culturelle existe. Elle prend de multiples formes, déborde le cadre fixiste de la plage à la faveur des mobilités et des diasporas et elle est marquée par de nombreux désaccords, ce qui, loin d'affaiblir ce phénomène, le caractériserait durablement⁸³.

79. WENDT, 1976, p. 52.

80. Entretien à Pape'ete, mars 2021.

81. BABADZAN, 2009.

82. SAURA, 2008, p. 221.

83. BHABHA, 1994, p. 51.

La place de la différence dans le champ religieux en Polynésie française

Les hommes d'Église : les autres Occidentaux sur la plage

Dès le début des renaissances culturelles en Polynésie française, dès les années 1970-1980, les scientifiques n'étaient pas les seuls Occidentaux sur la plage. Un autre type d'acteurs s'y trouvait également, associé à un autre grand régime de vérité déconsidéré en Occident, mais encore très légitime en Océanie : la religion chrétienne, protestante comme catholique. En effet, selon l'archipel, ce n'est pas le même christianisme qui domine le champ religieux en Polynésie française : alors qu'aux îles de la Société et aux Australes, le protestantisme est encore majoritaire, aux Marquises, aux Tuamotu et aux Gambier, c'est le catholicisme qui est le plus influent, sans parler des autres christianismes qui se sont implantés plus récemment, mais restent encore minoritaires⁸⁴.

Avant d'en venir aux années 1970-1980 et aux processus de renaissance culturelle, rappelons qu'avant la sécularisation, pendant la colonisation des îles de Polynésie française, les hommes d'Église ont parfois joué un rôle similaire aux anthropologues, en décrivant les cultures des populations autochtones. C'est ainsi que, dans l'archipel de Mangareva, le père H. Laval, le missionnaire dont le nom est régulièrement associé à la destruction de la culture mangaréviennne en raison de l'organisation socio-économique et religieuse très stricte qu'il a mise en place dans l'archipel, se trouve être l'auteur de la principale source ethnographique utilisée aujourd'hui pour connaître la culture précoloniale propre à ce territoire⁸⁵. De même, aux Marquises, le dictionnaire et la grammaire établie par Monseigneur Dordillon⁸⁶ continuent d'être utilisées par les acteurs et actrices des renaissances culturelles ainsi que par les linguistes.

Les écrits de quelques hommes d'Église sont donc mis à contribution dans la connaissance factuelle des cultures précoloniales, au même titre que les écrits scientifiques. On retrouve ici les traces d'un passé proche, dans lequel la science n'avait pas encore le monopole dans l'établissement des faits, des vérités⁸⁷.

84. FER, 2005.

85. LAVAL, 2013 [1938] ; entretiens réalisés à Mangareva, mars 2021.

86. DORDILLON, 1999 [1904].

87. MEZIANE, 2021.

Le paradoxe religieux : après l'interdiction, l'incitation et l'autochtonisation

On aboutit ici à un paradoxe majeur : alors que ce sont bien souvent les Églises qui ont établi les interdits coloniaux touchant les cultures autochtones, certains hommes d'Église et certaines institutions religieuses ont joué un rôle de premier plan dans l'essor des premières renaissances culturelles en Polynésie française. On peut citer ici quelques exemples. Aux Marquises, Monseigneur Le Cléac'h, évêque de Taiohae (Nuku Hiva) de 1970 à 1986, a encouragé les premiers acteurs de la renaissance culturelle marquisienne, notamment Georges Teikiehuupoko, dit « Toti », Étienne Hokaupoko et Benjamin Teikitoutoua, dit « Ben », à structurer leur action au sein d'un cadre associatif, contribuant à faire de Motu Haka la première matrice de l'énonciation culturelle marquisienne⁸⁸. De même, à Tahiti, nous avons vu que l'un des principaux acteurs de la dynamique culturelle, Turo a Raapoto, a développé sa pensée à l'intérieur même du cadre religieux protestant. Même Henri Hiro, qui a ensuite pris ses distances avec l'Église, a trouvé dans la revue protestante bilingue *Vé'a Porotetani*, un espace d'expression pour ses théories et sa poésie. Notons enfin, qu'aujourd'hui, l'une des figures les plus reconnues de la renaissance culturelle mangarévienne est un prêtre. Père Auguste Uebe-Carlson est aussi le président de l'association 193 qui défend les victimes des essais nucléaires.

Il y a ici une divergence majeure entre, d'une part, le champ religieux, qui se révèle finalement plus ouvert à la différence et à l'autochtonie en Polynésie française et plus généralement dans le Pacifique, É. Wittersheim parlant à ce titre d'« océanisation » des Églises⁸⁹ ; et, d'autre part, le champ scientifique francophone qui réduit trop souvent l'énonciation culturelle à une menace nationaliste, synonyme d'instrumentalisation politique fallacieuse (selon la perspective inventionniste). Cette question de l'« océanisation » des Églises amène à poser la question de la représentation autochtone dans le monde de la recherche en sciences humaines.

Existe-t-il, dans le champ scientifique, une autochtonisation similaire à celle du champ religieux ?

Cet enjeu n'a pas encore été abordé jusqu'ici. Il ne faudrait pas en conclure à une absence totale des populations autochtones dans la recherche en anthropologie, en archéologie, en histoire et en géographie culturelle sur la Polynésie française.

88. Entretien avec Toti, Ua Pou, décembre 2019.

89. WITTERSHEIM, 1999, p. 189.

Cependant, cette représentation autochtone est beaucoup moins évidente que dans le champ religieux. Elle reste marquée par une certaine précarité ou une marginalité. Des chercheurs comme G. Tetiarahi, E. Tetahiotupa ou J.-C. Teriierooiterai ont bien soutenu des thèses, en géographie pour le premier, en ethnologie pour le second⁹⁰ et, pour le troisième, en langues et cultures océaniques, mais avec un traitement très historique et anthropologique de la « navigation traditionnelle⁹¹ ».

Cependant, ces chercheurs ont eu une carrière atypique qui ne leur a pas permis d'occuper un poste d'enseignant-chercheur titulaire. G. Tetiarahi s'est orienté vers le monde associatif. J.-C. Teriierooiterai est décédé en 2020, peu de temps après avoir soutenu sa thèse. E. Tetahiotupa est à la retraite, mais il assure quelques vacances pour l'enseignement de la langue marquisienne à l'université de Polynésie française. Ses cours ne concernent donc pas son champ de recherche mais un domaine, la linguistique, dans lequel l'autochtonisation est déjà assurée. Il poursuit néanmoins ses travaux sur son temps libre, ainsi que dans le cadre du projet de classement des Marquises au patrimoine mondial de l'humanité (un projet pour lequel il a été recruté afin d'assurer la liaison avec la communauté de communes des îles Marquises).

De même, en archéologie, V. A. Rurua a soutenu sa thèse en 2020⁹², mais ne dispose pas encore d'un poste à l'université de la Polynésie française ou dans une autre structure de recherche. Avant elle, H. Cauchois avait soutenu une thèse en 2015⁹³, toujours en archéologie, mais elle est aujourd'hui enseignante d'histoire-géographie dans le secondaire à Ra'iātea, poursuivant ses recherches et la rédaction d'articles scientifiques sur son temps libre. Le parcours de T. Bambridge, anthropologue et directeur de recherche au CNRS, semble, pour le moment, assez exceptionnel.

E. Tetahiotupa alerte sur les risques d'oppression épistémique que représente une recherche portant sur le passé de la région, menée principalement par des scientifiques occidentales et occidentaux, ne mesurant pas les enjeux sociaux contemporains de leurs théories. Il prend notamment l'exemple de la question du peuplement, rappelant qu'aujourd'hui c'est l'hypothèse d'un peuplement austronésien de la Polynésie française et plus généralement de l'Océanie (Australie mise à part) qui domine. Il regrette alors le mépris qu'une partie des scientifiques, spécialistes de la question, adressent aux personnes qui continuent à défendre l'hypo-

90. TETAHIOTUPA, 2000.

91. TERIIEEROOITERAI, 2013.

92. RURUA, 2020.

93. CAUCHOIS, 2015.

thèse d'un peuplement en provenance d'Amérique. Ce chercheur ne défend pas dans cet entretien une position relativiste, mais invite les scientifiques occidentales et occidentaux à la prudence, questionnant leur légitimité à remettre en cause une hypothèse qui ne peut être complètement écartée, mais surtout une théorie dont la réfutation pure et simple pourrait fragiliser, dans leur énonciation culturelle, des populations qui souffrent déjà d'une marginalité économique et sociale. Il ne s'agit pas pour autant d'inviter les scientifiques à affirmer des choses qu'ils et elles ne peuvent vérifier, mais de maintenir la porte ouverte, sans refuser de tenir compte de l'existence de récits qui pourraient avoir gardé la trace d'échanges, voire d'unions ou de migrations qui ne sont pas encore documentées d'autre part⁹⁴.

Ailleurs dans le Pacifique, plusieurs scientifiques océaniques et océaniens ont cherché à contrer les effets réducteurs que cette emprise occidentale dans les sciences pouvait avoir : c'est le cas d'A. Wendt, dont il a déjà été question plus haut, de T. Teaiwa, d'Epeli Hau'ofa⁹⁵, etc. Ces chercheuses et chercheurs présentent aussi le point commun d'avoir œuvré au développement d'une perspective régionale dans le champ de l'énonciation culturelle⁹⁶. Epeli Hau'ofa, universitaire tongien, auteur de romans et de nouvelles, qui a enseigné à l'université du Pacifique Sud (USP), à Suva, a par exemple remis en cause les travaux qualifiant les territoires insulaires du Pacifique en termes de petitesse et de dépendance, rappelant que les modèles en question, le modèle MiRAB par exemple, développé par Bertram et Watters⁹⁷, n'étaient pas en mesure de tenir compte des flux informels ou non marchands partant de ces territoires et destinés aux membres de la diaspora océanique situés dans les grandes métropoles mondiales, sur les façades continentales du Pacifique, rappelant enfin que les Océaniques et les Océaniens ont historiquement su tirer parti de ressources multisituées, faisant de l'Océan un lien.

La décolonisation étant loin d'être aboutie dans le champ scientifique, il n'est pas étonnant que l'autochtonie et la race continuent de structurer une partie des rapports de force qui se jouent dans l'établissement des connaissances au sein de ce champ. La faible autochtonisation de la recherche en sciences humaines concernant la Polynésie française constitue donc un facteur supplémentaire à ajouter aux précédents pour expliquer la fin de non-recevoir qu'une large partie des scientifiques français adressent encore très largement aux différentes énonciations cultu-

94. Entretien réalisé à Pape'ete, en mars 2021.

95. WENDT, 1976 ; TEAIWA, 2001 ; EPELI HAU'OFA, 1993.

96. MURY, 2020.

97. BERTRAM & WATTERS, 1985.

relles qui se développent dans ce territoire. Cette faible autochtonisation tranche avec ce qui se joue dans le champ religieux.

Une autochtonisation du champ religieux qui aurait retardé les effets de la sécularisation ?

Revenons-en au champ religieux. La position des Églises protestantes et catholiques peut sembler incongrue, étant donné le rôle que ces institutions ont joué dans la stigmatisation de pans entiers des cultures précoloniales polynésiennes, au moment même où les scientifiques venaient collecter ce qui, selon leur perspective, était voué à disparaître. Alors qu'en Occident, la sécularisation a entraîné une nouvelle division du travail, dans laquelle les religieuses et les religieux ne peuvent plus prétendre à l'établissement de faits, de vérités mais seulement de croyances⁹⁸, ce processus reste moins avancé en Polynésie française, bien qu'il progresse là aussi. Les Églises restent influentes. Surtout, ces Églises (protestantes d'abord, plus tardivement catholiques) ont développé une dynamique inclusive.

Autre signe de l'autochtonisation de l'Église protestante à Tahiti, cette institution, autonome depuis 1963, a endossé, en 2004, l'ethnonyme promu par Henri Hiro et Turo a Raapoto en devenant « Église protestante *māōhi* » (c'est l'orthographe du tahitien, spécifique à cette Église et non celle de l'Académie tahitienne, *Te Fare Vāna'a*, qui est ici privilégiée). La possibilité de communier avec le *'uru* (fruit de l'arbre à pain) et l'eau de coco semble également révélatrice. On dépasse ici le cadre de l'hospitalité épistémique et culturelle ; la différence régit aujourd'hui une partie non négligeable du fonctionnement de cette institution qui a remis en cause, au moins localement, son universalisme.

Notons cependant que, si plusieurs acteurs et actrices des renaissances culturelles se posent encore la question de la compatibilité entre foi et différence⁹⁹, des voix s'élèvent parmi les plus jeunes pour appeler à un dépassement de ce questionnement et à une remise en cause, au moins partielle, d'une influence religieuse perçue comme coloniale¹⁰⁰. Les institutions religieuses protestantes et catholiques se révèlent aujourd'hui finalement plus ouvertes à la réception des renaissances culturelles que le champ scientifique qui n'a pas tiré toutes les conséquences des critiques postcoloniales et décoloniales en matière de décentrement culturel et

98. MEZIANE, 2021.

99. ALÉVÊQUE, 2021.

100. Entretiens réalisés à Tahiti, mars 2020 et à Ua Pou, décembre 2019.

d'hospitalité épistémique. L'intégration de la différence proposée par ces Églises dans ces territoires ne garantit pas cependant la pérennité de la compatibilité entre énonciation culturelle et foi chrétienne.

Conclusion

En réinvestissant le cadre théorique développé par H. Bhabha¹⁰¹ sur la différence et la métaphore de la plage proposée par G. Denning¹⁰², une tendance structurante a été identifiée, dans le champ de la recherche occidentale en sciences humaines portant sur les territoires de Polynésie française, consistant à traverser la plage pour rejoindre le cœur de l'île, métaphore spatiale d'une approche de la différence valorisant le retranchement et le passé des sociétés ainsi étudiées.

Une telle démarche s'est révélée ambivalente. Elle permet bien aux acteurs et actrices des renaissances culturelles qui s'emparent de ces travaux d'alimenter le réservoir de la différence. Cependant, cette démarche véhicule aussi souvent une vision moribonde des différentes cultures en question et reste associée à un mépris ou à une invisibilisation des dynamiques actuelles d'énonciation de la différence. Le parti pris inventionniste exerce ici encore son influence, constituant un héritage scientifique qui, faute d'être suffisamment questionné dans le contexte français, continue à engendrer oppression et inhospitalité épistémiques. La comparaison avec les processus d'autochtonisation et le soutien apporté aux renaissances culturelles par certains représentants religieux dans les Églises protestantes et catholiques de Polynésie française a permis de montrer qu'une autre approche de la différence existait dans ce territoire, dans un champ religieux dont la participation à l'action coloniale semble encore plus évidente. On bute ici sur un problème plus général révélant à la fois les carences de l'éthique scientifique dans les territoires colonisés ou anciennement colonisés et le retard pris par la recherche française vis-à-vis du tournant postcolonial et décolonial.

Bibliographie

ALEVÉQUE Guillaume, 2021, « Comment "réveiller" la culture ? Innovation rituelle et ancestralité en Polynésie française » in *Journal de la Société des Océanistes*, n° 153, p. 229-244.

101. BHABHA, 1994 ; RUTHERFORD, 1996.

102. DENING, 1980.

- BABADZAN Alain, 2009, *Le spectacle de la culture, globalisation et traditionalismes en Océanie*, L'Harmattan, Paris, 286 p.
- BALANDIER Georges, 1977, *Histoire d'autres*, Stock, Paris, 320 p.
- BALANDIER Georges, 2003, *Civilisés, dit-on*, Presses universitaires de France, Paris, 416 p.
- BERTRAM Geoff & WATTERS Ray, 1985, « The MIRAB economy in South Pacific microstates » in *Pacific Viewpoint*, vol. 26, n° 2, p. 497-519.
- BHABHA Homi, 1994, *The location of culture*, Routledge, Londres, 285 p.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n° 1, p. 63-72.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir (coll. Cours et travaux), Paris, 238 p.
- BRAMI CELENTANO Alexandrine, 2002, « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel » in *Ethnologie française*, vol. 32, n° 4, p. 647-661.
- CAUCHOIS Hinanui, 2015, *Subsistence Systems and Defensive Strategies in Pre-Contact Mo'orea and the Society Islands, French Polynesia*, thèse de doctorat non publiée, université d'Hawaï, Manoa, Honolulu.
- CHAZE Ray, 2016, « Renaissances culturelles ? » in HIRO Henri, *Pehepehe i tau nūnaa, message poétique*, Haere Po, Tahiti, 95 p.
- CHIVALLON Christine, 2007, « La quête pathétique des *postcolonial studies* ou la révolution manquée » in *Mouvements*, n° 3, p. 32-39.
- CONTE Éric & KIRCH Patrick, 2004, *Archaeological Investigations in the Mangareva Islands (Gambier Archipelago), French Polynesia*, Archaeological Research Facility, University of California, Berkeley, p. 172.
- CUNIN Élisabeth & HERNANDEZ Valeria A., 2007, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie » in *Journal des anthropologues*, n° 110-111, p. 1-11.
- DENING Greg, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land, Marquesas, 1774-1880*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- DESCLÈVES Emmanuel, 2010, *Le peuple de l'océan, l'art de la navigation en Océanie*, L'Harmattan (coll. Lettres du Pacifique), Paris, 310 p.

- DE SOUSA SANTOS Boaventura, 2011, « Épistémologies du Sud » in *Études rurales*, n° 187, p. 21-50.
- DE SOUSA SANTOS Boaventura, 2016, *Épistémologies du Sud*, Desclée de Brouwer, Paris, 438 p.
- DI MÉO Guy, 2022, *La Géographie socioculturelle française du XXI^e siècle*, URL : <https://hal.science/hal-03550702/> (consulté le 16/03/2023).
- DONALDSON Emily, 2016, *Living with Sacred Lands: Negotiating Sustainable Heritage Management and Livelihoods in the Marquesas Islands*, thèse de doctorat, McGill University, Canada, 401 p.
- DORDILLON René, 1999 [1904], *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, Société des études océaniques, Papeete, 204 p.
- DOTSON Kristie, 2018, « Conceptualiser l'oppression épistémique » in *Recherches féministes*, vol. 31, n° 2, p. 9-34.
- FANON Frantz, 2002 [1961], *Les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 311 p.
- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*, Labor et Fides, Genève, 498 p.
- FRIEDMAN William J., 1993, "Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity" in *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, vol. 149, n° 4, p. 737-767.
- GALLO Matteo, 2021, « "Mais ce n'est pas de la musique kanak ça !" La démarche juvénile d'affirmation d'une musique identitaire kanak (1982-1986) » in *L'Uomo società tradizione sviluppo*, vol. 11, n° 1, p. 53-83.
- GHASARIAN Christian, 2014, *Rapa, île du bout du monde, île dans le monde*, Demopolis (coll. Quaero), Paris, 591 p.
- GLISSANT Édouard, 1997 [1981], *Le discours antillais*, Gallimard (coll. Folio essais), Paris, 839 p.
- GRAILLE Caroline, 2015, *Des Militants aux professionnels de la culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015)*, thèse de doctorat, université Paul Valéry-Montpellier III, 599 p.
- GRAILLE Caroline, 2018, « Passions identitaires et communauté de destin : une utopie calédonienne ? » in *Journal de la Société des Océanistes*, n° 147, p. 351-364.

- HANCOCK Claire, 2007, « “Délivrez-nous de l'exotisme” : quelques réflexions sur des impensés de la recherche géographique sur les Suds (et les Nordes) » in *Autrepart*, vol. 41, n° 1, p. 69-81.
- HANDLER Richard & LINNEKIN, Jocelyn, 1984, « Tradition, genuine or spurious » in *The Journal of American Folklore*, vol. 97, n° 385, p. 273-290.
- HANDY Willowdean C., 2008 [1922], *Tattooing in the Marquesas*, Dover publications, New York, 38 p.
- HANSON Allan, 1989, “The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic” in *American Anthropologist*, vol. 91, n° 4, p. 890-902.
- HARAWAY Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » in HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais*, Exils, Paris, p. 107-142.
- HAU'OFA Epeli, 1993, *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, The University of the South Pacific School of Social and Economic Development, Beake House, Suva, 144 p.
- HEINICH Nathalie, 2021, *Oser l'universalisme : contre le communautarisme*, Le bord de l'eau (coll. Clair et net), Paris, 136 p.
- HOBBSAWM Eric & RANGER Terence (dir.), 2006 [1983], *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris, 370 p.
- HĪROA Te Rangi, 2013 [1937], « Préface du Dr P. H. Buck, directeur du Bishop Museum » in LAVAL Honoré, *Mangareva, L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Haere Po, Tahiti, p. V-VIII.
- JOLLY Margaret, 1992, “Specters of Inauthenticity” in *The Contemporary Pacific*, vol. 4, n° 1, p. 49-72.
- KEESING Roger M., 1989, “Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific” in *The Contemporary Pacific*, vol. 1, n° 1/2, p. 19-42.
- KEESING Roger M., 1982, *Kwaio religion: The living and the dead in a Solomon Island society*, Columbia University Press, Columbia, 257 p.
- KIRCH Patrick V., 2017 [2000], *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*, University of California Press, Berkeley, 408 p.
- LAGUERRE Antoine (réal.), 2019, *Gambiers, le crépuscule des idoles*, Merapi Production, Les films du Pacifique, 52 min.

- LATOUR Bruno, 2006 [1991], *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, Paris, 210 p.
- LAVAL Honoré, 2013 [1938], *Mangareva, L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Haere Po, Tahiti, 377 p.
- LINNEKIN Jocelyn, 1983, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity" in *American Ethnologist*, vol. 10, n° 2, p. 241-252.
- LINNEKIN Jocelyn & POYER Lin (dir.), 1990, *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, 323 p.
- MAURER Anaïs, 2018, « Océanitude. Repenser le tribalisme occidental au prisme des nationalismes océaniques » in *Franco sphères*, vol. 8, n° 2, p. 109-126.
- MAWYER Alexander, 2014, "Oriented and Disoriented Space in the Gambier, French Polynesia" in *Ethos*, vol. 42, n° 3, p. 277-301.
- MEREDITH Paul, 1998, *Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand*, Te Oru Rangahau Maori Research and development Conference.
- MEZIANE Mohamed Amer, 2021, *Des Empires sous la terre, histoire écologique et raciale de la sécularisation*, La découverte, Paris, 352 p.
- MIGNOLO Walter, 2001, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale » in *Multitudes*, vol. 6, n° 3, p. 56-71.
- MOORHEAD Alan, 1968, *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific: 1767-1840*, Penguin Books, Londres, 354p.
- MOUCHENIK Yoram, 2002, « L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences. Entretien avec Georges Balandier » in *L'Autre*, vol. 3, n° 3, p. 391-407.
- MURY Florence, 2020, « Le régionalisme culturel océanique : un impensé des études sur les renaissances culturelles » in *Belgeo. Revue belge de géographie*, n° 4, p. 1-13.
- POINT Christophe, 2020, « Hospitalité épistémique et pédagogie universitaire : l'égalité et ses problèmes » in *Éducation et socialisation*, n° 58, DOI : 10.4000/edso.13112.
- RENSCH Karl, 2010, "Early European influence on the languages of Polynesia: The Gambier Islands" in DUTTON TOM & DARRELL T. Tryon, 2010, *Language Contact and Change in the Austronesian World*, De Gruyter Mouton, Berlin & New York, p. 477-496.

- RURUA Vahine, 2020, *Biodiversité et exploitation des ressources marines en Polynésie française sur la longue durée : étude comparative des archipels des Marquises et des Gambier*, thèse de doctorat, Polynésie française, 210 p.
- RUTHERFORD Jonathan, 1990, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha” in *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres, p. 207-221.
- SAHLINS Marshall, 1993, “Good bye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History” in *The Journal of Modern History*, vol. 65, n° 1, p. 1-25.
- SALAÛN Marie, 2012, « L’ethnographie à l’heure des “bonnes pratiques”. Retour sur une expérience tahitienne » in *Les Sciences de l’éducation – Pour l’Ère nouvelle*, vol. 45, n° 4, p. 95-112.
- SAURA Bruno, 2008, *Tabiti Ma’ohi – Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Au vent des îles, Tahiti, 529 p.
- SAURA Bruno, 2020, *Un poisson nommé Tahiti, mythes et pouvoirs aux temps anciens polynésiens (Tahiti, Rai’ātea, Hawaïi, Nouvelle-Zélande)*, Au vent des îles, Tahiti, 374 p.
- SAYAD Abdelmalek, 1999 [1997], *La Double Absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, Éditions du Seuil, Paris, 437 p.
- SEGALEN Victor, 2009 [1907], *Les Immémoriaux*, Pocket (coll. Terre Humaine Poche), Paris, 338p.
- SPITZ Chantal, 2002, « Les cris d’une tahitienne » in *Hermès*, n° 32-33, p. 197-204.
- STASZAK Jean-François, 2008, « Qu’est-ce que l’exotisme ? » in *Le Globe*, vol. 148, p. 7-30.
- STILLMAN Amy, 1987, *Report on Music in Mangareva, French Polynesia*, Working Papers n° 78, département d’anthropologie, université d’Auckland.
- TEAIWA Teresia, 2001, “L(o)osing the Edge” in *The Contemporary Pacific*, p. 343-357.
- TERIHEROOITERAI Jean-Claude, 2013, *Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle: l’héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne*, thèse de doctorat, Polynésie française, 380 p.

TETAHIOTUPA Edgar, 2000, *Bilinguisme et scolarisation en Polynésie française*, thèse de doctorat, Paris 1, 684 p.

TETAHIOTUPA Heretu & CORDIER Christophe (réal.), 2018, *Patutiki, l'art du tatouage des îles Marquises*, Les Studio Hashtag, Eka Eka Productions, Association Patutiki, Sydélia GUIRAO, 55 min.

TRASK Haunani-Kay, 1991, "Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle" in *The Contemporary Pacific*, vol. 3, n° 1, p. 159-167.

VON DEN STEINEN Karl, 2016 [1925], *Les Marquisiens et leur art*, Au vent des îles, Tahiti, 3 vol., 684 p.

WENDT Albert, 1976, "Toward a new Oceania" in *Mana*, vol. 1, n° 1, p. 49-60.

WITTERSHEIM Éric, 1999, « Les Chemins de l'authenticité : Les Anthropologues et La Renaissance Mélanésienne » in *L'Homme*, n° 151, p. 181-205.

Résumé : Alors que les actrices et les acteurs des renaissances culturelles en Polynésie française n'hésitent pas à mobiliser des travaux de recherche (historique, archéologique, anthropologique, etc.) comme moyens de connaître le passé précolonial, le champ scientifique continue d'adresser à cette énonciation culturelle une fin de non-recevoir. L'historicité des pratiques et les finalités poursuivies dans le cadre de ces renaissances sont ainsi mises en cause, révélant l'influence toujours décisive d'une théorie pourtant battue en brèche ailleurs dans le Pacifique : l'invention de la tradition.

Mots-clés : énonciation culturelle, renaissances culturelles, géographie culturelle, oppression épistémique, études décoloniales, réception, hospitalité épistémique, autorité scientifique

French Polynesia: last bastion of the "invention of tradition"? When the scientific field rejects cultural renaissances

While the actors of cultural renaissances in French Polynesia do not hesitate to mobilize historical, archeological or anthropological research work as means of knowing the precolonial past, the scientific field, especially the French-speaking researchers, continue to overlook and discredit this cultural enunciation. The historicity of the practices and the aims pursued within the framework of these renaissances are thus questioned,

revealing the still decisive influence of a theory that has nevertheless been undermined elsewhere in the Pacific: the invention of tradition.

Keywords : *cultural enunciation, cultural renaissances, cultural geography, epistemic oppression, decolonial studies, epistemic hospitality, scientific authority.*

inalco

PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

SCIENCE, IDENTITY AND THE LAW
INTERSECTING CONCEPTUALIZATION AND OPERATIONALIZATION
OF RACE AND ETHNICITY

Andras L. PAP
& Eszter KOVACS SZITKAY

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesimalco.fr>
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Science, identity and the law

Intersecting conceptualization and operationalization of race and ethnicity

Andras L. PÁP

Research Professor, Eötvös Loránd Research Network, Centre for Social Sciences Institute for Legal Studies, Budapest, Hungary;
Professor of Law, Faculty of Business Economics, Eötvös University, Budapest, Hungary

Eszter KOVACS SZITKAY

Junior Research Fellow, Eötvös Loránd Research Network, Centre for Social Sciences Institute for Legal Studies, Budapest Hungary;
PhD student, University of Public Service, Doctoral School of Law Enforcement, Budapest Hungary

The research was conducted under the aegis of the 134962 and 138965 Hungarian National Research and Innovation Grants and the Artificial Intelligence National Laboratory Program.

The comparative legal scholar authors, working on a broad project mapping how law conceptualizes and operationalizes race, ethnicity and nationality, provide an assessment of the triadic relationship between law, identity (-making and -claims recognition) and science. Our inquiry is triggered by the transformative changes in the past years in how the meaning of the terms of identity are assigned and

conceptualized in social sciences and humanities, as well as in politics and law.¹ Curiously, there is a lack of linguistic and conceptual resources for thinking about racial identity. This is particularly surprising in the field of law, which habitually operates with the concepts of race, ethnicity, and nationality when setting forth standards for the recognition of collective rights or protection from discrimination, establishing criteria for asylum, or labeling actions as genocide, without actually providing definitions for these groups or of membership criteria within these legal constructs.

The paper begins by providing an overview of the obstacles, challenges and controversies in the legal institutionalization and operationalization. The second part will turn to the discussion of how “objective” criteria, data and constructions provided by science translate into the legal discourse. First, we will map out how our grand project design aims to encompass historical and contemporary approaches, and point to the peculiarities of re-biologization of ethno-racial conceptualization and the reemergence of the marriage of geography and biogenetic conceptualization.

1. Conceptualizing and operationalizing race ethnicity and nationality: the problem and the framework

Analyzing political and legal measures that serve to operationalize race, ethnicity or nationality is a blooming field of scholarship.² It brings together legal, historical, and political scholars³. In 2018 a research group involving over 50 scholars from various disciplines on “Identity, Race and Ethnicity in Constitutional Law”, was convened under the auspices of the International Association of Constitutional Law.⁴ The aim was to create a forum for academics working on different fields of law and other areas of social sciences to create novel and illuminating intersections for understanding this multifaceted and complex phenomenon. The challenge and goal are to bridge and cross-fertilize discourses and narratives on race (in the US), ethnicity (in various jurisdictions), the continental European framework of

1. PAP, 2017 and BRUBAKER, 2015.

2. For a detailed introduction to our project see PAP, 2021.

3. See for example DOBOS, 2020; SANSUM & DOBOS, 2020, p. 10; SMITH, 2020; STERGAR & SCHEER, 2018.

4. THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF CONSTITUTIONAL LAW, URL: <https://www.iacl-aicd.org/index.php/en/research/research-groups/identity-race-and-ethnicity-in-constitutional-law>.

(collective claim-based) national minority rights, and the conceptual and policy toolkit of caste and aboriginal/indigenous law—in order to assess how substantive or procedural law encapsulates identity.

1.1. Race, ethnicity, identity and the law

The starting point of the assessment is the noted paradox that most of the time, legal texts refrain from providing normative definitions and classifications pertaining to race and ethnicity, thus conceptualization needs to be deciphered meticulously from technical and operationalizing measures and procedures. The problem goes beyond the general dilemma pertaining to law which is as follows: it is the basic tenet of law that particular legal regimes and provisions are part of an integral and unambiguous system, yet legislative procedures are end-points of a long chain of political compromises. When it comes to issues concerning race and ethnicity, there are additional heated intellectual, social, cultural and political debates and struggles, situated in the seething cauldron of multifaceted personal and collective identity formations and power relations. At the end, Brubaker⁵ argues, just like with gender, the color line may be sharp and rigidly policed in theory, but is often blurred and porous in practice. He points out that even the core questions are multilayered: do race and ethnicity have a fixed meaning susceptible to verification, or are these categories expressive and affiliative through self-discovery and public disclosure? Even if these identities have supra-individual elements such as biogenetic and trans-generational history, genealogical facts of ancestry, social facts of classification systems and categorization practices, historical facts of enslavement, oppression, and discrimination.

But let us return to legal frameworks. Protective measures for racial, ethnic, or national communities can be targeting a number of things, such as: socioeconomic equality, de facto freedom of religion, the protection of potential pogrom victims and the prevention of brutal ethnic conflicts, decreasing cultural conflicts between the majority and “genuine” minority or immigrant groups, combating racial segregation or apartheid, or race-based affirmative measures of compensatory, remedial, or transitional justice. In line with this, laws protecting minorities may take several forms, ranging from affirmative action and social protection measures, through declarations of religious and political freedom, to setting forth cultural or political autonomy, or controlling political extremists.

5. BRUBAKER, 2015; 2016.

The context-dependent meaning of minority protection may also refer to a widely diverse set of policies such as equal protection (non-discrimination), participatory identity politics (the political participation of identity-based groups in political decision-making), cultural identity politics (the recognition of identity-based groups in cultural decision-making by the State), the protection of historically rooted identity-based sensitivity (the criminalization of hate speech, holocaust denial, etc.), affirmative action, special constitutional constructions form-fitted for the needs of indigenous populations, policies recognizing claims which mirror the State's ethnic kin's diaspora claims abroad, the right to traditional, pre-colonization life, or simply measures designed to maintain international security.

Conceptualization and operationalization come up in two dimensions: definitions and classifications pertaining to the groups, and how membership criteria are established in these communities.

1.1.1. Conceptualizing communities

The conceptualization of communities to be targeted by legal regimes takes place in a climate of ambiguity, sensitivity and suspicion. The very terms are used in vastly differing ways in academic literature, as well as in legal and administrative documents, depending on the social and geographic context. For example, "race" is used in reference to quite a different set of human conditions in the US as in continental Europe. A controversial category, it is generally not considered to be a fruitful analytical concept in the social sciences, where it is widely understood to be a social construct rather than a biological trait (in the biological sense, the entirety of humanity constitutes one single race) without a theoretically or politically uniform definition.⁶

Race-based international and domestic legal instruments identify race with the apprehension of physical appearance, and put perception and external classifications in the center when prohibiting discrimination, or violence on racial grounds. In this, it is rarely distinguished from *ethnicity*, and the two terms are often used interchangeably by lawmakers (and drafters of international documents) and, most of all, judicial bodies. For example, under Article 1 of the 1965 International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination: "the term 'racial discrimination' shall mean any distinction, exclusion, restriction or prefe-

6. See TAJFEL, 1981.

rence based on race, colour, descent, or national or ethnic origin...”. Despite academic interest and insistence in differentiating between the two concepts, legal formulations seem to be incognizant, and even appear to be unobservant and indifferent concerning a potential difference between the two terms.⁷

“Ethnic” communities are referred to in an even more complex environment. The international legal terminology habitually differentiates between “national” and “ethnic” minorities on the grounds that the latter, unlike the former, do not have nation states as national homelands (Hannum 2000). In this way, ethnic minorities are a sort of hybrid category, blending, and often mirroring, the claims made by racial and national groups.

One of the most widely cited legal definitions for race and ethnicity comes from the opinion of Lord Fraser of the House of Lords in the *Mandla v Dowell Lee*-ruling, which concerned whether Sikhs were a distinct racial group under the Race Relations Act:

For a group to constitute an ethnic [sic!—ALP] group [...] it must, [...] regard itself, and be regarded by others, as a distinct community by virtue of certain characteristics. Some of these characteristics are essential; others are not essential but one or more of them will commonly be found and will help to distinguish the group from the surrounding community. [...] (1) a long-shared history, of which the group is conscious as distinguishing it from other groups, and the memory of which it keeps alive; (2) a cultural tradition of its own, including family and social customs and manners, often but not necessarily associated with religious observance. [...] (3) either

7. In July 18, 1950. The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) issued a 54 page long document on “The Race Question”. The first part deals with the scientific status of human population variation and race (Sec. 1-4, 7), outlining that differences in physical variation are largely due to various genetic factors arising from divergent biological histories, adding that variations distinguishing populations on the basis of certain genetic considerations can lead to three classifications of race: “Mongoloid, Negroid, Caucasoid”. The second addresses how people have tended mistakenly use the term race (Sec. 4-5). The third part is about the influence of environmental and innate factors on human difference (Sec. 8-13) and raise concerns about using intelligence as a way of classifying human populations into groups or explaining differences between groups (e.g., ethnic or cultural). The fourth part deals with race as myth (Sec. 14), arguing that race is not a biological phenomenon but rather largely socially constructed. “The Race Question”, although the first of its kind from the international community, and followed by several subsequent similar statements [...] received notable criticism. See KERSTEN, 2014.

a common geographical origin, or descent from a small number of common ancestors; (4) a common language, not necessarily peculiar to the group; (5) a common literature peculiar to the group; (6) a common religion different from that of neighbouring groups or from the general community surrounding it; (7) being a minority or being an oppressed or a dominant group within a larger community [...]" Using these criteria, he held that Sikhs "are a group defined by a reference to ethnic origins for the purpose of the [Race relations!] Act of 1976, although they are not biologically distinguishable from the other peoples living in the Punjab.

The Permanent Court of International Justice held in the Case of Greco-Bulgarian "Communities", that a minority community is: "a group of persons living in a given country or locality, having a race, religion, language and traditions of their own, and united by the identity of such race, religion, language and traditions in a sentiment of solidarity, with a view to preserving their traditions, maintaining their form of worship, securing the instruction and upbringing of their children in accordance with the spirit and traditions of their race and mutually assisting one another." ⁸

We can argue that if we want to grasp the substance of these definitions in the racial and ethnic minority concept, there is one common element which is the protection from maltreatment: discrimination, hate crimes, hate speech, physical violence. Reflecting an anti-discrimination logic, the groups need to be defined by following the perpetrators' method: basing the definition of the group on the perception of either biologically determined characteristics or cultural attributes.

In a sense, however, ethnic minorities are multifaceted groups. While many of their claims are grounded in the anti-discrimination rhetoric employed by racial minorities, some "ethnically defined" groups (such as the Roma) may also have cultural claims (and protections) that national minorities would make. The international legal terminology habitually differentiates between the two groups on the grounds that ethnic minorities are different from national minorities in the sense that they do not have nation states as national homelands.⁹ In this way, ethnic minorities are a sort of hybrid categorization, blending and, often mirroring, the claims made by racial and national groups.

The probably most important international document on national minorities, the 1995 Council of Europe Framework Convention for the Protection of

8. Permanent Court of International Justice, Advisory Opinion, *Greco-Bulgarian "Communities"* Ser. B. No.17, p.16.

9. See for example HANNUM, 2001.

National Minorities, also fails to provide a definition for its targets. A relevant definition, also endorsed by the European Parliament's 2005 resolution on the protection of minorities and anti-discrimination policies in an enlarged Europe, is provided by Article 1 of Recommendation 1201 (1993) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe on an additional protocol on the rights of national minorities to the European Convention on Human Rights:¹⁰

“national minority” refers to a group of persons in a state who: reside on the territory of that state and are citizens thereof; maintain longstanding, firm and lasting ties with that state; display distinctive ethnic, cultural, religious or linguistic characteristics; are sufficiently representative, although smaller in number than the rest of the population of that state or of a region of that state; are motivated by a concern to preserve together that which constitutes their common identity, including their culture, their traditions, their religion or their language.

When it comes to defining *national minorities*, the important feature is that these groups make claims for collective rights, bypass the anti-discriminatory logic and seek recognition of cultural and political rights, particularly autonomy or the toleration of various cultural practices that differ from the majority's, which often require formal exceptions from generally applicable norms and regulations. In this case, we are dealing with claims for preferential treatment. According to Will Kymlicka, cultural minorities can be divided into two kinds, nations and ethnicities. The former is a historical community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language or culture, the latter is a group with common cultural origins, but whose members do not constitute an institutionally complete society concentrated in one territory.¹¹

1.1.2. Conceptualizing membership in communities

We have shown how concerning conceptualization and operationalization, international law fails to provide a transparent, straightforward definition or direction for ethno-racial groups.

10. PARLIAMENTARY ASSEMBLY, 1993, URL: <http://www.assembly.coe.int/Main.asp?link=http://www.assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta93/erec1201.htm-1>.

11. YOUNG, 1997, p. 49.

As we will see, conceptualizing and operationalizing membership is even less unambiguous. Ethno-national identity can be defined in several ways: (i) through self-identification; (ii) by other members or elected, appointed representatives of the community (leaving aside legitimacy-, or ontological questions regarding the authenticity or genuineness of these actors); (iii) through classification by the perception of outsiders; (iv) by outsiders but using “objective” criteria; (v) and by using proxies such as names, residence, etc. Before turning to how science as an objective criterion is used in conceptualization, let us briefly review the other scenarios.

Legal regimes will differ whether it concerns a broad set of services available for members of indigenous communities, political rights for national minorities, or affirmative action measures for ethno-racial minorities. When it comes to measures protecting victimization in hate crimes or discrimination, legal regimes mostly rely on the self-assessment of the victims in regards of their (actual or presumed) membership in the protected groups, although in asylum law or war crime cases (where the consequences of such classifications are particularly grave), group membership is often up for rigorous scrutiny. Likewise, for regimes protecting the freedom to exercise religious identity, even though faith is a deeply personal, subjective attribute, judicial bodies often dwell into scrutinizing the sincerity of religious claims or the relevance of a religious practice.

Thus, in regards of *operationalization strategies*: for anti-discrimination measures, subjective elements for identification with the protected group are irrelevant, and external perceptions should serve as the basis for classification. Policies implementing this anti-discrimination principle may rely on a number of markers: skin color, citizenship, place of birth, country of origin, language (mother tongue, language used), name, color, customs (like diet or clothing), religion, parents' origin, or even eating habits. Defining membership criteria come up in a completely different way when group formation is based on claims for different kinds of preferences and privileges. In this case, subjective identification with the group is an essential requirement, but the legal frameworks may establish a set of objective criteria that needs to be met besides. In the context of drafting affirmative action and ethnicity-based social inclusion policies, external perception, self-declaration, and anonymized data collection may be varied and combined.

Contemporary national legal systems will nevertheless generally usually refrain from providing legal or administrative definitions for membership criteria in ethno-racial communities. The European model for national minorities habitually refuses to create strict administrative definitions for membership. In most cases, a formalized self-declaration suffices for eligibility for collective rights. It

is a rare exception to institute objective requirements, such as proven ancestry (by some sort of official documents) or the proven knowledge of the minority language. Curiously, States are more reluctant to define membership criteria for domestic minority groups than for the titular majority population—a practice often followed in legislation implementing ethnicized concepts for external dual citizenship or status law-like provisions targeting the diaspora.¹²

In the US, critical race theory brought the abandonment of objective, usually judicially formulated¹³ systems of racial classifications and made racial self-identification the dominant approach. For example, in 2007 the US Equal Employment Opportunity Commission, which requires employers with more than 100 employees to collect and report racial composition, changed to self-identification from third party classification, which was formerly based on visual survey and categorization assigned based on the employers' perception.

Still, countless doctrinal and practical issues arise. Consider for example census debates: in the US the multiracial category movement went beyond academic circles into the spheres of political mobilization.¹⁴ Challenging census identity categories is also a recurring theme in post-Yugoslav debates, involving harsh census election campaigns, ethno-national boycotts by ethnic entrepreneurs and the phenomenon of protest-identification as “Jedi,” “alien,” “Smurf,” “Maritan,” “Klingon,” or “in love”.¹⁵ Bieber¹⁶ shows that for example in Kosovo there has not been a single uncontested census since 1971, and in Bosnia-Herzegovina, no census was held between 1991-2013. Loveman demonstrates the case of Latin-America, which not only had a rich history of “fraud” (racial drift) in census reassignment by bribed parish priests in the colonial times,¹⁷ but also brought the complete disappearance of race in censuses for decades.

12. Examples can be brought from a number of European States, from Hungary to Lithuania. See, for example, “Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-State”, adopted by the Venice Commission at its 48th Plenary Meeting (Venice, 19-20 October 2001), CDL-INF(2001)019.

13. DOMÍNGUEZ, 1986; WALKER, 2008; KENNEDY, 2003; ONWUACHI-WILLIG, 2007; FORD, 1994.

14. See for example HARRIS, 1993; HARRIS & SIM, 2002; Heyes, 2009; MORNING, 2000.

15. BIEBER, 2015.

16. *Ibid.*

17. LOVEMAN, 2014, p. 74.

Turning to India, in the *Arumugam v. S. Rajgopal*¹⁸ case the issue was whether a member of the Adi Dravida Hindu Caste and a Hindu converted to Christianity and reconverted to Hinduism could again become a member of the caste. The Supreme Court of India held that although usually conversion entails exclusion from the set of preferences reserved for castes and, as caste is predominantly a feature of Hindu society, if the plaintiff is accepted and recognized by other caste members as a fully reintegrated member, he may be considered so by the Court as well.¹⁹

It needs to be added that even when the protection of certain groups comes up in such egregious situations as genocide, definition-making for group-membership proves difficult and case law is inconsistent.²⁰ As Ambrus points out, a harsh discussion is going on concerning defining the justiciable victims of genocide. The objective approach means that the judicial body examines the objective existence of the racial or religious identity of the victim; that is, whether or not the victim actually belonged to a certain racial or religious group or actually possessed the so-called “objective” features that identify the members of these groups.²¹

In the *Akayesu*-case²², for instance, the International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) stated that in order to qualify as genocide, acts must have been committed against members of a specific group, and specifically because they belonged to this group.²³ In the given case, although the acts in questions constituted serious bodily and mental harm inflicted on the victim, they were committed against a Hutu woman, and hence, cannot constitute acts of genocide against the

18. AIR 1976 SC 939.

19. The Court also noted that not all castes set forth Hindu religion membership requirements. In these cases conversion will not necessarily lead to membership loss. According to the Court therefore “the correct test to be applied in such cases is to determine what are the social and political consequences of such conversion and that must be decided in a common sense practical way rather than on theoretical or theocratic grounds.” *Ibid.* A similar membership case was the N.E. Horo v. Jahanara Jaipal Singh (AIR 1972 SC 1840) where the issue was raised out of a rejection of the nomination papers of the respondent by the Returning Officer on the ground that she was not a member of the Scheduled Tribe anymore, and was therefore not eligible to contest from the parliamentary constituency. The Court held that she actually acquired membership in the tribe upon her marriage with her deceased husband.

20. For more, see for example PAP, 2015.

21. AMBRUS, 2012, p. 942.

22. *Prosecutor v. Jean-Paul Akayesu*, Judgement, Case No. ICTR-96-4-T, T.Ch. I, 2 September 1998.

23. *Ibid.*, paras 521-523.

Tutsi group.²⁴ In the later Muhimana case, where, mistakenly, a Hutu woman, perceived as Tutsi, was raped, the court endorsed the approach that a victim of genocide can be identified by the perception of the perpetrator.²⁵

For the randomness of categorization, consider the case of Rwanda: here the civil war centered around pre-genocide ID-cards, which formalized and concretized ethnic identity, distinguishing between Hutu and Tutsi as set forth by Belgian colonizers 1933.²⁶ In pre-colonial times, there were no ethnic groups *per se*, but 15-18 tribes that cut across ethnic divisions. The categories of Hutu and Tutsi did exist, but there were more social divisions that allowed for mobility.²⁷ Thus, initially people having 10 or more cows were classified as Tutsi; those with fewer as Hutu. After the initial determination, classification went by parentage.

The arbitrariness with which these initial ethnic determinations are made is fairly typical. For example, in the Soviet Union, from 1932 internal passports contained data on ethnicity. When this so-called “fifth line”²⁸ was introduced for the first time, the person was able to choose ethnicity,²⁹ but later the parents’ ethnicity was inherited. In case of mixed families, a choice was to be made.³⁰

Classification is similarly central in refugee procedures, where race, ethnicity, or membership in a “particular social group”³¹, which can be a basis for persecution, it is a crucial element, where the asylum-seeker will make a claim pertaining to her affiliation and recipient authorities will carry out a validation procedure: first establishing whether the group in question is actually in danger of persecution, and second, whether the claimant is a member of the group. “The production and reception of the refugee legal narrative is a complex phenomenon involving several narrators with sometimes conflicting stories and objectives.”³²

24. *Ibid.*, paras 720-721, see Ambrus, 2012, p. 943.

25. Prosecutor v. Mikaeli Muhimana, Judgement and Sentence, Case No. ICTR- 95-1B-T, T.Ch. III, 28 April 2005.

26. PREVENT GENOCIDE INTERNATIONAL, URL: <http://www.preventgenocide.org/edu/pastgenocides/rwanda/indagamuntu.htm>.

27. RAMOS, 2013. See also e.g., FREEDMAN *et al.*, 2008; TAYLOR, 2020; and ELTRINGHAM, 2004.

28. Followed surname, name, patronymic and date and place of birth.

29. SIMONSEN, 1999, p. 1071.

30. See SALENKO, 2012, p. 2.

31. See for example, STERNBERG, 2011.

32. See for example ZAGOR, 2014.

In earlier writings³³, we investigated whether international law recognizes the right (freedom) to the free choice of ethno-racial identity. Here we made two claims. First, that if the free choice of identity is to be recognized as a legal right, than it logically needs to include both its negative and positive dimension, that is, the right to both opt out and in into any chosen ethno-national or even racial group. Second, having scrutinized relevant international documents, we argued that the recognition of this right is not something hard-, or soft international law would actually set forth. We found that the right to free choice of identity does not seem to be a theoretically coherent and practically sustainable legal concept, nor is it supported by international statutory language. The requirement of the active, affirmative involvement of the individual in group membership, accompanied by the prohibition of mandatory inclusion by the state, along with the prohibition of collecting sensitive data, does not create an autonomous, *sui generis* right for the free choice of identity, since it does not and cannot include the right (of choice) to opt in to any chosen group.

An important exception from the resistance to legally “objectively” define group membership is the unique indigenous/aboriginal legal and policy framework, which habitually sets forth rigid and explicit membership requirements for the indigenous communities. Here the state either provides strict administrative definitions using some kind of an objective criteria, or it officially endorses tribal norms.

In the leading 1978 case *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* case, the US Supreme Court confirmed “a tribe’s right to define its own membership for tribal purposes [...] as central to its existence as an independent political community.”³⁴ Another notable case (to be discussed later in more detail) for an official definition on membership in an ethno-national community, and here it concerns the ethno-religious majority, is Israel, where the Law of return, actually reflecting on the Nuremberg Laws, provides a definition for what it means to be Jewish under the state’s immigration policy to invite all Jews to settle in their national homeland.³⁵

2. Race, ethnicity and science

33. PAP, 2015.

34. *Santa Clara Pueblo v. Martinez*, 436 U.S. 49, 72 n.32 (1978).

35. See WEISS, 2002; KIMMERLING, 2002.

This second part of the paper turns to the discussion of how “objective” criteria, data and constructions of race and ethnicity provided by “science” translate into the legal discourse. We will map out historical (anthropological, phenological and geographic) and contemporary (genetic and biotechnological) approaches in the field of forensic science, race-conscious medicine, commercial DNA-testing, and point to the peculiarities of re-biologization of ethno-racial conceptualization and the reemergence of the marriage of geography and biogenetic conceptualization.

We need to begin by pointing out that identity politics, political activity and “theorizing founded in the shared experiences of injustice of members of certain social groups”³⁶ has been arguably the dominant trend in the second half of the twentieth century.³⁷ Rather than organizing around grand social or political narratives, identity political formations typically aim to secure the political freedom of a specific marginalized constituency, which assert or reclaim ways of understanding their distinctiveness.³⁸ As Heyes puts it, “Identity politics starts from analyses of oppression to recommend, variously, the reclaiming, redescription, or transformation of previously stigmatized accounts of group membership.”³⁹ Building on Taylor,⁴⁰ the underlying concept is that identity is characterized by an emphasis on inner voice and a capacity for authenticity—that is, an ability to find a way of being that is somehow true to oneself:

What makes identity politics a significant departure from earlier, pre-identarian forms of the politics of recognition is its demand for recognition on the basis of the very grounds on which recognition has previously been denied: [...] The demand is not for inclusion within the fold of “universal humankind” on the basis of shared human attributes; nor is it for respect “in spite of” one’s differences. Rather, what is demanded is respect for oneself as different.⁴¹

Identity politics naturally puts self-identification in the center of conceptualization and operationalization, but discussions are contextualized by complex

36. HEYES, 2016.

37. See second wave feminism, the Black Civil Rights movement in the U.S., LGBT movements, indigenous movements, for example.

38. HEYES, 2016.

39. *Ibid.*

40. TAYLOR, 1989.

41. HEYES, 2016 citing KRUKS, 2001, p. 85.

and harsh debates concerning agency, revolving around “cultural appropriation” and the importance of “lived experience.” However, contemporary models for operationalizing ethnicity also rely on “objective” criteria. A careful analysis of “objectivity” shows that above described five types of operationalizing models are often blurred and the boundaries between “scientific evidence”, proxies, and what we may call “bureaucratic path dependence” are porous. For example, ethnic preferences in citizenship often require the knowledge of the national language⁴², which is rather a proxy than an actual constitutive element of the “ethnic-essence.” As for “bureaucratic path dependence”, besides the aforementioned Tutsi-Hutu and Soviet passport entry cases, consider how official documents can construct and operationalize ethnicity and race, relying on the bureaucratic/administrative reality of intergenerational registries in documents. The peculiarity is that administrative categorization is often arbitrary and random, rooting in the temporary administrative givens, but leads to subsequent cementing of conceptualization and operationalization of ethnicity.

For example, the Nürenbergian definition of “a Jew” as an ethno-racial category (lacking any halachic, theological background) was institutionalized as having at least one grandparent whose documents indicated Judaism as religion: a standard data entry at the time (and in fact, often churches and religions entities were tasked with population registry). Thus, religion was racialized (operationalized and conceptualized) based on the administrative reality and bureaucratic feasibility to rely on official records that contained data on religion going back two generations. This definition still serves as a point of reference for (one of) the conceptualization of “who is Jewish” in Israel, when consciously applying this definition for offering inclusion (to all potentially persecuted Jews of the Diaspora) under the Law of Return⁴³ (and also used to identify thousands of Jewish refugees fleeing from Ukraine in 2022 to Israel⁴⁴ and Germany, where they are afforded preferential asylum and immigration regimes).⁴⁵ As mentioned above, native American and other Indian tribes will determine membership by registered (but not DNA-

42. See POGONYI, 2022, p. 13.

43. KIMMERLING, 2002, p. 190.

44. See for example SALES, 2022.

45. Refugees who submit original documents (including birth certificates) proving their Jewish origin have an expedited path to German citizenship. See Toby Axelrod: Germany eases asylum requirements for Ukrainian Jews fleeing invasion, AXELROD, 2022.

analysis based) blood-quantum requirements. Again, the requirement of a documented ancestry is fairly common for ethnically preferential naturalization.⁴⁶

What is even more fascinating is how “objective” conceptualization of ethnicity operationalizes “science”. There are numerous historical accounts on how law and policy framing incorporated “scientific” notions in operationalizing ethnicity and race, but post-WWII social science discourse rejects biological approaches to race and ethnicity based on the stance that race is a social construct. However, as we will see, when there is a policy, commercial or political need and will, “scientific” language to describe and encapsulate ethnicity is revisited. It is also interesting to follow how “scientific” notions blur biological (genetic), geographic and anthropological disciplines. Let us begin the exploration with a broad (and consequently over-generalizing) overview of scientific explorations of race and ethnicity in the pre-Holocaust era surfaced in legislative and policy-making!

2.1. Historical snapshots from the intersection of “science”, law and “race and ethnicity”

Due to spatial constraints, the upcoming sections fall short of providing a detailed, articulate assessment of the subject-matter, and only point to trends and examples. The rise of nationalism and the development of natural sciences, ethnography and anthropology brought a blooming interest in exploring ethnicity, race and nationality in the 18th and 19th century, as well during the first part of the 20th century. As a consequence, scientific theories and treatises became an integral part of policy making, legislation as well judicial reasoning. Consider for example the famous-in-famous work of the Italian physician, scientific criminologists and forensic psychiatrist Cesare Lombroso (1835-1907), whose positivistic naturalism-based ‘criminal anthropology’ linked criminal behavior to biological factors such as atavism, epi-

46. Article 116 of the Basic Law for the Federal Republic of Germany stipulates that those individuals whose ancestors were deprived of German citizenship on grounds of political, racial or religious grounds under the Nazi dictatorship of the Third Reich, should have the right to restore their citizenship. “In some cases, restoration of citizenship is available for very distant descendants of nationals who were nonvoluntarily deprived of their membership status. One of the most recent (and probably also the most peculiar) example is the Spanish government’s decision to open up fast-track naturalization for descendants of Sephardic Jews who were expelled from Spain in 1492.” POGONYI, 2022, p. 8-10. In Croatia and Bulgaria and also Hungary facilitated naturalization is available for those who have some documented ancestry related to the respective countries, and declare themselves as members of the titular national group. *Ibid.*

lepsy and moral insanity and set forth the anthropometric analyses of criminals.⁴⁷ This era is characterized by the dominance of phenological taxonomies relying on earlier works by Carl Linnaeus⁴⁸ or Johann Friedrich Blumenbach.⁴⁹ Besides phenology (mostly skin color) taxonomies also relied on geographic origin when differentiating between (and conceptualizing) races. However, even in these times, when it came to legal operationalization, the anthropological notions were complemented, and often blurred with socio-cultural perceptions and “scientific evidence” was generously often unsubstantiated, and equated with “general knowledge.”

To demonstrate this, consider the so called ‘prerequisite cases’ involving litigating race-based naturalization refusals in 18-19th century United States. Here, race being central to personal status, it was not a presupposed juridical concept, but was rebutted, shaped and defined by extensive litigation. Initially, as determined by a 1790 Act of Congress, citizenship was reserved for “white persons” only. Thus, litigating race-based naturalization refusal, questioning the authorities’ classifications of the petitioners as “not white” brought 52 Supreme Court judgments until 1952,⁵⁰ when racial restrictions were removed.⁵¹ Prerequisite litigation led to a case-to-case development of the judicial conceptualization and operationalization of “Whiteness”, for example deciding whether applicants from Hawaii, China, Japan, Burma, Mexico, Armenia, etc. were “white” or not. The need to define race by the instrument of law was thus rooted in the institutionalized practice of race-based discrimination between “legally white” and other persons.

Judicial practice was nevertheless quite inconsistent. In 1878, in the first prerequisite case,⁵² the Ninth Circuit Court held that Chinese could not be white—in accordance with the ordinary understanding held throughout the country, or “the well settled meaning in common popular speech.”⁵³ A few decades later, in *Ozawa v. US*,⁵⁴ when a light-skinned Japanese claimed for naturalization, the U.S. Supreme

47. See for example FERRACUTI, 1996.

48. LINNAEUS, 1758.

49. BLUMENBACH, 1797.

50. See LÓPEZ, 1996.

51. Naturalization was limited to African-Americans and “Whites” until 1940. At that time, Nazi Germany was the only other nation that limited naturalization on the basis of race. OKIZAKI, 2000, p. 478.

52. *Re Ah Yup*.

53. OKIZAKI, 2000, p. 478.

54. *Ozawa v. US*, 260 US 178 (1922).

Court held that it is not only the skin color and popular perception that mattered, but that scientific categorization is also relevant, the Court found that Japanese are to be classified as members of the “Mongolian” race, and thus they cannot be Caucasian. In the same year, however, when Bhagat Singh Thind,⁵⁵ a “high caste Hindu of full Indian blood”⁵⁶ applied for citizenship on the grounds that as a “Caucasian”, he was found to qualify as “white person” under federal naturalization laws. Still, the Supreme Court refused to equate “white person” with “Caucasian” as understood by contemporary anthropology. The Court held that such an interpretation defied “common understanding,” stating, “It may be true that the blond Scandinavian and the brown Hindu have a common ancestor in the dim reaches of antiquity, but the average man knows perfectly well that there are unmistakable and profound differences between them today...”⁵⁷ The common-knowledge test meant nothing else but a performative whiteness, determined and evaluated by the judges. When setting criteria for “performative whiteness”, both the degree of cultural assimilation, and value system adaptation (such as practicing Christianity, for example) of the applicants, as well as the initial Europeanity of the kin-group was weighed. In *US v. Cartozian*,⁵⁸ Christianity, and the applicants’ relation to European aristocracy was considered a sufficient performative whiteness criterion. Tehranian argues in the performative approach to defining race:

the potential for immigrants to assimilate within mainstream Anglo-American culture was put on trial. Successful litigants demonstrated evidence of whiteness in their character, religious practices and beliefs, class orientation, language, ability to intermarry, and a host of other traits that had nothing to do with intrinsic racial grouping. Thus, a dramaturgy of whiteness emerged, in response to the interests of society as defined by the class in power—an “evolutionary functionalism”, whereby courts played an instrumental role in limiting naturalization to those new immigrant groups whom judges saw as most fit to carry on the tradition of the “White Republic”. The courts thereby sent a clear message to immigrants: the rights enjoyed by white males could only be obtained through assimilatory behaviour. White privilege became a quid pro quo for white performance.”

55. *US v. Thind*, 261 US 204 (1922).

56. See GOTANDA, 1991, p. 29.

57. *Ibid.*

58. 6 F.2d 919 (1925).

The underlying idea is clear: whiteness, e.g. formal acceptance in the mainstream Anglo-Saxon culture is not a “naturally determined, exogenous variable in the equation. Instead it is an outcome, a reward dependent on performance and assimilation”.⁵⁹

2.2. Contemporary “scientific” notions of race and ethnicity: re-biologisation and the return of geography

This section needs to begin with Aspinall’s observation: “All ethnic/racial terminology may be seen as a form of representation, whereby meanings are generated by a range of social categorizers in settings of popular culture, political discourse, and statistical governmentality”.⁶⁰

Social science genetics is concerned with understanding whether, how and why genetic differences between human beings are linked to differences in behaviours and socioeconomic outcomes.⁶¹ As Harden and Koellinger explain, nearly every aspect of human individual differences is partly heritable, that is:

[...] differences between people in their personality, educational attainment, income, risk tolerance, well-being, occupational choice, financial decision-making, political ideology, sexual behaviour, physical and psychiatric health, longevity and number of children are all affected in some way by differences in their inherited DNA sequence variation [...]. Thanks to rapid technological progress, people can now be cheaply genotyped⁶² on arrays that measure specific DNA

59. *Ibid.*, p. 836.

60. ASPINALL, 2015.

61. See HARDEN & KOELLINGER, 2020. Also see for example JOCKLIN *et al.*, 1996; D’ONOFRIO *et al.*, 1999; LYKKEN *et al.*, 1993.

62. “The first sequencing of an entire human genome took more than a decade and cost around \$3 billion, wrapping up in 2003. Within five years, a new generation of mass-produced, low-cost genotyping chips debuted that could perform an almost instantaneous high-resolution sampling of a genome. Soon, millions of people were generating profiles with hundreds of thousands of data points, of a kind called S.N.P.s (pronounced “snips”). (For comparison, the standard genetic profiling used by law enforcement since the 1980s consists of at most 20 genomic data points.) Consumers now might be able to see what Irish province they traced back to, and what genes made them cilantro-haters or twitchy sleepers. They could also see a menagerie of new relatives, enabling forms of familial research that scientists regarded as an inconsequential sideshow and left to amateur enthusiasts to tease out.” KROLL-ZAIDI, 2021.

sequences that commonly vary between people. This advance has led to the emergence of large-scale biobanks and consumer genetics companies, explosively increasing the sample sizes available for genetic research.⁶³

But how did we get here? As Aspinall explains:

The decades following the Second World War saw a marked decline in the popularity and influence of the eugenics movement and racial science [...] Anthropometry as a sub-discipline of physical anthropology [...] lost out to cultural anthropology and the rise in interest in race relations. The idea that racial intermarriage produced disharmonious offspring was soundly discredited by the UNESCO statements on race of 1950, 1951, 1964, and 1967. Similarly, the apparatus of racial science, notably the use of blood quantum—terms like “half-caste” and “octoroon”—disappeared from the lexicon.⁶⁴

The underlying “new” science is as follows: genome-wide association studies (GWAS) “systematically scans the entire genome for possible associations with an outcome, examining millions of single nucleotide polymorphisms (SNPs), i.e., variations in individual DNA “letters”, or base pairs. GWASs are typically conducted in samples with similar ancestries.”⁶⁵ Furthermore, at the same time, the development of time person-focused technologies continuously expands the boundaries of ethno-racial conceptualization. For example standard AI deep learning models can be trained to predict race from medical images with high performance across multiple imaging modalities, which was sustained under external validation conditions (x-ray imaging, CT chest imaging, and mammography) and not relying on proxies or imaging-related surrogate covariates for race (e.g., performance of possible confounders such as body-mass index, disease distribution or breast density).⁶⁶ In other words, AI can accurately predict self-reported race, even from corrupted, cropped, and noised medical images, often when clinical experts cannot (and can also predict sex and distinguish between adult and pediatric patients from chest X-rays).⁶⁷

63. HARDEN & KOELLINGER, 2020.

64. ASPINALL, 2018.

65. HARDEN & KOELLINGER, 2020.

66. GICHOYA *et al.*, 2022.

67. See for example YI *et al.*, 2021; ENG *et al.*, 2021.

The development of cheap and fast genetic analysis brought a sweeping change in how the understanding of race and ethnicity is perceived, lived and operationalized. While in social sciences the dogma of the socially constructed nature is unquestionable, the reductive approach of biologism makes ways in a multitude of areas in law enforcement, immigration, (personalized and race-conscious) medicine, nationalism (in terms of how ethno-national ancestry and geology is understood), and how public and private imagination relates to ethno-racial identification. There are several additional peculiarities: a significant contributor to these processes and mechanism is the highly lucrative commercial enterprise of providing a special narrative for genetic ancestry. This, as we will see, is not only noteworthy because various government/state services (from law enforcement to naturalization) and even the medical profession will to a varying degree rely on this form of conceptualization and operationalization of ethnicity and race—despite the fact that a large body of literature raises serious doubts on the scientific validity of these projects. Furthermore, as it will be shown, not only do we experience the conflation of race and biology, but in the case of direct-to-consumer commercial ancestry conceptualization molecularized heritage, envisioning “biogenetic objectivity” actually relies on geography.

Curiously, re-biologisation is not only a successful commercial enterprise (which fulfills a market niche and a social desire to create novel aids in the process of developing and nurturing social identities) or a technical tool for governmentality for technology-savvy technocrats (with algorithm-based imaginary of predictive policing and forensic scientism seeing “genetics as the ‘gold standard’ of evidence”⁶⁸), but it is also a tool for agents of social progress, equality and dignity endorse. Take for example the class-action lawsuit launched in 2002 (and which was ultimately dismissed) by reparations lawyer Deadria Farmer-Paellmann, along with descendants of slaves, that sought monetary reparations from industries that demonstrated a long history of benefitting from slavery. Farmer-Paellmann used DNA ancestry tests to prove that the plaintiffs could trace their ancestry back to African slaves.⁶⁹ Also consider arguments for race-conscious medicine triggered by the need to reduce the systemic discrimination caused by White-centric bias in how medicine works.⁷⁰ These cases all illustrates how genetic ancestry interacts with cultural claims and memberships. Thus, as Skinner observes “molecularisa-

68. RAY, 2022.

69. HINA WALAJAHI *et al.*, 2019.

70. See for example HENRICH *et al.*, 2010.

tion of the new genetics has provided ample evidence of the fallacy of essentialist, biologically deterministic accounts of race difference. Yet the genomic era has seen a striking rise in discussions of race/ethnicity and genetics together.”⁷¹ While “both biology and race/ethnicity are understood as plastic, emergent qualities rather than fixed, essential properties”, this “reinscription of race” with genetics features in a lively politics of affiliation and self-fashioning. “Genetic scientists now have no choice but to work with overtly cultural and social policy based systems of race/ethnicity classification.”⁷²

2.2.1. AI, machine learning: race, medicine, anticipatory law enforcement

As Skinner explains:

In recent years, it has become common place to highlight the ways in which, not only in forensics but also in biomedicine, population genetics, and ancestry testing, race, ethnicity, and biology are once again discussed together. This process has been referred to as “the molecularisation of race” or the “genetic reinscription of race” but is something more than the return of a repressed biological race determinism. The putative geneticisation of race is a reconfiguration of knowledge and technologies that also encompasses new forms of datafication and visualisation.⁷³

The “new regime of racial signification” is also described as “informationalization” as information becomes the material by which racial meaning is worked on. As cultural code meets computer code, analogue systems enter the digital world producing new modalities as well as reproducing old ones. “Digital epidermalization” is present in the attempts to produce DNA-derived suspect’ mugshots.⁷⁴

Artificial intelligence (and machine learning)-based technologies raise numerous novel avenues and challenges for operationalizing race and ethnicity. A 2022 report⁷⁵ confirmed that AI models can directly recognize the race of a patient from medical images, a task is generally not understood to be possible for

71. SKINNER, 2013.

72. *Ibid.*

73. SKINNER, 2018, p. 334.

74. *Ibid.*

75. PURKAYASTHA *et al.*, 2022.

human experts. Bias and discrimination in AI systems have been studied in multiple domains where self-reported race can be factored into algorithms that aid the prediction of health-care use, for example in the detection of melanoma, and mortality prediction. For example, it has been showed that AI models produce significant differences in the accuracy of automated chest x-ray diagnosis across racial and other demographic groups, leading to more patients who are Black and female incorrectly identified as healthy, compared with patients who are White and male.⁷⁶ Another study claims that one million Black adults in the United States might be treated earlier for kidney disease if doctors were to remove from an algorithm they use to diagnose people: a “race-based correction factor” introduced in the late 1990s to take into account results showing that Black people tend to have higher levels of creatinine (a molecule marking how well a person’s kidneys filter waste)—and this potentially makes their kidneys seem healthier than they actually are.⁷⁷

Controversies are not limited to the field of medicine: in 2020, Google, IBM, Amazon and Microsoft announced that they were stepping back from facial-recognition software development amid concerns that it reinforces racial and gender bias. The widely applied technology uses a vast number of images to create “faceprints” of people by mapping the geometry of certain facial features and classifies data into categories such as gender, age or race, and to compare it to other faceprints stored in databases. According to a 2019 report by the US National Institute of Standards and Technology, African American and Asian faces were misidentified 10 to 100 times more often than Caucasian men, and also had difficulty identifying women. The systems were trained using mostly white, male-dominated data sets.⁷⁸

Predictive law enforcement habitually relies on big data and AI. An algorithmic bias was shown by journalists investigating the risk scores used in the US criminal justice system, in particular the Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions (COMPAS) for recidivism. They found that white defendants were more often mislabeled as “low risk” compared to black defendants, and the risk score was more likely to falsely flag black defendants as “high risk”.⁷⁹

76. Also see ANGWIN *et al.*, 2016; KOENECKE *et al.*, 2020; OBERMEYER *et al.*, 2019; WIENS *et al.*, 2022.

77. MADHUSOODANAN, 2020.

78. See DAYTON, 2020.

79. FRA, 2018, p. 7-8.

In 2017 the European Parliament called to identify and take measures to minimize algorithmic discrimination and bias and to develop a strong and common ethical framework for the transparent processing of personal data and automated decision.⁸⁰ While in the EU Article 9 of the GDPR confirms that the processing of sensitive data (including race and ethnicity) is prohibited, and lists only ten exceptions, machine learning also includes “proxy information” such as the height of a person, which correlates with gender, or a postcode, which can indirectly indicate ethnic origin in cases of segregated areas in cities, or more directly, a person’s country of birth, and combining “likes” on social media with other data can also be used to determine a person’s sexual orientation, ethnic origin or religion.⁸¹ It needs to be added that there are strong arguments for the use of ethnic identifiers in data collection in order to be able to detect and correct discriminatory treatment and outcomes.⁸²

2.2.2. *Race conscious medicine*

Kahn notes an increasing trend in conflation of race and genetics in gene-related patent applications, citing “the strategic use of race as a genetic category to obtain patent protection and drug approval.”⁸³ Having mentioned medical diagnosis involving ethno-racial background information, a further explanation is in need. There are two reasons why ethnicity and medical producers may be connected. One relies on the often-debated premise that ethnicity signals generally applicable differences in the biological constitution of people. As seen above, this is generally considered to be an overbroad generalization (partly because of a lack of a narrow definition of ethnicity), and questionably efficient in clinical practice (although

80. European Parliament resolution of 14 March 2017 on fundamental rights implications of big data: privacy, data protection, nondiscrimination, security and law-enforcement (2016/2225(INI)).

81. *Ibid.*

82. See for example CHOPIN *et al.*, 2014; FLORES *et al.*, 2016; OSOBA & WELSER, 2017. See FRA, 2019, p. 9 and 22; BAKKE, 2018, p. 139-140; FERGUSON, 2017. Also see the law enforcement directive, Directive (EU) 2016/680 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data by competent authorities for the purposes of the prevention, investigation, detection or prosecution of criminal offences or the execution of criminal penalties, and on the free movement of such data, and repealing Council Framework Decision 2008/977/JHA, OJ L 119, 4.5.2016, p. 89-131.

83. KAHN, 2006.

it needs to be added that the problem lies in the fact that even though there may be valid theoretical and conceptual problems, if such measures produce a higher probability for a successful treatment, doctors will have good reasons to use these instruments).

The other reason to introduce ethnicity and medical and health policy considerations is because ethnicity often correlates with socioeconomic or cultural factors that have direct medical impacts. For example, the American College of Obstetricians and Gynecologists and the American College of Obstetricians and Gynecologists published a committee opinion recommending carrier screening for Tay-Sachs and Canavan Disease before pregnancy if both parents are of Ashkenazi Jewish, French-Canadian, or Cajun descent⁸⁴ because the likelihood for these conditions increases in this particular community, known for centuries-long intra marriage (but not due to an innate “ethnic” constitution.)

In the United States, asthma prevalence, morbidity and mortality have also been shown to be higher in Puerto Ricans, African-Americans, Filipinos and Native Hawaiians, and lower than average in Mexicans and Koreans. Similar differences have been observed for breast cancer incidence and severity, heart disease, or diabetes with Puerto Ricans and Mexicans having the highest and the lowest asthma prevalence, morbidity and mortality, respectively.⁸⁵

2.2.3. Forensic ethno-racial data generation

As mentioned above, the new wave of innovations in forensics seeks to support criminal investigations by making inferences about the racial or ethnic appearance of unidentified suspects using genetic markers of phenotype or ancestry. The process had been termed as creating “biological witnesses” within a new “forensic imaginary”.⁸⁶ These new techniques analyze genetic traits for skin tone and the next, yet not fully developed stage of research targets face shape, and allow the ‘prediction’ of the race or ethnicity of a crime suspect.⁸⁷

A recent report from Australia covers a program linking missing persons with unidentified remains using DNA phenotyping that can predict a person’s ancestry and physical traits without the need for a match with an existing sample

84. COLAIANNI *et al.*, 2010.

85. VIA *et al.*, 2009, p. 228.

86. WILLIAMS, 2010.

87. See SKINNER, 2018, p. 330-332.

in a database. For example, it identified a sailor who died after his ship sank during World War II.⁸⁸ In the United States, police departments have for years been using private DNA phenotyping services to generate facial images of suspects which then can be distributed to the public to assist in investigations.⁸⁹

As Skinner explains, the application of genetic science to police forensics understood in terms of three overlapping waves:⁹⁰

The first saw, from the 1980s onwards, the establishment of genetic testing as a credible identification tool and means of linking known suspects to crimes. The second involved, in the next two decades, the growth of national police DNA databases containing millions of records that are routinely, speculatively searched in an attempt to match as yet unknown people to offences. We are now entering a third wave where new techniques infer personal characteristics of as yet unknown suspects using crime scene samples. Experts seek to predict the likely appearance of suspects using genetic markers of phenotype or ancestry. The growing list of potentially detectable Externally Visible Characteristics (EVCs) includes age, eye colour, hair colour, and skin pigmentation. [...] Forensic scientists also utilise analysis of biogeographic Ancestry Informative Markers (AIMs), a technique used for some time by genealogy services, to generate statements about the likely continental origins of a suspect's family. In the USA, commercial forensic services already make (currently questionable) claims to be able to produce DNA "mugshots" of suspects based on genetic information about ancestry, skin tone, and face shape. [Thus, while] the use of genetics in criminal investigation clearly are reconstructive and retrospective (identification once a crime has been committed), underlying the development of large-scale forensic DNA databases are predictive, deterrent and precautionary logics. [...] The growing scope of the NDNAD and other forensic databases around the world marks a significant shift in policing practice. [...] Databases no longer simply contain an "active criminal population" but a much larger population of people under suspicion. Hence [...] policing

88. SCHWARTZ, 2022.

89. *Ibid.*

90. Also see WILLIAMS & WIENROTH, 2014.

increasingly becomes the production of suspects through the speculative ongoing searching of a database of profiles.⁹¹

The reliability of these technologies is questionable, for example:

in the 1990s, the London's Metropolitan Police's Operation Minstead made ill-judged use the results of ancestry and skin pigmentation tests to shape the investigation into a serial sex attacker, wrongly (as it later turned out) convinced that the attacker was from a particular part of the Caribbean. Detectives sought "voluntary" DNA samples from a thousand men and intimidated those who refused to cooperate [...] In the Netherlands in 1999, the murder of Marianne Vaatstra whose body was found close to a centre for asylum-seekers prompted heated discussion of the potential value of ancestry testing and [...] lead to a framework for race testing to be enshrined in Dutch law in 2003⁹² [...]. In 2012, the Minister of the Interior for the German federal state of Baden-Württemberg apologised to the Sinh and Roma community for the bungled interpretation by police of DNA evidence in the investigation of a series of murders in Heilbronn in 2007.⁹³

Here DNA phenotyping predicted that a sample taken from a crime scene involving the murder of a police officer belonged to a woman of Eastern European ancestry. The same DNA was then linked to dozens of serious crimes across Western Europe, prompting a theory that the perpetrator was a serial offender from a traveling Roma community. It turned out that the recurring genetic material belonged to a female Polish factory worker who had accidentally contaminated the cotton swabs used to collect the samples.⁹⁴ Likewise, in the UK, Border Agency utilizing ancestry testing to verify refugees' narratives and biographies excited considerable opposition from scientists and antiracism campaigners.⁹⁵ In the US, DNA analysis led to the exoneration of several black and Hispanic men falsely accused or convicted by a biased justice system.⁹⁶

91. SKINNER, 2013, p. 978-979.

92. SKINNER, 2018, p. 332, also see M'CHAREK, p. 2013.

93. SKINNER, 2018, p. 332.

94. SCHWARTZ, 2022.

95. SKINNER, 2018, p. 332. Also see TUTTON *et al.*, 2014.

96. SKINNER, 2018, p. 337.

Thus, besides facial recognition technology and data management software, law enforcement agencies apply Y-chromosome haplotype reference databases. Both of which flourish and boom: even ten years ago, the UK Police National Database contained over 19 million facial images and in the USA the FBI's over 30 million facial images (and these did not include local police data).⁹⁷ The UK Police National DNA Database deleted over 1.3 million profiles after the European Court of Human Rights' decision ruling that the blanket inclusion and permanent retention of the DNA records of all persons arrested was unjustifiable.⁹⁸ In 2012 the database contained genetic records for approximately 10 per cent of the national population: holding not only of those convicted of crimes but also those who were only charged, or only arrested and not even charged, or only "subject to control orders under counterterrorism legislation". Out of the estimated five and half million people, 1.2 million had never been convicted of a crime.

A number of concerns have been raised: for example pertaining to the overall utility of these technologies, questioning whether the heavy investment in the technology has delivered in terms of crime detection rates, as the matching of crime scene DNA to a profile on the database results in only 0.3% of all convictions.⁹⁹ Skinner explains that the database is racialised along a number of different dimensions, besides being "predominantly young and almost 80 per cent male":

Estimates [...] suggested that as many as 37 per cent of all black men in England and Wales had a profile on the database. This compared with 13 per cent of Asian men and 9 per cent of white men. Even more strikingly, it was estimated that 77 per cent of black males aged 15 to 34 had a profile on the NDNAD¹⁰⁰ [...] now 27 per cent of the entire black population has a record on the database, including 42 per cent of black males and 77 per cent of young black men. [...] The purpose and value of categorising NDNAD profiles by "ethnic appearance" is contested but potentially facilitates research into techniques that predict the ethnicity of an unknown suspect using crime scene DNA.¹⁰¹ [...] Thus the NDNAD is racialised in its composition, the

97. SKINNER, 2018, p. 338.

98. *S and Marper v the United Kingdom*, 2009, 48 EHRR 50, for more see SKINNER, 2018, p. 338.

99. SKINNER, 2013, p. 978.

100. *Ibid.*, p. 980.

101. *Ibid.*, p. 981.

categorisation of all profiles by “ethnic appearance”, experiments with ethnic profiling of crime scene DNA, and the procedures of ethnic monitoring.¹⁰²

It needs to be added that “the harm of over-representation of ethnic minorities might be multiplied by the use of ‘familial searching’—a technique that looks not only for exact matches between suspect DNA and database records but extends the search to near blood relatives”.¹⁰³ Skinner argues that not only will such technologies implicate ethically dubious policing practices such as “DNA dragnets” that involve mass testing of local suspect populations on the basis of the predicted ethnicity of an unknown suspect, but the DNA database “can be misused for unethical scientific research purposes such as attempts to isolate genes that predispose particular ethnic populations to criminality.”¹⁰⁴

The Y-STR Haplotype Reference Database (YHRD), a searchable worldwide database is widely used across the world to help solve sex crimes and settle paternity cases. Holding more than 300,000 anonymous Y-chromosome profiles, it shows how particular genetic markers are fingerprints of male lineages in more than 1,300 distinct global populations. However, ethical concerns are raised for thousands of the profiles to have been obtained from men who are unlikely to have given free, informed consent, such as minority ethnic populations like the Uyghurs in China and the Roma in Eastern Europe.¹⁰⁵

Besides questions concerning the overall efficiency and the potential abuses of the technology, Skinner also warns¹⁰⁶ about conceptualization for operationalization, arguing that :

ethnic categories and systems of categorisation used in the NDNAD are deemed “not fit for purpose”[as] [...] NDNAD race data is based on the judgement of the police officers who classify genetic samples usually at the time of arrest using the following “ethnic appearance” codes (previously known as Identity Codes): Arabic or North African; Asian; Black; Chinese, Japanese or other South East Asian; White North European; and White South European. It is hard to reconcile data generated using these “6+1” categories with

102. *Ibid.*, p. 982.

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*

105. SKINNER, 2018, p. 344.

106. SKINNER, 2013, p. 985.

other datasets in the criminal justice system that use the 2001 Census “16+1” classification. The “16+1” categories are: Indian; Pakistani; Bangladeshi; Other Asian; Black Caribbean; Black African; Other Black; Chinese; Other ethnic group; Mixed White and Black Caribbean; Mixed White and Black African; Mixed White and Asian; Other Mixed; White British; White Irish; and Other White.

2.2.4. Ethnicizing voice recognition

A similar scientific language through which ethnicity can be conceptualized and operationalized is voice recognition. Depending on the language spoken, people can make predictions pertaining to the ethnicity of the speaker. For example, research on ethnic varieties of American English has found that listeners can identify speaker ethnicity from voice alone at above-chance: 79-97% rates based on segmental (phonetic) and suprasegmental (prosodic) cues.¹⁰⁷ Listeners were still able to identify the African American voices with greater than 50% selection accuracy after various manipulations of prosody and acoustic filtering.¹⁰⁸

While the traditional use of voice recognition in law enforcement was used in criminal proceedings matching a recording with an identified suspect, AI-enabled “language biometrics” has been used recently in asylum procedures analyzing dialects in verifying applicants regarding their (geographic and ethnic) origin.¹⁰⁹ Language analysis is standard in the Netherlands and Norway for some nationalities and optional when there are indications that the applicant has provided false information. It is widely used in Belgium, Germany and Sweden:¹¹⁰ “If someone speaks Levantine Arabic, for instance, this may be an indication that someone comes from a certain country.”¹¹¹

107. CHENG & CHO, 2021; THOMAS, 2007; HOLLIDAY & VILLARREAL, 2020.

108. THOMAS & REASER, 2004.

109. Automated text and speech recognition has been used by Germany’s Federal Office for Migration and Refugees (BAMF) since 2017, ALGORITHMWATCH, URL: <https://automatingsociety.algorithmwatch.org/report2020/germany/>; FEDERAL OFFICE FOR MIGRATION AND REFUGEES, 2020, URL: <https://www.bamf.de/EN/Themen/Digitalisierung/DigitalesAsylverfahren/digitalesasylverfahren-node.html>.

110. KILPATRICK & JONES, 2022, p. 15-17.

111. *Ibid.*

2.2.5. DNA-heritage certificates for commercial use

A significant contribution to the “molecularization of ethnicity” comes from the recently boosted commercial industry of genetic genealogy via direct-to-consumer genomic testing: services advertising to determine someone’s identity through a broader web of genetic relationships and mapping and measuring of how relatives share DNA¹¹². This “genetic panopticon,” coined by Justice Antonin Scalia,¹¹³ however, was not created by the government but by commercial entrepreneurs and their consenting clients. To get ancestry information, consumers submit a saliva or cheek swab sample. Testing companies also provide information on genetic traits and susceptibility to certain disease states.¹¹⁴ Some companies provide information “pertinent not only to ancestry and ethnicity, but also to paternity, extended relationships and individual uniqueness.” Others offer genetic tests designed to help customers improve their health in indirect ways, through nutrition and lifestyle. A third class of companies, offer disease risk testing and pharmacogenetic tests designed to complement or inform regular medical care.¹¹⁵

As Scodari explains:

commercial genetic genealogy testing developed in the wake of the mapping of the human genome, which culminated in 2003. [...] When this testing ventured beyond examining DNA linked to the direct paternal (Y-DNA) and maternal (mitochondrial/MtDNA)

112. BOBKOWSKI *et al.* (2020) describe the procedure: “A test-taker registers online, submits a saliva sample, and logs back in after a few weeks to read their results. The results show a list of ancestry groups, percentages indicating what proportions of the test-taker’s DNA match each group, and a color-coded map illustrating countries and regions associated with the ancestry groups. Ancestry testing companies maintain lists of ancestry information markers (AIMs) that vary between populations and individuals and are based on previous test-takers’ AIMs. [...] A new test-taker may be added to this reference database if they report that all four of their grandparents were born into one reference population, and if their close relatives are not already in the database. [...] When a new consumer submits their DNA test, the testing company matches the test taker’s AIMs with the AIMs of its reference populations [...] It then generates the test taker’s results consisting of ancestry groups and their proportions, based on how many AIMs of the test taker’s DNA match the company’s reference populations. Testing companies use a default 50% confidence interval when identifying matches with their reference populations. A test-taker’s AIMs that do not match a company’s reference populations are reported as an ‘unassigned’ category.”

113. Dissenting opinion in *Maryland v King*, 569 U.S. 435 (2013).

114. HUML *et al.*, 2020.

115. NORDGREN & JUENGST, 2009, p. 158.

lineages, each of which establishes distant ancestry along only one of the multitudinous genetic lines of an individual, autosomal or admixture tests, often branded as ethnic ancestry tests, became a feature, particularly in the context of a progressively multicultural U.S. market. [...] The autosomal procedure examines ancestry informative markers (AIMS) from throughout the genome, comparing the markers of the test subject to those of subjects from various regional populations in order to determine geographic genetic affinities [...] [and] consumers are allowed and, in many cases, encouraged, to understand this as the determination of one's ethnic and/or racial classification(s).¹¹⁶ [However,] It's all privatized science, and the algorithms are not generally available for peer review [...] Most services initially explored such genetic affinities in terms of broad, continental designations—Asian, African, European, and Native American—that problematically parallel culturally fashioned racial groupings. By and by, subcategorization was achieved, but [...] can still be [...] influenced by culture and the profit motive. Moreover, the finer distinctions are even more debatable...

The methodology of the enterprises varies: ancestry.com,¹¹⁷ with 20 million users, requires a saliva sample and sets forth that “Your ethnicity inheritance estimates which regions you inherited from each parent.” The company uses two kinds of regions for estimation: “ethnicities” come from comparing the client's DNA to the DNA of people in the company's reference panel. “Communities” are people who share a significant number of matches with each other.

Members of a community likely descend from a group of people who traveled to the same place around the same time or from the same place around the same time. [...] A reference panel is a set of people whose DNA is typical of DNA from a certain place—people native to a place or group. To make it into the AncestryDNA reference panel, people need two things: a paper trail that proves their family history, and DNA confirmation of their ethnicity. Their DNA is what your DNA is compared to when you take an AncestryDNA test.

116. SCODARI, 2017.

117. ANCESTRY, URL: <https://www.ancestry.com>.

In 2021 the company's reference panel had 56,580 DNA samples that divide the world into 77 overlapping regions and groups.¹¹⁸ The categories appear to be somewhat random: a mixture of geographic regions (such as Baltics, Anatolia & the Caucasus, Arabian Peninsula, Aegean Islands, Benin & Togo, Central Asia-South, Cyprus, Egypt, England & Northwestern Europe, Finland, France, Greece & Albania, Iran/Persia, Ireland, Japan, Korea, Northern Africa, Northern China, Northern India, Northern Italy, Norway, Portugal, Sardinia, Spain, Sweden & Denmark, The Balkans, for example) and “classic” nationalities or ethnicities (like Basque, Eastern Bantu Peoples, European Jewish, Germanic Europe, Indigenous Americas-North), or a mixture like Eastern Polynesia & New Zealand Maori.

The probably most popular company, Myheritage has 96 million users, its site is available in 42 languages and is home to 82 million family trees with 16.1 billion historical records, and 5.6 million DNA kits in its DNA database.¹¹⁹ Its model applies 2,114 geographic regions¹²⁰ and the conceptualization is maybe slightly more consistent, breaking down to “countries” and “ethnicity” with categories like Central African, Ethiopian Jewish, Kenyan, Maasai, Nigerian, North African, Sephardic Jewish – North African, Sierra Leonean, Somali, Indigenous Amazonian, Mesoamerican and Andean, Native American, Central Asian, Chinese and Vietnamese, Filipino, Indonesian and Malay, Inuit, Japanese and Korean, Mizrahi Jewish - Iranian/Iraqi, Mongolian, Nepali, South Asian, Baltic, East European, Finnish, Greek and South Italian, Iberian, Irish, Scottish, and Welsh, North and West European, Sardinian, Scandinavian, Middle Eastern, Yemenite Jewish, Melanesian, Papuan, Polynesian in the latter.¹²¹

23andMe, a company with five million genotyped customers also offers to tell the “likelihood of having certain characteristics. See how your DNA affects your hair color, taste preferences and more.” In terms of ethnicity, its “regional populations are based on reference datasets representing 45 populations [...] [and] over 115 new recent ancestor locations which reflect specific coun-

118. ANCESTRY, “AncestryDNA Reference Panel”, URL: https://support.ancestry.com/s/article/AncestryDNA-Reference-Panel?language=en_US.

119. *MyHeritage Blog*, URL: <https://blog.myheritage.com/2021/12/myheritage-surpasses-1-million-annual-subscribers/>.

120. MYHERITAGE, URL: <https://www.myheritage.hu/>.

121. MYHERITAGE, “Ethnicities around the world (beta)”, URL: <https://www.myheritage.hu/ethnicities/europe/continent-country-list>.

tries where [...] ancestors likely lived during the last 200 years.”¹²² Here, the 45 “Ancestry Composition regional populations” are organized in a hierarchy, which reflects the genetic structure of global populations. For example, British & Irish is a part of Northwestern European, which is part of European.¹²³ The main groups are: European, Central & South Asian, East Asian & Native American, Sub-Saharan African, and Western Asian & North African, Melanesian. For example, European is broken down to Northwestern European, Eastern European, Southern European, Ashkenazi Jewish and “Broadly European” with subgroups like British & Irish, Finnish, French & German, Scandinavian, Broadly Northwestern European, Greek & Balkan, Italian, Sardinian, Spain & Portugal, Broadly Southern European, Ashkenazi Jewish, Broadly European. The company distinguishes subgroups like Central Asian, Northern Indian & Pakistani, Bengali & Northeast Indian, Gujarati Patidar, Malayali, Southern Indian & Sri Lankan, Vietnamese, Filipino & Austronesian, “Indonesian, Khmer, Thai & Myanmar”, Chinese, Chinese Dai, Japanese, Korean, Native American, Manchurian & Mongolian, Siberian, Ghanaian, Liberian & Sierra Leonean, Nigerian, Sudanese, Ethiopian & Eritrean, Somali, Angolan & Congolese, African Hunter-Gatherer, Coptic Egyptian, Egyptian, Levantine, Peninsular Arab, Anatolian, Cypriot, Iranian, Caucasian & Mesopotamian.

If the customer’s self-reported ancestry does not match the dataset of that ancestry, the customer’s dataset is removed as an outlier:

In other words, even if a customer self-reports that their four grandparents came from the same country and share an ethnicity, the DNA sample must match the predetermined ancestry informative markers (AIMs) of that group [which, as discussed above, are based on the decisions of geneticists and their preconceived ideas about human population groups] in the reference database in order to be considered “pure” enough to be included in the database. [...] AncestryDNA focuses largely on recent ancestry, creating their databases by gathering DNA data from “people whose families have lived in one area [or region] for generations — Ireland, for example. Additionally, AncestryDNA communicates ancestry as an estimate by

122. 23ANDME, “Reference Populations & Regions”, URL: <https://customercare.23andme.com/hc/en-us/articles/212169298-23andMe-Reference-Populations-Regions>.

123. 23ANDME, “Reference Populations & Regions”, URL: https://customercare.23andme.com/hc/en-us/articles/212169298-23andMe-Reference-Populations-Regions#h_99a0673a-8d08-4445-907e-03e298eb0c5c.

providing “a range of possible percentages” of a customer’s ethnicity [...]. Overall, it is quite evident that both direct-to-consumer genetic ancestry testing companies “incorporate into [their] very infrastructure” assumptions about populations based on socially and politically constituted ideas of human groups and boundaries. Therefore, rather than distancing themselves from constructions of human differences based on a priori ideas around race and “undermin[ing] notions of the biological basis of race,” direct-to-consumer genetic ancestry testing companies have contributed to “the molecular reinscription of race” and racial categories, replacing “race” with “geographic ancestry.” In other words, by reading race into DNA data, genetic ancestry testing reinforces existing racial ideas and categories as well as socially, culturally, and politically constructed borders and boundaries.¹²⁴

The reliability and usefulness of these tests have repeatedly been questioned. Nordgren and Juengst explain how that internet self-identification can be distorted if the information used is flawed or misinterpreted.

For consumer genetic services, this could happen in several different ways: (1) the testing services themselves may be unreliable or uninformative; (2) the explanation of test results may be inadequate or misleading; or (3) the science behind the tests may be too weak to yield meaningful results [...]. For example, the main methods for genetic ancestry tracing involve finding mutations in either the mitochondrial DNA or Y chromosome DNA that can help locate a person’s maternal or paternal ancestors within certain populational “haplogroups”. These haplogroups are defined by particular mutations that have occurred at different points of time during human history. But haplogroup membership is not the same as membership of a particular tribe, people or population, and will not tell the customer’s genealogical story in any detail. Even more importantly, both ancestral tracing methods provide haplotype information about only one line of descent (i.e., one ancestor per generation) out of all those that have contributed to the genetic make-up of an individual [...] But even when other autosomal marker tests are employed to estimate

124. ALI, 2020.

the probability of biogeographical ancestry, many potential ancestral patterns may be consistent with a particular result.¹²⁵

Mersha and Abebe point out that:

Genetic ancestry inferred using ancestry informative markers (AIMs) is based on genetic/genomic data. Phenotype-based race/ethnicity information and data computed using AIMs often disagree. For example, self-reporting African Americans can have drastically different levels of African or European ancestry. Genetic analysis of individual ancestry shows that some self-identified African Americans have up to 99% of European ancestry, whereas some self-identified European Americans have substantial admixture from African ancestry¹²⁶.

BOBKOWSKI *et al.* also add that:

A test-taker may share an ancestry with someone in the current reference population for France, but that same match's great-grandparents may have been born elsewhere, and migrated to France from there. The number of ancestors and the spread of where they were born increases with each generation, potentially providing false leads in the test results. Results are further limited by the size and representativeness of the test companies' reference databases.

One recent inquiry for example tested the consistency of ethnic findings by using samples from forty-two identical twins (who share the same DNA). Concordance of ancestry results when twin pairs were tested by the same company was high, with mean percentage agreement ranging from 94.5% to 99.2%. When participants were tested by two different companies, results were, however much lower, with mean percentage agreement ranging from 52.7% to 84.1%. Concordance of trait (based on genome-wide association sequencing that focuses on differences in small nucleotide polymorphism) results was variable, ranging from 34.1% for deep sleep and detached earlobes to 90.2% for cleft chin.¹²⁷

125. NORDGREN & JUENGST, 2009, p. 166-168.

126. MERSHA, 2015.

127. HUML, 2020.

As Robinson-Sweet puts it:

The marketing for Ancestry's genetic testing services [...] belies the shaky science. Results from AncestryDNA are presented in pie charts with specific percentages and maps showing the region of origin, sometimes down to the level of county or city. This precision obfuscates the influence of selective practices on the results, much in the same way that records or LifeHistories displayed on Ancestry lack context for their existence on the site.¹²⁸

As Putman and Cole explain, "DTC DNA capitalizes upon the appeal of symbolic ethnicity while perpetuating the idea that ethnicity is unproblematically biological, thus enabling and constraining identification accordingly."¹²⁹ In 2020 the US's population was 329 million. In the country DTC companies had 26 million U.S. customers, and "people are increasingly understanding their past in genetic terms, and genetic accounts of identity are just one way that technology is altering the way we live and represent racial difference"¹³⁰.

main criticism of the scientific reliability of this type of DNA testing, especially for the purpose of tracing one's ancestral lineage, lies in the sampling and validity of the methods themselves. A valid random sampling of even a miniscule percentage of a large geographic population requires a database of DNA samples in the millions [...]. Instead, these companies rely upon opportunity samples, often composed of several hundred or a few thousand samples from small groups of contemporary people in various regions. [...] [They] asserted that genetic ancestry tests are no more than genetic astrology, explaining that what the scientific community knows about genetic ancestry is about whole group populations; thus, the specific ancestral information given to individuals based upon small samples of their DNA is a gross manipulation of the techniques involved in this type of DNA testing. Despite the endless stream of articles that challenge the science behind individualized genetic ancestry testing, companies providing the testing continue to experience growth in customers and profits [...]. The recent surge in customers, despite

128. ROBINSON-SWEET, 2021, p. 85-86.

129. PUTMAN & COLE, 2020, p. 210.

130. *Ibid.*

contradictory research by the scientific community, speaks to a strong desire among [...] consumers to fulfill a symbolic need constructed by these companies.¹³¹

Putman and Cole also add that:

the ability to freely choose ethnic identification is available only to specific U.S. Americans, namely, those who are White. Ethnic identification is constructed through knowledge about one's ancestral heritage, often coming from family stories and/ or formal documentation. Information is used selectively within historical, structural, and personal constraints. While people are typically aware that their heritage is derived from multiple ancestors, they often identify with only some or none of those ancestors and can change their ethnic identification over time for a variety of motivations.

Unintended and controversial consequences of commercial direct-to-consumer genomic testing are also manifold. For example, over the past years, more than 50 fertility doctors in the United States have been accused of fraud in connection with using their own donating sperm.¹³² Not only were many fertility fraud and maternity-ward mix-ups uncovered, but generally, adoptees and foundlings can now locate birth parents and identify unknown fathers.¹³³ "Some in the field fretted that such investigations could violate the anonymity of birth parents or egg and sperm donors, revealing painful family secrets (incest, rape and infidelity)".¹³⁴

In a 2017 survey of adoptees who were using DNA to find their biological parents it was found, that 66.5% of respondents had identified a match with a half second cousin or closer. In a survey conducted by the Facebook group We Are Donor Conceived 55% of respondents reported that they had identified their donor, and 72% had identified donor.¹³⁵

In sum, as BOBKOWSKI *et al.* point out:

Genetic ancestry testing companies [...] in reality the tests reveal very little about race, ethnicity, and tribal status [...]. The tests also

131. *Ibid.*

132. MROZ, 2022.

133. KROLL-ZAIDI, 2021.

134. *Ibid.*

135. PENNINGS, 2019. Also see GOLOMBOK, 2017. HALLICH, 2017. HARPER, 2016; CHAUBEY *et al.*, 2016.

tend to ignore ethnic heterogeneity by grouping neighboring ethnicities in a singular reference category [...]. Moreover, testing companies' reference populations represent modern-day populations, meaning that they show with whom a test-taker has common ancestry today but not necessarily in the past.¹³⁶

As Blell and Hunter point out: “The growth in the direct-to-consumer genetic testing industry poses a number of challenges for healthcare practice (and the information from these companies) poses risks both to patients as individuals and to racialized ethnic groups because of the way it misrepresents human genetic diversity.”¹³⁷ They claim that:

[...] there is a definite mismatch between what consumers think that they are getting from these tests and what the companies themselves state they are giving to consumers of their products. [...] Genetic ancestry results, with their percentages by region and often slick presentation, certainly provide an appearance of precision to the consumer but this very appearance is dangerously seductive and equally misleading [...]. Indeed a tendency has been noted in the conceptualization and implementation of personalized medicine, the tendency for this to become racialized medicine, with racial categories used as proxies for specific functional genetic information [...] Because of what we know about the way human genetic diversity is apportioned, any scientific inference made which assumes humans come in “neat racial packages” is not trustworthy and, as a consequence, the only valid way to understand what is in a person’s DNA is to study that individual’s DNA... [...]. The attempts to classify people into broad genetic groups based on the frequency of specific genes for, say, drug-metabolizing enzymes, are also likely to be poor predictors of medical outcome... As with racial groupings, the overall variation in the frequencies of such genes between groups is likely to be less than that within each group.¹³⁸

They also state for the record that “ancestry estimates,” as currently described in the literature, act as a reinscription of biological race. This is because of the inherent confusion that abounds regarding the concept “ancestry”—both for

136. BOBKOWSKI *et al.*, 2020.

137. BLELL & HUNTER, 2019.

138. *Ibid.*

clinicians, biomedical researchers, epidemiologists, population biologists, and especially the general public. Since there are no principled, operationalizable definitions of “ancestry” (nor “population” for that matter), clinicians, biomedical researchers, and the general public frequently project naive racial categories onto their findings.

As Suyemoto observes, the “lack of clarity and questionable congruence between researcher and participant understandings of ethnicity and race challenge the validity and impact of research utilizing these concepts This incongruence threatens valid operationalizations for research and challenges our ability to use these concepts in interventions to promote social justice and psychological health.”¹³⁹

2.2.6. Commercial DNA heritage certificates used for naturalization and Diaspora-programs

Probably the most curious example for using commercial DNA tests to operationalize ethnicity is Israel, which, being the “official national homeland” of the Jewry, invites Jews to make Aliyah. Under the 1948 law on the establishment of the State of Israel, its founders proclaimed the renewal of the Jewish State in the Land of Israel, which will open wide the gates of the homeland to every Jew. The Law of Return’s preferential naturalization conditions only apply to Jews, and Israeli nationality is automatically accorded to them on request and they also receive special assistance helping to settle in Israel. As McGonigle-Herman explain, molecular genetic tests are now used to measure individuals’ entire genomes, and scientific research has begun to describe the genetic basis for a common ancestry of the whole of the Jewish population:

The Cohanim Modal Haplotype, the Jewish genetic marker that has received the most attention, [...] [as it] could represent the inheritance of over 100 generations from the founder of the patrilineal genetic line. [However,] the presence of a certain haplotype within an individual is not a guarantee that the individual is Jewish or not.¹⁴⁰

There are three key ways in which Jewishness has moved to the molecular realm, with genes being defined as Jewish: population genetics; genetic testing for

139. SUYEMOTO *et al.*, 2020.

140. MCGONIGLE & HERMAN, 2015, p. 474.

both disease and Jewish identity; and human ova and sperm donation, as in the field of assisted conception.¹⁴¹

It needs to be added that the consideration of molecular information as a source of establishing Jewishness takes place in a socio-political environment, where laws and cultural norms (including some of the religious leadership) regarding the use of artificial reproductive technologies are quite permissive, due to their utility in tackling Israel's "demographic problem", that is in maintaining a Jewish majority.¹⁴² Even the Orthodox Jewish community has been receptive to reproductive medicine:

Many rabbis will permit married couples to use non-Jewish genetic donor material when no other measures exist to solve infertility challenges, and since Jewishness is halakhically passed from mother to child, non-Jewish sperm can create a Jewish child if the mother is Jewish. However, the inheritance of Jewishness is problematized when a surrogate mother carries a baby. This begs the question of whether a baby who has genetically Jewish parents, i.e. who donate the egg and sperm, but who is carried by a non-Jewish surrogate, will be deemed Jewish. In a recent case [...], a rabbi opined that the baby technically had three parents, and because the surrogate was not Jewish, the child was not Jewish. Although most rabbis believe that the mother is determined by gestation and birth, some "recognize both the genetic and birth mothers as having maternal status". A minority believe that if Jewish parents contribute genetic material "the child's status should follow that of the genetic/intended social mother."¹⁴³

In practice, genetic tests offer the possibility to legitimize some whose Jewishness is questioned. For example, based on DNA test, a rabbi granted a marriage license as a "bona fide Jew" to an East-European woman.¹⁴⁴ Even some underserved Jewish communities in Israel, such as the Lemba of southern Africa, Beta Israel of Ethiopia, the Kuki-Chin-Mizo or the B'nei Menashe, from India welcome these developments as proof of authentic Jewishness. Genetic evidence is crucial for halachic validation, as these communities often follow quite different

141. *Ibid.*, p. 474-475.

142. *Ibid.*, p. 477.

143. *Ibid.*, p. 475.

144. *Ibid.*, p. 476.

cultural and religious traditions from ex-European Orthodox Jews (for example, the Lemba observe descent passed from father to son).¹⁴⁵

Several authors stress that both the indexical power and validity of these genetic tests, as well as the socio-political operationalization of the concept of “Jewish genes” is ambiguous:

For example, non-Jewish donor sperm and ova can be used in assisted conception clinics to produce babies that are legally Jewish in the eyes of the State, though only if the gestating womb is Jewish. DNA markers that could be read as Jewish on an individual level, however, need not be identified in these individuals. Conversely, a child could have Jewish genetic material, but without a Jewish mother would not be considered Jewish. These varying possibilities point to the ambiguity or outright contradictions across the field of Jewish genetics and the rabbinical sphere.¹⁴⁶

Still, Jewishness as a measurable biological category can implicate access to basic rights and citizenship in Israel. The most widely publicized cases¹⁴⁷ pertain to eligibility to birthright trips, where participants need one Jewish parent by birth or be converted. If an applicant is from former Soviet Union, one birth-grandparent and passing a screening interview is also required to qualify, “heritage will need to be verified by a local Consul before being deemed eligible”¹⁴⁸ and the team may ask for “identification recognized by local community or by one of the recognized denominations of Judaism.” Officially, according to the website: “while DNA tes-

145. *Ibid.*

146. *Ibid.*, p. 475.

147. “In March 2019, several Israeli newspapers reported that the Chief Rabbinate admitted demanding DNA testing from immigrants from the former Soviet Union “in some cases” in order to establish Jewish ancestry. According to the Chief Rabbinate, applicants were asked to undergo testing to prove they are biological descendants of a person who was already officially accepted as being Jewish”. KOHLER, 2021, p. 37.

Some years earlier, in 2013, Israeli newspapers had reported on a somewhat similar case where a young woman was refused participation on a “birthright”¹ trip to Israel unless proving by DNA test to be the biological daughter of her father.” Staff, 2013. “After the news of this one student’s experience made headlines, the Israeli Prime Minister’s Office confirmed that many Jews from the Former Soviet Union (‘FSU’) are asked to provide DNA confirmation of their Jewish heritage in order to immigrate as Jews and become citizens under Israel’s Law of Return. MCGONIGLE & HERMAN, 2015.

148. BIRTHRIGHT ISRAEL, URL: <https://www.birthrightisrael.com/eligibility>.

ting kits are a cool way to learn about your ancestry, we don't accept them as proof for eligibility. You must have at least one Jewish birth parent or have completed Jewish conversion through a recognized Jewish denomination.”¹⁴⁹

2.2.7. Conflating genetic testing with socio-political constructions of nations and ethnies

The Jewish case (beyond its particular irony, as it relies on the ad hoc racialization of religion by the Nurembergian legislation), where research on the “Jewish gene”¹⁵⁰ is blooming¹⁵¹ is not unique. Ray documents how “Folklorists, ethnographers, linguists and demographers alike have sought to identify, classify and characterize the ‘Roma traits’ and map them onto an imagined notion of Indian-hood”, and India has “reappropriated the originary claim and started to embrace the Roma community as one of their ‘own’”,¹⁵² and we witness numerous projects aimed at identifying (the genealogy) of various groups as groups (and not individuals), be them the nation-constituting majority or minorities. For the former a telling example is the archaeogenetic research involving ancient genomes were used to

149. *Ibid.* For example in the “UK Taglit-Birthright application form stipulates that applicants must prove their Jewish heritage through documentation, which theoretically formalises the applicant’s biological attachment to his or her Jewish lineage. In compliance with this request, applicants had to enclose one of the following documents in their application: I. Provision of contact details or letter of confirmation from a rabbi/administrator at the synagogue which an applicant (or his/her parents, or grandparents) have previously attended. II. A copy of an applicant’s parents or grandparents’ ketubah (Jewish marriage certificate), as well as birth certificates which show a family line to the applicant. III. A copy of a Burial Certificate or letter confirming burial for relatives buried in a Jewish cemetery. IV. A copy of a conversion certificate and the details of a referee (e.g. the rabbi who performed the conversion). V. Letter from a Jewish community leader who is known to you or your family. VI. Name and contact details of a family member (sibling or first cousin) who has been on a UK Birthright trip in the past.” KASSTA, 2012, p. 172-173.

150. MCGONIGLE & HERMAN, 2015, p. 476. For more on the “Jewish gene”, see ABU EL-HAJ, 2012; OSTREER, 2001; GOLDSTEIN, 2008; EGOROVA, 2010.

151. On the origin and affiliation of Indian Jewish populations, using large sample size with combination of high resolution biparental (autosomal) and uniparental markers (Y chromosome and mitochondrial DNA), reconstructing the genetic history, see for example CHAUBEX *et al.*, 2016. Also see BEHAR *et al.*, 2006; SUTTON *et al.*, 2006; FEDER *et al.*, 2007; BEHAR *et al.*, 2010; ATZMON *et al.*, 2010; MOORJANI *et al.*, 2011; CAMPBELL *et al.*, 2012. CARMÍ *et al.*, 2014; BEHAR, 2008; ROOTSI *et al.*, 2013; NEBEL *et al.*, 2005.

152. RAY, 2022.

support linguistic theories and folk traditions to unravel the origin of Hungarian tribes and prove genetic relationship between nomadic Hungarians, Sarmatians and Huns (Xiongnus) before the 9th century.¹⁵³

Conclusions

This paper was aimed at triangulating models and languages of conceptualization and operationalization for race, ethnicity and nationality, by law and policy, social theory and science. The noteworthiness of the discussion lies in the fact that self-identification is not only the dominant operationalizational tool in the 21st century, but it also serves as the basis for the multifaceted diverse robust social movement of identity politics. Here the conceptualization and operationalization of “objective” scientific notions for race and ethnicity are particularly fascinating—especially given the rejection of biologisation by social sciences and politics following WWII and standing firmly on the grounds of race being a social construct. “Objective” classificational criteria, in general, we showed, blurs the boundaries between “scientific evidence”, proxies, and what we called “bureaucratic path dependence.” We showed that if there is a policy, commercial or political need and will, “scientific” language to describe and encapsulate ethnicity is revisited. However, conceptualization and operationalization is often shaky: “scientific” notions blur biological (genetic), geographic and anthropological disciplines. We have shown how the development of cheap and fast genetic analysis brought a sweeping change in how the understanding of the race and ethnicity is perceived, lived and operationalized in a multitude of areas in law enforcement, immigration, (personalized and race-conscious) medicine, nationalism and public and private imagination. It was also noted that a significant contributor to these processes and mechanism is the highly lucrative commercial enterprise of providing a special narrative for genetic ancestry. Thus re-biologisation is not only a successful commercial enterprise (which roots in the social desire to create novel aids in the process of developing and nurturing social identities), but also a technical tool for governmentality—celebrated and used by surveillance technocrats as well as agents of social progress, equality and dignity. For sure, this molecular reinscription of race, ethnicity and nationality offers novel avenues for the politics of affiliation and self-fashioning.

153. MARÓTI *et al.*, 2022. For other, similar research on different groups see ANTONIO *et al.*, 2019; RAGHAVAN *et al.*, 2014.

Bibliography

- ABU EL-HAJ Nadia, 2012, *The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology*, *Chicago Studies in Practices of Meaning*, University of Chicago Press, Chicago, 328 p.
- ALI Sabina, 2020, Jewish Racialization, *the "Jewish Gene" and the Perpetuation of Ashkenormativity in Direct-to-Consumer Genetic Ancestry Testing in the United States*, Thesis, Georgia State University, DOI: 10.57709/18618611.
- AMBRUS Monika, 2012, "Genocide and Discrimination: Lessons to Be Learnt from Discrimination Law" in *Leiden J. of Int'l L.*, vol. 25, no. 4, p. 935-954.
- ANTONIO Margaret L., GAO Ziyue, MOOTS Hannah M. *et al.*, 2019, "Ancient Rome: A Genetic Crossroads of Europe and the Mediterranean" in *Science*, vol. 366, no. 6466, p. 708-714.
- ASPINALL Peter J., 2018, "How the Use by Eugenicists of Family Trees and Other Genealogical Technologies Informed and Reflected Discourses on Race and Race Crossing during the Era of Moral Condemnation: Mixed-Race in 1920s and 1930s Britain" in *Genealogy*, vol. 2, no. 3, p. 21. DOI: 10.3390/genealogy2030021.
- ASPINALL Peter J., 2015, "Social Representations of 'Mixed-race' in Early Twenty-first-Century Britain: Content, limitations, and counternarratives" in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, no. 7, p. 1067-1083.
- ATZMON Gil, HAO Li, PE'ER Itsik *et al.*, 2010, "Abraham's Children in the Genome Era: Major Jewish Diaspora Populations Comprise Distinct Genetic Clusters with Shared Middle Eastern Ancestry" in *Am J Hum Genet.*, vol. 86, no. 6, p. 850-859.
- BAKKE Erik, 2018, "Predictive policing: The argument for public transparency" in *New York University Annual Survey of American Law*, vol. 74, no. 1, p. 31-172.
- BEHAR Doron M., METSPALU Ene, KIVISILD Toomas *et al.*, 2008, "Counting the Founders: the Matrilineal Genetic Ancestry of the Jewish Diaspora" in *PLoS ONE*, vol. 3, no. 4, e2062.
- BEHAR Doron M., METSPALU Ene, KIVISILD Toomas *et al.*, 2006, "The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event" in *Am J Hum Genet.*, vol. 78, no. 3, p. 487-497.

- BEHAR Doron M., YUNUSBAYEV Bayazit, METSPALU Mait *et al.*, 2010, “The Genome-wide Structure of the Jewish People” in *Nature*, vol. 466, p. 238-242.
- BIEBER Florian, 2015, “The Construction of National Identity and its Challenges in Post-Yugoslav Censuses” in *Social Science Quarterly*, Special Issue: New Frontiers in the Comparative Study of Ethnic Politics and Nationalism, vol. 96, no. 3, p. 873-903.
- BLELL Mwenza & HUNTER M.A., 2019, “Direct-to-Consumer Genetic Testing’s Red Herring: ‘Genetic Ancestry’ and Personalized Medicine” in *Front. Med.*, vol. 6, DOI: 10.3389/fmed.2019.00048.
- BLUMENBACH Johann Friedrich, 1797, *Handbuch der Naturgeschichte* [Handbook of Natural History], Göttingen.
- BOBKOWSKI Piotr S., WATSON John C. & AROMONA Olushola O., 2020, “A Little Bit of That from One of Your Grandparents: Interpreting Others’ Direct-to-Consumer Genetic Ancestry Results” in *Genealogy*, vol. 4, no. 2, p. 4, DOI: 10.3390/genealogy4020054.
- BRUBAKER Rogers, 2015, “The Dolezal Affair: Race, Gender, and the Micropolitics of Identity” in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, no. 3, p. 414-48.
- BRUBAKER Rogers, 2016, *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton University Press, Princeton, 256 p.
- CAMPBELL Christopher L., PALAMARA Pier F., DUBROVSKY Maya *et al.*, 2012, “North African Jewish and non-Jewish populations form distinctive, orthogonal clusters” in *Proc Natl Acad Sci USA.*, vol. 109, no. 34, p. 13865-13870.
- CARMI Shai, HUI Ken Y., KOCHAV Ethan *et al.*, 2014, “Sequencing an Ashkenazi reference panel supports population-targeted personal genomics and illuminates Jewish and European origins” in *Nature communications*, vol. 5.
- CHAUBEY Gyaneshwer, SINGH Manvendra, Rai Niraj *et al.*, 2016, “Genetic affinities of the Jewish populations of India” in *Scientific reports*, vol. 6, DOI: 10.1038/srep19166.
- CHENG Andrew & CHO Steve, 2021, “The Effect of Ethnicity on Identification of Korean American Speech” in *Languages*, vol. 6, p. 186.
- CHOPIN Isabelle, FARKAS Lilla & GERMAINE Catharina, 2014, *Ethnic origin and disability data collection in Europe—Combating discrimination*, Policy Report, Migration Policy Group for Open Society Foundations, 76 p.

COLAIANNI Alessandra, CHANDRASEKHARAN Subhashini & COOK-DEEGAN Robert, 2010, “Impact of gene patents and licensing practices on access to genetic testing and carrier screening for Tay-Sachs and Canavan disease” in *Genetics in Medicine*, vol. 12, Supplement 1, p. S5-S14, DOI: 10.1097/GIM.0b013e3181d5a669.

DAYTON Leigh, 2020, “Reading between the lines. From facial recognition to drug discovery, these emerging technologies are the ones to watch” in *Nature*, vol. 588, p. s126-s128.

EUROPEAN PARLIAMENT, 4th May 2016, Directive (EU) 2016/680 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data by competent authorities for the purposes of the prevention, investigation, detection or prosecution of criminal offences or the execution of criminal penalties, and on the free movement of such data, and repealing Council Framework Decision, 2008/977/JHA, OJ L 119.

DOBOS Balázs, 2020, “The Elections to Nonterritorial Autonomies of Central and South Eastern Europe” in *Nationalities Papers*, p. 1-18.

DOMÍNGUEZ Virginia R., 1986, *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana New Brunswick*, Rutgers University Press, 325 p.

D’ONOFRIO Brian M., EAVES Lindon J., MURRELLE Lenn *et al.*, 1999, “Bernard, Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: a behavior genetic perspective” in *J. Pers.*, vol. 67, no. 6, p. 953-984.

EGOROVA Yulia, 2010, “DNA Evidence? The Impact of Genetic Research on Historical Debates” in *The London School of Economics and Political Science*, vol. 5, no. 3, p. 348-365.

E Jewish Philanthropy, 23 March 2022, “How Jewish groups determine if Ukrainian refugees can move to Israel — one person or planeload at a time”, SALES Ben, URL: <https://ejewishphilanthropy.com/how-jewish-groups-determine-if-ukrainian-refugees-can-move-to-israel-one-person-or-planeload-at-a-time/> (accessed 30/07/ 2022).

ELTRINGHAM Nigel, 2004, *Accounting for Horror*, Pluto Press 248 p.

ENG David K., KHANDWALA Nishith B., LONG Jin *et al.*, 2021, “Artificial intelligence algorithm improves radiologist performance in skeletal age assessment: a prospective multicenter randomized controlled trial” in *Radiology*, vol. 301, no. 3, p. 692-699.

- FEDER Jeanette, OVADIA Ofer, GLASER Benjamin *et al.*, 2007, “Ashkenazi Jewish mtDNA haplogroup distribution varies among distinct subpopulations: lessons of population substructure in a closed group” in *Eur J Hum Genet.*, vol. 15, p. 498-500.
- FERGUSON Andrew G., 2017, “Policing Predictive Policing” in *Washington University Law Review*, vol. 94, no. 5, p. 1146-1150.
- FERRACUTI Stefano, 1996, “Cesare Lombroso (1835-1907)” in *The Journal of Forensic Psychiatry*, vol. 7, no. 1, p. 130-149.
- FLORES Anthony, BECHTEL Kristin, LOWENKAMP Christopher T., 2016, “False Positives, False Negatives, and False Analyses: A Rejoinder to ‘Machine Bias’: There’s Software Used Across the Country to Predict Future Criminals. And It’s Biased Against Blacks” in *Federal Probation*, vol. 80, no. 2, p. 38-46.
- FORD Christopher A., 1994, “Administering Identity: The Determination of ‘Race’ in Race-Conscious Law” in *California Law Review*, vol. 82, no. 5, p. 1231-1285.
- FRA, 2019, *Facial recognition technology: fundamental rights considerations in the context of law enforcement*, Publications Office, Luxembourg, p. 34.
- FRA, 2018, *#BigData: Discrimination in data-supported decision making*, FRA Focus, URL: <https://fra.europa.eu/en/publication/2018/bigdata-discrimination-data-supported-decision-making> (accessed 30/07/2022).
- FREEDMAN Sarah, WEINSTEIN Harvey, MURPHY Karen *et al.*, 2008, “Teaching History after Identity-Based Conflicts: The Rwanda Experience” in *Cooperative Education Rev.*, vol. 52, no. 4, p. 663-690.
- GICHOYA Judy Wawira, BANERJEE Imon, BHIMIREDDY Ananth Reddy *et al.*, 2022, “AI Recognition of Patient Race in Medical Imaging: A Modelling Study” in *The Lancet. Digital health*, vol. 4, no. 6, e406-e414, DOI: 10.1016/S2589-7500(22)00063-2.
- GOLDSTEIN David B., 2008, *Jacob’s Legacy: A Genetic View of Jewish History*, Yale University Press, New Haven, CT, 148 p.
- GOLOMBOK Susan, 2017, “Disclosure and Donor-Conceived Children” in *Human Reproduction*, vol. 32, no. 7, p. 1532-1536, DOI: 10.1093/humrep/dex104.
- GOTANDA Neil, 1991, “A critique of ‘Our constitution is color-blind’” in *Stanford Law Review*, vol. 44, no. 1, p. 1-69.

- HALLICH Oliver, 2017, "Sperm Donation and the Right to Privacy" in *The New Bioethics: A Multidisciplinary Journal of Biotechnology and the Body*, vol. 23, no. 2, p. 107-120, DOI: 10.1080/20502877.2017.1355083.
- HANNUM Hurst, 2001, "International Law" in MOTYL Alexander (ed.), *Encyclopedia of Nationalism*, Academic Press, p. 405-419.
- HARDEN K. Paige & KOELLINGER Phillip D., 2020, "Using Genetics for Social Science" in *Nat Hum Behav.*, vol. 4, no. 6, p. 567-576, DOI: 10.1038/s41562-020-0862-5.
- HARPER Joyce C., KENNETT Debbie & REISEL Dan, 2016, "The End of Donor Anonymity: How Genetic Testing Is Likely to Drive Anonymous Gamete Donation out of Business" in *Human Reproduction*, vol. 31, no. 6, p. 1135-40, DOI: 10.1093/humrep/dew065.
- HARRIS Cheryl I., 1993, "Whiteness as Property" in *Harvard Law Review*, vol. 106, no. 8, p. 1707-1791.
- HARRIS David R. & SIM Jeremiah Joseph, 2002, "Who Is Multiracial? Assessing the Complexity of Lived Race" in *American Sociological Review*, vol. 67, no. 4, p. 614-627.
- HENRICH Joseph, HEINE Steven J. & Norenzayan Ara, 2010, "The weirdest people in the world?" in *Behav. Brain Sci.*, vol. 33, no. 2-3, p. 61-83.
- HEYES Cressida J., 2009, "Changing Race, Changing Sex: The Ethics of Self-Transformation" in SHRAGE Laurie J. (ed.), *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*, Oxford University Press, New York, p. 135-154.
- HEYES Cressida, 2016, "Identity Politics" in ZALTA Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/identity-politics/> (accessed 30/07/ 2022).
- HOLLIDAY Nicole & VILLARREAL Dan, 2020, "Intonational variation and incrementality in listener judgments of ethnicity" in *Laboratory Phonology: Journal of the Association for Laboratory Phonology*, vol. 11, no. 1, p. 1-21.
- HUML Anne M., SULLIVAN Catherine, FIGUEROA Maria *et al.*, 2020, "Consistency of Direct-to-Consumer Genetic Testing Results Among Identical Twins" in *The American Journal of Medicine*, vol. 133, no. 1, p. 143-146.e2, DOI: 10.1016/j.amjmed.2019.04.052.
- JOCKLIN Victor, MCGUE Matt & LYKKEN David T., 1996, "Personality and divorce: a genetic analysis" in *J. Pers. Soc. Psychol.*, vol. 71, no. 2, p. 288-299.

- KAHN Jonathan, 2006, "Patenting race" in *Nat Biotechnol.*, vol. 24, no. 11, p. 1349-1351, DOI: 10.1038/nbt1106-1349.
- KASSTAN Ben, 2012, "A journey of Jewish identity" in *Durham Anthropology Journal*, vol. 18, no. 1, p. 155-210, URL: https://web.archive.org/web/20180423203223id_/http://community.dur.ac.uk/anthropology.journal/vol18/iss1/kasstan2012.pdf (accessed 30/07/2022).
- KENNEDY Randall, 2003, *Interracial Intimacies: Sex, Marriage, Identity, and Adoption*, Pantheon, New York, 688 p.
- KERSTEN Luke, 2014, *UNESCO Statement on Race: International scientists take a stand against racism*, URL: <https://eugenicsarchive.ca/discover/timeline/53235f3a132156674b000254> (accessed 12/06/2022).
- KILPATRICK Jane & JONES Chris, 2022, *A clear and present danger Missing safeguards on migration and asylum in the EU's AI Act*, Statewtch, URL: <https://www.statewatch.org/media/3285/sw-a-clear-and-present-danger-ai-act-migration-11-5-22.pdf> (accessed 30/07/2022).
- KIMMERLING Baruch, 2002, "Nationalism, Identity, and Citizenship. An Epilogue to the Yehoshua-Shammas Debate" in LEVY Daniel & WEISS Yfaat (ed.), *Challenging Ethnic Citizenship. German and Israeli Perspectives on Immigration*, Berghahn, New York, 181-195.
- KOENECKE Allison, NAM Andrew, LAKE Emily *et al.*, 2020, "Racial disparities in automated speech recognition" in *Proc Natl Acad Sci USA*, vol. 117, no. 14, p. 7684-7689.
- KOHLER Noa Sophie, 2021, "Negotiating Jewishness through genetic testing in the State of Israel" in *TATuP-Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis/Journal for Technology Assessment in Theory and Practice*, vol. 30, no. 2, p. 36-40, URL: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/74384/ssoar-tatup-2021-2-kohler-Negotiating_Jewishness_through_genetic_testing.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-tatup-2021-2-kohler-Negotiating_Jewishness_through_genetic_testing.pdf (accessed 30/07/2022).
- KRUKS Sonia, 2001, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 224 p.
- LINNAEUS Carl, 1758, *Syst. Nat.*, ed. 10, vol. 1.
- LÓPEZ Ian F., 1996, *White by Law, The Legal construction of Race*, New York University Press, New York, 296 p.

- LOVEMAN Mara, 2014, *National colors, racial classification and the state in Latin-America*, Oxford University Press, New York, 400 p.
- LYKKEN David T., BOUCHARD Thomas J. Jr., MCGUE Matt *et al.*, 1993, “Heritability of interests: a twin study” in *J. Appl. Psychol.*, vol. 78, no. 4, p. 649-661.
- MADHUSOODANAN Jyoti, 2020, “Is a biased algorithm delaying health care for black people?” in *Nature*, vol. 588, no. 7839, p. 546-547.
- MARÓTI Zoltán, NEPARÁCZKI Endre, SCHÜTZ Oszkár *et al.*, 2022, “The genetic origin of Huns, Avars, and conquering Hungarians” in *Current Biology*, vol. 32, no. 13, p. 1-13.
- MCGONIGLE Ian V. & HERMAN Lauren W., 2015, “Genetic Citizenship: DNA Testing and the Israeli Law of Return” in *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 2, no. 2, p. 469-478.
- M’CHAREK Amade, 2013, “Beyond fact or fiction: On the materiality of race in practice” in *Cultural Anthropology*, vol. 28, no. 3, p. 420-442.
- MERSHA Tesfaye B. & ABEBE Tilahun, 2015, “Self-reported race/ethnicity in the age of genomic research: its potential impact on understanding health disparities” in *Human Genomics*, vol. 9, DOI: 10.1186/s40246-014-0023-x.
- MOORJANI Priya, PATTERSON Nick, HIRSCHHORN Joel N. *et al.*, 2011, “The history of african gene flow into southern europeans, levantines, and jews” in *PLoS Genet.*, vol. 7, no. 4, e1001373.
- MORNING Ann, 2000, “Who Is Multiracial? Definitions and Decisions” in *Sociological Imagination*, vol. 37, no. 4, p. 209-229.
- NEBEL Almut, FILON Dvora, FAERMAN Marina *et al.*, 2005, “Y chromosome evidence for a founder effect in Ashkenazi Jews” in *European journal of human genetics: EJHG*, vol. 13, no. 3, p. 388-391, DOI: 10.1038/sj.ejhg.5201319.
- NORDGREN Anders & JUENGST Eric T., 2009, “Can genomics tell me who I am? Essentialistic rhetoric in direct-to-consumer DNA testing” in *New Genetics and Society*, vol. 28, no. 2, 157-172, DOI: 10.1080/14636770902901595.
- OBERMEYER Ziad, POWERS Brian, VOGELI Christine *et al.*, 2019, “Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations” in *Science*, vol. 366, no. 6464, p. 447-453.
- OKIZAKI Carrie Lynn, 2000, “‘What are you?’: Hapa-girl and multicultural identity” in *University of Colorado Law Review*, vol. 71, no. 2, p. 463-496.

- ONWUACHI-WILLIG Angela, 2007, "The Admission of Legacy Blacks" in *Vanderbilt Law Review*, vol. 60, no. 4, p. 1141-1231.
- OSOBA Osonde & WELSER IV William, 2017, *An Intelligence in Our Image. The Risks of Bias and Errors in Artificial Intelligence*, RAND Corporation, Santa Monica, 44 p.
- OSTRER Harry, 2001, "A Genetic Profile of Contemporary Jewish Populations" in *Nature Reviews Genetics*, vol. 2, no. 11, p. 891-898.
- PAP András, 2021, "Conceptualizing and Operationalizing Identity, Race, Ethnicity, and Nationality by Law: An Introduction" in *Nationalities Papers*, vol. 49, no. 2, p. 213-220.
- PAP Andras L., 2015, "Is there a legal right to free choice of ethno-racial identity? Legal and political difficulties in defining minority communities and membership boundaries" in *Columbia Human Rights Law Review*, vol. 46, no. 2, p. 153-232.
- PENNINGS Guido, 2019, "Genetic databases and the future of donor anonymity" in *Hum Reprod.*, vol. 34, no. 5, p. 786-790, DOI: 10.1093/humrep/dez029.
- PERMANENT COURT OF INTERNATIONAL JUSTICE, Advisory Opinion, Greco-Bulgarian "Communities" Ser. B. No.17
- POGONYI Szabolcs, "The right of blood: 'ethnically' selective citizenship policies in Europe" in *National Identities*, DOI: 10.1080/14608944.2021.2013185.
- Pro Publica*, 23 May 2016, "Machine Bias. There's software used across the country to predict future criminals. And it's biased against blacks", ANGWIN Julia, LARSON Jeff, MATTU Surya *et al.*, URL: www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-incriminal-sentencing (accessed 30/07/2022).
- PUTMAN Angela L. & COLE Kristen L., 2020, "All hail DNA: the constitutive rhetoric of AncestryDNA™ advertising" in *Critical Studies in Media Communication*, vol. 37, no. 3, p. 207-220, DOI: 10.1080/15295036.2020.1767796.
- RAGHAVAN Manaasa, SKOGLUND Pontus, GRAF Kelly E. *et al.*, 2014, "Upper palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans" in *Nature*, vol. 505, p. 87-91.
- RAMOS Carse, 2013, *Transitional Justice, Victimhood and Collective Narrative in Post-Genocide Rwanda*, unpublished M.A. Thesis, Central European University, on file with the Central European University Library.

- RAY Avishek, 2022, “The episteme(s) around Roma historiography: Genealogical fantasy re-examined” in *Ethnicities*, DOI: 10.1177/14687968221101402.
- ROBINSON-SWEET Anna, 2021, “Ancestry.com’s Race Stories: Examining Whiteness on the Genealogy Web” in *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion*, vol. 5, no. 1, Special Issue: Diversity, Recordkeeping, and Archivy, p. 79-96.
- ROOTSI Siiri, BEHARET Doron M., JÄRVE Mari *et al.*, 2013, “Phylogenetic applications of whole Y-chromosome sequences and the Near Eastern origin of Ashkenazi Levites” in *Nature communications*, vol. 4.
- SALENKO Alexander, 2012, *Country Report: Russia*, EUDO Citizenship Observatory, 39 p.
- SANSUM Judit & DOBOS Balázs, 2020, “Cultural Autonomy in Hungary: Inward or Outward Looking?” in *Nationalities Papers*, p. 1-16., DOI: 10.1017/nps.2019.80.
- SCODARI Christine, 2017, “When Markers Meet Marketing: Ethnicity, Race, Hybridity, and Kinship in Genetic Genealogy Television Advertising” in *Genealogy*, vol. 1, no. 4, 1-14, DOI: 10.3390/genealogy1040022.
- SKINNER David, 2013, “‘The NDNAD Has No Ability in Itself to be Discriminatory’: Ethnicity and the Governance of the UK National DNA Database” in *Sociology*, vol. 47, no. 5, p. 976-992. DOI: 10.1177/0038038513493539.
- SKINNER David L., 2018, “Forensic genetics and the prediction of race: What is the problem?” in *BioSocieties*, vol. 15, p. 329-349.
- SIMONSEN Sven Gunnar, 1999, “Inheriting the Soviet Policy Toolbox: Russia’s Dilemma over Ascriptive Nationality” in *Europe-Asia Studies*, vol. 51, no. 6, p. 1069-1087.
- SMITH David, 2020, “Introduction to the Special Issue on National Cultural Autonomy in Diverse Political Communities: Practices, Challenges, and Perspectives” in *Nationalities Papers*, p. 1-11., DOI: 10.1017/nps.2019.94.
- STERGAR Rok & SCHEER Tamara, 2018, “Ethnic boxes: the unintended consequences of Habsburg bureaucratic classification” in *Nationalities Papers*, vol. 46, no. 4, p. 575-591.

- STERNBERG Nitzan, 2011, “Do I Need to Pin a Target to My Back? the Definition of ‘Particular Social Group’ in U.S. Asylum Law” in *Fordham Urban Law Journal*, vol. 39, no. 1, p. 246-297.
- SUTTON Wesley K., KNIGHT Alec, UNDERHILL Peter A. *et al.*, 2006, “Toward resolution of the debate regarding purported crypto-Jews in a Spanish-American population: evidence from the Y chromosome” in *Ann Hum Biol.*, vol. 33, no. 1, p. 100-111.
- SUYEMOTO Karen L., CURLEY Micaela & MUKKAMALA Shruti, 2020, “What Do We Mean by ‘Ethnicity’ and ‘Race’? A Consensual Qualitative Research Investigation of Colloquial Understandings” in *Genealogy*, vol. 4, no. 3, p. 81, DOI: 10.3390/genealogy403008.
- TAJFEL Henri, 1981, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, CUP Archive, 384 p.
- TAYLOR Charles, 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 624 p.
- TAYLOR Christopher, 2020, *Sacrifice as Terror : The Rwandan genocide of 1994*, Routledge, 206 p.
- THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF CONSTITUTIONAL LAW, “Identity, Race and Ethnicity in Constitutional Law”, URL: <https://www.iacl-aidc.org/index.php/en/research/research-groups/identity-race-and-ethnicity-in-constitutional-law> (accessed 30/07/2022).
- The New York Times*, 27 December 2021, “Your DNA Could Send a Relative to Jail”, KROLL-ZAIDI Rafil, URL: <https://www.nytimes.com/2021/12/27/magazine/dna-test-crime-identification-genome.html> (accessed 30/07/2022).
- The New York Times*, 28 February 2022, “When an Ancestry Search Reveals Fertility Fraud”, MROZ Jacqueline, URL: <https://www.nytimes.com/2022/02/28/health/fertility-doctors-fraud-rochester.html> (accessed 30/07/2022).
- The New York Times*, 28 May 2022, “Australia Wields a New DNA Tool to Crack Missing-Person Mysteries”, SCHWARTZ Oscar, URL: <https://www.nytimes.com/2022/05/28/world/australia/dna-phenotyping.html> (accessed 30/07/2022).
- Times of Israel*, 28 July 2013, “Teen told she can’t join Birthright without DNA test”, STAFF Toi, URL: <https://www.timesofisrael.com/teen-told-she-cant-join-birthright-without-dna-test/> (accessed 30/07/2022).

- Times of Israel*, 11 March 2022, “Germany eases asylum requirements for Ukrainian Jews fleeing invasion”, AXELROD Toby, URL: <https://www.timesofisrael.com/germany-loosens-asylum-requirements-for-ukrainian-jews-fleeing-invasion/> (accessed 30/07/2022).
- THOMAS Erik R., 2007, “Phonological and phonetic characteristics of African American vernacular English” in *Language and Linguistics Compass*, vol. 1, no. 5, p. 450-475.
- THOMAS Erik R. & REASER Jeffrey, 2004, “Delimiting perceptual cues used for the ethnic labeling of African American and European American voices” in *Journal of Sociolinguistics*, vol. 8, no. 1, p. 54-87.
- TUTTON Richard, HAUSKELLER Christine & STURDY Steve, 2014, “Suspect technologies: Forensic testing of asylum seekers at the UK border” in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, no. 5, p. 738-752.
- VENICE COMMISSION, 20 October 2001, *Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-State, adopted by the Venice Commission at its 48th Plenary Meeting* (Venice, 19-20 October 2001), CDL-INF(2001)019.
- VIA Marc, ZIVA Elad & BURCHARD Esteban González, 2009, “Recent advances of genetic ancestry testing in biomedical research and direct to consumer testing” in *Clin Genet*, vol. 76, no. 3, p. 225-235.
- WALAJAHI Hina, WILSON David R. & CHANDROS HULL Sara, 2019, “Constructing identities: the implications of DTC ancestry testing for tribal communities” in *Genetics in Medicine*, vol. 21, no. 8, p. 1744-1750.
- WALAJAHI Hina, WILSON David R. & CHANDROS HULL Sara, 2019, “Constructing identities: the implications of DTC ancestry testing for tribal communities” in *Genetics in Medicine*, vol. 21, no. 8, p. 1744-1750.
- WALKER Bela August, 2008, “Fractured Bonds: Policing Whiteness and Womanhood through Race-Based Marriage Annulments” in *DePaul Law Review*, vol. 58, no. 1, p. 1-50.
- WEISS Yfaat, 2002, “The Golem and Its Creator, or How the Jewish Nation-State Became Multiethnic” in LEVY Daniel & WEISS Yfaat (ed.), *Challenging Ethnic Citizenship. German and Israeli Perspectives on Immigration*, Berghahn, New York, p. 82-104.
- WIENS Jenna, CREARY Melissa & SJODING Michael W., 2022, “AI models in health care are not colour blind and we should not be either” in *The Lancet Digital Health*, vol. 4, no. 6, DOI: 10.1016/S2589-7500(22)00092-9.

- WILLIAMS Robin, 2010, "DNA Databases and the Forensic Imaginary" in HINDMARSH Richard & PRAINSACK Barbara (ed.), *Genetic suspects: Global governance of forensic DNA profiling and databasing*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 131-152.
- WILLIAMS Robin & WIENROTH Matthias, 2014, *Ethical, social and policy aspects of forensic genetics: A systematic review*, Palgrave, Basingstoke.
- WRIGHT Luther Jr., 1995, "Who's Black, Who's White, and Who Cares: Reconceptualizing the United States's Definition of Race and Racial Classifications" in *Vanderbilt Law Review*, vol. 48, no. 2, p. 513-569.
- YI Paul H., WEI Jinchu, KIM Tae Kyung *et al.*, 2021, "Radiology 'forensics': determination of age and sex from chest radiographs using deep learning" in *Emerg Radiol.*, vol. 28, p. 949-954.
- YOUNG Iris Marion, 1997, "A multicultural continuum: A critique of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy" in *Constellations*, vol. 4, no. 1, p. 48-53.
- ZAGOR Matthew, 2014, "Recognition and narrative identities: is refugee law redeemable?" in JENKINS Fiona, NOLAN Mark & RUBENSTEIN Kim (ed.), *Allegiance and identity in a globalised world*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 311-353.

Online

- 23ANDME, "Reference Populations & Regions", URL: <https://customer.care.23andme.com/hc/en-us/articles/212169298-23andMe-Reference-Populations-Regions> (accessed 30/07/2022).
- 23ANDME, "Reference Populations & Regions", UR: https://customer.care.23andme.com/hc/en-us/articles/212169298-23andMe-Reference-Populations-Regions#h_99a0673a-8d08-4445-907e-03e298eb0c5c (accessed 30/07/2022).
- ALGORITHM WATCH, 2020, *Automating Society Report*, URL: <https://automatingsociety.algorithmwatch.org/report2020/germany/> (accessed 30/07/2022).
- ANCESTRY, URL: <https://www.ancestry.com> (accessed 30/07/2022).
- ANCESTRY, "AncestryDNA Reference Panel", URL: https://support.ancestry.com/s/article/AncestryDNA-Reference-Panel?language=en_US (accessed 30/07/2022).

BIRTHRIGHT ISRAEL, URL: <https://www.birtrightisrael.com/eligibility> (accessed 30/07/2022).

FEDERAL OFFICE FOR MIGRATION AND REFUGEES, 2020, “Digitalising the asylum procedure”, URL: <https://www.bamf.de/EN/Themen/Digitalisierung/DigitalesAsylverfahren/digitalesasylverfahren-node.html> (accessed 30/07/2022).

MyHeritage Blog, 19 December 2021, “MyHeritage Surpasses 1 Million Annual Subscribers!”, URL: <https://blog.myheritage.com/2021/12/myheritage-surpasses-1-million-annual-subscribers/> (accessed 30/07/2022).

MYHERITAGE, URL: www.myheritage.hu (accessed 30/07/2022).

MYHERITAGE, “Ethnicities around the world (beta)”, URL: <https://www.myheritage.hu/ethnicities/europe/continent-country-list> (accessed 30/07/2022).

PARLIAMENTARY ASSEMBLY, 1993, Article 1 of Recommendation 1201 (1993) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe on an additional protocol on the rights of national minorities to the European Convention on Human Rights, <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=15235> (accessed 30/07/2022).

PREVENT GENOCIDE INTERNATIONAL, URL: <http://www.preventgenocide.org/edu/pastgenocides/rwanda/indangamuntu.htm>.

Abstract: The comparative legal scholar authors, working a broad project mapping how law conceptualizes and operationalizes race, ethnicity and nationality, provide an assessment of the triadic relationship between law, identity (making and claims recognition) and science. The project focuses on race and ethnicity, excluding the discussion of gender identity, but the latter is used as a point of reference to demonstrate the transformative changes in the past years in how the meaning of the terms of identity are assigned and conceptualized in social sciences and humanities, and to a certain degree in politics and law. Yet, there is a debilitating lack of linguistic and conceptual resources, cultural tools, and a solid and proper vocabulary for thinking about racial identity, which is particularly stark in the field of law, especially international law, which habitually operates with the concepts of race, ethnicity, and nationality when setting forth standards for the recognition of collective rights or protection from discrimination, establishing criteria for asylum, labeling actions as genocide, or requiring a “genuine link” in citizenship law, without actually providing defini-

tions for these groups or of membership criteria within these legal constructs. The paper provides an overview of the obstacles, challenges and controversies in the legal institutionalization. In technical terms, the operationalization of ethnic/racial/national group affiliation can follow several options: self-identification; authority given to elected or appointed members (representatives) of the group (leaving aside legitimacy-, or ontological questions regarding the authenticity or genuineness of these actors); classification by outsiders, through the perception of the majority; or by outsiders but using “objective” criteria, such as names, residence, et cetera. The paper also provides an assessment of how “objective” criteria, data and constructions provided by science translate into the legal discourse. Case studies will be used from anthropological/historical “scientific knowledge,” and the operationalization of (performative) whiteness and otherness in the US, to contemporary examples of requiring DNA-heritage certificates in naturalization and Diaspora-programs (for example for birthright schemes in Israel); race-focused forensic datasets; and race-based medicine and reproductive technologies – where the methodology and conceptualization of “scientific race” is analyzed in a comparative and critical framework.

Keywords: anticipatory law enforcement, commercial genetic genealogy, faceprints, fethno-racial data generation, DNA phenotyping, identity politics, machine learning, naturalization and Diaspora-programs, reinscription, passing, proxy, race, race conscious medicine, voice recognition

Science, identité et droit. Croiser la conceptualisation et l'opérationnalisation de la race et de l'ethnicité

Résumé : Les auteurs, juristes comparatistes, travaillant sur un vaste projet qui cartographie la manière dont le droit conceptualise et opérationnalise la race, l'ethnicité et la nationalité, fournissent une évaluation de la relation triadique entre le droit, l'identité (la reconnaissance de l'identité et des revendications) et la science. Le projet se concentre sur la race et l'ethnicité, excluant la discussion de l'identité de genre, mais cette dernière est utilisée comme point de référence pour démontrer les changements transformateurs de ces dernières années dans la façon dont la signification des termes d'identité est assignée et conceptualisée dans les sciences sociales et humaines, et dans une certaine mesure dans la politique et le droit. Pourtant, il existe un manque débilissant de ressources linguistiques et conceptuelles, d'outils culturels et d'un vocabulaire solide et approprié pour réfléchir à l'identité raciale, ce qui est particulièrement flagrant dans le domaine du droit, notamment le droit international, qui utilise habituelle-

ment les concepts de race, d'ethnicité et de nationalité lorsqu'il établit des normes pour la reconnaissance des droits collectifs ou la protection contre la discrimination, qu'il établit des critères pour l'asile, qu'il qualifie des actions de génocide ou qu'il exige un « lien authentique » dans le droit de la citoyenneté, sans réellement fournir de définitions pour ces groupes ou de critères d'adhésion dans ces constructions juridiques. L'article donne un aperçu des obstacles, des défis et des controverses liés à l'institutionnalisation juridique. En termes techniques, l'opérationnalisation de l'affiliation à un groupe ethnique/racial/national peut suivre plusieurs options : auto-identification ; autorité donnée aux membres (représentants) élus ou nommés du groupe (en laissant de côté les questions de légitimité ou ontologiques concernant l'authenticité ou l'authenticité de ces acteurs) ; classification par des personnes extérieures, à travers la perception de la majorité ; ou par des personnes extérieures mais en utilisant des critères « objectifs », tels que les noms, la résidence, etc. L'article fournit également une évaluation de la manière dont les critères, données et constructions « objectifs » fournis par la science se traduisent dans le discours juridique. Des études de cas seront utilisées, allant de la « connaissance scientifique » anthropologique/historique et de l'opérationnalisation de la blancheur (performative) et de l'altérité aux États-Unis, à des exemples contemporains d'exigence de certificats d'héritage ADN dans les programmes de naturalisation et de diaspora (par exemple pour les programmes de droit de naissance en Israël) ; des ensembles de données médico-légales axées sur la race ; et de la médecine et des technologies de reproduction fondées sur la race – où la méthodologie et la conceptualisation de la « race scientifique » sont analysées dans un cadre comparatif et critique.

Mots-clés : application anticipée de la loi, généalogie génétique commerciale, empreintes faciales, génération de données fethno-raciales, phénotypage de l'ADN, politique d'identité, apprentissage machine, programmes de naturalisation et de diaspora, réinscription, passage, procuration, race, médecine consciente de la race, reconnaissance de la voix.

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

AGRICULTEURS OU CHASSEURS-CUEILLEURS ?

LE DÉBAT AUTOUR DE *DARK EMU*

Peter SUTTON & Keryn WALSHE

Christophe DARMANGEAT (trad.)

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?

La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesinalco.fr>

2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Agriculteurs ou chasseurs-cueilleurs ? Le débat autour de *Dark Emu*

Extraits de SUTTON & WALSHE, 2021¹

Peter SUTTON

Keryn WALSHE

Christophe DARMANGEAT (trad.)

À propos de *Dark Emu* (NdT)

Publié pour la première fois en 2014, le livre *Dark Emu* est rapidement devenu en Australie un véritable phénomène de société. Son auteur, Bruce Pascoe, y affirmait que la plupart des Aborigènes précoloniaux n'étaient pas les chasseurs-cueilleurs communément décrits depuis plus de deux siècles. Selon lui, ils vivaient sédentarisés dans des habitations permanentes regroupées en villages, stockaient de la nourriture, avaient construit de nombreux ouvrages d'art, tels que des barrages à poissons, et pratiquaient l'agriculture et l'aquaculture. Cette réalité avait été occultée par un pouvoir colonial désireux de dénier aux Aborigènes tout droit à la terre et de légitimer leur dépossession.

La plupart des thèses avancées par Pascoe n'étaient pas à proprement parler nouvelles. Rupert Gerritsen, en particulier, un chercheur indépendant décédé en 2013, avait lui aussi défendu l'existence d'une agriculture aborigène. Cette propo-

1. Traduction française par Christophe Darmangeat, avec l'aimable autorisation des auteurs.

sition, au demeurant moins généralisante que celles de Pascoe, n'avait cependant guère convaincu la communauté scientifique et était restée confidentielle.

Quelques années plus tard, l'idée que les Aborigènes avaient été en réalité des agriculteurs entra donc en sympathie avec une large partie de l'opinion publique. Parmi les raisons de ce succès, à la notoriété de Pascoe en tant qu'écrivain et à son style plaisant et accessible, il faut probablement ajouter sa revendication insistante d'une ascendance aborigène. Quoi qu'il en soit, dès sa publication, *Dark Emu* devint l'objet d'intenses débats, où les protagonistes se répartissaient selon une ligne de fracture clairement politique. Le camp progressiste acclama Pascoe de manière pour ainsi dire unanime, voyant en lui un redresseur de torts et un champion de la cause aborigène. Quant aux conservateurs – l'Australie n'en manque pas –, ils le vilipendèrent, n'ayant de cesse de le dénoncer comme un imposteur.

En dépit de son apparente simplicité, la situation avait néanmoins de quoi intriguer sous au moins deux aspects.

Le premier est qu'aux yeux des partisans de Pascoe, il n'était pas étrange qu'un auteur de fiction, sans aucune qualification particulière en archéologie ou en anthropologie sociale, ait damé le pion à une communauté scientifique engluée dans le déni et que, sur la base d'éléments connus depuis fort longtemps, il ait découvert un passé qu'elle avait obstinément contribué à cacher. Le second est que cette même communauté scientifique, alors qu'elle aurait dû en être la principale actrice, se tint à l'écart du débat durant de longues années.

Pour résoudre ce double paradoxe, il suffit de prendre en compte l'explosive charge politique que Pascoe avait délibérément placée au cœur d'une question de nature *a priori* purement scientifique. En expliquant que la réalité technique et sociale des peuples précoloniaux avait été l'objet d'un mensonge généralisé et intéressé, il entremêlait le soutien à la cause des victimes de l'histoire et celui à sa propre thèse. Épouser le récit de *Dark Emu* équivalait à se placer du côté des droits bafoués des Aborigènes ; inversement, le prendre pour cible était un excellent moyen de leur témoigner son hostilité. Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que le foyer le plus virulent de l'opposition aux affirmations de Pascoe ait été un site web proche du magazine *Quadrant*, connu pour ses orientations particulièrement conservatrices, pour ne pas dire réactionnaires.

Il est toutefois permis de penser qu'en défendant l'idée d'une agriculture aborigène qui aurait été passée sous silence depuis deux siècles, *Dark Emu* n'a en réalité rendu service ni à la connaissance scientifique, ni aux Aborigènes. Il y a deux ans de cela, j'avais relevé certains des biais et erreurs qui parsèment ce livre,

tout en tentant d'éclairer les ressorts politiques de ce débat². À la même période, divers chercheurs australiens, jugeant manifestement que l'engouement autour des thèses de Pascoe devenait problématique, sortirent tour à tour de leur réserve. Le premier fut l'anthropologue Ian Keen, qui publia dans une revue académique un article dans lequel il écrivait : « Bien des critiques de *Dark Emu* sont venues de la droite de l'échiquier politique. [...] Malheureusement, à mes yeux, ces critiques sur la manière dont Pascoe traite ses sources historiques sont largement fondées³ ». Ce coup de semonce fut suivi d'une charge nourrie. L'auteur en était cette fois son collègue Peter Sutton, connu à la fois pour ses nombreux travaux scientifiques et pour son engagement constant dans la lutte pour les droits fonciers aborigènes. Avec le renfort de l'archéologue Keryn Walshe, il rédigea début 2021 un livre qui constitue une réfutation en règle des thèses de Pascoe.

Ce travail, salué par d'autres spécialistes (dont certains, d'origine aborigène⁴), constitue une tentative plus que bienvenue de sortir le débat de l'ornière où il était embourbé. En plus d'apporter de très nombreux éléments factuels, il rappelle fort opportunément un axiome fondamental, à savoir que non seulement le combat pour l'émancipation et la justice n'est pas incompatible avec la quête de la vérité, mais qu'il ne peut se fonder solidement que sur elle.

Chapitre 1 : le débat au sujet de *Dark Emu*

[...] Dans *Dark Emu*, Pascoe entreprend de mettre à bas les mensonges que constituent à ses yeux les descriptions passées des modes de vie aborigènes classiques (c'est-à-dire antérieurs à la conquête). Il affirme qu'à l'époque de l'invasion européenne, contrairement à ce que la plupart des Australiens ont entendu et croient, les Aborigènes australiens pratiquaient l'agriculture, stockaient la nourriture, que la pour la plupart, ils construisaient et habitaient des habitations substantielles et des villages permanents et qu'ils cousaient des vêtements. Il affirme en outre

2. DARMANGEAT, URL : <http://cdarmangeat.blogspot.com/2020/01/dark-emu-bruce-pascoe.html>.

3. KEEN, 2021.

4. Par exemple, *The Australian*, "Where was scrutiny of Bruce Pascoe's claims in *Dark Emu*?" ; *The Conversation*, "Book review: Farmers or Hunter-gatherers? The *Dark Emu* Debate rigorously critiques Bruce Pascoe's argument" ; VETH, 2021. En France, une traduction du livre de B. Pascoe est annoncée aux éditions Petra, avec une préface de Barbara Glowczewski. L'ouvrage est présenté sous un jour très favorable dans HADAD & DE LARGY HEALY, 2022.

que le fait que les Aborigènes aient vécu de cette manière constitue une preuve de leur « avancement », d'un « niveau de développement » qui n'a pas été reconnu jusque-là. Il écrit afin de corriger ces contrevérités et d'éclairer ses lecteurs.

Tout au long de *Dark Emu*, Pascoe accorde une grande importance à la complexité technologique et économique comme étalon de la valeur d'un peuple et il recherche ensuite des exemples de ces complexités dans la vie aborigène classique. Selon lui, cette complexité constitue un signe d'« avancement ». Il n'emploie pas de terme pour désigner l'absence d'avancement, hormis « l'arriération sociale » dont, selon lui, d'autres ont qualifié les Australiens précoloniaux en raison de l'absence perçue de poterie et de stockage. Il écrit : « Cette attitude fausse l'opinion portée sur le niveau de développement des peuples aborigènes et du détroit de Torres⁵ ». [...]

Tous ces aspects relèvent du domaine matériel. Pour cette raison, ils peuvent être plus facilement appréhendés par le lecteur moyen que les complexités de la culture intellectuelle et esthétique aborigène, que sont ces méandres extrêmement subtils formés par la parenté, la mythologie, les performances rituelles, la grammaire, les arts visuels et les systèmes fonciers. *Dark Emu* s'intéresse peu aux complexités non physiques. Comme ses sources principales, *The Biggest Estate on Earth* de Bill Gammage et *Australia and the Origins of Agriculture* de Rupert Gerritsen, le livre se limite pour l'essentiel au comportement économique matériel, souvent séparé du sens, de l'intention, des valeurs, de la culture, du spirituel et de l'aspect émotionnel. Cette déconnexion, selon nous, constitue la plus grande lacune du livre. [...]

Dans une conférence donnée en 2018⁶, Pascoe déclarait :

En 2014, j'ai écrit un livre, *Dark Emu*, qui faisait voler en éclat le mythe selon lequel les Aborigènes n'étaient que de simples chasseurs-cueilleurs qui ne faisaient rien du sol. J'ai écrit ce livre parce que je trouvais qu'il était difficile de convaincre les Australiens que les Aborigènes pratiquaient l'agriculture. En utilisant les journaux des colonisateurs, des sources que les Australiens considéraient comme véridiques, j'ai pu élaborer une vision radicalement différente de l'histoire australienne. Les Aborigènes cultivaient la terre. On ne peut tirer aucune autre conclusion.

5. PASCOE, 2014, p. 105.

6. TEDxSydney, 24 juillet 2018.

Un peu plus loin dans son discours, il parle de « l'ancienne économie agricole » d'Australie. Cette idée centrale dans la théorie de Pascoe est l'une de celles que nous remettons en question.

Le message de Pascoe est construit sur une distinction basique entre d'une part, ce qu'il appelle de « simples » chasseurs-cueilleurs, et d'autre part des cultivateurs – ou entre la « simple » chasse-cueillette et « l'agriculture ». Nous considérons qu'en réalité, les éléments factuels montrent que les peuples aborigènes en 1788 se situaient quelque part entre ces deux extrêmes, en un point éloigné de chacun d'eux : ils étaient des chasseurs-cueilleurs complexes et non de simples cultivateurs. En 1788, les Aînés⁷ avaient développé des moyens de gérer leur territoire et d'en jouir qui ne se limitaient pas à la chasse et à la cueillette, mais qui n'incluaient pas le jardinage ou l'agriculture. Ils constituaient des agents écologiques qui, généralement, travaillaient avec leur environnement plutôt que contre lui. Ils utilisaient souvent des feux lents afin d'aménager leur environnement. En revanche, ils ne déboisaient pas le *bush* pour défricher la terre, ne retournaient pas le sol à la charrue ou à la houe afin de préparer les plants, ni ne semaient dans des jardins ou de vastes champs des graines ou des tubercules stockés. [...]

Dans *Dark Emu*, l'auteur s'appuie sur la présence d'une action écologique, telle que la mise à feu du paysage, la préservation des espèces ou le stockage de la nourriture, pour requalifier les autochtones précoloniaux en tant que peuple de cultivateurs. Sur une telle base, on pourrait en faire autant de tous les êtres humains depuis des centaines de milliers d'années. Ce passage en force sémantique évacue une distinction qui ne relève pas seulement de l'économie, mais aussi de la sphère purement politique. La différence entre des chasseurs-cueilleurs « plus » et des cultivateurs s'est traduite dans l'histoire humaine par des bouleversements cataclysmiques. [...]

Le basculement de la chasse-cueillette à l'agriculture constitua donc un bouleversement prodigieux de l'économie humaine et du pouvoir géopolitique, accompagné – au moins dans le cas de l'Eurasie – par le développement de villes et de cités, l'explosion de la population, le transport sur roues par traction animale, les métaux et les puissantes armes qu'on pouvait fabriquer à partir d'eux, ainsi qu'une organisation sociale hiérarchique qui rendait possible la guerre à grande échelle et l'invasion concertée d'autres territoires.

7. Nous nous référons par ce terme à la population aborigène précoloniale, à la fois parce c'est ainsi que leurs descendants les désignent couramment et parce qu'il s'agit d'un terme de respect.

Ainsi, si les Aînés de 1788 peuvent être rangés dans une catégorie, nous aurions une préférence pour celle de « chasseurs-cueilleurs-plus » et non celle de « peuple agriculteur », qui caractérisait leurs conquérants. [...]

La tentative de Pascoe pour faire entrer les données dans la catégorie des « agriculteurs » le conduit à la fois à mythifier l'histoire et la culture aborigènes et à ignorer la transmission du patrimoine spirituel des Aînés. Ce faisant, il œuvre tout autant à forger des mythes qu'à en dissiper. De même, il surinterprète constamment les éléments concernant la subsistance des Aborigènes pour les fondre dans le moule d'un modèle européen de vie économique. On a l'impression que plus on pourra donner aux Aînés l'air européen, mieux ce sera. Il s'agit du travers le plus central de *Dark Emu*. [...]

Aux yeux de bien des gens qui ne connaissaient rien au sujet du livre avant de l'avoir lu, *Dark Emu* semble avoir constitué une vraie révélation. Dans son texte, Pascoe ne manque d'ailleurs pas une occasion de rappeler l'ignorance de ses compatriotes et la nouveauté de ses propos. En affirmant que le récit historique australien ne souffle mot d'un passé « agricole » des Aborigènes, il a parfaitement raison, parce que personne en position d'enseigner ce sujet n'a jamais cru qu'il en était ainsi. Toutefois, la conclusion qu'il en tire, à savoir que les enseignants ont passé sous silence la gestion des ressources par les Aborigènes et leur semi-nomadisme (par opposition à une « errance tragique »), est tout bonnement fautive, comme nous le démontrerons par la suite. [...]

Pascoe a tendance à repérer une exception locale ou régionale dans une configuration présente sur l'ensemble du continent et à suggérer ensuite que l'exception constituait la norme. Ainsi, on peut souligner ici que contrairement à ce qu'il a laissé entendre, les pièges à anguilles de l'ouest du Victoria sont uniques dans tout le pays et les pièges à poissons de la Brewarrina sont sans équivalent dans les rivières de l'intérieur des terres. [...] Ces ouvrages étaient complexes, mais atypiques. Un récit plus équilibré est nécessaire. Où est le problème avec ce qui est simple, mais efficace ?

Pascoe s'est focalisé davantage sur les sources historiques, en particulier les journaux des explorateurs, que sur les informations émanant des Aborigènes, qui possèdent un savoir traditionnel. En fait, il n'y a pour ainsi dire rien dans *Dark Emu* qui permette de penser que Pascoe a interrogé les Aînés aborigènes à propos des pratiques économiques de leurs ancêtres. De même, il ne s'appuie guère sur les travaux des chercheurs spécialisés qui ont étudié – parfois, durant toute leur vie – l'économie traditionnelle des Aborigènes et leur culture matérielle sous la houlette des experts locaux. Nous nous efforçons ici de combler cette omission, en reconnaissant pleinement le savoir des Aînés eux-mêmes sur le passé de leur peuple. [...]

Dark Emu a connu le succès en tant que livre, mais aussi en tant que produit numérique ; il a été adapté en spectacle de danse par la célèbre troupe aborigène Bangarra Dance Theatre. Deux versions pour enfants ont été publiées et il a commencé à être intégré aux programmes scolaires. Nombreux sont ses admirateurs – on devrait plutôt parler de convertis, étant donné le ton de révélation grandiose sur lequel il est rédigé. L'ouvrage a reçu diverses distinctions, dont deux prix littéraires de premier plan en Nouvelle-Galles du Sud (livre de l'année et livre d'auteur aborigène en 2016), et il a été nommé pour deux autres, le prix du livre d'histoire décerné par le Queensland (2014) et celui du Victoria pour un ouvrage aborigène (2014). Sa version pour enfants, *Young Dark Emu*, a remporté en 2020 le prix Eve Pownall de l'essai pour la jeunesse.

Le livre de Pascoe prétend être factuel. Il étaye ses thèses par des notes de bas de page qui renvoient à une liste exhaustive de sources publiées et archivées et comporte un index. Cependant, il est truffé d'informations non sourcées. C'est un mauvais travail de recherche. Il déforme et exagère de nombreuses sources anciennes. Il sélectionne les preuves qui vont dans le sens des opinions de l'auteur et ignore de nombreuses données qui les contredisent. Il contient un grand nombre d'erreurs factuelles, dont certaines sont analysées ici. D'autres ne sont pas traitées, faute de place.

Dark Emu n'est pas, à proprement parler, un ouvrage académique. Son succès en tant que récit a été obtenu en dépit de son échec à rendre compte des faits.

Ce triomphe semble indiquer, au sein de notre société et de notre sphère publique, soit un manque flagrant de connaissances factuelles concernant les peuples et l'histoire décrits dans *Dark Emu*, soit un manque d'intérêt pour les faits et la vérité eux-mêmes, soit une combinaison de ces éléments. Dans tous les cas, la situation est troublante. [...]

Conclusion

Il est compréhensible que des Australiens non aborigènes s'éprennent d'œuvres telles que *Dark Emu*, en quête de pardon, de réconciliation ou de réparation des crimes coloniaux commis par nos prédécesseurs. Ces crimes, pour la plupart, ne peuvent aujourd'hui être effacés, bien que la reconnaissance des droits fonciers aborigènes ait été (et continuera d'être) un retour des choses bienvenu au moins par rapport à certaines dépossession dont les Aînés ont souffert durant la colonisation.

Mais les taches de sang sont indélébiles. Les excuses, si nombreuses et si précieuses qu'elles aient été, ne peuvent pas changer ce qui s'est passé ; elles n'en

étaient pas moins indispensables. Reste la nécessité d'agir pour un avenir qui soit meilleur que le passé, à la fois sur le plan pratique et sur le plan symbolique. [...]

À différents niveaux (local, étatique, fédéral), les gouvernements australiens ont présenté leurs excuses pour les torts commis jadis, mais le gouvernement qui reste aux abonnés absents, alors qu'il aurait dû être le tout premier à dire quelque chose, est celui de la Grande-Bretagne. À ce jour, Whitehall n'a pas esquissé le moindre geste. Le gouvernement britannique, sous l'autorité de la Couronne, fut le principal agent qui ordonna à une bande de détenus accompagnée de civils, de tuniques rouges et de bureaucrates, de débarquer sans y être invitée en Nouvelle-Galles du Sud en 1788 et qui donna le signal de la confiscation des terres, de la conquête, de la déchéance physique et du traumatisme émotionnel des premiers habitants de l'Australie, ainsi que de la dégradation générale de l'environnement, toutes choses qui constituent aujourd'hui notre héritage commun et irrévocable.

La reconnaissance des revendications foncières sur de larges parties du territoire australien a constitué une compensation partielle mais positive de certains des crimes de l'histoire australienne. Il s'agit d'une évolution considérable, quoique fragmentaire, en cours depuis les années 1970. L'affirmation la plus insensée de *Dark Emu*, facilement réfutable par quiconque possède une carte de bibliothèque ou un ordinateur, est peut-être la suivante :

Toute revendication de droits fonciers repose sur l'idée que les Aborigènes et les peuples du détroit de Torrès ne faisaient rien d'autre que collecter les ressources disponibles et ne pratiquaient donc aucune forme d'interaction consciente avec le territoire. Autrement dit, que la population indigène ne possédait ni n'utilisait la terre⁸.

Je suis personnellement quelque peu impliqué dans cette affaire, étant intervenu en tant qu'expert anthropologue à divers titres dans quelque 87 revendications territoriales autochtones sur une période de plus de quarante ans (1979-2020) et ayant publié de nombreux articles et deux livres sur le sujet, un troisième étant en cours de rédaction. Je n'ai jamais occupé de poste universitaire permanent et j'ai passé l'essentiel de ma vie professionnelle au cœur de l'anthropologie appliquée, dont la majeure partie a été consacrée à la recherche sur les revendications foncières et au travail d'expert auprès des tribunaux.

Ici, Pascoe inverse complètement les faits. En Australie, les revendications foncières sont fondées sur des données indiquant l'existence de systèmes traditionnels

8. PASCOE, 2014, p. 129.

d'occupation des terres et de gestion de l'utilisation des ressources, ainsi que sur leurs variantes modernes.

Ces systèmes étaient et sont toujours d'une complexité considérable et ils constituent l'un des principaux piliers du droit aborigène. Le titre indigène⁹ et les autres régimes de droits fonciers constituent une tentative de se conformer à ce droit, bien qu'elle arrive trop tard pour que certains demandeurs aient pu voir leurs revendications satisfaites. Le titre indigène est la reconnaissance d'un droit pré-existant, antérieur à la souveraineté britannique dans chaque région, et non un droit octroyé.

Pascoe ne témoigne aucun égard pour ce processus. Il prétend également que le fait de catégoriser les Aborigènes comme des « chasseurs-cueilleurs » porte préjudice à leurs droits fonciers¹⁰. C'était certainement le cas à l'époque coloniale, mais dans l'Australie actuelle, l'affirmation de Pascoe est tout bonnement obsolète et fautive, dans la mesure où le régime foncier aborigène, de même que les preuves requises par la loi pour l'établir, n'étaient et ne sont pas fondés sur l'utilisation économique du sol. Il se base sur un lien spirituel avec le territoire, lien perpétuel et généralement transmis par filiation avec les possesseurs précédents, en plus de quelques autres facteurs dépendant de la juridiction locale. La classification des Aborigènes comme des chasseurs-cueilleurs mobiles n'utilisant pas le sol à la manière des Européens et n'en étant par conséquent pas les propriétaires, était une fiction de l'ère coloniale ; elle a été depuis longtemps expurgée de la loi australienne, avec l'*Aboriginal Land Rights Act* du Territoire du Nord en 1976, le *Queensland Aboriginal Land Act* de 1991, la décision Mabo de la cour suprême de 1992 et le *Native Title Act* de 1993. De plus, elle avait été expurgée depuis bien plus longtemps encore de l'esprit de tous ceux qui se sont intéressés au sujet autrement qu'en dilettantes.

Il n'est pas de meilleure condition pour établir des relations que la volonté de vérité. Nous avons essayé ici de la restituer en partie, d'une manière plus fidèle que la vulgate mythifiée de l'histoire du type de celle que l'on trouve dans *Dark Emu*. Nous l'avons fait dans un esprit constructif, mais aussi correctif. Les premiers Australiens – ainsi que nous tous – méritent mieux qu'un récit qui ne respecte pas, ni ne rend justice à des sociétés dont l'adaptation économique et spirituelle à leur environnement a perduré si longtemps et si intensément jusqu'à l'arrivée des colons et la dégradation subséquente d'une grande partie de l'environnement australien, par le défrichement, l'élevage pastoral et la propagation de plantes et d'animaux sauvages. [...]

9. Le « titre indigène » est une doctrine juridique qui reconnaît aux communautés aborigènes des droits sur la terre découlant de leurs lois et coutumes traditionnelles. (NdT)

10. PASCOE, 2014, p. 103.

Beaucoup, y compris ceux qui sont conscients des nombreuses erreurs de *Dark Emu*, ne cessent de nous répéter qu'il a au moins fait réfléchir les gens sur un sujet important. Nous espérons que leur intérêt persistera et que les dizaines de milliers de personnes qui ont lu cet ouvrage iront au-delà et continueront d'apprendre à partir d'autres sources. Tant que *Dark Emu* ne les conduit pas à s'enfermer dans une vision dogmatique, ce sera une bonne chose. Et si chacun reste ouvert au débat et à des échanges de points de vue respectueux, dans un espace partagé et non derrière des murs, ce sera encore mieux. C'est dans cet esprit que nous proposons ce livre à la réflexion.

Bibliographie

- DARMANGEAT Christophe, "Dark Emu: Aboriginal Australia and the birth of agriculture (Bruce Pascoe)", URL : <http://www.lahuttedesclasses.net/2020/01/dark-emu-bruce-pascoe.html> (consulté le 23/01/2023).
- HADAD Rémi & DE LARGY HEALY Jessica, 2022, « "Comme un champ après la moisson" : le passé retrouvé des Aborigènes australiens face au spectre de l'évolution sociale (Partie I) » in *L'Homme*, vol. 241, n° 1, p. 103-124.
- KEEN, 2021, "Foragers or Farmers: Dark Emu and the Controversy over Aboriginal Agriculture" in *Anthropological Forum*, vol. 31, n° 1, p. 106-128.
- GAMMAGE Bill, 2011, *The Biggest Estate on Earth: How Aborigines Made Australia*, Allen & Unwin, Crows Nest, 384 p.
- GERRITSEN Rupert, 2008, *Australia and the origins of agriculture*, Archaeopress, Oxford, 219 p.
- PASCOE Bill, 2014, *Dark Emu. Black Seeds: Agriculture or Accident?*, Magabala Books, Broome, 176 p.
- TEDxSydney, 24 juillet 2018, "A real history of Aboriginal Australians, the first agriculturalists", *TEDx Talks*, PASCOE Bruce, YouTube, URL : <https://youtu.be/fqgrSSz7Htw> (consulté le 23/01/2023).
- SUTTON Peter & WALSHE Keryn, 2021, *Farmers or Hunter-gatherers? The Dark Emu Debate*, Melbourne University Press, Melbourne, 264 p.
- The Australian*, 25 juin 2021, "Where was scrutiny of Bruce Pascoe's claims in *Dark Emu*?", Nynggai Warren MUNDINE.

The Conversation, 13 juin 2021, “Book review: Farmers or Hunter-gatherers? The Dark Emu Debate rigorously critiques Bruce Pascoe’s argument”, Christine Judith NICHOLLS, URL : <https://theconversation.com/book-review-farmers-or-hunter-gatherers-the-dark-emu-debate-rigorously-critiques-bruce-pascoes-argument-161877> (consulté le 23/01/2023).

VETH Peter, 2021, “Farmers or Hunter-gatherers? The Dark Emu Debate” in *Australian Archaeology*, vol. 87, n° 3, p. 333-342, DOI : 10.1080/03122417.2021.1971373.

Résumé : Le livre *Dark Emu* (2014), écrit par Bruce Pascoe, plaide pour une révision drastique de la vision des peuples aborigènes au moment de la colonisation de l’Australie. Traditionnellement présentés comme des chasseurs-cueilleurs nomades, ceux-ci auraient en réalité été pour une bonne part des villageois pratiquant certaines formes d’agriculture et de pisciculture, autant d’éléments dissimulés par ceux qui voulaient s’approprier leurs terres, forgeant ainsi une version mensongère perpétuée par la tradition anthropologique. Cette thèse provocatrice a connu un immense retentissement en Australie, où elle a suscité de très âpres polémiques. Le livre de Peter Sutton et Keryn Walshe en constitue la première réfutation émanant de spécialistes académiques – par ailleurs, profondément impliqués dans la défense des droits des communautés aborigènes.

Mots-clés : Australie, Aborigènes, agriculture, sédentarité, colonialisme, droits fonciers

Farmers or hunter-gatherers? The Dark Emu debate

Abstract: *Dark Emu (2014), a book written by Bruce Pascoe, argues for a drastic revision of the vision of Aboriginal peoples at the time of the colonisation of Australia. Traditionally presented as nomadic hunter-gatherers, they were in fact for the most part villagers who applied some forms of agriculture and fish farming, all of which were concealed by those who wanted to appropriate their lands, thus forging a false version perpetuated by anthropological tradition. This provocative thesis has had a huge impact in Australia, where it has been the subject of much controversy. Peter Sutton and Keryn Walshe’s book is the first rebuttal by academic specialists—who are also deeply involved in the defence of the rights of Aboriginal communities.*

Keywords: *Australia, Aborigines, agriculture, sedentariness, colonialism, land rights*

inalco

PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

« VOILÀ LES ANTHROPOS » :
À QUOI SERT UN ARCHÉOLOGUE ?

John WHITTAKER
Christophe DARMANGEAT (trad.)

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesinalco.fr>

2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

**« Voilà les anthropos » :
à quoi sert un archéologue ?**

Traduction de WHITTAKER, 1997

John WHITTAKER

Christophe DARMANGEAT (trad.)

Note du traducteur : Ce texte, rédigé par l'archéologue John Whittaker, a initialement été publié en 1997 dans le livre dirigé par J. Andelson, *Anthropology matters: Essays in honor of Ralph Luebben* (Grinnell College). Dans la plus pure tradition américaine, l'auteur part d'une anecdote personnelle pour livrer des réflexions beaucoup plus générales, en l'occurrence sur le travail de l'archéologue et son rapport à la morale, aux enjeux politiques et aux revendications identitaires. Au passage, il relève certains effets particulièrement contre-productifs du NAGPRA, cette loi concernant « la protection et le rapatriement » des tombes amérindiennes promulguée en 1990. Aujourd'hui, 33 ans plus tard, les questions qu'il soulève sont restées d'une brûlante actualité. Il en va de même du point de vue défendu, selon lequel la recherche de la vérité scientifique, loin de s'opposer à l'humanisme, en représente au contraire la condition.

J'étais en train d'admirer les boucles en argent et les couvertures Navajo dans un magasin de Flagstaff (Arizona) lorsque le propriétaire mit une cassette de Floyd Westerman dans la stéréo. Avec une mélodieuse indignation et une guitare nasillarde, il chantait « Here Come the Anthros¹ ». Je me rendis au comptoir et j'achetai immédiatement trois minutes d'insultes mises en musique :

Les anthropos s'abattent continuellement sur notre terre comme
la mort et les impôts
Pour étudier les monstres à plumes avec leurs subventions.

En tant qu'anthropologue dont la spécialité est l'archéologie, je travaille sur les autres cultures, particulièrement celles du passé, parce que les autres manières de vivre me fascinent et que tenter de comprendre d'autres gens à partir des maigres traces qu'ils ont laissées derrière eux représente un défi permanent. On peut penser qu'il s'agit là d'un but certes ésotérique, mais bien innocent. Une fois les gens morts depuis mille ans, quelle importance, hormis pour quelques universitaires, de savoir s'ils venaient du nord ou du sud, s'ils mangeaient du maïs ou s'ils se mangeaient les uns les autres ou s'ils construisaient des maisons en pierre ou en bois ? En fait, cette importance est considérable et les activités des archéologues, en particulier, ont suscité bien des colères imméritées.

Le message de la chanson de Floyd Westerman est que nous sommes insensibles, arrogants et que nous représentons les oppresseurs. L'argent dépensé pour nous n'aide pas les gens que nous étudions et ce que nous découvrons est évident ou sans intérêt. Nous fourrons nos nez là où ne devrions pas et nous sommes irrespectueux :

Les anthropos ne cessent de creuser nos sites cérémoniels sacrés
Comme s'il n'y avait pas de mal à cela et l'éducation leur en donne
le droit.
Mais plus ils creusent, en réalité, moins ils voient
Car ils n'ont aucun respect pour vous et moi.

Je dois admettre que Floyd, qui ne parle pas que pour lui-même, a parfois en partie raison. Certains anthropologues sont des plaies et même ceux d'entre nous qui s'efforcent de ne pas se montrer désagréables sont parfois offensants. Il m'est arrivé de percevoir l'exaspération sur le visage d'un informateur alors que je lui

1. « Voilà les anthropos » (les anthropologues). Chanson de 1982, dont on trouvera les paroles complètes à l'adresse <https://www.lyricszoo.com/floyd-red-crow-westerman/here-come-the-anthros/> (NdT, consulté le 23/01/2023).

posais une question stupide ou de faire irruption dans des pièces où je n'étais clairement pas le bienvenu. J'ai offensé quelques-uns de mes étudiants et des quidams en essayant de leur enseigner des choses qui contredisaient des croyances qui leur tenaient à cœur.

Mais pour l'essentiel, Floyd a tort. De manière générale, les anthropologues ont tendance à être précautionneux vis-à-vis des autres cultures et des autres peuples et ils enseignent que protéger son informateur et respecter la culture qu'on étudie constituent deux points de départ essentiels pour tout travail.

De plus, les fouilles des anthropologues ont eu pour conséquence certains avantages pratiques que Floyd lui-même approuverait probablement. Je pourrais défendre ma profession en décrivant, par exemple, comment les anthropologues furent parmi ceux qui obligèrent le gouvernement à abroger des lois qui supprimaient la liberté religieuse pour les Amérindiens ou comment les preuves archéologiques ont maintes fois servi de point d'appui pour des revendications foncières, en documentant une présence de longue date sur un territoire tribal. Cependant, je souhaite plaider en faveur de la valeur des archéologues dans un registre moins pratique et plus intellectuel.

Le reproche qui me dérange le plus est celui selon lequel nous « n'avons aucun respect ». Comme la plupart des anthropologues, si je ne respectais pas les gens que j'étudie et si je n'éprouvais pas à leur égard à la fois de l'intérêt et un sentiment de parenté humaine, je ne m'embêterais pas comme je le fais à étudier et à enseigner l'anthropologie. Il m'arrive parfois de soupçonner qu'il existe des moyens plus faciles de gagner sa vie que de boire du thé âcre et de l'eau contaminée en goûtant l'hospitalité d'un village syrien ; ou que d'entendre les cheveux de sa nuque griller sous le soleil de l'Arizona tout en dégageant la poussière d'un sol ancien ; ou que de convaincre, en fin d'après-midi, une classe d'élèves somnolents que l'article qu'ils étaient censés lire, bien que long et technique, porte un regard pénétrant sur une population qu'ils devraient comprendre et dont ils devraient se préoccuper.

Je suis fasciné par le peuple Sinagua, dont je fouille les restes. Ses membres étaient des gens coriaces, qui connaissaient toutes les astuces pour survivre en cultivant le sol d'une forêt aride de genévriers autour de Flagstaff. Il est toujours excitant de découvrir, ne serait-ce que partiellement, la manière dont ils y sont parvenus. Quand on passe quelques jours sous le soleil et dans le vent au sommet du cratère O'Neill, là où nous avons travaillé récemment, les murs énigmatiques qui prolongent les coins des maisons, et qui parfois les entourent, commencent à faire sens en tant que protections contre le vent. Avant que 700 ans d'intempéries ne fassent s'écrouler les pierres, ces murs étaient plus élevés et le travail qui

consistait à hisser les blocs de basalte était également récompensé par l'ombre que projetait le mur. L'architecture simple des Sinagua était tout à fait fonctionnelle.

D'un autre côté, leurs pratiques médicales et leur hygiène laissaient beaucoup à désirer. L'ombre de leurs murs était sans aucun doute moins agréable avant les 700 ans qui ont stérilisé ces lieux où l'on déposait ordures et déjections, juste au coin de la maison.

On a récemment fait grand cas des connaissances indigènes en herboristerie et l'on peut supposer que les Sinagua, de même que les peuples du Sud-Ouest de la période historique, possédaient de nombreux remèdes naturels, certains efficaces, d'autres sans intérêt. Cependant, leurs squelettes montrent que, bien qu'ils fussent forts et solides, ils n'étaient pas en bonne santé. Les dents pourries et les abcès graves et douloureux étaient banals ; les quelques membres de cette population qui avaient survécu à mon âge (44 ans) avaient perdu la plupart de leurs dents. Les preuves de malnutrition abondent, particulièrement chez les enfants, et les blessures mal guéries ne sont pas rares. Je ne voudrais pas être un Sinagua – leur vie était affreusement dure – mais j'admire leurs compétences et j'aimerais à coup sûr leur poser quelques questions.

De la même manière, respecter aujourd'hui les autres et leurs droits ne signifie pas qu'on doive être d'accord avec eux. Floyd Westerman a parfaitement le droit d'exprimer ses opinions sur les anthropologues, mais je peux être en désaccord total avec lui, tout en m'attendant néanmoins à trouver en lui quelqu'un de correct, si jamais nous devons nous rencontrer. Il est clair que nous divergeons sur la manière de traiter les traces du passé. Il ne veut pas que j'y touche ; je veux les fouiller et apprendre d'elles. Il veut qu'elles soient contrôlées par des mains indiennes ; je les considère comme un patrimoine de l'humanité, qui appartient à tous. Il y perçoit peut-être une présence spirituelle ; je les vois, d'une manière plus matérialiste, comme une somme d'informations. Je m'intéresse à ses opinions concernant le passé ; il ne pense pas que j'aie quoi que ce soit à lui dire.

C'est à propos des restes humains que ce conflit de postures a pris le tour le plus tranché. En 1990, le Congrès a voté le NAGPRA, le *Native American Graves Protection and Repatriation Act*². Entre autres choses, le NAGPRA, de même que la législation fédérale et locale qui s'y rapporte, rend illégal le fait de perturber des tombes préhistoriques, à l'exception de situations définies de manière stricte (pour l'essentiel, des fouilles occasionnelles ou préventives) ; il ordonne également que la plupart des tombes récemment excavées, de même que les squelettes

2. Loi de protection et de rapatriement des tombes des natifs américains (Amérindiens).

qui se trouvent à présent dans les musées, soient restitués aux groupes actuels qui s'en réclament les descendants, généralement pour être de nouveau enterrés³. Je considère qu'il s'agit d'une mauvaise loi, désastreuse pour l'archéologie. Sur le plan pratique, la loi ne protège pas réellement les tombes, qui continuent d'être perturbées par des travaux et ravagées illégalement par des pillards uniquement intéressés par les objets qu'elles peuvent contenir. Dans le même temps, la fouille des tombes dans un cadre scientifique est dorénavant si grevée d'obstacles politiques et juridiques que de nombreux archéologues redoutent de s'y confronter. Par les ré-enterrements, les lois ont conduit à la destruction d'une grande quantité de données archéologiques, au moment même où la profession a enfin appris qu'il ne faut jamais rien jeter – nous trouvons sans cesse des moyens nouveaux de comprendre des éléments anciens. Dans le cas des squelettes, la dernière décennie a vu le développement de nouvelles méthodes pour analyser les isotopes, l'ADN, le matériel génétique et les pathologies, ce qui nous permet de comprendre l'alimentation, de retracer des liens génétiques (sujet d'un intérêt considérable pour certaines tribus) et de reconstituer les premières manifestations de maladies qui nous frappent encore aujourd'hui. Parmi les squelettes et les objets ré-enterrés, nombreux sont ceux qui n'ont que peu ou pas de rapport avec le groupe actuel qui s'en revendique et qui, en tant que patrimoine national, relèvent du bien public.

Les effets politiques sont bien pires. Le NAGPRA a instauré un précédent dangereux en permettant à diverses minorités d'empêcher un certain type de recherche universitaire. Le NAGPRA octroie un large contrôle sur une partie du passé à des groupes définis de manière vague sur des critères ethniques et religieux. Tout en promouvant une nécessaire communication et coopération entre anthropologues et organisations amérindiennes, il a, au moins aussi souvent, provoqué des querelles entre groupes indiens, pour établir qui sont les vrais descendants des squelettes, et entre Indiens et archéologues, qui devraient être plutôt des alliés naturels pour protéger le passé. La loi procède d'un racisme subtil – elle n'aurait jamais été adoptée si la plupart des législateurs n'avaient pas considéré la préhistoire américaine comme suffisamment dénuée d'importance pour qu'on puisse accorder aux activistes indiens les droits à l'exclusivité qu'ils revendiquaient.

La raison principale pour laquelle le NAGPRA a été soutenu par beaucoup et voté par le Congrès est que dans leur grande majorité, les gens sont réellement convaincus que mettre les morts au jour est « irrespectueux ». En tant qu'archéologue, je crois qu'il y a bien des façons de respecter les morts, et l'une d'entre elles

3. Pour une synthèse, voir PRICE, 1991.

est de les étudier, de tenter de comprendre leur vie et de raconter leur histoire. Sur mon bureau, à côté de photographies de ma femme et de mon enfant, se trouvent deux autres images que je considère tout autant comme des « portraits de famille ». Toutes deux proviennent d'un travail sur le site d'un village préhistorique près de Flagstaff⁴. Dans le village de Lizard Man, ma femme, Kathy, et moi-même avons passé quatre étés à fouiller avec des étudiants de Grinnell, dans la tradition des chantiers-école en archéologie inaugurée par Ralph Luebben en 1968. En 1985, avant que la situation légale actuelle ne transforme cette activité en course d'obstacles politique encombrée de rubans rouges et de restrictions, nous avons fouillé plusieurs tombes sur ce site (toutes se trouvent à présent au musée de l'Arizona du Nord et seront probablement réenterrées à un moment ou à un autre). Sur mon bureau, une grande photographie montre le crâne de la tombe 9. Aussi triste que cela puisse être, certains archéologues ont maintenant si peur d'être offensants qu'ils ne publient même plus les images des tombes. Dans le cas présent, ce sont les restrictions concernant la publication de cet article qui m'ont empêché de montrer ici mes deux images. Je vais tout d'abord décrire la tombe 9 en termes objectifs et scientifiques, à la manière dont je le ferais dans la publication, et j'expliquerai ensuite pourquoi je conserve une image quelque peu macabre sur mon bureau.

Tombe 9. Enfant, de 4 ans et demi à 6 ans, sexe indéterminé. A été inhumé étendu sur le dos, dans une fosse le long de la pièce 15, la tête vers l'est. Fosse creusée à travers le remblai dans la pièce et 20 cm sous le sol. Crâne presque complet, mais endommagé. L'aplatissement occipital prouve que le berceau était pourvu d'une planche dure. *Cribra orbitalia* (une légère porosité) dans l'orbite droite est l'indice d'une condition anémique, résultant probablement de déficiences nutritionnelles. Les mensurations des os longs étaient inférieures à la normale en considération de l'âge dentaire, là aussi probablement en raison d'une alimentation trop pauvre. Les dents de lait étaient très usées et comportaient des bandes hypoplasiques, encore un indice de maladie ou de stress nutritionnel. Un abcès non soigné a entraîné la perte de la première molaire de lait inférieure et indique une santé générale dégradée ainsi qu'une possible infection systémique. L'évasement des extrémités des os longs suggère des problèmes métaboliques tels que le scorbut (déficience en vitamine C) ou le rachitisme (déficience en vitamine D, qui intervient souvent lorsque les gens ne sont pas exposés à la lumière du soleil). La jambe droite présente une fracture au-dessous du petit trochanter⁵, consolidée en biais,

4. KAMP, 1998 ; KAMP & WHITTAKER, 1998.

5. En haut du fémur (NdT).

causant un raccourcissement de la jambe. Le corps calleux autour de la fracture était consolidé pour l'essentiel, mais encore en phase de remodelage, montrant que l'accident était survenu un an ou plus avant la mort. Les os inférieurs de la jambe droite sont fortement courbés et couverts d'une fine couche poreuse de croissance osseuse. Ceci suggère que l'os s'était assoupli durant la période de confinement qui avait suivi la fracture et que la marche avait été reprise avant qu'il ait pu retrouver sa force. La matière osseuse poreuse sur les jambes et les autres os longs suggère une infection systémique.

Biens : son cou était entouré d'un collier de plus de 195 coquillages *Olivella*. Un pendentif en forme de grenouille, en coquillage *Glycymeris*, reposait sur sa poitrine et deux pendentifs en coquillages *Pecten* se trouvaient près des genoux et sur son pelvis. Ces ornements furent probablement fabriqués plus au sud, par les Hohokam. Chez les Sinagua, l'intégralité des coquillages provenait sans doute des échanges. La tombe comprenait dix récipients appartenant à la poterie locale, dite Sunset Brown. Un petit bol possède un revêtement organique blanc avec des traces de doigts et a peut-être été utilisé durant la cérémonie d'enterrement. Deux sont des jarres atypiques miniatures, sans doute l'œuvre d'un enfant. Deux bols imitant de grands coquillages, l'un finement réalisé, l'autre sommairement, étaient emboîtés l'un dans l'autre. Les autres récipients sont des bols et de petits vases tout à fait ordinaires. Cet assemblage de biens était le plus riche à avoir été trouvé dans une tombe au village Lizard Man et surpassait celui de la plupart des tombes de l'aire Sinagua.

Cette description fournit des faits et quelques interprétations scientifiquement utiles qui en découlent : l'enfant a vécu la rude vie caractéristique de la population Sinagua, il a subi une blessure typique, a été soigné avec attention mais par une médecine primitive et a été enterré avec une importante quantité de biens, ce qui suggère là encore qu'on s'intéressait à lui. Elle montre combien d'informations on peut obtenir à partir des tombes et à quel point les petits détails sont importants – quoique sans doute un peu arides. Nombreux sont les écrits archéologiques qui procèdent de cette manière parce que nous souhaitons être objectifs et scientifiques. Toutefois, si les archéologues sont fascinés par les tombes, c'est parce qu'elles nous rapprochent au plus près de la vie d'un individu, d'une personne réelle, et qu'elles nous permettent d'en saisir quelque chose.

En l'occurrence, il s'agit d'une histoire triste, comme c'est souvent le cas en archéologie – après tout, la mort, la perte, le changement et l'oubli sont la matière première de cette discipline. On nous apprend à écrire de manière dépassionnée, mais tout bon archéologue voit, derrière les restes, les vrais individus.

Le second « portrait de famille » qui figure sur mon bureau a été dessiné par l'artiste Amy Henderson en 1994, d'après nos instructions. Il montre l'enfant

Sinagua se tenant près des pétroglyphes qui ont donné son nom au site. À présent, relisez la description en vous rappelant que le crâne était jadis un enfant.

Imaginez un enfant, assis aux côtés de sa mère à l'ombre d'un mur, imitant ses poteries, apprenant comment travailler l'argile. Ses jambes brunes gambadent joyeusement sur les rochers au-dessus des pétroglyphes – mais c'est l'hiver, il y a du gel et l'enfant chute.

Sa jambe brisée le fait hurler de douleur. Durant tout l'hiver, il reste allongé sur une couverture douce, dans l'angle d'une pièce sombre et enfumée. Tandis que les prêtres chantent et que les parents s'inquiètent, l'enfant s'agite et gémit de fièvre. Arrive le printemps et l'on emmène l'enfant dehors afin qu'il voie de nouveau le soleil et les activités alentour, entouré d'affection et retenant ses plaintes malgré la douleur. L'enfant s'assied avec sa grand-mère et fabrique à nouveau des pots, mais cette année encore, la nourriture se fait rare et l'enfant se languit.

L'histoire prend fin un matin où sous la couverture, il n'y a plus qu'un corps inerte ; les parents pleurent tout en accrochant autour du cou de l'enfant le collier qu'il aimait, puis ils l'enterrent dans une tombe peu profonde, avec ses jouets en poterie afin qu'ils contiennent leur amour et leur douleur.

Manqué-je de respect aux morts quand je conduis une fouille, que je les photographie et que je les étudie ? Pour autant, nous ne les manipulons pas sans précautions, pas plus que nous ne nous moquons d'eux, car dans nos esprits la photographie est indissociable du dessin. L'une est la preuve, l'autre l'interprétation et nous avons besoin des deux. Je respecte les morts et leur culture. Je ne souhaite pas vivre leurs vies et, s'ils étaient vivants, le fait que je m'intéresse à eux pourrait ou non leur plaire. Mais je veux apprendre des morts et raconter leur histoire du mieux que je peux. Je me sens honoré d'avoir vu une histoire humaine vieille de 700 ans et de pouvoir la raconter ; et l'enfant sinagua de la tombe 9 est une personne réelle qui a pénétré mon âme plus que tout ce que j'ai rencontré en archéologie.

Je pourrais rendre à Floyd la monnaie de sa pièce pour avoir dit qu'étant archéologue, j'étais irrespectueux et l'analyser à son tour. Après tout, je ne suis pas un inconditionnel de la musique *country* et ce n'est certainement pas non plus pour la poésie de ses paroles que j'ai acheté la cassette. Les sentiments de Westerman sont peut-être sincères, mais on peut remarquer à bon droit qu'il habite une grande maison en Californie et qu'il gagne beaucoup d'argent en chantant des chansons contestataires pour un public choisi. Bien que je ne pense pas qu'il soit aussi opprimé qu'il voudrait le faire croire, il soulève une question que beaucoup se posent parmi la communauté des Amérindiens et que l'ensemble des archéologues devrait aussi se poser : à quoi sert l'archéologie ?

Les archéologues savent que leur travail a peu de chances de résoudre le problème de la faim dans le monde ou de guérir le rhume. Néanmoins, le simple fait de comprendre les choses a des conséquences pratiques. En observant le passé, nous lui donnons aussi une réalité concrète et le faisons vivre dans nos esprits. Les gens s'intéressent au passé et cela constitue peut-être une raison suffisante pour faire de l'archéologie.

Les choses vont néanmoins plus loin encore. Nous utilisons aussi le passé pour nous comprendre nous-mêmes et pour affirmer aujourd'hui ce qui a été et ce qui devrait être. Pour les Amérindiens d'aujourd'hui, les traces du passé témoignent des accomplissements de leurs ancêtres et les descriptions du passé disent quelque chose de l'importance de leur héritage, de la valeur des cultures indiennes passées et présentes et de la perpétuation de leur valeur en tant que peuple. Je partage en bonne partie cette manière de voir. Comme la plupart des archéologues, le matériel archéologique constitue à mes yeux les vestiges de cultures fascinantes et d'individus en chair et en os qui méritent d'être compris et dont on mérite d'apprendre.

La fierté dans l'héritage spécifique d'un peuple et dans l'héritage plus large de l'humanité est quelque chose que l'archéologie peut – et souvent doit – promouvoir.

Mais parfois, la fierté et le sentiment d'identité dérapent. Dans une réunion à Albuquerque en 1995, les représentants des neuf tribus apaches ont signé un accord afin de réclamer les droits exclusifs sur leur héritage culturel. Ils ont exprimé l'intention non seulement de demander la restitution de tous les objets apaches (ainsi que celle des objets *possiblement* apaches et des objets préhistoriques, donc non apaches) détenus dans les musées, mais de contrôler tout ce qui relevait de leur domaine culturel – chansons, histoires, idées, descriptions, jusqu'au nom d'« Apache » lui-même. Carey Vicenti, juge de la tribu des Jicarilla⁶, déclara que quiconque, y compris les historiens, voulant écrire à propos des Apaches devrait obtenir une permission de la part de la tribu.

Les anthropologues partagent souvent la désapprobation que des représentations erronées suscitent chez les Indiens, ainsi que la frustration de certaines tribus lorsque leurs motifs artistiques propres, qui possèdent souvent une signification religieuse, sont détournés à des fins commerciales. Cependant, les tentatives pour réclamer des droits exclusifs sur l'ensemble du « domaine culturel » d'un groupe sont absurdes sur le plan légal et indéfendables sur le plan moral. Il est tout aussi

6. Un groupe apache (NdT).

déplacé pour les Apaches de contrôler ce que je dis à leur propos, qu'il le serait pour moi de dire à Floyd Westerman qu'il ne peut pas utiliser de guitare car cet instrument appartient à mon héritage et non au sien.

Les anthropologues voient les cultures d'une autre façon. Nous croyons que toute culture constitue un objet d'étude légitime. Cela peut nous faire passer pour des gens intrusifs et impérialistes aux yeux de certains mais, en réalité, c'est l'inverse. En tant qu'archéologue, je suis intéressé par le passé de tout le monde, non pas pour me l'approprier ou le monopoliser, mais pour le comprendre et partager ce que j'en apprend. Si je devais tirer un message politique de mon enseignement de la préhistoire nord-américaine, c'est que l'ensemble de l'archéologie représente un héritage commun de l'humanité. Les Amérindiens préhistoriques sont aussi intéressants, aussi importants et aussi dignes d'être étudiés que les Grecs anciens, les Hébreux de la Bible, les Anglo-saxons ou George Washington. Il est utile de militer pour cet universalisme anthropologique qui devrait être salué par les Amérindiens, dans la mesure où beaucoup d'autres Américains pensent que la préhistoire de ce continent est sans importance et qu'il n'y a donc aucun problème à la détruire par le « progrès », à la piller pour la revente et à la pervertir par de la propagande raciste. Des demandes séparatistes telles que celle des Apaches ne font que renforcer ces tendances. Lorsque le passé est reconnu comme l'héritage de tous, ce sont à la fois les traces de ce passé et ses héritiers modernes qui sont davantage respectés.

Il y a bien pire que de voir les archéologues mener des recherches sur les restes de ses ancêtres, même s'ils sont trop pointilleux sur les détails techniques ou qu'ils dévoilent parfois un passé moins flatteur que ce que l'on aimerait. Nous autres archéologues savons que nous ne comprendrons jamais tout du passé, ni même que nous parviendrons à élaborer des interprétations qui soient des certitudes absolues, mais nous faisons de notre mieux pour y parvenir. En fait, en nous appuyant sur des preuves, et même si nos écrits sont parfois arides, nous nous approchons d'une compréhension partielle de ce que le passé était réellement. En tant qu'êtres humains, nous sommes victimes de biais, mais nous cherchons à être justes et à suivre les indices plutôt que nos préjugés ou nos illusions.

Le traitement du passé par les non-archéologues n'est généralement pas aussi scrupuleux. L'histoire a montré que ceux qui réclament des droits exclusifs sur le passé pour des motifs politiques ont peu d'égards pour la vérité et manipulent l'archéologie pour alimenter le fanatisme et déposséder les gens.

En Allemagne, le gouvernement nazi utilisa de mauvais arguments archéologiques pour affirmer que la Pologne était en fait « aryenne » et qu'elle appartenait à l'Allemagne, mais qu'elle avait été temporairement occupée par des cultures « étrangères ». Dans cette veine, après avoir conquis la Pologne, les SS

organisèrent une grande fouille dans l'extraordinaire site médiéval de Biskupin. Lorsqu'ils furent forcés de battre en retraite à la fin de la guerre, ils dynamitèrent le site, montrant ainsi leur véritable considération pour l'archéologie⁷.

La récente guerre en Bosnie a vu la destruction intentionnelle d'églises, de mosquées et d'autres monuments culturels par les deux camps. Celui qui peut détruire les preuves archéologiques du passé, peut aussi dénier à ses adversaires leur droit à la terre, à leur héritage, à leur fierté et à leur identité en tant que peuple⁸.

Même en Amérique, il existe une tradition longue et ininterrompue de pseudo-archéologie pratiquée par des illuminés qui tentent de démontrer que les Hébreux, les Phéniciens, les Celtes, les Égyptiens, les Chinois ou les Africains sont parvenus à atteindre ce continent durant la préhistoire et que c'est donc à eux que l'on doit les réalisations des Amérindiens auxquels ils avaient appris tout ce qu'ils savaient⁹. À une époque où les colonisateurs européens avaient en tête d'expulser les Indiens de leur terre et de se l'approprier, il y avait derrière ces idées une forte motivation politique ; de nos jours, il reste encore quantité de racistes tout disposés à excuser les injustices passées et à utiliser la pseudo-archéologie pour rabaisser les Indiens. Cela fait plus de cent ans que les archéologues américains déconstruisent ces histoires et il me semble que notre existence se justifie ne serait-ce qu'à cause de cela. Nous pouvons être parfois ennuyeux et obtus, mais si les archéologues ne disent pas la vérité à propos du passé, quelqu'un forgera un passé imaginaire de toutes pièces et à des fins politiques et il s'agira généralement d'une fiction raciste niant les réels accomplissements des Amérindiens. Si l'on ne raconte pas une histoire vraie, on n'entendra que des mensonges.

L'archéologie est souvent le seul moyen de construire une représentation exacte du passé. Pour moi, cela signifie qu'il faut voir les personnes réelles, individuelles, courageuses, avec leurs problèmes de santé et leurs coutumes détestables, mais aussi avec leur sagesse et leurs compétences. En envisageant le passé de manière scientifique et réaliste et en gardant le souci de la vérité, nous soulignons la valeur des autres cultures, l'importance d'apprendre d'autres personnes que nous ne pouvons comprendre que partiellement et qui ne sont peut-être pas toujours admirables à nos yeux. Nous parlons de l'importance de la diversité, de la préservation de notre patrimoine, de la considération pour nos ancêtres, du partage des idées et de notre humanité commune.

7. ARNOLD, 1992.

8. CHAPMAN, 1994.

9. WILLIAMS, 1991.

Lorsque les « anthropos » ne viendront plus, lorsque les archéologues auront été réduits au silence par des politiques de division et lorsque les preuves du passé seront contrôlées à des fins politiques, détruites par le « progrès économique » ou laissées sans protection par des coupes budgétaires et un affaiblissement de la législation environnementale, nous aurons perdu davantage que quelques postes universitaires. Les morts seront alors vraiment morts, leurs faibles voix s'éteindront à jamais et les vivants auront perdu une partie de leur âme.

Bibliographie

- ARNOLD Bettina, 1992, "The Past as Propaganda" in *Archaeology*, vol. 45, n° 4, p. 30-37.
- CHAPMAN John, 1994, "Destruction of a Common Heritage. The Archaeology of War in Croatia, Bosnia, and Hercegovina" in *Antiquity*, vol. 68, n° 258, p. 120-126.
- KAMP Katherine A., 1998, *Life in the Pueblo: Understanding the Past Through Archaeology*, Waveland Press, Prospect Heights, 224 p.
- KAMP Katherine A. & WHITTAKER John, 1998, *Surviving Adversity: The Sinagua of Lizard Man Village*, University of Utah Anthropological Papers n° 120, Salt Lake City, 224 p.
- PRICE H. Marcus, 1991, *Disputing the Dead. U.S. Law on Aboriginal Remains and Grave Goods*, University of Missouri Press, Columbia, 136 p.
- WHITTAKER John, 1997, "Here Come the Anthros. What Good is an Archaeologist?" in ANDELSON Jon (dir.), *Anthropology Matters: Essays in Honor of Ralph A. Luebben*, Grinnell College, Grinnell, p. 101-108.
- WESTERMAN Floyd, 1982, "Here Comes the Anthros" in *Custer Died for your Sins*, Red Crow Productions, Malibu.
- WILLIAMS Stephen, 1991, *Fantastic Archaeology: The Wild Side of North American Prehistory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 424 p.

Résumé : À partir d'une chanson dénonçant les anthropologues et des préhistoriens comme irrespectueux des cultures qu'ils étudient, l'article propose une réflexion sur le rapport entre les cultures disparues et leur étude scientifique inspirée de l'expérience personnelle de l'auteur. Il examine ensuite le NAGPRA, loi

fédérale sur « la protection et le rapatriement des tombes des natifs américains » qui, en 1990, a conféré aux communautés amérindiennes des droits étendus sur divers biens culturels et sites archéologiques. Il souligne notamment les effets paradoxaux, sinon pervers, d'un tel dispositif législatif, qui n'a pas forcément contribué à une meilleure connaissance (et reconnaissance) des sociétés précoloniales d'Amérique du Nord.

Mots-clés : Amérique du Nord, NAGPRA, culture, archéologie, universalisme, Sinagua

“Here come the anthropos”: what is an archeologist for ?

Abstract: Starting with a song denouncing anthropologists and prehistorians as disrespectful of the cultures they study, the article reflects on the relationship between lost cultures and their scientific study, drawing on the author's personal experience. It then examines NAGPRA, the federal “Native American Graves Protection and Repatriation Act”, which in 1990 gave Native American communities extensive rights over various cultural properties and archaeological sites. He highlights the paradoxical, if not perverse, effects of such legislation, which has not necessarily contributed to a better knowledge (and recognition) of pre-colonial societies in North America.

Keywords: *North America, NAGPRA, culture, archaeology, universalism, Sinagua*

inalco

PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

RÉSUMÉ DE THÈSE

LES ATELIERS RELAIS, SOCIOLOGIE D'UN PARTENARIAT ENTRE
ÉDUCATION POPULAIRE ET ÉDUCATION NATIONALE

THÈSE EN SOCIOLOGIE, SOUS LA DIRECTION DE THIERRY BERTHET,
SOUTENUE LE 8 JUILLET 2021, AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ (AMU)

Alicia JACQUOT

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesinalco.fr>

2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Les ateliers relais, sociologie d'un partenariat entre éducation populaire et Éducation nationale

**Thèse en sociologie, sous la direction de
Thierry Berthet, soutenue le 8 juillet 2021,
Aix-Marseille Université (AMU)**

Alicia JACQUOT

Cette thèse s'attache à analyser sur plusieurs niveaux les rapports sociaux qu'entretiennent l'Éducation nationale et l'éducation populaire dans un dispositif de lutte contre le décrochage scolaire dénommé « atelier relais ». La thèse est structurée en trois parties.

Dans la première partie, nous élaborons le cadrage théorique et méthodologique de ce travail de recherche, en prenant le parti de réaliser un travail dynamique grâce à une approche éliásienne des phénomènes sociaux, mais également de mobiliser plusieurs outils conceptuels tout au long de l'analyse. Cette thèse aborde donc trois niveaux – macro, méso et microsociologique – avec des cadres théoriques et une méthodologie appropriée à chacun d'entre eux. Cette partie permet également de faire le point sur les recherches passées et en cours sur le partenariat éducatif entre Éducation nationale et éducation populaire, question peu abordée en sociologie, en élaborant une critique de ce concept et de ce qu'il engendre.

La deuxième partie concerne la sociohistoire de l'Éducation nationale depuis la Troisième République et celle de l'éducation populaire depuis ses origines « officielles ». Pour ce faire, nous nous sommes appuyées sur l'analyse d'archives

propres à chaque association, sur des archives nationales concernant le dispositif, ainsi que sur des entretiens mémoriels d'acteurs ayant participé au montage des ateliers relais. Ce travail nous permet de mettre au jour les similitudes et les divergences de ces deux sous-mondes tout au long de leur histoire. Nous nous appuyons également sur l'évolution des politiques publiques qui les régissent pour comprendre la naissance du concept de décrochage scolaire, de sa prise en charge et ainsi, la création des ateliers relais et du partenariat entre ces deux mondes sociaux. Ces mondes partagent ainsi des acteurs et des technologies propres au monde plus large de l'éducation.

La troisième partie analyse, d'un point de vue mésociologique et à travers le concept de « territoires », la manière dont le partenariat entre ces deux mondes s'inscrit dans des réalités locales et ce que cela fait au travail des acteurs tels que les responsables associatifs, les chefs d'établissement et les inspecteurs de l'Éducation nationale chargés de l'information et de l'orientation (IEN IO), responsables des ateliers relais. Pour comprendre leurs liens et de quelles manières le dispositif se transforme localement, nous avons utilisé de la documentation interne propre à chaque structure étudiée, comme les rapports d'activité et budgétaires des régions, des départements, d'académies, des établissements et des associations. Ont également été réalisés des entretiens semi-directifs et biographiques avec des acteurs organisationnels du dispositif, ainsi que des observations dans les associations et les établissements scolaires concernés. Il apparaît que ce dispositif à fort cadrage national recouvre en fait des configurations différentes, lesquelles façonnent les métiers qui lui sont liés. Selon les préoccupations territoriales, académiques, associatives et scolaires, le dispositif n'occupera donc pas la même place et n'aura pas la même importance localement. Ainsi, bien que se revendiquant souvent comme éloignés et opposés selon une dichotomie « éducatif *versus* loisirs », ces acteurs organisationnels possèdent des parcours personnels et professionnels similaires, ainsi qu'une vision commune (parfois stigmatisante) de ce que sont les publics en situation de décrochage scolaire et leur famille. Ces éléments établissent divers compromis dans la manière de gérer le dispositif localement.

Enfin, la dernière partie se concentre sur les acteurs opérationnels en interaction directe avec le public accueilli en atelier relais. Pour ce faire, nous avons réalisé des entretiens biographiques des acteurs ainsi que des observations participantes dans la classe. Nous analysons leur métier, leurs profils sociaux mais également leur travail, prescrit et réel. Tous ces éléments permettent de constater de quelles manières s'agencent les relations entre les différents acteurs et des formes particulières de partenariat. Sont également pris en compte les interventions des acteurs périphériques au travail des acteurs opérationnels, tels que les parents et les élèves

eux-mêmes. Il existe donc une forte division du travail selon leur genre et leur légitimité à l'intérieur du dispositif, à savoir de l'association et de l'établissement, qui permet la gestion de l'hétérogénéité scolaire. Ces acteurs présentent également des similitudes dans leur manière de concevoir la prévention du décrochage scolaire et l'action pour contrer celle-ci, si bien qu'ils endossent parfois le rôle d'entrepreneur de morale sociale et scolaire. Enfin, ce dispositif étant peu encadré nationalement et localement, nous avons distingué trois catégories :

- « relégué », parce qu'il n'est pas intégré dans la politique de l'établissement, ce qui lui confère une forte autonomie d'action. Les associations sont très peu connues et leur intervention prend plus la forme d'une prestation de service : les animateurs viennent et repartent sans faire le lien avec le coordonnateur ou l'assistante, voire le projet général de l'atelier relais ;
- « encadré », dans la mesure où il se caractérise par un surinvestissement de la part du personnel, un lien plus fort avec le collège et le territoire et une coéducation marquée par une intégration forte des diverses activités ;
- « ségrégué », qui se rapproche de la forme reléguée mais qui en diffère sur plusieurs points. Ainsi, l'atelier et l'équipe jouissent d'un plus grand prestige au sein de l'établissement au sein duquel l'atelier relais occupe une place plus importante et l'intervention associative tient moins de la prestation de service. Il s'agit néanmoins d'une configuration « ségréguée », parce que la différence entre activités de remédiation et activités associatives est forte.

Tous ces éléments concourent à affirmer qu'il n'existe pas une forme d'atelier relais mais bel et bien des configurations variant à plusieurs niveaux :

- institutionnel : selon l'histoire et l'identité de l'association nationale, sa place sera différente et les relations avec le ministère ne prendront pas la même forme ;
- organisationnel : selon les politiques publiques territoriales et leurs pré-occupations, mais aussi selon la place des associations sur le territoire ainsi que la place des établissements. Tous ces éléments vont avoir des répercussions sur les formes partenariales entre éducation populaire et Éducation nationale, ainsi que sur le dispositif et l'importance qu'il peut prendre localement. Par ailleurs, la stigmatisation des publics se fera de manière différente en fonction du territoire et des représentations des acteurs locaux ;
- opérationnel : selon le statut et la légitimité de chaque acteur, mais également selon leur *hexis* et leur manière de concevoir chaque monde.

Les socialisations professionnelles différenciées pourraient nous faire croire que l'on retrouve un clivage entre l'*hexis* des animateurs et celle des enseignants, mais ce n'est pas toujours le cas. Ce point est important à prendre en compte car il est central dans la conception qu'ont les acteurs du travail en commun. Ainsi, ce n'est pas parce que la personne est animatrice ou enseignante qu'on ne peut pas travailler avec elle, mais parce qu'elle ne correspond pas aux normes qui nous sont importantes. Même si chacun doit avoir un rôle, une place définie pour remplir sa part du contrat, les personnes doivent avoir certaines compétences et une posture qui facilite le travail en commun. En revanche, la définition des normes varie d'un monde à un autre ; pour les acteurs de l'Éducation nationale, la posture attendue est liée au type de compétences nécessaires pour agir en direction des publics concernés, alors que dans le monde de l'animation, certains comportements ne posent pas de problème car ils sont jugés plus conformes, voire liés à ce que Francis Lebon appelle une « pédagogie antiscolaire », qui joue avec les codes scolaires, pour marquer sa différence et son autonomie vis-à-vis de l'Éducation nationale.

Cette enquête a permis de montrer que le partenariat entre l'éducation populaire et l'Éducation nationale est loin d'être une simple affaire de personnes et de représentations. Il est nécessaire d'aller au-delà des discours et de comprendre le travail à l'œuvre dans un dispositif qui questionne la place des associations d'éducation populaire au sein du système éducatif français. Tous les éléments mis en lumière dans cette thèse participent à des degrés divers à la mise en place du travail en commun, entre deux mondes pensés comme éloignés. Cela témoigne également d'un partenariat fragile entre Éducation nationale et éducation populaire, où la place des associations n'est pas toujours assurée et où le message ne passe pas toujours auprès des institutions. Les associations et leurs militants doivent donc effectuer un travail permanent de renforcement du lien avec un monde qui finance une grande partie de leurs actions. L'atelier relais est un révélateur de cette fragilité et de cette remise en question. On pourrait alors se demander si l'éducation populaire peut dépasser son rôle d'opérateur de politiques publiques sans compromettre son financement ? D'autant plus, que depuis juin 2017, les compétences jeunesse, éducation populaire et vie associative ne sont plus autonomes et ont été intégrées dans une direction du ministère de l'Éducation nationale. La rencontre entre ces deux mondes mérite une attention dans la longue durée, notamment parce qu'elle engendre des formes particulières de domination, financière mais également symbolique.

inalco

PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

RÉSUMÉ DE THÈSE

LES DYNAMIQUES DE L'INTÉGRATION :
ASSOCIATIONS D'AIDE AUX MIGRANTS ET SOCIÉTÉS AU CŒUR
DES ESPACES FRANÇAIS, ESPAGNOL ET DANOIS
THÈSE EN SOCIOLOGIE, SOUS LA DIRECTION D'OLIVIER COUSIN ET DE
CLAIRE SCHIFF, SOUTENUE LE 17 MARS 2022, UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

Morgan LANS

Sociétés Plurielles, n° 5

**L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?**

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesinalco.fr>

2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Les dynamiques de l'intégration : associations d'aide aux migrants et sociétés au cœur des espaces français, espagnol et danois

**Thèse en sociologie, sous la direction d'Olivier
Cousin et de Claire Schiff, soutenue le 17
mars 2022, université de Bordeaux**

Morgan LANS

Les sciences sociales ont longtemps défini les modalités d'intégration à partir des conceptions historiques de la citoyenneté nationale et des politiques à destination des étrangers. À partir des cas français, espagnol et danois, notre thèse montre en quoi l'étude des associations d'aide aux migrants informe sur ce phénomène et, plus spécifiquement, sur le rapport des sociétés et des individus aux populations étrangères. Ces organisations historiques de l'accueil ont rarement fait l'objet de comparaison internationale : ce sont pourtant des soutiens essentiels aux processus d'intégration qui nous éclairent sur les logiques sociales qui se déploient au sein des territoires, notamment à l'échelle locale. S'appuyant sur les données d'une enquête menée dans une dizaine d'associations d'aide aux migrants agissant dans trois villes aux caractéristiques proches (Bordeaux en France, Bilbao en Espagne et Aarhus au Danemark) – plusieurs mois d'observation et près de 130 entretiens semi-directifs –, cette thèse cherche à combler ce manque. Quelles sont les positions et les prises de position des acteurs associatifs vis-à-vis de l'accueil et l'intégration des étrangers ? Dans quelle mesure leurs pratiques et leurs systèmes

normatifs reflètent-ils ceux de leurs États respectifs ? Comment expliquer leur logique d'intervention ? Découpée en six chapitres, ce travail doctoral se structure en deux grandes parties.

Dans la première partie (chap. 1, 2 et 3), nous revenons sur les dynamiques macrosociologiques et historiques des espaces français, espagnol et danois en matière d'intégration. En ce sens, nous avons actualisé nos connaissances du rapport historique des États français, espagnol et danois aux populations étrangères dans un premier chapitre, en liant leurs histoires coloniales et/ou migratoires, ainsi que leurs imaginaires de la nation et de la citoyenneté, aux trajectoires de leurs politiques. Ensuite, nous avons présenté les limites d'une telle approche et montré qu'il importe de ne pas confondre les modalités d'intégration légitimes avec les « pensées d'État » (chap.2). Nous expliquons alors en quoi la comparaison du travail et du positionnement de différents types d'associations (militantes, religieuses, entreprises associatives), intervenant dans des contextes locaux similaires mais contenus dans des espaces nationaux fort différents, pourrait être avantageuse d'un point de vue analytique. Enfin, la genèse et la trajectoire du champ des associations d'aide aux migrants ont été étudiées à travers les différentes séquences historico-politiques propres à chaque espace national (chap. 3). Cette étape précise la dynamique des contextes nationaux d'intégration au-delà des études étatiques et offre une première analyse des relations entre les associations et leurs États. Ces trois chapitres situent notre enquête et rendent plus intelligibles la fabrique sociohistorique des modalités d'intégration dans chaque espace étudié, tout en justifiant notre entrée par les associations.

Dans la seconde partie (chap. 4, 5 et 6), nous poursuivons l'étude de nos contextes d'intégration en nous concentrant sur le travail associatif dans la période contemporaine. Dans le chapitre quatre, l'objectif est de saisir « par le bas » des modalités d'intégration légitimes, à partir de l'analyse des orientations pratico-axiologiques des associations d'aide aux migrants sélectionnées à Bordeaux, Bilbao et Aarhus. Le cinquième chapitre s'attarde, lui, sur le rapport entre ces organisations et les autorités étatiques. Il montre, entre autres, en quoi les encastresments sociohistoriques et institutionnels des associations structurent ces rapports et de quelles façons ces héritages jouent, par extension, sur les dynamiques contemporaines de l'intégration. Enfin, nous explorons dans un dernier chapitre les perceptions propres aux membres associatifs, avant d'évaluer si leurs visions reflètent les approches organisationnelles observées au chapitre quatre. En dernière instance, cette partie éclaire le rôle des configurations sociohistoriques sur les façons de faire et de penser les modalités d'intégration des étrangers.

En résumé, on peut dire qu'à Bordeaux les associations s'inscrivent dans la continuité d'une logique civique des modalités d'intégration étatique, dans la mesure où elles mettent l'accent sur la question du droit et défendent la figure d'un « individu-citoyen ». L'examen de leurs activités montre, en effet, qu'elles sont les derniers bastions d'un idéal républicain et que selon elles l'État ne réussit pas à articuler les valeurs qu'il prône avec les réalités multiculturelles qu'il comprend. En ce sens, les associations françaises refusent les démarches assimilationnistes pour revendiquer l'émergence d'un interculturelisme républicain.

À Bilbao, les acteurs associatifs sont les principaux garants du soutien aux étrangers. Ils interviennent, au même titre qu'ils le font auprès des plus exclus de la société basque, selon une logique intégrale reconnaissant l'entière, ainsi que la particularité, de chaque personne et ses problèmes. D'une manière générale, leurs activités sont pensées dans un cadre local et de façon pragmatique. Dans une logique de coopération conflictuelle avec les autorités publiques locales, elles défendent notamment l'idéal d'une société interculturelle basque, reconnaissante de son pluralisme et de sa spécificité identitaire.

À Aarhus, les associations agissent dans la continuité d'un imaginaire ethnique de la citoyenneté étatique, tout en défendant des postures universalistes. Elles estiment qu'il importe de maintenir les fondements d'une spécificité nationale danoise. Dans une logique de coopération avec les pouvoirs publics, elles cherchent donc à la diffuser auprès des nouveaux arrivants. Toutefois, elles résistent à la logique d'exclusion promue par l'État, en mettant en œuvre un accueil bienveillant, considérant les étrangers et étrangères comme des Danois et Danoises en devenir.

Finalement, notre enquête souligne l'existence d'une importante discontinuité entre les espaces étudiés et d'une forte continuité au sein des espaces étudiés : les modalités d'intégration résultent de la façon d'agir, de penser, de ressentir et de s'organiser, d'acteurs agissant dans des configurations sociohistoriques cohérentes. Ces modalités ne se limitent donc pas à des politiques migratoires ou à des « pensées d'État » en lien avec la citoyenneté ou l'immigration, ni même à des phénomènes purement locaux : elles se construisent, plus justement, au sein de configurations de sens et de relations faites de logiques supranationales, nationales et locales qui s'articulent dans des espaces structurés, entre autres, par des stratifications spatiales particulières, des régimes de protection sociale historiques et des cultures civico-politiques, produisant des interdépendances sectorielles particulières. Face à ce constat, les comparaisons internationales portant sur la fabrique des modalités d'intégration devraient s'intéresser plus systématiquement au jeu qui se joue entre la force institutionnelle des cohérences sociétales qui produisent des régularités dans le rapport à soi et aux « autres », et le travail des acteurs qui s'y positionnent en leur sein.