

LE MANIFESTE CYBORG
ET AUTRES ESSAIS

D U M Ê M E A U T E U R

Crystals, Fabrics, and Fields : Metaphors That Shape Embryos

North Atlantic Books, 2004. Réimpression de la version de 1976
publiée par Yale University Press Book avec une nouvelle introduction
par l'auteur et une nouvelle préface de Scott Gilbert

The Haraway Reader

Routledge, 2004

*The Companion Species Manifesto :
Dogs, People, and Significant Otherness*

Prickly Paradigm Press, 2003

*How Like a Leaf : Donna J. Haraway :
An interview with Thyrza Nichols Goodeve*

Routledge, november 1999

*Modest_Witness@Second_Millennium.
FemaleMan?©_Meets_ Oncomouse*

Routledge, 1997

Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature

Free Association Books and New York : Routledge, 1991

*Primate Visions : Gender, Race, and Nature
in the World of Modern Science*

Routledge, 1989

© E X I L S - ISBN 2-912969-63-8

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation du
Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

Donna Haraway

LE MANIFESTE CYBORG ET AUTRES ESSAIS

Sciences – Fictions – Féminismes

Anthologie établie par Laurence Allard,
Delphine Gardey et Nathalie Magnan

E X I L S É D I T E U R
2, rue du Regard, Paris VI^e

2 0 0 7

REMERCIEMENTS

Laurence Allard tient à remercier plus particulièrement pour leur aide précieuse et conseils éclairés de traduction Noël Burch et Patrick Allard ainsi qu'Olivier Blondeau et Yann Moulier-Boutang qui ont, tous deux, rendu possible l'édition de cette anthologie et enfin mon amie Delphine Gardey et notre éditeur Philippe Thureau-Dangin pour leur ténacité généreuse dans cette longue entreprise collective. Spéciale dédicace à Angee et Cam.

Delphine Gardey remercie le *Centre de Recherche en Histoire des Sciences et des Techniques* pour son aide matérielle et humaine dans la réalisation de ce projet au long cours et, en particulier Pietro Corsi, son ancien directeur, et Anna Pusztai et Françoise Cornière ses deux inégalables secrétaires. Elle tient à remercier Dominique Pestre pour l'avoir introduite aux mondes de Donna Haraway et aidée à finaliser la traduction de *Modest Witness*. Merci enfin à Laurence et Nathalie d'avoir tenu bon – en dépit des aléas de la vie – dans ce long voyage harawayen et à notre éditeur Philippe Thureau-Dangin pour son soutien et sa patience.

Nathalie Magnan tient à remercier le Département History of Consciousness de l'Université de Californie à Santa Cruz qui m'a introduite aux Cultural Studies, Donna Haraway qui y a été mon professeur, Megan Boler, Associate Professor, Department of Theory & Policy Studies, Ontario Institute for Studies in Education at the University of Toronto pour ses suggestions tout au long de ce travail de traduction, Delphine Gardey pour ses relectures et conseils, Philippe Thureau-Dangin pour l'attention portée au projet, Denis Petit pour son aide très précieuse et efficace à un moment crucial et Reine Prat toujours vigilante et patiente.

TABLE DES MATIÈRES

Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx ^e siècle	29
Savoirs situés : question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle.....	107
Le patriarcat de Teddy Bear : taxidermie dans le jardin d'Eden, New York, 1908-1936.....	145
Ecce Homo, « Ne suis-je pas une femme ? » et Autres Inapproprié/es : de l'humain dans un paysage post-humaniste.....	221
La race : donneurs universels dans une culture vampirique. Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation dans les États-Unis du XX ^{ème} siècle.....	245
Le témoin modeste : diffractions féministes dans l'étude des sciences	309

Avant-propos

DEUX OU TROIS CHOSES QUE JE DIRAIS D'ELLE
par Delphine Gardey

Deux ou trois choses que je sais d'elle – la formule semble la moins mauvaise pour inviter à cette première lecture en français de Donna Haraway.

Si l'on s'en tient aux indications biographiques, Donna Haraway est professeure dans un département d'histoire de l'Université de Californie à Santa-Cruz, elle vit en Californie, est issue d'une famille catholique, a fait des études de biologie avant de s'orienter vers l'histoire des sciences, a commencé sa carrière à ce titre à l'université John Hopkins, est militante féministe, a obtenu l'un des premiers postes universitaires américains de théorie féministe, a contribué par sa vie et son œuvre à la définition de modes de parenté alternatifs, a participé aux luttes féministes, soutenu les revendications homosexuelles et connu au plus près les désastres de l'épidémie de sida.

Que dire d'autre ? Qu'elle est l'alliée indéfectible du compagnon le plus ordinaire de l'homme (le chien), qu'elle a théorisé l'avènement de nouvelles figures biotechnologiques (le *cyborg*, la souris de laboratoire, le gène), qu'elle mobilise une ménagerie peu fréquentée dans le monde universitaire (monstres, coyottes et autres vampires). Que, traduisant pour les néophytes les mondes technoscientifiques contemporains, elle est

devenue, au-delà de la sphère universitaire, un auteur célèbre, une sorte d'icône de la post-modernité. Qu'elle use de l'ironie et de l'interpellation pour faire voler en éclats les frontières bien établies de la science et de la fiction, de la connaissance et de l'engagement, de la nature et de la culture, du féminin et du masculin.

* **Deux ou trois choses que j'ai appris d'elle**, la prudence de l'accroche voudrait dire la richesse d'une œuvre protéiforme, ouverte, foisonnante, difficile.

« Réduire » Donna Haraway, extraire de ses livres, les arguments essentiels d'une façon méthodique et raisonnée, n'est sans doute pas l'approche la plus intéressante ni la plus fidèle. Ce n'est pas que l'œuvre de Donna Haraway soit sans prétention théorique, philosophique, épistémologique – bien au contraire. Haraway entretient avec de nombreux comparses, morts et vivants, des discussions complexes, dont la teneur et l'intérêt peuvent échapper à ceux qui ne sont pas socialisés à tel ou tel pan des domaines de la connaissance qu'elle arpenté : théorique critique, *cultural studies*, *science studies*, théorie littéraire, psychanalyse, anthropologie... ce qui rassemble potentiellement nombre de lecteurs ! Mais l'écriture de Donna Haraway nous offre une deuxième chance : nous attraper par l'odeur, le fumet de son bouillon, nous imprégner par touches imagées et tonalités successives dans la singularité d'une pensée qui n'hésite pas à explorer les coins obscurs des civilisations occidentales contemporaines, ces coins aveugles, et parfois sales, que nos consciences rejettent, faute de catégories philosophiques et politiques adéquates, et par crainte des êtres (parfois cauchemardesques) qui les habitent.

Cette texture particulière, c'est la force première d'Haraway. Elle nous invite à visiter des mondes – « nos mondes », dit-elle – et opère pour nous la traduction de ce qui s'y joue. Les espaces qu'elle affectionne sont singuliers, mais ils sont « matriciels » des « ontologies » et des « êtres » contemporains : le hall d'un musée d'histoire naturelle, l'animalerie d'un

laboratoire, l'espace sidéral d'un roman de science fiction, les entreprises high tech du génie génétique. Historienne et anthropologue, elle nous dit combien les sociétés occidentales, et la plus dominante d'entre elles – les États-Unis –, ont changé au XX^e siècle et pris le parti de changer le monde en privilégiant (elle pourrait dire *fétichisant*) un rapport instrumental ou *technoscientifique* qui reconfigure sans cesse les limites de l'intérieur et de l'extérieur, de la nature et de la culture, du vivant et de l'artefact.

Nous y sommes : un des objets principaux de Donna Haraway, c'est le vivant ou, plus précisément, l'historicité des formes vivantes, la relation que ces formes entretiennent au monde, les limites qu'il est possible de leur donner ou encore les modalités suivant lesquelles les catégories biologiques contaminent (elle parle de « transfusion ») les catégories politiques. Le programme est donc considérable, il est approfondi autour de quelques grands chantiers (l'organicisme et la biologie du développement du XX^e siècle ; la primatologie des XIX^e et XX^e siècles ; les transformations biotechnologiques des années 1980) et subsumé dans le récit par la mise en évidence de figures (celle du *cyborg*, d'*oncomouse* ou de *femaleman*) et la matière de l'écriture elle-même : répétitions, métaphores, images.

L'œuvre de Donna Haraway opère alors comme une revitalisation ou une refiguration décapante. Avec Haraway, on est comme à la foire, voyeurs consentants et dépourvus d'un nouveau bestiaire dont elle nous propose la genèse et nous oppose la taxinomie impossible : comment contenir une ménagerie hybride et débridée ? La *mons-treuse* n'est pas pleureuse, elle invente un nouveau langage, les catégories d'une intelligibilité nouvelle, elle se veut, logicielle, décodant ce nouveau monde. *Montrer* signifie faire advenir à l'intelligence scientifique, politique, anthropologique de nouveaux êtres, poser la question de l'*agency* (la capacité d'action) et de la représentation (qui parle pour le jaguar ? qui parle pour le fœtus ?). *Ne pas pleurer* la perte d'un Eden imaginaire signale la force d'une attitude réaliste et optimiste qui interroge l'attachement nauséabond à la pureté. La pureté, nous dit-elle, n'existe pas davantage dans le paysage agraire du

XVIII^e siècle qu'aujourd'hui. Haraway ne nous épargne pas le retour sur ces sciences ordinaires des XIX^e et XX^e siècles obsédés par le sang et la race. Le renversement est double : la nature a toujours été artificielle, humanisée, et – ne l'oublions pas – nous sommes d'elle ; la science n'a jamais été pure, sa démiurgie est invention humaine, elle est activité humaine. Haraway, avec d'autres, nous invite à faire le deuil d'une origine et d'une épistémologie qui ne sont tout simplement pas.

Prenons les primates. *Primate Visions* est un texte exceptionnel. On est ici au cœur de la quête originelle. L'enquête porte sur les savoirs relatifs aux primates et aux grands singes depuis le XIX^e siècle et sur les domaines de connaissance qu'ils ont contribué à édifier : anthropologie, médecine, psychiatrie, linguistique, psychobiologie, physiologie de la reproduction, paléontologie, neurologie... D'un espace à l'autre, Haraway nous entraîne dans l'ordinaire de la science telle qu'elle se fait et nous indique comment l'activité scientifique s'inscrit dans des contextes sociaux et politiques qu'elle écrit à son tour.

Au *Museum d'Histoire Naturelle* de New York c'est le règne de la société coloniale. On y goûte le sel du savoir captif, des épopées sauvages, la puissance de l'homme blanc – chasseur et savant – et l'immaturation de l'homme noir, simple *boy*, du côté de la nature (et des grands singes qui en sont l'expression sublimée). On peut y voir des communautés animales dans des situations naturalistes de type hollywoodien – le mâle, la femelle, les petits, embaumés devant un fond de peinture décorative – qui organisent la lecture biologique du social et des divisions sexuelles comme des divisions « organiques ».

Au Laboratoire de psychologie comparative de Harry Harlow dans l'Amérique de la Guerre froide, c'est le règne de l'expérimentation animale. Quoi de plus naturellement scientifique que des machines maternelles sadiques (*surrogate mothers*) visant à éprouver les relations affectives entre mères et petits ? Ces histoires de puissance et de violence sont des histoires de science.

Haraway sape les fondements de la nature et de la politique : travailler sur les primates, c'est ne pas cesser de tenir des discours sur les sociétés humaines (travailler sur la nature, c'est travailler sur la culture), expérimenter sur les primates, c'est exercer une certaine force légitimée qui s'exprime au-delà de la relation hommes/animaux, à partir de la relation de race ou de genre. Produire des faits scientifiques, c'est ne pas cesser de mobiliser des ressources non scientifiques (et en particulier des rapports de domination) et réitérer un rapport complexe à la nature (et en particulier au monde vivant) comme origine, ressource, matériau, objet, medium ; c'est encore transformer les frontières de la nature et de la culture pour des fins, explicitées ou non, qui sont élaborées dans le travail scientifique lui-même mais qui imposent ensuite leur présence au monde comme fait ou donné.

Faut-il aimer les technosciences ? Plutôt que l'ambivalence, Haraway revendique la passion.

Premières sont les merveilles de l'inventivité humaine et des créatures qu'elle produit – jusqu'à cette fascinante capacité d'auto-engendrement des biotechnologies elles-mêmes.

Seconde, l'oscillation entre une attitude « techno-opportuniste » (après tout, nous dit-elle dans le *Cyborg Manifesto*, la fin des ancrages naturalistes, c'est une seconde chance pour celles et ceux qui sont arrimés à la nature) et la force d'une vigilance féministe et post-marxiste. Haraway insiste de multiples façons sur l'héroïsme et la masculinité de la posture scientifique ou, comme dans *Otherworldly*, sur la dimension onaniste de cette apothéose de l'humanisme technologique. Du côté marxien ou post-marxiste, elle associe le boom scientifique des années 1980 et l'essor des biotechnologies, de la génétique et de l'information, à une forme spécifique de « revitalisation » capitaliste – une mutation quasi organique, dont elle ne cache pas les traits négatifs. *Modest_Witness@Second_Millennium* révèle la domination scientifique, économique, militaire et idéologique sans partage des Etats-Unis, l'affirmation d'une culture entrepreneuriale transnationale baptisée

New World Order Inc., la commercialisation du vivant et de l'humain, l'expropriation du vivant (plantes, animaux, humain), la commodification des ressources. Le *copyright* est malmené, la nature « enclose », les scientifiques affiliés commercialement.

Troisième est donc l'alerte, l'injonction démocratique à une politique critique des sciences pour une meilleure *reconfiguration* des assemblages technoscientifiques.

Il faut maintenant en arriver au cœur, à la racine : la critique féministe, celle des normes sexuelles et des dominations.

Femmes, homosexuels, dominés, réprimés, esclaves et tous les autres... Haraway pense « à partir de » plutôt que « du côté de ». Pour que la potentialité demeure, pour que l'expérience ne soit pas réductible à un déjà-toujours-étant, parce que l'impasse est connue et qu'il faut justement la penser.

Le sujet d'abord. Il s'agit bien pour « elles » d'écrire les pages d'une culture nouvelle. Il y a du Duras chez Haraway. L'écriture est une affaire « mortellement sérieuse » – dit-elle. La voix est celle d'une langue dense et matérielle contre l'idéologie de la transparence et de la clarté. C'est la voix propre d'une écriture qui résiste à l'autorité, à la phallogocratie. Cette voix questionne la possibilité du discours, le pouvoir de marquer le monde, d'y laisser une trace. Prendre la parole (*Ecce Homo*), écrire, c'est résister, s'émanciper, « fabuler ». La stratégie est plus puissante que le requisit « parler en tant que femmes » : puisque que toute prise de parole est connue comme déjà située, incorporée. Ici se situe le « post-féminisme » dans cette volonté de dépasser la (re)naturalisation toujours possible des sujets individuels et collectifs. Parler en tant que féministe, c'est déjà autre chose que parler en tant que femme, mais qui parle de parler en tant que chien ?

Le *cyborg* cristallise ce dépassement/surpassement. Intermédiaire entre nature et culture, entre biologie et technologie, entre matérialité et information, détaché des contraintes de la reproduction sexuée, le *cyborg* est une figure inédite de l'expérience corporelle mais aussi de l'expérience

sexuée : il permet de régler la question de l'adéquation du sexe au genre, en désindexant le genre des corps et de la régulation hétérosexiste des sexualités. Il est démultiplicateur des identités – corporelles et sexuées. Fiction ou image condensée de la réalité matérielle et imaginaire, le cyborg est une forme propositionnelle du sujet, de l'expérience et de l'identité. Le *Cyborg Manifesto* est bien une contribution « socialiste » en ce qu'il vise à substituer au levier politique « expérience des femmes » construit par le mouvement international des femmes, le levier politique *cyborg* comme objet de savoir, site d'intervention et catégorie de l'action.

L'espoir est donc dans sciences et les technosciences ! Il est possible d'y agir, de s'y procurer de nouvelles sources de pouvoir. L'agency est défini par le rapport à la connaissance et au savoir. Mais quel savoir ? Et pour qui ? **Nouvelle entrée en scène du sujet connaissant.**

Dans *Modest Witness*, Haraway propose une archéologie sexuée du geste expérimental à partir des travaux de Simon Shaffer et Steven Shapin sur Robert Boyle (1626-1691), la pompe à air et l'émergence de la science expérimentale. Elle relit les technologies de construction des faits mises en évidence par ces auteurs à l'aune du *gender*. Là où se joue la séparation du technique et du politique – et où la contingence de l'expérience scientifique comme activité humaine se manifeste – se joue, nous dit-elle, un autre partage. Témoin modeste de la Nature, le philosophe naturel est le « porte-parole transparent des objets », il habite la « culture de la non culture ». N'ajoutant rien de sa propre opinion, d'une incarnation susceptible de le contraindre ou de le limiter, il garantit la pureté et la clarté des objets qu'il révèle, le fait d'être « invisible à lui-même » lui permet de donner à voir, tel un miroir, la vérité de la Nature.

Les femmes aristocrates – championnes de la modestie – ne peuvent s'extraire de leur subjectivité corporelle, elles seront les spectatrices évanouies du grand théâtre de la science. Pour elles, il n'y a qu'à voir ou plutôt il n'y a rien à voir, Circulez !

Voir? Qui regarde qui/quoi? Qui est sujet/objet de la vision? Qu'est ce que le « voir » en science?

Haraway oppose dans *Situated Knowledge* la monstruosité du désir technicien contemporain, héritier de cet « œil objectiviste », omnubilé par le désir de « voir » tout du vivant et du social (images de résonance, microscopie électronique, surveillance satellite), à une autre perspective, partielle et partielle, la vision humaine et limitée qu'il est possible d'avoir depuis un corps, toujours complexe, contradictoire. L'objectivité féministe compte ainsi avec ce point de vue limitée, cette connaissance située. C'est dire qu'il est possible de (mieux) apprendre à partir du marginal et du multiple ou de l'hétérogène. Si le regard est multiple, si on opère une « diffraction », le monde qui se dessine est différent : il y a un déplacement conjoint des objets de l'investigation, de ce qui est regardé, et de la façon de produire de la connaissance.

Pour Haraway, comme pour d'autres, être conscient-e-s du caractère situé et incarné du travail intellectuel est une garantie d'objectivité plus forte que le mythe d'une objectivité transcendante et fondée sur l'incommensurabilité du sujet et de l'objet de la connaissance. C'est notre chance, dit-elle, la carte de nouveaux territoires.

Deux ou trois choses? Mille et cent. Drôle de voyage, drôles de galaxies.

En guise d'introduction par Nathalie Magnan



Qu'est-ce qu'on peut considérer comme étant la nature?
pour qui? et quand?
et combien ça coûte pour produire de la nature?
à un moment particulier de l'histoire?
pour un groupe de gens particulier ?

Donna Haraway

« Donna Haraway reads the National Geographics of Primates »,
Paper Tiger TV, 1997. DeeDee Halleck, Nathalie Magnan, Sarah Williams, Catherine Gund.

Préface

A PROPOS DU MANIFESTE CYBORG, D'ECCE HOMO
ET DE LA PROMESSE DES MONSTRES
OU COMMENT HARAWAY N'A JAMAIS ÉTÉ POSTHUMANISTE
par Laurence Allard

Une introduction à la traduction en français des textes de Donna Haraway est l'occasion de faire un sort à quelques lectures reçues d'une auteure jusqu'à là inaccessible en français.

Haraway est parfois vue comme un auteur de Science-Fiction, grande prêtresse des cyborgs. A ce titre, elle est associée aux thèses posthumanistes de dépassement de l'humain par la technique. Depuis la France, elle est trop souvent considérée comme relevant forcément du courant postmoderne, du *politically correct*.

A toutes ces lectures reçues, il importe de rendre compte et hommage à la pensée non commune d'Haraway au sein débats postmodernes et posthumains et de son rapport à la SF. Notre hypothèse sera la suivante : Donna Haraway n'a jamais été posthumaniste. Son récit empruntant à des genres pluriels, SF, publicités..., est amoderne. Il s'agit de dresser le portrait d'une nouvelle ontologie non dominée par une humanité générique. Comment l'a-t-elle figuré alors ? Et quelle est la promesse des « monstres » qui peuplent les mondes d' Haraway. Et que faire ?

Pour en finir avec la vision folklorique du Cyborg

Donna Haraway est étroitement associée à la figure du cyborg, dont on lui attribue abusivement la maternité. Rappelons que la figure du cyborg, hybride mi-humain mi-machine, « organisme cybernétique, hybride de machine et de vivant, créature de la réalité sociale comme personnage de roman », est utilisée comme une métaphore stratégique, un trope puissant, une ressource imaginaire ouvrant à d'autres narrations de l'humain et de la nature, de la science et de la culture. Donna Haraway n'a pas inventé la figure du cyborg mais elle l'a placée au centre d'une épistémologie politique radicale. Suivant un spécialiste de la cyberculture, elle a proposé une « lecture progressiste et féministe du mythe du cyborg » – où l'on voit traditionnellement une réponse machiste et militariste¹. Cela suppose de renverser « l'informatique de domination » et d'ouvrir aux féministes le chantier d'une politique des technologies et des réseaux

C'est justement en tant que créature née de la Science et de la Fiction, que le cyborg nous pousse à imaginer, dans une posture de réflexivité critique – la fameuse puissance heuristique de la fiction – à quoi nous ouvre la transgression de toutes les frontières du grand partage moderne, l'abandon de toute pensée dualiste opposant science et nature, dissociant l'organique du machinique, isolant les animaux des humains disjoignant le corps de l'esprit, distinguant les hommes des femmes. L'imagerie du cyborg s'inscrit plus largement dans une ontologie peuplée de « chimères, hybrides, machines » et définit « des possibilités et des limites différentes » de celles proposées par les fictions de la Nature, de l'Homme, de la Femme. Haraway plaide alors « et pour le plaisir à prendre dans la confusion des frontières et pour la responsabilité à assumer quant à leur construction ». Elle appelle à de nouveaux accouplements fertiles que promet l'utopie cyborg qui bien au delà du projet biopolitique cher à Foucault.

Défaire les fictions modernes (sujet, nature, science, culture) : l'outil SF.

Se concluant sur ce vœu plein de *La promesse des monstres* : « Je préfère être un cyborg qu'une déesse », le *Manifeste Cyborg*, avec son style *hautement* performatif, a interpellé avec force à la fois le féminisme, les techno-sciences et la Science-Fiction. Et ce n'est pas un hasard si la SF lui rend désormais hommage. Dans *Ghost in the shell 2*, film manga de Mamoru Oshii, la femme ingénieure aux cheveux gris et court, qui met au point les gynoïdes, ces androïdes à l'apparence féminine, se dénomme « Madame Haraway ». De fait, ce film d'animation, dont le sous-titre est *Innocence* – en écho peut-être à cette citation du *Manifeste cyborg* : « En bref, nous ne sommes plus très sûres de savoir ce qui appartient ou non à la nature, cette source d'innocence et de sagesse, et nous ne la saurons plus jamais » – semble tout droit inspiré par la « ménagerie *queer* » d'Haraway, du *Teady Bear* au chien en passant par le cyborg *Baton*, l'un des héros de cette histoire.

L'image du cyborg est désormais connue de tous, folklorisée jusqu'à parfois perdre sa fonction de transgression de l'idée d'Humanité, lorsque Haraway se trouve, malgré elle, mêlée aux débats sur le posthumanisme parfois. Le *Manifeste cyborg* prônant l'ironie, la perversité, l'illégitimité se moque éperdument de l'idée même de Nature ou d'Humanité. Ce monstre cyborg d'entre les espèces et d'entre les genres, n'a pas vocation à délimiter un régime posthumain, au risque d'une contradiction performative que notre auteure ne saurait commettre malgré elle. En paraphrasant le fidèle lecteur qu'est Bruno Latour, Haraway n'a jamais été posthumaniste, puisque son projet intellectuel n'a jamais consisté à substituer un régime par un autre, de rejouant la querelle des modernes et des postmodernes ou de l'humanisme et du posthumanisme. Il ne s'agit pas de dépasser l'héritage de la modernité et ses grandes entités qui ont éclairé l'occident depuis quelques siècles, à savoir l'homme, la femme, l'animal, la machine, l'organisme, mais à nouveaux frais, en ne se situant délibérément plus dans un quelconque grand récit, de tenter de les connecter dan-

gereusement dès à présent.

Ainsi même si elle fabrique des créatures comme le Cyborg, Haraway n'est pas à proprement parler un auteur de Science-Fiction. Elle utilise la SF en tant que genre littéraire, dont la rhétorique des mondes possibles lui fournit un véhicule précieux pour figurer « un ailleurs ».

L'épistémologie politique d'Haraway n'est donc pas tant située dans l'après que dans l'ailleurs ou plus précisément dans un « allochronotope ». Ce qu'elle désigne dans *La Promesse des monstres* comme un temps étrange, un temps *allochronique* – le temps qui est le mien et celui de mes lecteurs, en cette dernière décennie du deuxième millénaire chrétien –, et dans un lieu étranger, *allotopique*, ici-même, là où nous lisons et écrivons. Le propos de ce parcours est d'écrire une théorie, c'est-à-dire de produire une vision modélisée de la façon dont il faut se déplacer et de ce à quoi il faut prendre garde, dans la topographie d'un présent impossible quoique bien trop réel, afin de trouver un autre présent absent mais (peut-être) possible »².

Et c'est pourquoi, dans la boîte à outils conceptuels harawayenne, le genre science fictionnel se trouve privilégié : « J'élabore mon mythe du cyborg pour parler des frontières transgressées, des puissantes fusions et des dangereuses éventualités, des sujets, parmi d'autres d'une réflexion politique »³. Ces accouplements transgressifs renvoient alors « à une allégorie féministe différentielle et diffractée qui pourrait faire sortir les « autres inappropriés/s » d'une troisième naissance dans un monde de SF appelé « ailleurs » – un lieu composé de schémas d'interférence. Les sujets sociaux émergents appelés « Autres Inappropriés/es » habitent ces mondes-là. La SF – science-fiction, futurs hypothétiques, imagination scientifique, fiction spéculative – est un signe particulièrement propice pour guider une recherche dans l'artificiel comme technique de reproduction pouvant déboucher sur quelque chose d'autre que l'image sacrée du Même : quelque chose d'inappropriés/es, de non classable »⁴.

Or, insiste Haraway être un « Autre Inapproprié/e » c'est n'être ni moderne ni postmoderne, mais se revendiquer d'être amoderne : « La confi-

guration de mon histoire amoderne aura une géométrie différente : non pas celle d'une progression, mais celle d'une interaction permanente et multi-schémas, à travers quoi les vies et les mondes se constituent, humains et non humains. Ce Voyage du pèlerin prend une allure de monstre. »⁵

Cyborg, « Autres Inappropriés/es/s, sujets excentriques : des positions de sujets » amodernes.

Qui sont ces « Autres Inappropriés/es » qui peuplent l'allochronotope d'Haraway ? Et comment l'habitent-ils ? La formulation même de la première question est en fait inappropriée. Il n'y a pas de « Qui ? », de fiche d'identité à fournir : « “Qui je suis ?” est une question très limitée. C'est la question qui est demeurée le pivot de la loi du père, du paradigme psychoanalytique, de l'image sacrée du même. »⁶

Tout l'apport de la réflexion d'Haraway au sujet de l'humain dans les sociétés techno-scientifiques suppose de différer la question, de la diffracter. Cependant, les réponses à la question ainsi posée ne conduiront pas à une prolifération d'identités. Ici il faudra défendre Haraway contre les harawayens, qui lisent trop souvent les figures de Sojourner Truth, du Cyborg et autres « tricksters »⁷ comme des figures post-modernes typiques, aux identités hybrides capables seules de déconstruire le binarisme sexiste et raciste issu de la modernité.

Les imprévisibles enfantements promis dans le *Manifeste Cyborg*, le « résultat de cette technique de génération, produit d'une grossesse monstrueuse, seront nommés « Autres Inappropriés/es » », suivant la formulation proposée par la cinéaste et théoricienne féministe américano-vietnamienne Trinh Minh-ha⁸. Comme l'explique Haraway dans *Promises of monsters*, « identifiant les réseaux d'acteurs multiculturels, ethniques, raciaux, nationaux et sexuels apparus depuis la Seconde Guerre mondiale, la formule de Trinh se réfère au positionnement historique de ceux qui ne peuvent adopter ni le masque du « soi » ni celui de « l'autre », tous deux offerts par les récits d'identité et la politique occi-

dentale moderne, précédemment dominante »⁹.

Ces Autres Inapproprié/es rejoignent aussi les « sujets excentriques » d'une autre théoricienne féministe, Teresa de Lauretis qui explicite ainsi la stratégie intellectuelle de la reconceptualisation des identités :

« C'est en cela, je dirais, que réside le caractère spécifiquement discursif et épistémologique de la théorie féministe : d'appartenir à ses propres déterminations sociales et discursives mais de se tenir également aussi en dehors d'elle et les dépasser. Cette reconnaissance marque pour la théorie féministe une avancée dans son stade actuel, celui de reconceptualisation et d'élaboration de nouveaux termes : reconceptualiser le sujet en tant qu'entité mouvante et multiple selon les axes variables de la différence ; repenser les relations entre les formes de l'oppression et les modes de résistance et de capacité d'agir ; ainsi qu'entre les pratiques d'écriture et les modèles formels de compréhension, lorsqu'on fait théorie ; une redéfinition émergente de la marginalité comme situation, de l'identité comme dés-identification... »¹⁰

Le Cyborg d'Haraway, les « Autres Inapproprié/es » de Trinh Minh-ha, le « Ne suis-je pas une femme ? » de Soujourner Thruuth, le « ce que nous ne pouvons pas vouloir » de Spivak, les « sujets excentriques » de Teresa de Lauretis représentent autant de figures venant brouiller, tel le *trickster*, toutes nos représentations, sans exception, de l'humanité - classiques, bibliques, scientifiques, modernistes, postmodernistes et féministes.

Dans *Ecce Homo*, elle présente ainsi sa quête de nouvelles voix et métaphores de narrations et représentations :

« L'Humanité est une figure du modernisme, et cette humanité là possède un visage universel. Le visage donné à l'Humanité à été celui de l'homme. Le visage d'une humanité féministe doit revêtir d'autres formes, d'autres gestuelles, et je crois que nous devons nous doter d'une représentation féministe de l'humanité. Mais celle-ci ne peut être un « homme » ou une « femme » ; elle ne peut être cet humain que le grand récit moderne a mis en scène comme un universel. Les figures féministes ne peuvent avoir de nom. Elles ne peuvent pas être originelles. L'humanité féministe

doit à la fois résister à la représentation, à la figuration trop littérale et doit faire surgir de puissants tropes, de nouvelles figures de discours, de nouvelles voies de l'Histoire. A ce moment critique, lorsque toutes nos métaphores sont usées, nous avons besoin de voix inspirées. Cet essai raconte l'histoire d'une voix qui pourrait incarner la condition nécessaire et d'emblée auto-contradictoire, d'une humanité non générique ».

Comme toujours chez Haraway, métaphores, tropes et figures matérialisent une autre géométrie et une autre optique pour reconsidérer le sujet, les relations de différence entre les êtres humains et aussi avec les autres organismes. A l'encontre du perspectivisme des Lumières, leur héliocentrisme faisant converger le Sujet Humain comme origine et centre du monde, la révolution harawayenne s'empare du phénomène de la diffraction. Il s'agit toujours de défaire et contrefaire l'histoire de l'humanité telle qu'on nous la raconte depuis *Ecce Homo*. En effet, « la diffraction ne produit pas « le même », comme le font la réflexion et la réfraction »¹¹.

Trinh recherchait un moyen de figurer cette « différence » en tant que « différence critique à l'intérieur de », non en tant que marqueur taxinomique spécial qui fonde la différence en *apartheid*. Selon la relecture harawayenne de Trinh Minh-ha, « être un « Autres Inapproprié/es » signifie alors d'être dans « une relation de type critique et déconstructrice, dans une (ratio)nalité diffractante plutôt que réfléchissante – comme autant de moyens de réaliser une puissante connexion qui dépasse la domination. Etre "inapproprié/es", c'est être délogé/es des cartes en vigueur qui déterminent les types d'acteur et les types de récit ; c'est ne pas être déterminé/s dès l'origine par la différence »¹². Elle parlait de personnes ; je me demande si les mêmes observations pourraient s'appliquer aux humains et aux non-humains, à la fois organiques et technologiques »¹³.

De même, « en changeant de forme et de système, les cyborgs interférents peuvent créer une logique diffractée de l'identité et de la différence, et énoncer une parole différente au sujet de la reproduction, du lien entre science et avenir, venant de la collectivité des acteurs de terrain »¹⁴.

Une politique de front commun : entrer en connexion

A l'issue de ce parcours, de ce travelogue, comme Haraway aime à désigner son genre de discours ses liens avec le posthumanisme et la postmodernité en général, il reste à se demander comment les figures excentriques et « Autres « inapproprié/es » qui réaménagent les couples d'opposition « moi/autrui », « homme/femme », « humain/organisme » se lient-elles et que faire ainsi ?

Haraway répond en affirmant d'abord que « les termes d'« Autres Inapproprié/es » peuvent inciter à repenser « la relation sociale dans le cadre d'une nature artificielle – qui est, possiblement, la nature globale des années quatre-vingt-dix du XX^e siècle ». Car « être « inapproprié/es » ne signifie pas « ne pas être en relation avec », c'est-à-dire être dans une réserve spéciale, avec le statut de l'authentique, de l'intouché, de l'intact, dans la situation allochronique et allotopique de l'innocence »¹⁵.

Reste à qualifier cette relation sociale.

Du *Manifeste Cyborg* à *Ecce Homo* en passant par *La Promesses des Monstres*, la métaphore de la connexion est la plus souvent avancée

Ainsi dans la partie introductive de *Ecce Homo* : « Je commence par une relecture de Jésus et Soujourner Thruth sous l'image de trickster occidentaux, parties prenantes d'une tradition de l'humanisme judéo-chrétien, riche, piégée, ancienne et en constante réinterprétation et je conclus en questionnant comment les récentes théories féministes ont élaborées des figures postcoloniales, non universalisantes et irréductiblement singulières de la subjectivité, de la conscience et de l'humanité. Et ce non pas dans la sacralisation du Même mais à travers une pratique réflexivement critique de la « différence », où le « Je » et le « Nous » ne sont jamais identiques à eux-mêmes, et peuvent ainsi espérer entrer en connexion. »

Ainsi, les « cyborgs qui « se méfient du holisme mais ont besoin de connexion... » et « semblent avoir un penchant naturel pour la politique

de front commun, mais sans troupes d'avant-garde... »¹⁶.

Cette politique de la connexion est encore formulée en termes d'articulation dans *Promise of Monsters* :

« En moraliste, l'unique question devrait être “qui sommes nous ?” Je veux vivre dans un monde articulé. Articuler est signifier. Cela suppose de mettre ensemble des choses contingentes. Ce sujet S/he est constitué(e) par l'articulation des différences critiques à l'intérieur et à l'extérieur de chaque figure. »¹⁷

La « promesses des monstres » peuplant le discours si singulier et si peu académique de Donna Haraway, entre essai de science fiction et travelogue, débouche toujours sur une politique du lien. Une politique de coalition, de front commun, d'articulation ou connexionniste afin que les mondes d'Haraway se matérialisent ici et maintenant. Son amodernisme n'est pas donc pas conservateur comme celui de ceux qui déclarent aussi qu'ils n'ont « jamais été modernes » sous-entendus « révolutionnaires ». Au contraire, avançons qu'une hypothèse socialiste, au sens originel du terme, trame le récit amoderne d'Haraway et laissons lui ces derniers mots :

« Je pense, pour ma part, que le point de vue peut être remodelé pour les activistes et les militants engagés dans la mise au point de filtres politiques destinés à voir le monde dans des tons de rouge, de vert et d'ultraviolet, c'est-à-dire du point de vue d'un socialisme toujours possible, d'un environnementalisme féministe et anti-raciste, et de la science pour le peuple »

NOTES

- 1.
2. Mark Dhery, *Vitesse virtuelle, la cyberculture aujourd'hui*, ed. Babeville, 1996, p. 245.
3. *Promises of Monsters*, op.cité, p. 63.
4. Donna Haraway, *Manifeste Cyborg*, The Haraway Reader, p. 12 (traduction Nathalie Magnan, Sauf mention, les citations de cet essai sont extraites de la traduction de NM)
5. *Promises of monsters*, op.cité, p. 70.
6. Ibid, p. 77.
7. Ibid.p. 106.
8. Le *trickster* est un personnage légendaire présent dans toutes les cultures autochtones d'Amérique du Nord et dans les cultes afro-américains. Il peut être l'équivalent d'un clown, celui-qui-joue-des-tours mais que l'on craint respectueusement.
9. Trinh Minh-ha, « She, the Inappropriate/d Others », *Discourse*, 8, (1986-87) et Trinh T.Minh-ha, *Woman, Native, Other, : Writing post-Coloniality and Feminism*, Bloomington Indiana University Press, 1989.
10. *Promises of monsters*, op.cité, p. 69.
11. Teresa de Lauretis, « Eccentric Subjects » in *Feminist Studies*, 16 (Spring 1990), p. 116.
12. Ibid..
13. *Promises of Monsters*, p. 69.
14. Op.cité, p. 70.
15. *Le Manifeste cyborg*, ibid.
16. Op.cité, p. 69.
17. *Le Manifeste Cyborg*, p. 9-10.
18. Ibid.p. 106.
19. *Promises of monsters*, p. 64.

MANIFESTE CYBORG : SCIENCE, TECHNOLOGIE
ET FÉMINISME SOCIALISTE À LA FIN DU XX^E SIÈCLE

**Rêve ironique d'une langue commune pour les femmes
dans le circuit intégré**

Je vais tenter ici de construire un mythe politique ironique qui soit fidèle au féminisme, au socialisme et au matérialisme. Plus fidèle peut-être au sens du blasphème que de la vénération et de l'identification respectueuses. Le blasphème semble exiger depuis toujours que l'on prenne les choses très au sérieux. Je ne connais pas de meilleure posture à adopter de l'intérieur des traditions évangéliques laïquo-religieuses, traditions suivies en politique par les Américains, y compris par les féministes socialistes. Le blasphème lancé de l'intérieur de la majorité morale nous en protège, tout en soulignant le besoin que nous avons de communauté. Le blasphème n'est pas l'apostasie. L'ironie est une histoire de contradictions qui ne se

Traduit par Marie-Hélène Dumas, Charlotte Gould et Nathalie Magnan.
Edition originale in *Connexion, art, réseau média*, sous la direction de Burreaud Annick, Magnan Nathalie, eds. Ecole Nationale des Beaux-Arts, 2002, reproduite ici.
Edition originale « A Cyborg Manifesto : Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, n° 80, 1985, pp. 65-108. Repris dans *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, pp. 7-40.

résolvent pas dans de grands “touts”, même dialectiquement. L’ironie est une histoire de tension produite lorsque l’on veut faire tenir ensemble des choses incompatibles parce que deux d’entre elles, ou toutes, sont vraies et nécessaires. Une histoire d’humour, une façon de jouer sérieusement. Une stratégie rhétorique, une méthode politique que j’aimerais voir plus souvent à l’honneur au sein du féminisme socialiste. Au centre de ma foi, de mon ironie, de mon blasphème : l’image du cyborg.

Le cyborg est un organisme cybernétique, hybride de machine et de vivant, créature de la réalité sociale comme personnage de roman. La réalité sociale est le vécu des relations, notre construction politique la plus importante, une fiction qui change le monde. Les divers mouvements féministes internationaux ont autant construit “l’expérience des femmes” qu’ils ont ait émergé ou fait la découverte de cet objet collectif crucial. Cette expérience des femmes est une fiction et un fait de la plus haute importance politique. La libération nécessite que l’on construise la conscience de l’oppression et des possibles qui en découlent, qu’on les appréhende en imagination. Le cyborg : question de fiction et de vécu, qui change ce qui compte en tant qu’expérience des femmes en cette fin de XX^e siècle. Il s’agit d’une lutte de vie et de mort, mais la frontière qui sépare la science-fiction de la réalité sociale n’est qu’illusion d’optique.

La science-fiction contemporaine est peuplée de créatures cyborgs, à la fois animales et machines qui habitent des univers ambigus à la fois naturels et fabriqués. La médecine moderne, elle aussi, fait appel à des cyborgs, accouplements entre organisme et machine, tous conçus comme des systèmes codés, et dont l’intimité et l’énergie ne proviennent pas de l’évolution de la sexualité telle que nous la connaissons. Le sexe cyborgien fait revivre quelque chose de la ravissante liberté répliquative des fougères et des invertébrés (quelle délicieuse prophylaxie naturelle contre l’hétérosexisme. La répliqua-tion du cyborg a divorcé de la reproduction organique. La production moderne ressemble à un rêve de travail accompli dans un monde colonisé par les cyborgs, un rêve à côté duquel le cauchemar du Taylorisme paraîtrait idyllique. Et la guerre moderne est une orgie de

cyborgs qui a pour nom de code le C3I Command-Control-Communication-Intelligence (Commandement-Contrôle-Communication-Renseignement), une ligne de 84 milliards de dollars dans le budget de la défense américaine de 1984.

Je plaide pour une fiction cyborgienne qui cartographierait notre réalité corporelle et sociale, une ressource imaginaire qui permettrait d’envisager de nouveaux accouplements fertiles. La biopolitique de Michel Foucault n’est qu’une pâle prémonition de la politique du cyborg, ce vaste champ.

La fin du XX^e siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d’organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. Le cyborg est une image condensée de l’imagination et de la réalité matérielle réunies, et cette union structure toute possibilité de transformation historique. Dans la tradition occidentale des sciences et de la politique – tradition de la domination masculine, raciste et capitaliste, tradition du progrès, tradition de l’appropriation de la nature comme ressource pour les productions de la culture, tradition de la reproduction de soi par le regard des autres – la relation entre organisme et machine fut une guerre de frontières. Elle avait pour enjeux les territoires de la production, de la reproduction et de l’imagination. Ce chapitre est une plaidoirie et pour le plaisir à prendre dans la confusion des frontières et pour la responsabilité à assumer quant à leur construction. C’est aussi une tentative de contribution à la culture et à la théorie féministes socialistes sur un mode post-moderne qui ne se réfère pas à la “nature”, dans la tradition utopiste d’un monde sans genres sexués qui est peut-être un monde sans genèse et sans doute un monde sans fin. L’incarnation du cyborg est extérieure à l’histoire de la rédemption. Elle ne s’inscrit pas non plus dans un calendrier œdipien car elle ne cherche pas à cicatrifier les terribles clivages du genre dans une utopie symbiotique orale ou une apocalypse post-œdipienne. Comme le dit Zoe Sofoulis dans Lacklein, texte inédit sur Jacques Lacan, Mélanie Klein et la culture

nucléaire, les monstres les plus terribles, et peut-être promis au plus bel avenir, des mondes cyborgiens s'incarnent dans des récits non-œdipiens qui ont une logique de répression différente et que nous devons comprendre si nous voulons survivre.

Le cyborg est une créature qui vit dans un monde post-genre ; il n'a rien à voir avec la bisexualité, la symbiose préœdipienne, l'inaliénation du travail, ou tout autre tentation de parvenir à une plénitude organique à travers l'ultime appropriation du pouvoir de chacune de ses parties par une unité supérieure. Le cyborg n'a pas d'histoire originelle au sens occidental du terme – ultime ironie puisqu'il est aussi l'horrible conséquence, l'apocalypse finale de l'escalade de la domination de l'individuation abstraite, le moi par excellence, enfin dégagé de toute dépendance, un homme dans l'espace. L'histoire des origines, au sens humaniste occidental du terme, repose sur le mythe d'une unité, d'une plénitude, d'une béatitude et d'une terreur originelles représentées par la mère phallique dont tous les humains doivent se détacher, pour accomplir leur double tâche de développement individuel et historique, selon les mythes jumeaux super puissants hérités du marxisme et de la psychanalyse. Comme l'a montré Hilary Klein, le marxisme et la psychanalyse reposent, dans leur conception du travail, de l'individuation et de l'élaboration des genres, sur le même scénario : la différence doit être produite à partir d'une unité originelle et trouver un rôle dans la mise en scène de la montée de la domination qui s'exerce sur la femme / nature. Le cyborg saute l'étape de l'unité originelle, celui de l'identification avec la nature au sens occidental du terme. Voici sa promesse illégitime, qui pourrait nous conduire vers la subversion de sa téléologie de guerre des étoiles.

Le cyborg est résolument du côté de la partialité, de l'ironie, de l'intimité et de la perversité. Il est dans l'opposition, dans l'utopie et il ne possède pas la moindre innocence. Parce qu'il n'est plus structuré par la polarité du public et du privé, le cyborg définit une cité technologique en partie basée sur une révolution des relations sociales au sein de l'oïkos, du foyer. Nature et culture sont refaçonnées ; l'une ne peut plus être la res-

source que l'autre s'approprie et assimile. Les relations, y compris celles de polarité et de domination hiérarchique, qui permettent, avec des parties, de former des "touts" sont à l'ordre du jour dans le monde cyborgien. Contrairement au monstre de Frankenstein, le cyborg n'attend pas de son père qu'il le sauve en restaurant le jardin originel ; c'est-à-dire en lui fabriquant une compagne hétérosexuelle, en faisant enfin de lui un tout fini, une cité, un cosmos. Le cyborg ne rêve pas d'une communauté établie sur le modèle de la famille organique, mais il n'en a pas pour autant un projet œdipien. Le cyborg ne reconnaîtrait pas le jardin d'Eden, il n'est pas fait de boue et il ne peut rêver de retourner à la poussière. C'est peut-être pour cela que je veux voir si les cyborgs peuvent subvertir l'apocalypse du retour à la poussière nucléaire engendré par la compulsion obsessionnelle à nommer l'Ennemi. Les cyborgs ne sont pas respectueux ; ils n'ont pas de souvenir du cosmos. Ils se méfient de l'holisme, mais ont besoin de connexion – ils semblent avoir un penchant naturel pour la politique du front commun, mais sans troupes d'avant-garde. Reste le grand problème des cyborgs : ils sont les rejets illégitimes du militarisme et du capitalisme patriarcal, sans parler du socialisme d'État. Mais les enfants illégitimes se montrent souvent excessivement infidèles à leurs origines. Leurs pères sont, après tout, in-essentiels.

Je reviendrai sur la science-fiction cyborgienne à la fin de ce chapitre, mais je veux maintenant évoquer trois brèches percées dans les frontières, trois moments cruciaux qui rendent possible l'analyse de politique-fiction (politico-scientifique) qui va suivre. Dans la culture scientifique américaine de cette fin du XX^e siècle, la frontière qui sépare l'humain de l'animal est presque complètement tombée. Quand ils n'ont pas été transformés en parcs de loisirs, les derniers bastions de la spécificité ont été pollués : ni le langage, ni l'outil, ni le comportement social, ni ce qui se passe dans notre tête ne justifie plus de manière vraiment convaincante la séparation de l'humain et de l'animal. Et nombreux sont ceux qui ne ressentent plus le besoin d'une telle séparation ; au sein de la culture féministe, bien des tendances affirment le plaisir que procure la connexion de

l'humain aux autres créatures vivantes. Les mouvements de défense des droits des animaux ne proposent pas un déni irrationnel de la spécificité humaine ; ils reconnaissent avec lucidité la connexion qui s'établit au-delà de la vieille opposition entre nature et culture. Au cours des deux derniers siècles, la biologie et la théorie de l'évolution ont en même temps transformé les organismes en objets de connaissance et réduit la frontière entre humain et animal à une légère trace sans cesse re-tracée par les luttes idéologiques et les disputes professionnelles qui opposent les sciences sociales à celles de la vie. Dans ce contexte, raconter aux enfants la création du monde par Dieu, comme le font les Chrétiens d'aujourd'hui, est une forme de maltraitance qu'il faudrait dénoncer.

L'idéologie du déterminisme biologique n'est qu'une position à partir de laquelle la culture scientifique permet de débattre des différentes significations de l'animalité humaine. Il reste beaucoup de place aux défenseurs d'une politique radicale pour contester les conséquences d'un brouillage de la frontière¹. C'est précisément là où la frontière entre l'humain et l'animal est transgressée que le cyborg apparaît en mythe. Loin de traduire un éloignement qui isolerait les humains des autres créatures vivantes, les cyborgs annoncent des accouplements fâcheusement et délicieusement forts. La bestialité obtient, dans ce cycle d'échange marital, un nouveau statut.

Une seconde distinction est en train de se lézarder, celle qui oppose l'humain-animal (l'organique) et la machine. Les machines pré-cybernetiques pouvaient être hantées ; il y a toujours eu dans la machine le spectre du fantôme. Ce dualisme a structuré le dialogue entre matérialisme et idéalisme mis en place par une enfant de la dialectique que l'on appelle esprit, ou histoire, selon les goûts. Mais au fond, les machines ne se déplaçaient pas toute seules, elles ne s'auto-concevaient pas, n'avaient aucune autonomie. Elles ne réalisaient pas le rêve de l'homme, elles ne pouvaient que le tourner en dérision. Elles n'étaient pas l'homme, son propre auteur, mais une simple caricature de ce rêve masculiniste de reproduction. Penser qu'elles pouvaient être autre chose était pur délire paranoïde. Maintenant,

nous n'en sommes pas si sûres. Avec les machines de la fin du XX^e siècle, les distinctions entre naturel et artificiel, corps et esprit, auto-développement et création externe, et tant d'autres qui permettaient d'opposer les organismes aux machines, sont devenues très vagues. Nos machines sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes.

Le déterminisme technologique n'est qu'un des espaces idéologiques ouverts par les nouvelles conceptions de la machine et de l'organisme comme textes codés à travers lesquels nous jouons à lire et à écrire le monde². La textualisation hyperbolique, que l'on trouve dans la théorie post-moderne et post-structuraliste, a été condamnée par les féministes socialistes et marxistes pour sa méconnaissance utopique des relations vécues de domination qui constituent le terrain sur lequel se "joue" la lecture arbitraire³. Il est certainement vrai que les stratégies post-modernes, comme mon mythe du cyborg, subvertissent des myriades de "touts" organiques (par exemple le poème, la culture primitive, l'organisme biologique). En bref, nous ne sommes plus très sûres de savoir ce qui appartient ou non à la nature – cette source d'innocence et de sagesse – et nous ne le saurons probablement plus jamais. Nous avons perdu l'autorisation d'interpréter, qui fait la transcendance, et avec elle, nous avons perdu l'ontologie, qui fait le terrain de l'épistémologie "occidentale". Mais il y a d'autres réponses à cela que le cynisme, le manque de foi, ou tout autre version abstraite de l'existence, comme la destruction de "l'homme" par la "machine" ou de "l'action politique signifiante" par le "texte" qu'entraînerait le déterminisme technologique. Savoir qui seront les cyborgs est une question fondamentale, notre survie dépend des réponses que nous saurons y apporter. Les chimpanzés comme les objets ont leur politique, pourquoi pas nous ? (de Waal, 1982 ; Winner, 1980).

La troisième distinction qui nous intéresse ici est un sous-ensemble de la deuxième : la frontière entre ce qui est physique et ce qui ne l'est pas devient très imprécise. Les livres de vulgarisation qui traitent des conséquences de la théorie des quanta et du principe d'indétermination sont à la science ce que les histoires d'amour de la collection Harlequin sont au

changement radical que connaît l'hétérosexualité blanche américaine : ils sont dans l'erreur, mais ils ont choisi le bon sujet. La microélectronique constitue la quintessence des machines modernes, ses appareils sont partout, et invisibles. La machinerie moderne est un jeune dieu irrévérencieux qui ridiculise l'ubiquité et la spiritualité du Père. La puce en silicium est une surface d'écriture ; elle est gravée dans des couches moléculaires que seul le bruit atomique vient troubler, ultime distorsion pour partition nucléaire. Dans les histoires que l'Occident raconte sur l'origine de la civilisation, l'écriture, le pouvoir et la technologie sont de vieux partenaires, mais la miniaturisation a transformé l'expérience que nous avons de ce mécanisme. La miniaturisation s'est révélée avoir trait au pouvoir, Small n'est plus si beautiful, le petit, celui que l'on trouve par exemple dans les missiles de croisières, apparaît maintenant pré-éminemment dangereux. Comparez les postes de télévision des années 1950 ou les caméras des années 1970 avec les montres-télévision que l'on porte aujourd'hui au poignet ou les nouvelles caméras vidéo qui tiennent dans une main. Nos meilleures machines sont faites de soleil, toute légères et propres car elles ne sont que signaux, vagues électromagnétiques, section du spectre. Elles sont éminemment portables, mobiles – un sujet d'immense douleur à Détroit et Singapour. Matériels et opaques, les gens sont loin de cette fluidité. Les cyborgs sont éther, quintessence.

C'est justement leur ubiquité et leur invisibilité, qui font des cyborgs ces machines meurtrières. Difficiles à voir matériellement, ils échappent aussi au regard politique. Ils ont trait à la conscience – ou à sa simulation⁴. Ce sont des signifiants flottants qui se déplacent en camion à travers l'Europe, et qu'à Greenham, le magique maillage de ces femmes dénaturées et inconvenantes, qui savent si bien lire les toiles cyborgiennes du pouvoir, a arrêté plus efficacement que les pratiques militantes de l'ancienne politique masculiniste, naturellement constituée d'individus qui ont besoin des jobs que leur offre l'industrie militaire⁵. En définitive, la science la plus "dure" étudie le domaine où la confusion des frontières est la plus grande, le domaine du nombre pur, de l'esprit pur, du C3I, de la

cryptographie et de la préservation de puissants secrets. Les nouvelles machines sont si propres et légères. Leurs concepteurs, des adorateurs du soleil par qui a lieu une nouvelle révolution scientifique associée aux peurs secrètes de la société postindustrielle. Les maladies qu'évoquent ces machines propres ne sont "rien d'autre" que de minuscules changements apportés au code d'un antigène dans le système immunitaire, "rien d'autre" que l'expérience du stress. Les doigts agiles des femmes "orientales", l'ancienne fascination des petites filles de l'Angleterre victorienne pour les maisons de poupées, l'attention forcée des femmes sur tout ce qui est petit, prend, dans ce monde, des dimensions plutôt inattendues. Il se pourrait bien qu'une Alice cyborgienne soit en train de s'intéresser à ces nouvelles dimensions. Il se pourrait bien que ce soient, oh ironie du sort, ces femmes cyborgs dénaturées qui fabriquent des puces en Asie et dansent des farandoles dans la prison de Santa Rita⁶ qui, en constituant des groupes, fédèrent efficacement les stratégies de la contestation.

Ainsi, j'élabore mon mythe du cyborg pour parler des frontières transgressées, des puissantes fusions et des dangereuses éventualités, sujets, parmi d'autres, d'une réflexion politique nécessaire que les progressistes pourraient mener. Une des prémisses sur lesquelles je me fonde : les socialistes et les féministes américain(e)s considèrent pour la plupart que les dualismes corps et esprit, animal et machine, idéalisme et matérialisme sont accentués par les pratiques sociales, les formulations symboliques et les objets physiques associés aux "hautes-technologies" et à la culture scientifique. De *L'Homme unidimensionnel* (Marcuse 1964) à *The Death of Nature* (Merchant, 1980) les analyses développées par les progressistes mettent l'accent sur la nécessité de dominer la technique et font appel à un corps organique imaginaire pour renforcer notre résistance. Une autre de mes prémisses : jamais ceux qui tentent de lutter contre l'intensification mondiale de la domination n'ont autant eu besoin de s'unir. Mais une perspective légèrement décalée nous permettrait de pouvoir mieux nous battre pour introduire, dans des sociétés médiatisées par la technologie, de nouvelles significations et de nouvelles formes de pouvoir et de plaisir.

On pourrait voir le monde cyborgien comme celui avec lequel viendra l'imposition définitive d'une grille de contrôle sur la planète, l'abstraction définitive d'une apocalyptique Guerre des étoiles menée au nom de la défense nationale, et l'appropriation définitive du corps des femmes dans une orgie guerrière masculiniste (Sofia, 1984). D'un autre point de vue, le monde cyborgien pourrait être un monde de réalités corporelles et sociales dans lesquelles les gens n'auraient peur ni de leur double parenté avec les animaux et les machines, ni des idées toujours fragmentaires, des points de vue toujours contradictoires. La lutte politique doit prendre en compte ces deux perspectives à la fois car chacune d'entre elles révèle et les rapports de domination et les incroyables potentialités de l'autre. La vision unilatérale produit des illusions bien pires que la vision bilatérale ou que celle des monstres à plusieurs têtes. Les unions cyborgiennes sont monstrueuses et illégitimes ; dans le contexte politique actuel, on ne peut espérer trouver plus puissant mythe de résistance et de nouvel accouplement. J'aime imaginer le LAG (Livermore Action Group⁷) comme une sorte de société cyborgienne qui s'efforce avec réalisme de convertir les laboratoires, lieux de la plus violente apocalypse technologique, bouches d'où sont vomis ses instruments de destruction ; je rêve du LAG comme d'une sorte de société cyborgienne s'engageant à construire une forme politique qui tienne véritablement ensemble sorcières, ingénieurs, anciens, invertis, chrétiens, mères et léninistes pendant suffisamment de temps pour désarmer l'État. *Fission Impossible*, tel est le nom du groupe d'affinité qui s'est créé dans ma ville. (Affinité : un lien non de sang mais de choix, attraction d'un noyau chimique par un autre, avidité)⁸.

Identités fracturées

Se nommer féministe, sans rien ajouter à ce qualificatif, voire affirmer son féminisme en toute circonstance, est devenu difficile. Nous avons une conscience aiguë de ce qu'en nommant, on exclut. Les identités semblent contradictoires, partielles et stratégiques. Après que les notions de classe,

de race et de genre se soient, non sans mal, imposées comme constructions sociales et historiques, on ne peut plus les utiliser comme bases d'une croyance essentialiste. Il n'y a rien dans le fait d'être femme qui puisse créer un lien naturel entre les femmes. "Être" femme n'est pas un état en soi, mais signifie appartenir à une catégorie hautement complexe, construite à partir de discours scientifiques sur le sexe et autres pratiques sociales tout aussi discutables. Conscience de classe, conscience de race ou conscience de genre nous ont été imposées par l'implacable expérience historique des réalités contradictoires du capitalisme, du colonialisme et du patriarcat. Qui compose ce "nous", dans ma propre rhétorique ? Sur quelles identités peut-on s'appuyer pour fonder un mythe politique aussi puissant que ce "nous", et qu'est-ce qui pourrait pousser quelqu'un à s'engager dans une telle collectivité ? Les douloureuses divisions qui opposent les féministes les unes aux autres (sans parler des femmes en général) ont emprunté toutes les lignes de fracture possibles et rendu insaisissable le concept même de *femme*, concept qui constitue une matrice où reproduire, entre femmes, les relations de domination. Pour moi, et pour beaucoup d'autres, comme moi historiquement incarnée dans un corps de femme blanche d'âge moyen, américaine, radicale, de classe moyenne et exerçant un métier, la crise d'identité politique menace à tout instant. Face à ce genre de crise, l'histoire récente d'une grande partie de la gauche et du féminisme américains est une histoire de scissions incessantes et de quêtes éternelles d'une essence unificatrice. Mais petit à petit, une autre possibilité de réponse à ces crises s'est imposée : la coalition – l'affinité, plutôt que l'identité⁹.

Après avoir étudié les temps forts qui ont accompagné la prise de parole politique des "femmes de couleur", Chela Sandoval a élaboré un modèle d'identité politique plein d'avenir qu'elle a appelé "conscience oppositionnelle". Ce modèle repose sur le talent dont font preuve celles qui se voient refuser toute appartenance stable aux catégories sociales de race, de sexe ou de classe pour déchiffrer les réseaux du pouvoir.

Si elle fut contestée à l'origine par celles qu'elle devait désigner, l'ex-

pression “femmes de couleur” n’en constitue pas moins une prise de conscience historique qui marque la débâcle générale des signes de l’Homme dans la tradition “occidentale”. L’expression “Femmes de couleur” construit une sorte d’identité postmoderniste de l’altérité, de la différence et de la spécificité. Et cette identité postmoderniste-là est pleinement politique, quoiqu’on puisse dire à propos d’autres éventuels postmodernismes. Plutôt que de relativismes et de pluralismes, la conscience oppositionnelle de Sandoval traite de positionnements contradictoires et de calendriers hétérochroniques.

Sandoval insiste sur l’absence de tout critère essentialiste qui permettrait d’identifier ou non une femme de couleur. Elle remarque que le groupe s’est défini par l’appropriation consciente de la négation. Ni une Chicana, ni une Noire américaine ne pouvait, par exemple, parler en tant que femme, que Chicano ou que Noir. Elle se retrouvait donc tout en bas d’une cascade d’identités négatives, puisque même écartée des catégories reconnues d’oppressés privilégiés appelés “femmes et Noirs” qui prétendaient faire les révolutions importantes. Le concept “femme” excluait toutes les femmes non-blanches ; le concept “Noir” excluait tous les individus non-noirs ainsi que toutes les femmes noires. Mais il n’y avait pas non plus de “elle”, de singularité. Les Américaines qui ont affirmé leur identité de femmes américaines de couleur, nageaient dans un océan de différences. Cette nouvelle identité délimite un espace délibérément construit où pouvoir agir ne dépend d’aucune identification “naturelle”, mais d’un désir de coalition, d’affinités, ou de parenté politique¹⁰. Contrairement à certains mouvements féministes créés aux États-Unis par des Blanches, on ne fait pas ici appel une idée de “la” femme, il n’y a pas de recours à la “nature”, pas de généralisation de la matrice, idée, tout au moins selon Sandoval, à laquelle on ne peut accéder que par la puissance d’une conscience oppositionnelle.

La thèse de Sandoval doit être comprise comme une formulation féministe puissante du discours anti-colonialiste qui se développe dans le monde entier, discours qui annihile la notion d’Occident et son corollaire

le plus important, la prépondérance de celui qui n’est ni animal, ni barbare, ni femme : l’homme, auteur d’un cosmos que l’on appelle Histoire. Au fur et à mesure que l’on déconstruit l’orientalisme, tant sur le plan politique que sur celui de la sémiotique, les identités occidentales se déstabilisent, y compris celles que défendent les féministes¹¹. Pour Sandoval, la notion de “femmes de couleur” a peut-être une chance de réaliser une véritable unité qui ne reproduira pas les sujets révolutionnaires totalitaires et impérialistes des marxismes et des féminismes d’antan qui n’ont pas vu venir les conséquences de la vague de polyphonie désordonnée soulevée par la décolonisation.

Katie King a souligné les limites de l’identification et des mécanismes identificatoires poético-politiques qui sous-tendent la lecture du “poème”, paradigme et source du féminisme culturel¹². King dénonce la tendance qu’ont encore certaines féministes contemporaines à établir, à partir des “événements” ou des “échanges” ayant fait partie de leur propre pratique féministe, des taxinomies du mouvement des femmes grâce auxquelles leurs propres tendances politiques font, pour toutes, figure de totalité. Ces taxinomies tendent à réécrire l’histoire du féminisme de telle sorte qu’elle apparaisse comme celle d’une lutte idéologique qui opposerait les uns aux autres différents types d’individus classés par groupes cohérents qui se maintiendraient avec le temps. Féminisme socialiste, radical et libéral en seraient les exemples les plus typiques. Tout autre féminisme est littéralement incorporé ou marginalisé, le plus souvent à travers la construction d’une ontologie et d’une épistémologie tout à fait explicite¹³. Les taxinomies du féminisme produisent des épistémologies policières qui empêchent toute déviation de la ligne officielle censée représenter l’expérience des femmes. Et bien entendu, la “culture des femmes”, tout comme la notion de “femmes de couleur”, est consciemment créée par des mécanismes producteurs d’affinité. Les rituels de la poésie, de la musique, et de certaines formes de pratique universitaire, y ont une importance pré-éminente. Aux États-Unis, dans les mouvements des femmes, politique raciale et culturelle sont intimement entremêlées. Apprendre à réaliser une unité

poético-politique sans s'appuyer sur une logique d'appropriation, d'incorporation et d'identification taxinomique, voilà ce que King, comme Sandoval, proposent.

Assez paradoxalement, la lutte pratique et théorique contre l'unité-par-la-domination ou l'unité-par-l'incorporation sape non seulement toutes les justifications du patriarcat, du colonialisme, de l'humanisme, du positivisme, de l'essentialisme, du scientisme et autres –ismes que l'on ne regrettera pas, mais empêche aussi toute prise de position naturaliste ou organiciste. Je pense que les féminismes marxistes-socialistes et radicaux ont eux aussi sapé leurs / nos propres stratégies épistémologiques et que cela représente une avancée cruciale dans l'invention des ententes possibles. Reste à voir si, dans ce travail de construction des affinités effectives, toutes ces "épistémologies" connues des occidentaux politisés nous manqueront ou non.

En essayant de construire des points de vue révolutionnaires, et en considérant l'épistémologie comme une chose à laquelle doivent travailler ceux qui veulent changer le monde, on démontrera les limites de l'identification. On peut voir, dans les outils décapants de la théorie postmoderniste comme dans les outils constructifs du discours ontologique concernant les sujets révolutionnaires, d'ironiques alliés qui peuvent, pour la survie de tous, nous aider à annihiler nos moi occidentaux. Nous avons une conscience aiguë de ce que veut dire avoir un corps historiquement construit. Mais quand il n'y a plus de croyance innocente dans le mythe originel, il n'y a plus non plus de Paradis perdu. En renonçant à la naïveté de l'innocence, notre politique renonce à l'indulgence de la faute. Mais à quoi ressemblerait un autre mythe politique du féminisme socialiste? Quelle sorte de politique pourrait embrasser toutes ces constructions d'identités collectives et personnelles, toujours ouvertes, contradictoires et partielles, tout en restant fidèle, efficace – et, oh ironie, féministe socialiste?

Je ne connais aucune autre période de l'histoire où le besoin d'une unité politique qui permette d'agir contre le système de domination basé sur la "race", le "genre", la "sexualité" et la "classe sociale" se soit autant fait

ressentir. Mais je ne connais pas non plus d'autre époque où une unité comme celle que nous pouvons aider à construire aurait été possible. Aucune d'entre "nous" n'a plus la possibilité symbolique ou matérielle d'imposer une certaine forme de réalité à aucun d'entre "eux". "Nous" ne pouvons, en tout cas, pas nous prétendre innocentes de toutes les pratiques de domination que nous venons de définir. Les femmes blanches, y compris les féministes socialistes, ont découvert la non-innocence de la catégorie "femmes" (ou ont été forcées de la découvrir à coups de pieds dans le cul et de cris). Cette conscience transforme la géographie de toutes les catégories précédentes; elle les dénature comme la chaleur dénature une fragile protéine. Les féministes cyborgiennes doivent prouver que "nous" ne voulons plus trouver de matrice unitaire dans une quelconque nature, et qu'aucune construction n'est jamais complète. L'innocence, et son corollaire, vouloir que seule la position de victime permette l'objectivité, ont fait suffisamment de dégâts. Mais, en cette fin de XX^e siècle, le sujet révolutionnaire construit doit aussi laisser les gens respirer. Dans le processus d'effilochage des identités et dans les stratégies qui sont mises en œuvre pour lutter contre ce processus, s'ouvre la possibilité de tisser autre chose qu'un linceul pour lendemain d'apocalypse, fin si bien annoncée de notre histoire de la rédemption.

Les féminismes socialistes-marxistes, comme les féminismes radicaux, ont à la fois naturalisé et dénaturé le concept "femme" ainsi que la conscience de ce que vivent "les femmes" dans la société. Un schéma caricatural permettra peut-être de comprendre ces deux tendances. Le socialisme marxien est fondé sur une analyse du travail salarié qui révèle la structure de classe. Parce qu'elle dissocie l'ouvrier (et l'ouvrière?) de sa production, la relation de salaire crée une aliénation systématique. Les lois de l'abstraction et de l'illusion règnent sur la connaissance, et les lois de la domination sur les pratiques sociales. Le travail est le concept pré-éminemment privilégié par le marxiste car c'est lui qui permet de sortir de l'illusion et de prendre la position nécessaire à ceux qui veulent changer le monde. Le travail est l'activité humanisante qui fait l'homme; le travail est

le concept ontologique qui permet la connaissance d'un sujet, et donc la connaissance de l'assujettissement et de l'aliénation.

Reconnaissant fidèlement sa filiation, le féminisme socialiste a suivi les analyses stratégiques fondamentales du marxisme. Les féministes marxistes et socialistes ont réussi à étendre le concept de travail pour y inclure ce que faisaient les femmes (certaines), même lorsque la relation salariale fut, sous le patriarcat capitaliste, subordonnée à une vision plus large du travail. Elles ont en particulier obtenu, en se référant au concept marxiste du travail, que le travail domestique des femmes et leur activité de mères dans son ensemble (c'est-à-dire la reproduction au sens féministe socialiste) soit pris en compte par la théorie. L'unité qui est ainsi établie entre les femmes est une unité épistémologique qui repose sur la structure ontologique du "travail". Le féminisme socialiste marxiste ne fonde pas l'unité sur la "nature"; il l'envisage comme une éventualité, réalisable à partir d'une éventuelle prise de position fondée sur les relations sociales. Mais avec la structure ontologique du travail et de son analogue, l'activité des femmes, on glisse vers l'essentialisme¹⁴. L'héritage de l'humanisme marxien, et du moi pré-éminemment occidental, me pose problème. Ce qui a été formulé à propos du travail, plutôt que de ramener éternellement "la" femme vers une quelconque "nature", doit souligner la responsabilité quotidienne qu'ont "les" femmes des constructions sociales.

La version du féminisme radical de Catherine MacKinnon (1992, 1987) est une véritable caricature des tendances totalisantes, incorporationnistes et appropriationnistes des théories occidentales qui fondent l'action sur l'identité¹⁵. Assimiler les divers "événements" et "échanges" de la politique conduite ces dernières années par les femmes sous le nom de féminisme radical à la version qu'en donne MacKinnon serait, tant sur le plan factuel que politique, totalement erroné. Mais la logique téléologique de sa théorie montre comment une analyse épistémologique et ontologique – comme sa négation – efface ou contrôle la différence. La réécriture de l'histoire de ce champ polymorphe que l'on appelle féminisme radical n'est qu'un des aspects de la théorie de MacKinnon. Elle produit surtout une

théorie de l'expérience, ou de l'identité des femmes, véritable apocalypse de tout point de vue révolutionnaire. La totalisation réalisée par cette histoire du féminisme radical atteint son but – l'unité des femmes – en réduisant l'expérience et le témoignage au non-être radical. Or, pour la féministe socialiste marxiste, la conscience est le résultat d'un effort, d'un travail, et non un fait naturel. Et la théorie de MacKinnon élimine quelques-uns des problèmes posés par l'humanisme révolutionnaire aux sujets qui s'en réclament, mais c'est au prix d'un réductionnisme radical.

Selon MacKinnon, le féminisme adopte nécessairement une stratégie analytique différente de celle du marxisme, qui ne considère pas en premier lieu la structure de classe, mais celle du sexe et du genre et les relations qu'elle produit, à savoir la façon dont les hommes constituent et s'approprient sexuellement les femmes. L'"ontologie" de MacKinnon construit un non-sujet, un non-être. Quelle ironie! Dans cette optique, être "femme" n'est pas le résultat d'un effort conscient, et donc d'un travail, mais du désir de l'autre. Dans sa théorie de la conscience, ce qui "compte" en tant qu'expérience "des femmes", c'est en fait ce qui a trait au viol, et le sexe lui-même. La pratique féministe devient la construction de cette forme de conscience, c'est-à-dire une idée-de-soi en non-soi.

Ce qu'il y a de pervers, dans ce féminisme, c'est que l'appropriation sexuelle y a toujours le statut épistémologique de travail, ou de position d'où l'analyse peut contribuer à changer le monde. Mais c'est l'objectification sexuelle, et non l'aliénation, qui est la conséquence de la structure de sexe et de genre. Dans le domaine de la connaissance, le résultat de l'objectification sexuelle est illusion et abstraction. Une femme, cependant, n'est pas seulement dissociée de sa production, et donc aliénée, elle n'existe même pas en tant que sujet, puisqu'elle doit son existence de femme à l'appropriation sexuelle. La constitution par le désir de l'autre n'est pas l'aliénation que produit la violente dissociation du travailleur et du produit de son travail.

La théorie radicale de l'expérience qu'élabore MacKinnon est totalisante à l'extrême. Elle ne se contente pas de marginaliser toute autre

parole ou action politique des femmes, elle va jusqu'à les priver de toute autorité. Cette totalisation produit ce que le patriarcat occidental lui-même n'avait jamais réussi à produire : une conscience féministe de la non-existence des femmes, si ce n'est comme production du désir des hommes. Je pense que MacKinnon a raison quand elle soutient qu'aucune version marxienne de l'identité ne peut servir de base solide à l'unité des femmes. Mais en résolvant, dans une optique féministe, le problème des contradictions inhérentes au sujet révolutionnaire occidental, elle construit une doctrine de l'expérience encore plus autoritaire. Si les idées socialistes marxiennes me paraissent gommer involontairement toutes les différences, radicales, inassimilables et polyphoniques que la pratique et le discours anti-colonialistes ont rendues visibles, le gommage intentionnel que MacKinnon fait subir à toutes les différences avec son système de non-existence essentialiste des femmes n'a rien pour me rassurer.

D'après ma taxinomie, qui, comme toute taxinomie, est une ré-inscription de l'histoire, le féminisme radical ne prend en compte les activités des femmes, qualifiées de travail par les féministes socialistes, que dans la mesure où elles peuvent, d'une manière ou d'une autre, être sexualisées. Le sens du mot reproduction prend des nuances différentes pour chacune de ces deux tendances : l'une l'associe au travail, l'autre à la sexualité, et toutes deux donnent aux conséquences de la domination et de l'ignorance de la réalité personnelle et sociale le nom de "fausse conscience".

Au-delà des difficultés soulevées par n'importe quelle thèse, et au-delà de ses apports, ni le point de vue marxiste, ni celui du féminisme radical ne se sont posés en tant qu'explication partielle. Tous deux ont été constitués comme des totalités. C'est ce qu'exige la position occidentale : comment l'auteur "occidental" pourrait-il autrement incorporer ce qui lui est étranger ? Chacun tente d'annexer les autres formes de domination en étendant ses concepts de base au moyen de l'analogie, de la simple liste, ou de l'addition. Le silence gêné qu'observaient les féministes socialistes et radicales blanches à propos de la question raciale, en fut une des conséquences politiques majeures, et dévastatrices. L'histoire et la polyvocalité

disparaissent dans les taxinomies politiques qui essaient d'établir des généalogies. Il n'y avait pas de place pour la race (ni pour à peu près rien d'autre) dans la structure d'une théorie qui prétendait révéler la construction du concept de femme et du groupe social des femmes comme un tout totalisable ou unifié.

Voici la caricature que j'en tire :

Féminisme socialiste – structure de classe // travail salarié // travail aliénant, par analogie : reproduction, par extension : sexe, par addition : race

Féminisme radical – structure de genre // appropriation sexuelle // objectification

Sexe, par analogie : travail, par extension : reproduction, par addition : race

Dans un autre contexte, la théoricienne française Julia Kristeva prétend que les femmes ne sont apparues en tant que groupe historique qu'après la Seconde Guerre Mondiale, en même temps que les jeunes. Cette datation semble douteuse. Mais nous savons maintenant que, si on les considère en tant qu'objets de connaissance et moteurs historiques, des notions telles que celle de "race" n'ont pas toujours existé, que l'idée de "classe" a une genèse historique, et que la catégorie "homosexuel" est tout à fait récente. Que le bouleversement du système symbolique reposant sur la famille formée autour de l'homme, et sur l'essence de la femme, ait lieu au moment où les réseaux de connexions entre habitants de cette planète se multiplient, s'imposent et se complexifient comme jamais auparavant n'est pas dû au hasard. Le terme "capitalisme avancé" ne reflète pas la structure de ce moment historique. C'est la fin de l'homme, au sens "occidental" du terme, qui est en jeu. Que la notion de femme soit maintenant en train de se dissoudre dans l'existence "des" femmes, n'est pas dû au hasard. Peut-être les féministes socialistes ne sont-elles pas vraiment responsables de l'élaboration de la théorie essentialiste qui efface les particu-

larités et les intérêts contradictoires des femmes. Moi je crois que si. Tout au moins parce que nous avons repris sans réfléchir la logique, le langage et les pratiques de l'humanisme blanc et que nous avons cherché un terrain de domination commun, afin de mieux faire entendre notre voix révolutionnaire. Maintenant, nous avons moins d'excuses. Mais cette conscience de nos erreurs risque de nous perdre dans l'infini des différences et de nous faire renoncer au travail complexe qui permet d'établir les connexions réelles, qui sont toujours partielles. Certaines différences sont anodines, d'autres sous-tendent les systèmes historiques mondiaux de la domination. Et l'épistémologie sait faire la différence entre les différences.

Informatique de la domination

Pour établir la position épistémologique et politique que je recherche, je vais esquisser l'ébauche d'une unité possible, en me basant en grande partie sur les principes et les conceptions des féministes et des socialistes. L'étendue et l'importance des réaménagements mondiaux des relations sociales de science et de technologie constituent le cadre de cette ébauche. À l'intérieur de ce cadre, je défendrai une politique basée sur la revendication des transformations fondamentales qu'un système émergent d'ordre mondial analogue dans sa nouveauté et son amplitude à celui que le capitalisme industriel avait créé peut avoir sur la nature de la classe, de la race et du genre. Nous sommes en train de vivre le passage d'une société industrielle et organique à un système d'information polymorphe – du tout travail au tout loisir, un jeu mortel. En même temps matérielles et idéologiques, les dichotomies qui existent entre ces deux étapes s'inscrivent dans le tableau ci-dessous. Il retrace les transitions qui s'opèrent entre les bonnes vieilles dominations hiérarchiques et ces inquiétants nouveaux réseaux que j'ai appelés "informatique de la domination" :

Représentation.....Simulation
Roman bourgeois, réalisme.....Science-fiction,

	post-modernisme
Organisme.....	Composant biotique
Profondeur, intégrité.....	Surface / Limite
Chaleur.....	Bruit
Biologie comme pratique clinique.....	Biologie comme inscription
Physiologie.....	Ingénierie de la communication
Petit groupe.....	Sous-système
Perfection.....	Optimisation
Eugénisme.....	Contrôle démographique
Décadence, <i>La Montagne magique</i>	Obsolescence, <i>Le Choc du futur</i>
Hygiène.....	Gestion du stress
Microbiologie, tuberculose.....	Immunologie, SIDA
Division organique du travail.....	Ergonomie / cybernétique du travail
Spécialisation fonctionnelle.....	Construction modulaire
Reproduction.....	Réplication
Spécialisation organique.....	Stratégies d'optimisation des génétique rôles sexuels
Déterminisme biologique.....	Inertie évolutive, contraintes
Écologie communautaire.....	Écosystème
Chaîne raciale du vivant.....	Néo-impérialisme, humanisme des Nations-Unies
Organisation scientifique.....	Usine planétaire / Maison de la maison / de l'usine électronique
Famille / marché / usine.....	Femmes dans le circuit intégré
Salaire familial.....	Valeur comparable
Public / privé.....	Citoyenneté cyborg
Nature / culture.....	Champs de différence
Coopération.....	Amélioration de la communication

Freud.....	Lacan
Sexe.....	Génie génétique
Travail.....	Robotique
Esprit.....	Intelligence artificielle
Seconde guerre mondiale.....	Guerre des étoiles
Patriarcat capitaliste blanc.....	Informatique de la domination

Cette liste fait apparaître des choses intéressantes¹⁶. On constate, premièrement, que les objets de la colonne de droite ne peuvent être codés comme “naturels”, ce qui subvertit l’encodage naturaliste des éléments de la colonne de gauche. Nous ne pouvons revenir en arrière, ni sur le plan idéologique, ni sur le plan matériel. Ou bien ce n’est pas seulement “dieu” qui est mort, mais la “déesse” aussi. Ou bien ils revivent tous les deux dans des mondes gouvernés par une politique de la biotechnologie et de la microélectronique. Quand on réfléchit à des objets comme les composants biotiques, on ne peut penser en termes de propriétés intrinsèques, mais en termes de conception-design, de conditions aux limites, de taux de flux, de logique des systèmes et de coût de réduction des contraintes. La reproduction sexuée est une des stratégies de reproduction parmi beaucoup d’autres, et une stratégie dont les coûts et les bénéfices sont fonction du système environnant. Les idéologies de la reproduction sexuée ne peuvent plus raisonnablement se référer au sexe et aux rôles sexués comme à des aspects organiques d’objets naturels que sont les organismes et les familles. L’irrationalité d’un tel raisonnement soulèverait un étrange tollé dans lequel les voix de cadres supérieurs lecteurs de *Playboy* s’uniraient à celles de féministes radicales anti-porno.

Il en va de même pour la race. Les idéologies fondées sur la diversité humaine doivent être formulées en termes de fréquences de paramètres, comme les groupes sanguins ou les performances intellectuelles. Se référer à des concepts de primitif et de civilisé est “irrationnel”. Les recherches des libéraux et des radicaux sur les systèmes sociaux intégrés, s’ouvrent sur une nouvelle pratique, l’“ethnographie expérimentale”, selon laquelle l’objet

organique se désintègre sous l’effet de l’attention que l’on porte au jeu de l’écriture. Au niveau de l’idéologie, le racisme et le colonialisme sont traduits en langage de développement et de sous-développement, de rythmes et de contraintes de la modernisation. N’importe quel objet, n’importe quelle personne peut être raisonnablement pensé en termes de démantèlement et de ré-assemblage. Aucune architecture “naturelle” ne contraint la conception d’un système. Les quartiers de la finance de toutes les grandes villes du monde, comme les zones de délocalisation et de libre-échange, proclament ce caractère fondamental du “capitalisme avancé”. L’univers que forment les objets scientifiquement observables doit être tout entier formulé en termes de problèmes d’ingénierie de la communication (pour les dirigeants d’entreprises) ou de théories du texte (pour ceux qui résisteraient). Dans un cas comme dans l’autre, des sémiologies cyborgiennes.

On pourrait attendre des stratégies de contrôle qu’elles se concentrent sur les conditions aux limites et sur les interfaces, ou sur les taux des flux transversaux, et non sur l’intégrité d’objets naturels. C’est sur “l’intégrité” ou “la sincérité” du moi occidental que s’engagent les procédures décisionnelles et les systèmes experts. Les stratégies de contrôle appliquées, par exemple, aux capacités qu’ont les femmes de donner naissance à de nouveaux êtres humains, seront développées en langage de contrôle démographique et de maximisation de la réussite personnelle des preneurs de décisions. Ces stratégies de contrôle seront formulées en termes de taux, de coûts des contraintes, de degrés de liberté. Les êtres humains, comme n’importe quel autre composant ou sous-système, doivent être localisés dans une architecture système aux modes opérationnels probabilistes et statistiques. Aucun objet, aucun espace, aucun corps n’est sacré en lui-même; tout composant peut être mis en interface avec un autre, il suffit pour cela de construire la norme adéquate, le code qui permet de traiter les signaux dans un langage commun. L’échange, dans ce monde, transcende la translation universelle effectuée par les marchés capitalistes que Marx a si bien analysés. Une pathologie règne sur cet univers et en affecte

toutes sortes de composants : le stress, échec de la communication (Hogness, 1983). Le cyborg n'est pas soumis à la biopolitique de Foucault ; le cyborg simule la politique, ce qui lui ouvre un champ d'action bien plus puissant.

Une telle analyse des objets culturels et scientifiques apparus dans le champ de la connaissance depuis la Seconde Guerre mondiale nous aide à distinguer certaines des failles les plus importantes de l'analyse féministe qui a fonctionné comme si les dualismes hiérarchiques et organiques qui président au discours "occidental" depuis Aristote étaient toujours d'actualité. Ils ont été cannibalisés, ou "techno-digérés", comme dirait Zoe Sofia (Sofoulis). Les dichotomies qui opposent corps et esprit, organisme et machine, public et privé, nature et culture, hommes et femmes, primitifs et civilisés, sont toutes idéologiquement discutables. Les femmes se trouvent actuellement en situation d'intégration / exploitation dans un système mondial de production / reproduction et communication appelé informatique de la domination. La maison, le lieu de travail, le marché, l'arène publique, le corps lui-même – tout fait aujourd'hui l'objet de ces dispersions et connexions polymorphes presque infinies. Et cela a d'importantes conséquences, pour les femmes, comme pour d'autres – des conséquences elles-mêmes très différentes les unes des autres selon qu'elles s'appliquent à des gens différents les uns des autres. À cause d'elles, nous avons du mal à imaginer les puissants mouvements d'opposition internationale qui sont, justement aussi à cause d'elles, devenus si essentiels à la survie. Une des principales voies de la reconstruction de la politique féministe socialiste passe par une théorie et une pratique qui traitent des relations sociales de science et de technologie, et en particulier des systèmes mythiques et sémantiques qui structurent nos imaginaires. Le cyborg est un moi postmoderne individuel et collectif, qui a été démantelé et ré-assemblé. Le moi que doivent coder les féministes.

Les technologies et biotechnologies de la communication sont des outils décisifs qui reçoivent notre corps. Ces outils incarnent et mettent en vigueur, pour les femmes du monde entier, un nouveau type de rela-

tions sociales. Les technologies et discours scientifiques semblent, quelque part, formaliser, c'est-à-dire geler, les interactions sociales normalement fluides qui les constituent. Mais on peut aussi les considérer comme des instruments qui mettent le sens en vigueur. Entre l'outil et le mythe, entre l'instrument et le concept, entre les systèmes historiques de relations sociales et les anatomies historiques de corps possibles, y compris des objets de connaissance, la frontière est perméable. En vérité, le mythe et l'outil se constituent mutuellement.

De plus, les sciences de la communication et la biologie moderne sont construites dans un même mouvement – celui où le monde devient un code à découvrir. Celui de la translation, de la traduction, de la recherche d'un langage commun dans lequel toute résistance au contrôle instrumental disparaît et où toute hétérogénéité peut être soumise au démantèlement, au ré-assemblage, à l'investissement et à l'échange.

En sciences de la communication, la translation du monde en code à décrypter s'illustre dans les théories des systèmes cybernétiques (ou systèmes à régulation par réaction) quand elles sont appliquées à la téléphonie, à la conception informatique, au déploiement des armements, ou la construction et à la maintenance des bases de données. Pour chacune de ces applications, la solution des questions fondamentales repose sur une théorie du langage et du contrôle : l'opération fondamentale consiste à déterminer les taux, les directions et les probabilités de flux d'une quantité que l'on appelle information. Le monde est divisé par des frontières plus ou moins perméables à l'information. L'information est justement ce genre d'élément quantifiable (à partir d'unités, bases de l'unité) qui permet la translation universelle et donc le pouvoir instrumental absolu (que l'on appelle communication effective). Et l'interruption de la communication est la plus grave menace qui pèse sur ce pouvoir. Toute panne de système s'exprime en stress. La métaphore C3I, Command-Control-Communication-Intelligence (Commandement-Contrôle-Communication-Renseignement), symbole de la théorie militaire des opérations, résume les principes fondamentaux de cette technologie. ? En

biologie moderne, la translation du monde en code à décrypter s'illustre dans la génétique moléculaire, l'écologie, la théorie de l'évolution socio-biologique et l'immunobiologie. L'organisme est devenu un problème de code génétique qu'il faut lire. La biotechnologie, technologie d'écriture, influence considérablement la recherche¹⁷. Les organismes, en un sens, n'existent plus en tant qu'objets de savoir. Ils ont fait place aux composants biotiques, c'est-à-dire à des formes particulières d'instruments de traitement de l'information. L'écologie suit une évolution analogue, il suffit d'étudier l'histoire et l'utilité du concept d'écosystème pour le comprendre. L'immunobiologie, et les pratiques médicales qui lui sont associées, sont particulièrement exemplaires de l'importance du codage et des systèmes de reconnaissance comme objets de connaissance, comme constructions de réalités corporelles. La biologie, ici, constitue une sorte de cryptographie. La recherche est alors nécessairement de l'ordre du renseignement. On est en pleine ironie ! Un système stressé fonctionne mal, le traitement de l'information s'interrompt, le système ne fait plus la différence entre lui et l'autre. Des bébés humains avec des cœurs de babouins, voilà qui provoque une perplexité éthique nationale – au moins autant chez les défenseurs des droits des animaux que chez les gardiens de la pureté humaine. Homosexuels et drogués sont, aux États-Unis, les victimes “préférées” d'une horrible maladie du système immunitaire qui marque (inscrit sur le corps) la confusion des frontières et la pollution morale (Treichler, 1987).

Heureusement, ces incursions dans les sciences de la communication et la biologie ont été rares. Les transformations fondamentales de la structure du monde, que ces sciences et technologies doivent, à mon avis, nous apporter, s'appuient sur une réalité quotidienne d'ordre largement économique. Les technologies de la communication dépendent de l'électronique. Les États modernes, les multinationales, la puissance militaire, les appareils de l'État Providence, les systèmes satellites, les processus politiques, la fabrication de notre imaginaire, les systèmes de contrôle du travail, la construction médicale de nos corps, la pornographie commerciale,

la division internationale du travail, et l'évangélisme religieux, dépendent intimement de l'électronique. La microélectronique est la base technique du simulacre, copie faite en l'absence de tout original.

La microélectronique est le média qui permet les translations par lesquelles on passe du travail à la robotique et au traitement de texte, du sexe aux manipulations génétiques et aux technologies de la reproduction, de l'esprit à l'intelligence artificielle et aux procédures décisionnelles. Les nouvelles biotechnologies débordent le cadre de la reproduction humaine. La biologie, puissante science de l'ingénierie qui permet de repenser matériaux et processus, révolutionne l'industrie, en particulier dans les domaines de la fermentation, de l'agriculture et de l'énergie. Les sciences de la communication et la biologie construisent des objets de connaissance qui sont à la fois d'ordre technique et naturel et dans lesquels la différence entre machine et organisme s'efface en grande partie. Esprit, corps et outil deviennent très intimes. L'organisation matérielle “multinationale” de la production et de la reproduction de la vie quotidienne, et l'organisation symbolique de la production et de la reproduction de la culture et de l'imaginaire semblent y être autant impliquées l'une que l'autre. Les images garde-frontière qui opposent base et superstructure, privé et public, matériel et idéal n'ont jamais semblé aussi faibles.

Quand j'ai voulu donner un nom à la situation des femmes dans ce monde si intimement restructuré par les relations sociales de science et de technologie, j'ai utilisé une image empruntée à Rachel Grossman (1980)¹⁸ : celle des “femmes dans le circuit intégré”. J'emploie l'étrange circonlocution “relations sociales de science et de technologie” pour signaler que nous n'avons pas affaire à un déterminisme technologique mais à un système historique basé sur les relations structurées qui existent entre les gens. Mais cette expression devrait aussi indiquer que la science et la technologie fournissent de nouvelles sources de pouvoir, et que nous avons besoin de nouvelles sources d'analyse et d'action politique (Latour, 1984). Les relations sociales que peut produire la technologie de pointe entraînent certains réaménagements des notions de race, de sexe et de

classe qui peuvent replacer le féminisme socialiste au centre d'une véritable politique progressiste.

L'économie du travail à domicile en dehors du domicile

La "Nouvelle Révolution Industrielle" est en train de créer un nouveau prolétariat, mais aussi de nouvelles sexualités et de nouvelles ethnicités. Avec l'extrême mobilité du travail et l'émergence d'une division internationale du travail, de nouvelles collectivités apparaissent tandis que les groupes traditionnels s'affaiblissent. Et il ne faut pas croire qu'en ce qui concerne le genre ou la race, cette évolution soit neutre. Les hommes blancs des sociétés industrielles avancées sont exposés depuis peu au chômage de longue durée, et les femmes ne perdent pas leurs emplois dans les mêmes proportions. Or ce n'est pas seulement parce que les femmes des pays du Tiers Monde constituent la main d'œuvre préférée des multinationales du secteur techno-scientifique qui délocalisent leur production, et en particulier de l'électronique. Il s'agit d'un système d'ensemble qui concerne en même temps la reproduction, la sexualité, la culture, la consommation et la production. Dans la Silicon Valley, véritable prototype de ce système, de nombreuses femmes voient toute leur vie se structurer autour d'un emploi qui dépend de l'électronique, ce qui se traduit, sur le plan personnel, par une monogamie hétérosexuelle sérielle, des problèmes de garde d'enfant, un éloignement du cercle familial et de la plupart des autres formes communautaires traditionnelles, et, lorsqu'elles vieillissent, par une solitude presque certaine accompagnée d'une extrême vulnérabilité économique. La diversité raciale et ethnique des femmes de la Silicon Valley structure un microcosme de différences conflictuelles d'ordre culturel, familial, religieux, éducationnel et linguistique.

Richard Gordon a appelé cette nouvelle situation "économie du travail à domicile"¹⁹. Tout en incluant le travail effectivement réalisé à domicile, par cette expression, Gordon entend une large restructuration du travail qui prend désormais les principales caractéristiques autrefois attribuée aux

emplois féminins, celles des métiers exclusivement exercés par des femmes. Le travail est redéfini à la fois par l'existence d'une main d'œuvre exclusivement féminine, et par une féminisation de certains emplois occupés par des hommes comme par des femmes. Féminiser signifie rendre extrêmement vulnérable; exposer au démantèlement, au ré-assemblage, et à l'exploitation que subissent ceux qui constituent une réserve de main d'œuvre; être considéré moins comme un travailleur que comme un domestique; être soumis à des emplois du temps morcelés qui font de toute notion de durée limitée du temps de travail une véritable farce; mener une existence à la limite de l'obscénité, déplacée, qui peut se réduire au sexe. La déqualification est une vieille stratégie qu'on applique maintenant à des travailleurs autrefois privilégiés. Mais la notion d'économie du travail à domicile ne renvoie pas seulement à une déqualification massive, et elle ne nie pas non plus l'émergence de nouveaux secteurs de haute qualification qui s'ouvrent même à des hommes et des femmes autrefois exclus des emplois qualifiés. Ce concept indique plutôt que l'intégration de l'usine, de la maison et du marché se fait à une nouvelle échelle, et que les femmes ont, dans ce processus, une place cruciale – qui doit être analysée en regard des différences qui existent entre les femmes et du sens que l'on peut donner aux relations entre hommes et femmes dans toutes sortes de situations.

L'économie du travail à domicile comme structure organisationnelle capitaliste mondiale est rendue possible (et non produite) par les nouvelles technologies. Le succès des attaques lancées contre les emplois syndiqués occupés par des hommes, pour la plupart blancs, et relativement privilégiés, est lié à la capacité qu'ont les nouvelles technologies d'intégrer et de contrôler le travail malgré la dispersion et la décentralisation massives dont il fait l'objet. Pour les femmes, ces nouvelles technologies entraînent à la fois la perte du salaire familial (celui de l'homme), dans le cas où elle auraient jamais eu accès à ce qui était le privilège des Blancs, et un changement dans leur propre travail, qui s'effectue de plus en plus dans le cadre de compagnies capitalistiques, comme c'est le cas pour les secrétaires ou

les infirmières.

Cette nouvelle organisation technologique et économique est aussi liée à l'effondrement de l'État Providence et à la pression subie depuis par les femmes, obligées de subvenir à leurs propres besoins, comme à ceux des hommes, des enfants et des vieux. Le problème de la féminisation de la pauvreté – générée par le démantèlement de l'État Providence, par l'économie du travail à domicile, dans laquelle les emplois stables deviennent l'exception, et encouragée par l'absence de tout espoir de voir leurs revenus complétés par les pères de leurs enfants – se pose aujourd'hui de façon urgente. La multiplication des foyers où la femme se retrouve chef de famille a des causes qui diffèrent en fonction de la race, de la classe sociale ou de la sexualité. Mais leur généralisation constitue un terrain d'entente à partir duquel les femmes pourraient affronter ensemble de nombreux problèmes. Le fait que les femmes soient souvent obligées de subvenir aux besoins quotidiens simplement parce qu'elles sont mères, n'est pas vraiment nouveau. Le genre d'intégration qu'on leur propose dans une économie capitaliste globale, qui, de plus en plus, repose sur la guerre, l'est totalement. La pression subie en particulier par les femmes noires américaines, qui ont réussi à échapper aux emplois de domestiques (à peine) payés et qui sont maintenant nombreuses à travailler comme employées de bureau ou à des postes équivalents, a de lourdes conséquences sur la pauvreté toujours en vigueur pour les Noirs *qui travaillent*. Dans les zones industrialisées du Tiers Monde, des adolescentes se retrouvent être de plus en plus souvent la seule, ou la principale source de revenus de leur famille, tandis que l'accès à la propriété terrienne devient toujours plus difficile. Et cette évolution aura forcément des conséquences sur la psychodynamique de genre et de race et sur la politique qui y correspond.

Dans le cadre des trois grandes étapes du capitalisme (capitalisme commercial de la première révolution industrielle, capitalisme monopolistique et capitalisme multinational) – qui correspondent au nationalisme, à l'impérialisme et au multinationalisme, et sont parallèles aux trois périodes esthétiques définies par Jameson, réalisme, modernisme et postmoder-

nisme – je voudrais démontrer qu'il existe des formes familiales spécifiques dialectiquement reliées aux différentes formes du capitalisme et à leurs productions culturelles et politiques. À chaque étape a correspondu une famille idéale qui, même si elle a souvent été vécue de façon problématique et différente selon les gens, peut être schématisée comme suit. (1) La famille nucléaire patriarcale structurée par la dichotomie entre le public et le privé, accompagnée de l'idéologie bourgeoise des sphères séparées et par le féminisme bourgeois anglo-saxon du XIX^e siècle. (2) La famille moderne dépendante de (et établie par) l'État Providence et des institutions comme le salaire familial, et développée au milieu d'une floraison d'idéologies hétérosexuelles a-féministes, dont les versions les plus radicales firent les beaux jours de Greenwich Village autour de la Seconde Guerre Mondiale. (3) La "famille" de l'économie du travail à domicile, avec sa structure oxymorique de foyer monoparental dirigé par une femme, qui apparaît en même temps que le féminisme explose pour faire place aux féminismes et que, paradoxalement, la notion de genre elle-même s'intensifie et s'efface à la fois. Tel est le contexte dans lequel les prévisions d'un chômage structurel mondial provoqué par les nouvelles technologies s'intègrent au système économique du travail à domicile. Tandis que la robotique et les technologies qui lui sont associées mettent les hommes au chômage dans les pays "développés" et exacerbent l'échec de la politique de l'emploi masculin dans un Tiers Monde en "développement", et tandis que l'automatisation envahit les bureaux, y compris dans les pays qui présentent un surplus de main d'œuvre, la féminisation du travail s'intensifie. Les femmes noires américaines savent depuis longtemps ce qui se passe quand les conséquences du sous-emploi structurel (ou "féminisation" du travail) des hommes noirs se superposent à l'extrême vulnérabilité de leur position au sein de l'économie salariale. Et tout le monde sait maintenant que la sexualité, la reproduction, la famille et la vie communautaire sont intimement liées à cette structure économique, que ces liens revêtent de nombreuses formes différentes, et que ces formes produisent à leur tour des différences entre femmes noires et femmes

blanches. De plus en plus d'hommes et de femmes vont devoir affronter ce genre de situations, et de ce fait, les alliances interraciales et intergenres qui se feront autour des questions de survie quotidienne ne seront plus seulement de "bonnes" alliances, mais des alliances nécessaires.

Les nouvelles technologies ont aussi de profondes répercussions sur la faim dans le monde et la production internationale d'aliments de première nécessité²⁰. Rae Lessor Blumberg (1983) estime que les femmes, sur cette planète, produisent environ 50 % des aliments de première nécessité. D'une manière générale, elles n'ont aucun accès aux bénéfiques produits par les secteurs de pointe dans le domaine de la transformation des matières premières énergétiques et alimentaires, et leurs charges journalières sont de plus en plus dures : elles ne sont pas moins responsables qu'avant de l'approvisionnement en nourriture, et face à la reproduction, leur situation devient de plus en plus complexe. Les technologies de la Révolution Verte, en interaction avec les autres productions industrielles de pointe modifient les divisions du travail et les différences de modèles migratoires qui sont basées sur le genre.

Les nouvelles technologies semblent profondément impliquées dans les formes de "privatisation" que Ros Petchesky (1981) a analysées et dans lesquelles militarisation, politiques et idéologies familiales de droite, et renforcement de la définition privée de la propriété entrepreneuriale (et nationale) interagissent de façon synergique²¹. Les nouvelles technologies de la communication jouent un rôle fondamental dans l'éradication de notre vie publique à tous. Ce qui permet à l'ordre établi militaire, qui est techniquement très pointu, de se développer en permanence aux dépens du bien-être culturel et économique de la plupart des gens, mais surtout des femmes. Des technologies telles que celles des jeux vidéo ou des téléviseurs hautement miniaturisés semblent jouer un rôle crucial dans la production des formes modernes de la "vie privée". La culture des jeux vidéo est largement orientée vers la compétition individuelle et la guerre des étoiles. Cela construit des imaginaires nourris de haute technologie et de différence des genres qui peuvent contempler la destruction de la planète,

et échapper à ses conséquences par la magie de la science-fiction. Il n'y a pas que nos imaginaires qui sont militarisés, et l'on n'échappera pas aux autres réalités de la guerre nucléaire et électronique, à ces technologies qui promettent la mobilité totale et l'échange parfait – et, incidemment, font du tourisme, cette pratique parfaite de la mobilité et de l'échange, une des plus grandes industries du monde.

Les nouvelles technologies affectent les relations sociales qui concernent la sexualité comme la reproduction, et pas toujours de la même façon. Les liens étroits qui unissent la sexualité à l'instrumentalisation, et qui font considérer le corps comme une sorte de machine à maximiser à la fois l'utilité et le plaisir, sont décrits comme il convient dans les récits socio-biologiques de l'origine qui insistent sur le calcul génétique et expliquent l'inévitable dialectique de la domination dans les rôles masculin et féminin qui sont attribués aux hommes et aux femmes²². Ces histoires socio-biologiques dépendent d'une vision hautement technologique du corps, qui fait de ce dernier un composant biotique ou un système cybernétique de communication. Les situations de reproduction ont subi de nombreuses transformations, en particulier du fait de la médecine, qui a donné aux frontières du corps des femmes une perméabilité nouvelle à "la visualisation" comme à "l'intervention". Le contrôle de l'interpénétration des frontières corporelles dans l'herméneutique médicale et son attribution constituent, bien entendu, une question fondamentale pour les féministes. Le spéculum a servi de symbole aux femmes qui, dans les années 1970, voulaient se réapproprier leur corps ; mais cet outil artisanal devient inadéquat quand il s'agit d'exprimer la politique du corps dont nous avons besoin pour renégocier la place de la réalité dans les pratiques cyborgiennes de reproduction. S'aider soi-même ne suffit pas. Les technologies de visualisation évoquent la pratique culturelle actuellement répandue qu'est le safari-photo et la nature profondément prédatrice de la conscience photographique²³. Le sexe, la sexualité et la reproduction jouent un rôle central dans les systèmes mythiques de la haute technologie qui structurent ce que nous imaginons de possible dans nos vies per-

sonnelles et sociales.

Les relations sociales induites par les nouvelles technologies posent un autre problème crucial, celui de la reformulation des attentes, de la culture, du travail et de la reproduction de la nombreuse main d'œuvre employée dans les secteurs techniques et scientifiques. Un danger politique et social majeur se profile à l'horizon : la formation d'une structure sociale à deux régimes, dans laquelle des femmes et des hommes de tous groupes ethniques, mais surtout des femmes et des hommes de couleur, se retrouvent, en masse, confinés dans une économie du travail à domicile, réduits à une forme ou une autre d'illettrisme, à une inutilité et à une impuissance générales, et contrôlés, par toute une gamme de dispositifs répressifs hautement technologiques, qui consistent d'abord à les amuser, puis à les surveiller et éventuellement à les faire disparaître. Toute politique féministe socialiste adéquate doit faire appel aux femmes des milieux professionnels privilégiés, et en particulier à celles dont le travail scientifique et technologique construit les discours, les processus et les objets technico-scientifiques²⁴.

Cette question n'est certes pas la seule que l'on soulève quand on commence à réfléchir à la possibilité d'une science féministe, mais elle est importante. De nouveaux groupes sociaux ont accès à la science, quelle sorte de rôle vont-ils jouer dans la constitution de la production du savoir, de l'imaginaire et des pratiques ? Comment vont-ils s'allier aux mouvements politiques et sociaux progressistes ? Quelle sorte de responsabilité politique peut-on construire pour établir, au-delà des hiérarchies technico-scientifiques qui nous séparent, un lien entre les femmes ? Pourrions-nous développer une politique féministe de la science et de la technologie en nous alliant aux groupes d'action anti-militariste qui luttent pour une reconversion des sites scientifiques ? De nombreux travailleurs des secteurs scientifiques et techniques de la Silicon Valley, y compris les cow-boys de la haute technologie, refusent de participer aux programmes scientifiques militaires²⁵. Et est-ce que ces professionnels de la classe moyenne, parmi lesquels les femmes, y compris les femmes de couleur, commencent à

compter, vont ils réussir à fondre leurs préférences personnelles et leurs tendances culturelles en une politique progressiste ?

Les femmes dans le circuit intégré

Parce que les positions qu'ont occupées les femmes dans les sociétés industrielles avancées ont été en partie restructurées par les relations sociales que produisent la science et la technologie, il faut maintenant retracer l'histoire. En imaginant qu'il fut un jour idéologiquement possible de définir la vie des femmes par la distinction entre les domaines privés et publics – ce que suggèrent les images d'une vie divisée entre l'usine et la maison pour la classe laborieuse, entre le marché et la maison pour la bourgeoisie, et entre le personnel et le politique selon le genre – une telle idéologie est maintenant totalement fallacieuse, et elle ne réussit même pas à montrer comment chaque terme de ces dichotomies construit l'autre en pratique et en théorie. Je lui préfère l'image idéologique du réseau, qui suggère une profusion d'espaces et d'identités, et une perméabilité des frontières du corps personnel et du corps politique. Le "travail en réseau" est à la fois une pratique féministe et une stratégie de compagnie multinationale – l'opposition cyborgienne tisse la toile.

Revenons-en donc à l'image de l'informatique de la domination pour tracer une vision de la "place" des femmes dans le circuit intégré, en n'abordant que quelques-uns des lieux symboliques des sociétés capitalistes avancées : la Maison, le Marché, les Lieux du Travail Salarié, l'État, l'École, la Clinique ou l'Hôpital, et l'Église. Chacun de ces lieux symboliques a un lien logique et pratique avec les autres, dans ce qui pourrait être vu comme une image holographique. Parce que je crois que cela peut faire avancer une analyse et une pratique dont nous avons bien besoin, je voudrais donner ici une idée de l'impact qu'ont les relations sociales mises en place et transmises par les nouvelles technologies. Mais il n'existe cependant pas de "place" pour les femmes dans ces réseaux, on n'y trouve, en ce qui les concerne, qu'une géométrie de différences et de contradic-

tions cruciales quant à leur identité cyborgienne. En apprenant à déchiffrer ces réseaux du pouvoir et de la vie sociale, nous découvrirons peut-être des modes nouveaux de couplage et de coalitions. Lire la liste qui suit ne peut en aucune façon se faire du point de vue de “l’identification”, ou d’un soi unitaire. L’ordre du jour est à la dispersion. L’objectif : survivre dans la diaspora.

Maison : foyers monoparentaux ayant une femme comme chef de famille, monogamie en série, fuite des hommes, femmes âgées vivant seules, technologie du travail domestique, salariat du travail à la maison, ré-émergence des ateliers clandestins, entreprises installées à domicile et télé-travail, électronique artisanale, SDF urbains, migration, architecture modulaire, renforcement (simulé) de la famille nucléaire, violence domestique intense.

Marché : persistance de la consommation comme travail réservé aux femmes, qui, depuis peu, sont particulièrement ciblées par les nouveautés que produisent des nouvelles technologies (et ce d’autant plus que la compétition entre les pays industrialisés et ceux en voie d’industrialisation, qui tous, cherchent à éviter les problèmes d’un chômage de masse, nécessite la création de nouveaux marchés toujours plus importants, pour des produits dont l’utilité est de moins en moins évidente) ; pouvoir d’achat à deux vitesses associé à des campagnes publicitaires qui ciblent exclusivement les nombreux groupes sociaux à hauts revenus et négligent les anciens marchés de masse ; importance croissante du marché noir du travail et de la consommation, qui fonctionne parallèlement aux grosses structures du marché haut de gamme des technologies de pointe ; systèmes de surveillance qui s’appuient sur le fonctionnement électronique des transferts de fonds ; caractère abstrait de l’expérience (puisqu’elle est transformée en produits) intensifié par le marché, ce qui aboutit à des conceptions de l’idée de communauté utopiques et inefficaces ou tout bonnement cyniques ; mobilité extrême (abstraction) des systèmes de marketing ou de financement ; interpénétration des marchés du travail et du sexe ; sexualisation intensifiée d’une consommation abstraite et aliénée.

Lieu du Travail Salarié : persistance d’une forte division sexuelle et raciale du travail, mais, pour beaucoup de femmes blanches et de gens de couleur, forte croissance de l’appartenance à des catégories professionnelles privilégiées ; impact des nouvelles technologies sur le travail des femmes dans les secteurs du secrétariat, des services, de la manufacture (et plus particulièrement de la manufacture textile), de l’agriculture et de l’électronique ; restructuration internationale des classes laborieuses ; développement des nouveaux horaires qui facilitent l’économie du travail à domicile (horaires flexibles, heures supplémentaires, temps partiel, pas de temps du tout) ; travail à domicile et travail à l’extérieur ; pressions accrues en vue de l’établissement de structures de salaires à deux niveaux ; nombre important de ceux qui, parmi les populations qui dans le monde dépendent des liquidités, n’ont aucune expérience, ou plus aucun espoir d’emploi stable ; main d’œuvre pour la plupart “marginale” ou “féminisée”.

État : persistance de l’érosion de l’État Providence ; décentralisation accompagnée d’une augmentation de la surveillance et du contrôle ; citoyenneté télématique ; impérialisme et pouvoir politique largement identifiés grâce à la distinction beaucoup d’information / peu d’information ; montée d’une militarisation hautement technologique accompagnée d’une montée de l’opposition qu’elle rencontre dans de nombreux groupes sociaux ; réduction du fonctionnariat du fait de la capitalisation toujours plus forte du travail de bureau, avec des implications pour la promotion des femmes de couleur ; plus grande privatisation de la vie et de la culture matérielles et culturelles ; forte intégration de la privatisation et de la militarisation, formes hautement technologiques de la distinction capitaliste bourgeoise entre vie privée et vie publique ; invisibilité entre différents groupes sociaux du fait de mécanismes psychologiques qui instaurent une croyance en l’existence d’ennemis abstraits.

École : resserrement du lien qui existe entre les besoins en capitaux qu’induisent les technologies de pointe et l’éducation publique à tous les niveaux, avec des différenciations selon la race, la classe sociale et le genre ; implication des classes dirigeantes dans la réforme de l’éducation et dans

son financement au prix, pour les enfants et pour les professeurs, de son statut de structure éducative démocratique et progressiste; éducation produisant, au sein de la culture technocratique et militarisée, une ignorance et une répression de masse; foisonnement, au sein des mouvements politiques radicaux ou dissidents, de cultes obscurantistes occultes; persistance d'une relative ignorance en matière de science chez les femmes blanches et les gens de couleur; orientation industrielle croissante de l'éducation (et plus particulièrement de l'éducation supérieure) par les multinationales à dominante scientifique (en particulier par les sociétés qui dépendent de l'électronique et des biotechnologies); nombreuses élites possédant un niveau d'études élevé, au sein de ce qui va devenir une société à deux vitesses.

Clinique ou Hôpital: resserrement des liens qui unissent la machine et le corps; renégociation des métaphores publiques qui canalisent l'expérience personnelle que l'on a de son corps, et plus particulièrement en ce qui concerne la reproduction, les fonctions du système immunitaire et les phénomènes de "stress"; intensification de la politique reproductive en réponse aux implications historiques d'un contrôle potentiel, non encore réalisé, que les femmes pourraient avoir sur leur relation à la reproduction; émergence de nouvelles maladies historiquement spécifiques; luttes concernant la logique et les moyens de la santé publique dans des environnements où les produits et les procédés de la technologie de pointe sont omniprésents; poursuite de la féminisation des métiers de la santé; durcissement de la lutte concernant la responsabilité de l'État dans le domaine de la santé; persistance du rôle idéologique des mouvements populaires pour la santé comme forme majeure de la politique américaine.

Église: ère électronique des télé-évangélistes fondamentalistes, "super-sauveurs" qui célèbrent l'union d'un capital électronique et de dieux fétiches automatisés; importance renforcée des églises dans la résistance à la militarisation de l'État; lutte capitale concernant la place des femmes et leur autorité dans le domaine de la religion; persistance du rôle central tenu, dans la lutte politique, par la spiritualité, à laquelle s'ajoutent le sexe et la santé.

L'informatique de la domination se caractérise par, et seulement par, l'intensification massive de l'insécurité et de l'appauvrissement culturel, accompagnée d'une faillite des réseaux de subsistance pour les plus vulnérables. Parce que ce constat est en grande partie lié aux relations sociales que créent la science et la technologie, l'urgence d'une politique féministe socialiste des sciences et des technologies semble évidente. Beaucoup de choses sont en train de se faire, et le travail politique a de riches possibilités. Les efforts déployés pour encourager des formes de lutte collective chez les femmes salariées, comme celle du District 925 de l'SEIU²⁶, devraient être une de nos priorités à toutes. Ces efforts sont intimement liés à la restructuration technique des méthodes de travail et à la refonte des classes laborieuses. Ils permettent aussi de comprendre ce que pourrait être une forme plus globale de l'organisation du travail qui tiendrait compte de l'appartenance à une communauté, de la sexualité et de questions familiales qui n'ont jamais été mises en avant par les syndicats, presque exclusivement blancs et masculins, du secteur industriel.

Les réarrangements structurels liés aux relations sociales de science et de technologie suscitent une forte ambivalence. Ce n'est pourtant pas la peine de se sentir fondamentalement déprimée par les implications des relations que les femmes entretiennent à la fin du XX^e siècle avec le travail, la culture, la production du savoir, la sexualité et la reproduction sous toutes leurs formes. Si les marxismes, pour la plupart d'entre eux, analysent bien la domination, et cela pour de très bonnes raisons, ils ont du mal à comprendre ce qui ne semble être que fausse conscience et complicité des dominés dans leur propre domination à l'époque du capitalisme avancé. Il est crucial de garder à l'esprit que, peut-être surtout du point de vue des femmes, ce que nous avons perdu se résume souvent à une oppression aux formes virulentes, nostalgiquement ramenées, face à la violation, à une soi-disant nature. L'ambivalence que nous ressentons devant ces unités disloquées que produit la culture des hautes technologies, ne doit pas nous obliger à choisir entre une "critique clairvoyante qui jetterait les bases d'une épistémologie politique solide" et une "fausse conscience

manipulée”, elle doit entraîner une compréhension subtile de ces nouveaux plaisirs, de ces nouvelles expériences et de ces nouveaux pouvoirs susceptibles de transformer sérieusement les règles du jeu.

Lorsque l’on voit se refonder des formes d’unité qui transcendent les considérations de race, de genre ou de classe, on a toute raison d’espérer, d’autant que ces éléments fondamentaux de l’analyse féministe socialiste subissent eux-mêmes des transformations protéiformes. L’augmentation de la dureté de la vie qui est ressentie dans le monde entier du fait des relations sociales induites par les sciences et les technologies est grave. Mais ce que vivent les gens n’est pas si clair, et nous manquons d’outils suffisamment précis pour établir collectivement des théories efficaces de l’expérience. Les efforts fournis actuellement dans le sens d’une clarification, ne serait-ce que de notre propre expérience, qu’il s’agisse du marxisme, de la psychanalyse, du féminisme ou de l’anthropologie, sont rudimentaires.

J’ai conscience de ce que je dois au cours de l’histoire dans ma façon de voir les choses : une jeune Catholique irlandaise n’aurait jamais obtenu un doctorat de biologie sans l’impact qu’eut Spoutnik sur la politique nationale américaine en matière d’éducation scientifique. Mon corps et mon esprit sont autant construits par la course à l’armement et la guerre froide qui ont suivi la Seconde guerre mondiale que par les mouvements féministes. L’analyse des effets contradictoires qu’ont les politiques destinées à produire des technocrates américains loyaux, et qui produisirent aussi un grand nombre de dissidents, donne plus de raisons d’espérer que ne le fait celle des défaites existantes.

La partialité constante des points de vue féministes a, en ce qui concerne nos attentes quant aux formes d’organisation et de participation politiques, certaines conséquences. Nous n’avons pas besoin d’une totalité pour faire du bon travail. Ce rêve féministe d’une langue commune est, comme tous les rêves d’une langue parfaitement vraie, d’un énoncé parfaitement fidèle à la réalité, totalisant et impérialiste. En ce sens, la dialectique est elle aussi une langue de rêve qui ne chercherait qu’à résoudre les contradictions. Peut-être qu’ironiquement, notre fusion avec les ani-

maux et les machines nous enseignera comment ne pas être Homme, l’incarnation du logos occidental. Si l’on se place du point de vue du plaisir que procurent ces fusions puissantes et taboues, rendues inévitables du fait des rapports sociaux induits par les sciences et les technologies, il pourrait bien y avoir une science féministe.

Les cyborgs : mythe de l’identité politique

Je voudrais conclure avec un mythe de l’identité et des limites qui pourrait informer nos imaginaires politiques de cette fin de XX^e siècle. Je suis ici redevable à des écrivains comme Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree Jr., Octavia Butler, Monique Wittig et Vonda McIntyre²⁷. Elles(ils) sont ces conteu(rs)ses qui explorent ce que veut dire être incarné dans des mondes de haute technologie. Elle(il)s sont des théoricien(ne)s des cyborgs. C’est grâce à l’anthropologue Mary Douglas, qui a exploré les conceptions des limites corporelles et de l’ordre social (1966, 1970), que nous avons pris conscience de la place fondamentale de l’imagerie corporelle dans notre vision du monde, et donc dans le langage politique. Les féministes françaises comme Luce Irigaray et Monique Wittig, en dépit de toutes leurs différences, savent comment écrire le corps, comment tisser l’érotisme, la cosmologie et la politique à partir de l’imagerie de l’incarnation, et, en ce qui concerne plus particulièrement Wittig, à partir de l’imagerie de la fragmentation et de la reconstitution des corps²⁸.

Les féministes radicales américaines, comme Susan Griffith, Audre Lorde et Adrienne Rich, ont profondément marqué nos imaginaires politiques – et peut-être trop restreint notre capacité à accepter un corps amical et un langage politique²⁹. Elles insistent sur l’organique, qu’elles opposent au technologique. Mais leurs systèmes symboliques, et les positions d’éco-féminisme et de paganisme féministe empreintes de considérations organiques qui y sont liées, ne peuvent être compris, pour reprendre Sandoval, que comme des idéologies oppositionnelles qui conviennent tout à fait à cette fin de XX^e siècle. Pour quiconque ne s’in-

téresse pas aux machines et à la conscience du capitalisme avancé, elles peuvent sembler simplement stupéfiantes. Elles font en ce sens partie du monde cyborgien. Mais les féministes ont aussi beaucoup à gagner en embrassant explicitement les possibilités inhérentes à la dissolution des différences qui opposent nettement organisme et machine et de toutes celles qui structurent de façon similaire l'identité occidentale. C'est la simultanéité de ces dissolutions qui fait exploser les matrices de domination et ouvre des possibilités géométriques. Que peut-on apprendre d'une pollution "technologique" personnelle et politique? Je vais m'arrêter brièvement sur deux groupes de textes qui se recoupent et offrent un aperçu de la construction d'un mythe potentiellement utile du cyborg : construction, dans la science-fiction féministe, des femmes de couleur et des moi monstrueux.

J'ai suggéré plus haut, que le concept "femmes de couleur" pouvait être compris comme une identité cyborgienne, une subjectivité puissante synthétisée à partir de fusions d'identités marginales et dans les strates historico-politiques complexes de sa "biomythographie", *Zami* (Lorde, 1982 ; King, 1987 a, 1987 b). Il existe des grilles matérielles et culturelles qui cartographient ce potentiel, Audre Lorde (1984) en capte le ton dans le titre de son *Sister Outsider* (Sœur d'ailleurs). Dans mon mythe politique, la Sœur d'ailleurs est la femme de la délocalisation, celle que les travailleur(se)s américain(e)s, femmes et homme effectuant un travail féminisé, sont censés considérer comme l'ennemie qui anéantit leur solidarité, qui menace leur sécurité. Localement, c'est-à-dire à l'intérieur des frontières des États-Unis, la Sœur d'ailleurs est utilisée à travers les différentes identités raciales et ethniques des femmes qu'on manipule pour mieux les diviser, les mettre en compétition et les exploiter au sein des mêmes industries. Les "Femmes de Couleur" représentent la main-d'œuvre préférée des industries liées à la science, les femmes réelles dont le marché mondial du sexe, le marché du travail et la politique de la reproduction kaléidoscopisent la vie. Les jeunes coréennes qui travaillent dans l'industrie du sexe et sur les chaînes de montage des systèmes électroniques sont recrutées au

lycée et formées pour rejoindre le circuit intégré. Quand elles savent lire et écrire, surtout l'anglais, elles sont sélectionnées pour fournir cette main-d'œuvre féminine bon marché qui intéresse tant les multinationales.

Contrairement à ce que font croire les stéréotypes orientalistes de la culture "primitive orale", les femmes de couleur se caractérisent par leur capacité à lire et à écrire, capacité que les Noires américaines, mais aussi les hommes noirs, ont acquise au fil d'une histoire qui les a vus risquer leur vie pour pouvoir apprendre et enseigner à lire et à écrire. L'écriture a une signification particulière pour tous les groupes colonisés. Elle a tenu une place centrale dans le mythe occidental de la distinction entre cultures orales et cultures écrites, entre mentalités primitives et mentalités civilisées, et plus récemment dans l'érosion de cette distinction par les théories "postmodernes" qui s'attaquent au phallogocentrisme occidental et à son culte de l'œuvre qui fait autorité, singulière, phallique et monothéiste, nom unique et parfait³⁰. L'interprétation de l'écrit a été un enjeu capital de la lutte politique contemporaine. Montrer le jeu de l'écriture est quelque chose de tout à fait sérieux. La poésie et les histoires des femmes de couleur américaines traitent constamment de l'écriture et de l'accès au pouvoir de signifier ; mais alors ce pouvoir ne doit plus être ni phallique, ni innocent. L'écriture cyborgienne ne doit pas avoir trait à la chute, à l'idée d'une unité qui aurait existé autrefois, avant le langage, avant l'écriture, avant l'Homme. L'écriture cyborgienne a trait au pouvoir de survivre, non sur la base d'une innocence originelle, mais sur celle d'une appropriation des outils qui vous permettent de marquer un monde qui vous a marqué comme autre.

Ces outils sont souvent des histoires, des histoires re-racontées, de nouvelles versions qui renversent et déplacent les dualismes hiérarchiques qui organisent les identités construites sur une soi-disant nature. En racontant à nouveau les histoires de l'origine, les auteurs cyborgiens subvertissent les mythes fondateurs de la culture occidentale. Nous avons tous été colonisés par ces mythes de l'origine et leur espoir d'une apocalypse rédemptrice. Les histoires phallogocentriques relatant l'origine qui sont les plus cru-

ciales pour les féministes cyborgiennes sont inscrites au cœur des technologies textuelles – celles qui écrivent le monde, la biotechnologie et la microélectronique – qui ont récemment écrit nos corps en problèmes de codes sur la grille C3I. Les histoires féministes cyborgiennes ont pour tâche de recoder tout ce qui est communication et information, afin de subvertir commandement et contrôle.

La politique du langage imprègne les luttes des femmes de couleur, tant sur le plan métaphorique que littéral, et les histoires basées sur le langage ont, dans la riche littérature que l'on doit actuellement aux femmes de couleur américaines, un pouvoir particulier. Ainsi, les nouvelles versions de l'histoire de Malinche l'indigène, mère de la race métisse des "bâtards" du nouveau monde, maîtresse des langues et maîtresse de Cortés, jouent un rôle particulier dans la construction identitaire des Chicanas. Dans *Loving in the War Years* (Aimer en temps de guerre, 1983), Cherrie Moraga explore les questions d'identité qui se posent à celles qui n'ont jamais possédé leur langue d'origine, qui n'ont jamais transmis l'histoire de l'origine et n'ont jamais connu l'harmonie de la légitime hétérosexualité dans l'Eden culturel, et qui ne peuvent donc fonder l'identité sur un mythe, ni sur la chute qui a suivi l'innocence et l'inscription dans une lignée naturelle, du père ou de la mère³¹. L'écriture de Moraga, son superbe savoir faire, apparaît dans sa poésie comme une violation semblable à celle que commet Malinche parce qu'elle maîtrise la langue du conquérant : une violation, une production illégitime qui permettent de survivre. La langue de Moraga n'est pas un "tout", elle est clairement hybride, une chimère mi-anglaise, mi-espagnole, faite à partir de ces deux langues conquérantes. Mais ce monstre chimérique, sans revendiquer de langue originelle qui aurait précédé la violation, dessine les contours des identités puissantes, compétentes et érotiques des femmes de couleur. La Sœur d'ailleurs suggère la possibilité d'une survie du monde, non du fait de son innocence, mais parce qu'elle est capable de vivre sur la frontière, d'écrire sans avoir besoin du mythe fondateur de l'unité originelle. Pas plus qu'elle n'a besoin de son apocalypse incontournable du

retour définitif à une unicité mortelle que l'homme a imaginé être la Mère innocente et toute-puissante, libérée, à la fin des temps, d'une nouvelle spirale d'appropriation par le fils. L'écriture marque le corps de Moraga, l'affirme comme corps de femme de couleur et l'empêche de tomber dans la catégorie banalisée par un père anglo-saxon ou dans le mythe orientaliste de "l'analphabétisme originel" d'une mère qui n'a jamais été. C'est Malinche, qui est ici une mère, et non Ève avant qu'elle n'ait goûté au fruit défendu. L'écriture affirme une Sœur d'ailleurs, et non cette Femme-d'avant-la-Chute-dans-l'Écriture dont a besoin la Famille de l'Homme phallogocentrique.

L'écriture constitue de façon pré-éminente la technologie des cyborgs, surfaces gravées de la fin du XX^e siècle. La politique cyborg lutte pour le langage, elle lutte contre la communication parfaite, contre ce code unique qui traduit parfaitement chaque signification, dogme central du phallogocentrisme. Voilà pourquoi la politique cyborgienne insiste sur le bruit, défend la pollution, et se réjouit des fusions illégitimes entre l'animal et la machine. Ces accouplements rendent l'Homme et la Femme problématiques, ils subvertissent la structure du désir, force conçue pour générer le langage et le genre, et subvertissent ainsi la structure et les modes de reproduction de l'identité "occidentale", de la nature et de la culture, du miroir et de l'œil, de l'esclave et du maître, du corps et de l'esprit. "Nous" n'avons pas choisi, à l'origine, d'être cyborgs, mais ce choix fonde une politique et une épistémologie libérales qui imaginent la reproduction des individus avant la reproduction plus large des "textes".

Si nous adoptons le point de vue du cyborg, si nous nous libérons du besoin de fonder la politique à partir de "notre" position privilégiée d'opprimées qui incorpore toutes les autres dominations, si nous renonçons à l'innocence de simples victimes du viol, si nous quittons le terrain de cette "nature" dont nous serions si proches, nous verrons de grandes possibilités s'ouvrir devant nous. Les féminismes et les marxismes ont buté contre les impératifs épistémologiques de l'Occident qui leur faisaient construire le sujet révolutionnaire du point de vue d'une hiérarchie d'oppressions et

/ ou d'une position latente de supériorité morale, d'innocence et de plus grande proximité avec la nature. Lorsque l'on ne dispose ni du rêve original d'une langue commune ni de la symbiose originale et de la protection qu'elle promet contre la séparation "masculine" hostile, mais que l'on est écrite dans le jeu d'un texte qui ne possède ni point de vue privilégié ni histoire du Salut, se reconnaître "soi-même" comme complètement impliquée dans le monde libère du besoin de fonder la politique dans l'identification, les partis d'avant-garde, la pureté et la maternité. Débarrassée de l'identité, la race bâtarde enseigne le pouvoir des marges et l'importance d'une mère comme Malinche. Les femmes de couleur ont transformé la mère maléfique de la peur masculiniste en mère lettrée originelle qui enseigne la survie.

Il ne s'agit pas seulement de déconstruction littéraire, mais de transformation liminaire. Toute histoire qui commence avec l'innocence originelle et privilégie le retour à la totalité imagine que le drame de la vie est l'individuation, la séparation, la naissance à soi, la tragédie de l'autonomie, la chute dans l'écriture, l'aliénation ; c'est-à-dire la guerre, tempérée par un répit imaginaire dans le sein de l'Autre. Ces histoires ont une trame qui obéit à une politique de reproduction : renaissance sans défauts, perfection, abstraction. Dans cette trame, les femmes s'en tirent mieux, ou moins bien, selon les cas, mais toutes ces histoires disent toujours que les femmes ont un soi moins fort, une individuation moins marquée, une plus grande fusion avec l'oral, avec la Mère, et moins d'intérêt pour l'autonomie masculine. Mais il existe une autre voie qui mène à ce même détachement de l'autonomie masculine, un autre chemin qui ne passe ni par la Femme, ni par le Primitif, ni par le Zéro, ni par le Stade du Miroir et son imaginaire. Il traverse les femmes et les autres cyborgs illégitimes du temps présent qui ne sont pas nés de La Femme, qui refusent l'aide idéologique du statut de victime afin de vivre une vie réelle. Ces cyborgs sont des gens qui refusent de disparaître au signal, et peu leur importe le nombre de fois où un commentateur "occidental" a encore une fois déploré la triste extinction d'un groupe primitif, organique, anéanti par la

technologie "occidentale", par l'écriture³². Ces cyborgs de la vie réelle réécrivent activement les textes de leurs corps et de leurs sociétés (comme le font ces femmes, décrites par Aihwa Ong, qui vivent dans les villages de l'Asie du sud-est et travaillent pour des entreprises d'électroniques japonaises et américaines). La survie est l'enjeu de ce jeu de lectures.

Récapitulons : certains dualismes constituent des traits persistants des traditions occidentales ; tous contribuent à la logique et aux pratiques du système de domination des femmes, des gens de couleur, de la nature, des travailleurs et des animaux ; en gros à la domination de tout ce qui est autre et qui ne sert qu'à renvoyer l'image de soi. Les plus importants de ces inquiétants dualismes sont les suivants : soi / autre, corps / esprit, nature / culture, mâle / femelle, civilisé / primitif, réalité / apparence, tout / partie, agent / ressource, créateur / créature, actif / passif, vrai / faux, vérité / illusion, total / partiel, Dieu / homme. Le Soi est ce Un qui ne subit pas la domination et qui sait cela grâce à l'autre qui détient les clefs de l'avenir du fait de sa propre expérience de la domination, ce qui fait mentir toute idée d'une autonomie du soi. Être Un, c'est être autonome, c'est être puissant, c'est être Dieu ; mais être Un est aussi être une illusion, et ainsi être impliqué dans une dialectique apocalyptique avec l'autre. Pourtant, être autre, c'est être multiple, sans bornes précises, effiloché, sans substance. Un c'est trop peu, mais deux, c'est déjà trop.

La culture des hautes technologies remet en cause ces dualismes de façon mystérieuse. Il est difficile de savoir qui de l'homme ou de la machine crée l'autre ou est créé par l'autre. Il est difficile de savoir où s'arrête l'esprit et où commence le corps dans des machines qui se dissolvent en pratiques de codage. Dans la mesure où nous nous reconnaissons à la fois dans le discours officiel (par exemple, dans la biologie) et dans la pratique quotidienne (par exemple dans l'économie du travail à domicile dans le circuit intégré), nous nous découvrons cyborgs, hybrides, mosaïques, chimères. Les organismes biologiques sont devenus des systèmes biotiques, des outils de communication parmi d'autres. Il n'y a pas de différence ontologique, pas de différence fondamentale dans ce que

nous savons de la machine et l'organisme, du technique et de l'organique. Rachel, la répliquante du film de Ridley Scott *Blade Runner*, représente la peur, l'amour et la confusion que produit une culture cyborgienne.

Tout cela provoque, entre autres, un sens plus vif de la connexion qui nous lie à nos outils. L'état de transe que connaissent beaucoup d'utilisateurs d'ordinateurs est devenue un lieu commun du film de science-fiction et de la blague branchée. Un paraplégique, ou toute autre personne lourdement handicapée doit avoir (et a quelquefois) une expérience intense de l'hybridation complexe qui existe entre elle et les autres outils de communication³³. Le *Vaisseau qui chantait* (1969), roman proto-féministe d'Anne McCaffrey, explorait les pensées d'un cyborg, hybride entre un cerveau de petite fille et une machinerie complexe mise au point après la naissance d'un enfant gravement handicapé. Genre, sexualité, incarnation et compétence, dans cette histoire, tous ces éléments étaient reconstitués. Pourquoi nos corps devraient-ils s'arrêter à la frontière de la peau, ou ne comprendre au mieux que d'autres êtres encapsulés dans cette peau ? On sait, depuis le XVII^e siècle animer des machines – leur donner une âme fantôme qui leur permet de parler, de bouger ou de rendre compte de leur développement régulier et de leurs capacités mentales. On sait aussi mécaniser les organismes, les réduire à un corps considéré seulement comme une ressource pour l'esprit. Ces relations machine / organisme sont obsolètes, inutiles. Que ce soit dans le domaine de l'imaginaire ou dans d'autres pratiques, pour nous, les machines sont prothèses, composants intimes, soi bienveillants. Nous n'avons pas besoin d'un holisme organique qui crée un tout imperméable, la femme totale et ses variantes féministes (mutantes ?). Je conclurai sur ce point avec une lecture très partielle de la logique des monstres cyborg dans mon second corpus, la science-fiction féministe.

Les cyborgs qui peuplent la science-fiction féministe rendent tout à fait problématiques les statuts de l'homme, de la femme, de l'humain, de l'artefact, de la race, de l'entité individuelle ou du corps. Katie King explique comment le plaisir que l'on prend à lire ce genre de fictions ne repose pas

principalement sur l'identification. Lorsque des étudiants capables d'affronter les auteurs modernistes comme Joyce ou Woolf sans sourciller sont confrontés à Joanna Russ pour la première fois, ils ne savent que penser de *The Adventures of Alyx* ou de *L'Autre moitié de l'homme*, car les personnages de ces livres refusent la recherche de l'unité innocente à laquelle tend le lecteur, mais ils se soumettent en même temps à d'autres de ses attentes, quête héroïque, érotisme exacerbé et contenu politique sérieux. Dans *L'Autre moitié de l'homme*, quatre versions d'un même génotype se rencontrent, mais même rassemblées, elles ne forment pas un tout, pas plus qu'elles ne résolvent les dilemmes posés par l'action morale violente, ou qu'elles ne désamorcent le scandale toujours plus grand du genre. La science-fiction féministe de Samuel R. Delany, et en particulier *Les Contes de Neveryon*, parodie le mythe de l'origine en réécrivant la révolution du néolithique, et en jouant ainsi les premiers coups de la partie qui a abouti à la civilisation occidentale pour subvertir leur vraisemblance. James Tiptree, Jr, auteure dont la fiction était considérée comme particulièrement virile jusqu'à ce que soit révélé son "véritable" genre, raconte des histoires de reproduction basée sur des technologies non-mammifères telles que l'alternance de générations d'hommes munis de poches à couvrir, et nourriciers. Dans son exploration archi-féministe de Gaea, une-déesse-folle-planète-illusionniste-vieille-femme-machine-technologique à la surface de laquelle naît une extraordinaire série de symbioses post-cyborg, John Varley construit le cyborg suprême. Octavia Butler évoque une sorcière africaine qui utilise ses pouvoirs de transformation pour contrer les manipulations génétiques dont use sa rivale (*Wildseed*), les failles temporelles pour ramener une Noire américaine moderne à l'état d'esclavage dans lequel les relations qu'elle a avec son maître et ancêtre blanc déterminent la possibilité de sa propre naissance (*Kindred*), et les visions illégitimes de l'identité et de la communauté qu'a un enfant trans-espèce adopté qui en est arrivé à connaître l'ennemi en lui-même (*La Survivante*). Dans *Dawn* (1987), premier épisode d'une série qui s'appelle *Xenogenesis*, Butler raconte l'histoire de Lilith Lyapo, dont le prénom fait

référence à la première femme, répudiée, d'Adam et dont le nom de famille souligne son statut de veuve du fils d'une famille nigériane immigrée aux États-Unis. Par ses échanges génétiques avec des amants / sauveurs / destructeurs / ingénieurs-génétiques extra-terrestres qui ont reconstruit l'habitat terrien à la suite d'un holocauste nucléaire et forcent les humains qui y ont survécu à une fusion intime, Lilith, femme noire et mère dont l'enfant est mort, devient l'instrument de la transformation de l'humanité. Ce roman traite de politique reproductive, linguistique et nucléaire dans un champ mythique structuré par les notions de couleur et de genre de la fin du XX^e siècle.

Parce qu'il est particulièrement riche en transgressions, le livre de Vonda McIntyre, *Superluminal*, est tout indiqué pour refermer ce catalogue tronqué de monstres dangereux et prometteurs qui aident à redéfinir les plaisirs et la politique de l'incarnation et de l'écriture féministe. Dans une fiction où aucun personnage n'est "simplement" humain, ce statut d'humain devient hautement problématique. Orca, plongeuse sous-marine génétiquement modifiée, peut dialoguer avec les orques et survivre dans les profondeurs, mais elle rêve d'être pilote et d'explorer l'espace. Il faut alors qu'elle se fasse implanter des éléments bioniques pouvant détruire ce qui fait d'elle un membre de la famille des plongeurs et des cétacés. Ce genre de transformations se fait par vecteurs virus porteurs d'un nouveau code de développement, par transplantations chirurgicales, par implantation d'appareils microélectroniques, par doubles analogiques, etc. Laenea devient pilote en acceptant une transplantation cardiaque et toute une série de modifications qui lui permettront de survivre à des vitesses supérieures à celle de la lumière. Radu Dracul réchappe d'une épidémie causée par un virus sur sa planète lointaine et se retrouve doté d'une perception du temps qui va, pour toute son espèce, repousser les frontières de la perception de l'espace. Ces personnages explorent tous les limites du langage, le rêve d'une expérience partagée et la nécessité des limites, de la partialité et de l'intimité, même dans un monde de transformation et de connexion protéiformes. Mais *Superluminal* défend aussi

dans un autre sens les contradictions qui définissent le monde cyborgien. Il incarne textuellement cette intersection de la théorie féministe et du discours colonial que l'on trouve dans la science-fiction évoquée plus haut. Cette conjonction a une longue histoire que de nombreuses féministes du "Premier Monde" ont tenté de passer sous silence, comme je l'ai fait quand j'ai lu *Superluminal*, jusqu'à ce que Zoe Sofoulis me rappelle à l'ordre, elle qu'une position différente dans l'informatique de la domination du système mondial a rendue particulièrement sensible aux tentations impérialistes du milieu de la science-fiction, y compris de la science-fiction féminine. Sa sensibilité de féministe australienne, fit que Zoe Sofoulis se souvenait plus facilement de la participation de McIntyre à l'écriture des aventures du Capitaine Kirk et du Docteur Spock dans la série télévisée *Star Trek* que de sa réécriture de l'histoire d'amour dans *Superluminal*.

Dans les imaginaires occidentaux, les monstres ont toujours défini les limites de la communauté. Les Centaures et les Amazones de la Grèce Antique établirent les limites d'une *polis* centrée sur l'homme grec parce qu'ils firent éclater le mariage et perturbèrent les frontières par des alliances contre-nature entre le guerrier et l'animal ou la femme. Les jumeaux siamois et les hermaphrodites constituèrent le trouble matériau humain qui, au début de l'ère moderne en France, permit de fonder le discours sur le naturel et le surnaturel, le médical et le légal, les mauvais sorts et les maladies – éléments cruciaux dans l'établissement de l'identité moderne³⁴. Les études évolutionnistes et comportementales des singes et des grands primates ont marqué les multiples frontières des identités industrielles de la fin du XX^e siècle. Les monstres cyborgiens de la science-fiction féministe définissent des possibilités et des limites politiques assez différentes de celles que propose la fiction courante de l'Homme et de la Femme.

Prendre au sérieux l'imagerie d'un cyborg qui serait autre chose qu'un ennemi a plusieurs conséquences. Sur nos corps, sur nous-mêmes; les corps sont des cartes du pouvoir et de l'identité. Les cyborgs n'y font pas

exception. Un corps cyborg n'a rien d'innocent, il n'est pas né dans un jardin, il ne recherche pas l'identité unitaire et donc ne génère pas de dualismes antagonistes sans fin (ou qui ne prennent fin qu'avec le monde lui-même), il considère que l'ironie est acquise. Un c'est trop peu, et deux n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Le plaisir intense que procure le savoir faire, le savoir manier les machines, n'est plus un péché, mais un aspect de l'incarnation. La machine n'est pas un "ceci" qui doit être animé, vénéré et dominé. La machine est nous, elle est nos processus, un aspect de notre incarnation. Nous pouvons être responsables des machines, elles ne nous dominent pas, elles ne nous menacent pas. Nous sommes responsables des frontières, nous sommes les frontières. Jusqu'à maintenant (il était une fois), l'incarnation féminine semblait être innée, organique, nécessaire ; et cette incarnation semblait être synonyme du savoir faire maternel et de ses extensions métaphoriques. Ce n'est qu'en ne nous plaçant pas à notre place que nous pouvions prendre un plaisir intense avec les machines et encore, à condition de prétexter qu'après tout, il s'agissait d'une activité organique, qui convenait aux femmes. Les cyborgs pourraient envisager plus sérieusement l'aspect partial, fluide, occasionnel du sexe et de l'incarnation sexuelle. Après tout, malgré sa large et profonde inscription historique, le genre pourrait bien ne pas être l'identité globale.

Réfléchir à la question, idéologiquement chargée, de ce qui compte comme activité quotidienne, comme expérience, peut se faire en exploitant l'image du cyborg. Dernièrement, les féministes ont prétendu que les femmes étaient douées pour le quotidien, que les femmes, plus que les hommes géraient d'une manière ou d'une autre ce quotidien, et qu'elles occupaient donc potentiellement une position épistémologique privilégiée. Cette prise de position peut paraître convaincante car elle met en lumière une activité féminine longtemps méprisée et qu'elle en fait la base de la vie. La base de la vie ? Et l'ignorance des femmes, alors ? Et leur exclusion de la connaissance et du savoir ? Leurs manques ? Et l'accès des hommes aux compétences du quotidien, à la construction des choses, à leur destruction, au jeu ? Et les autres incarnations ? Le genre cyborgien est

une possibilité partielle de revanche globale. La race, le genre et le capital nécessitent une théorie cyborgienne des tous et des parties. Il n'existe pas, chez le cyborg, de pulsion de production d'une théorie totale, mais il existe une connaissance intime des frontières, de leur construction, de leur déconstruction. Il existe un système de mythes qui ne demande qu'à devenir un langage politique susceptible de fonder un regard sur la science et la technologie, qui conteste l'informatique de la domination – afin d'agir avec puissance.

Une dernière image : les organismes et la politique organismique et holistique reposent sur des métaphores de renaissance et en appellent invariablement aux ressources de la sexualité reproductive. Je dirais que les cyborgs ont plus à voir avec la régénération et qu'ils se méfient de la matrice reproductive et de presque toutes les mises au monde. Chez les salamandres, la régénération qui suit une blessure, par exemple la perte d'un membre, s'accompagne d'une repousse de la structure et d'une restauration des fonctions avec possibilité constante de production, à l'emplacement de l'ancienne blessure, de doubles ou de tout autre étrange résultat topographique. Le membre qui a repoussé peut être monstrueux, dupliqué, puissant. Nous avons tou(te)s déjà été blessé(e)s, profondément. Nous avons besoin de régénération, pas de renaissance, et le rêve utopique de l'espoir d'un monde monstrueux sans distinction de genre fait partie de ce qui pourrait nous reconstituer.

L'imagerie cyborgienne peut aider à exprimer les deux points cruciaux de ce texte. Un, la production d'une théorie totale, universelle, est une erreur énorme qui passe à côté de la réalité, et qui l'a probablement toujours fait, mais qui le fait maintenant de façon certaine. Deux, en prenant la responsabilité des relations sociales de science et de technologie, on refuse la métaphysique anti-science, la démonologie de la technologie, et l'on assume ainsi le difficile travail de reconstruction des frontières de la vie quotidienne, en connexion partielle avec les autres, et en communication avec chaque partie de nous-même. Ce n'est pas seulement que la science et la technologie sont d'éventuels moyens de grande satisfaction

humaine aussi bien qu'une matrice de dominations complexes. L'imagerie cyborgienne ouvre une porte de sortie au labyrinthe des dualismes dans lesquels nous avons puisé l'explication de nos corps et de nos outils. C'est le rêve, non pas d'une langue commune, mais d'une puissante et infidèle hétéroglose. C'est l'invention d'une glossolalie féministe qui glace d'effroi les circuits super-évangélistes de la nouvelle droite. Cela veut dire construire et détruire les machines, les identités, les catégories, les relations, les légendes de l'espace. Et bien qu'elles soient liées l'une à l'autre dans une spirale qui danse, je préfère être cyborg que déesse.

REMERCIEMENTS

Cette recherche a été financée par une bourse de l'Academy Senate Faculty Research de l'Université de Californie, Santa Cruz. Une version antérieure de l'article sur l'ingénierie génétique est parue sous le titre "Lieber Kyborg als Göttin: für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie" dans *Argument-Sonderband 105*, sous la direction de Bernd-Peter Lange et Anna Marie Stuby, Berlin, 1984, pp. 66-84. Le Manifeste Cyborg a été développé à partir de "New Machines, new bodies, new communities: political dilemmas of a cyborg feminist" (Nouvelles machines, nouveaux corps, nouvelles communautés: dilemmes politiques d'une cyborg féministe), "The Scholar and the Feminist X: The Question of Technology" (L'Universitaire et la féministe X: la question de la technologie), Conférence, Barnard College, avril 1983.

Les gens liés au History of Consciousness Board d'UCSC ont eu une telle influence sur cet article qu'il me paraît être un texte plus collectif que la plupart, même s'il arrive que ceux que je cite n'y reconnaissent pas leurs idées. Certain(e)s chercheu(r)(ses) docteur(e)s ou doctorant(e)s en théorie, science et politique féministe ainsi que certains membres du cursus de théorie et de méthode ont plus particulièrement, participé à l'élaboration du Manifeste Cyborg. Citons par exemple Hilary Klein (1989), Paul Edwards (1985), Lisa Lowe (1986) et James Clifford (1985).

Certaines parties de cet article ont constitué ma contribution à une réflexion collective intitulée "Poetic Tools and Political Bodies: Feminist Approaches to High Technology Culture" (Outils poétiques et corps politiques: approches féministes de la haute technologie), 1984, California American Studies Association, avec les doctorantes en Histoire de la conscience Zoe Sofoulis, "Jupiter Space" (Espace Jupiter), Katie King, "The pleasures of repetition and the limits of identification of feminist science fiction: reimaginings of the body after the cyborg" (Plaisir de la répétition et limites de l'identification de la science fiction féministe: réimaginer le corps après le cyborg), et Chela Sandoval, "The construction of subjectivity and oppositional consciousness in feminist film and video" (Construction de la subjectivité et conscience oppositionnelle dans le cinéma et la vidéo féministes). La théorie de la conscience oppositionnelle de Sandoval (sans date) a été publiée sous le titre "Women respond to racism: A Report on the

National Women's Studies Association Conference" (Les femmes répondent au racisme : rapport sur la conférence nationale de l'association des études féministes). Pour la lecture sémiotico-psychanalytique de la culture nucléaire de Sofoulis, voir Sofia (1984).

Ce manifeste doit beaucoup aux articles non publiés de King, "Questioning tradition : canon formation and the veiling of power" (Interroger la tradition : formation des canons et pouvoir voilé), "Gender and genre : reading the science fiction of Joanna Russ" (Genre et genre littéraire : lire la science fiction de Joanna Russ), "Varley's Titan and Wizard : feminist parodies of nature, culture, and hardware" (Titan et Wizard, de Varley : parodies féministes de la nature, de la culture et du hardware).

Les conversations que j'ai eues avec Barbara Epstein, Jeff Escoffier, Rusten Hogness et Jaye Miler m'ont beaucoup aidée, ainsi que leur conseils éditoriaux. Certains membres du Silicon Valley Research Project de l'UCSC, certains participants des conférences et ateliers de la SVRP m'ont apporté une aide précieuse, en particulier Rick Gordon, Linda Kimball, Nancy Snyder, Langdon Winner, Judith Stacey, Linda Lim, Patricia Fernandez-Kelly et Judith Gregory. Je veux enfin remercier Nancy Hartsock, pour toutes ces années d'amitié et de discussion autour de la théorie féministe et de la science-fiction féministe. Merci aussi à Elisabeth Bird pour mon slogan politique préféré, "Cyborgs for Earthly Survival" (Cyborgs pour survie terrienne).

NOTES

1. Parmi les références utiles concernant les mouvements scientifique radical de gauche et / ou féministes ainsi que les questions de biotechnique et de biologie, voir Bleier (1984, 1986), Harding (1986), Fausto-Sterling (1985), Gould (1981), Hubbard et al (1982), Keller (1985), Lewontin et al (1984), *Radical Science Journal* (devenu *Science as Culture* en 1987), 26 Freegrove Road, London N7 9 RQ, *Science for People*, 897 Main St, Cambridge, MA 02139, USA.
2. Pour aborder le point de vue de la gauche et/ou des féministes sur la technologie et la politique, voir : Cowan (1983), Rothschild (1983), Traweek (1988), Young and Levidow (1981, 1985), Weizenbaum (1976), Winner (1977, 1986), Zimmerman (1986), Athanasiou (1987), Cohn (1997-a, 1987-b), Winograd and Flores (1986), Edwards (1985). *Global Electronics Newsletter*, 867 West Dana St, #204, Mountain View, CA 94041; *Processed World*, 55 Sutter St, San Francisco, CA 94104; *ISIS, Women's International Information and Communication Service*, PO Box 50 (Cornavin), 1211 Genève 2, Suisse, et *Via Santa Maria Dell'Anima 30*, 00186 Rome, Italie. Parmi les approches fondamentales des études modernes de la science qui ne suivent pas la mystification libérale commencée avec Thomas Kuhn, voir : Knorr-Cetina (1981), Knorr-Cetina and Mulkey (1983), Latour and Woolgar (1979), Young (1979). *The Directory of the Network for the Ethnographic Study of Science, Technology, and Organizations* (Annuaire du réseau d'étude ethnographique de la science, de la technologie et des organisations) contient un large éventail de personnes et de projets d'importance cruciale pour une meilleure analyse; s'adresser à NESSTO, PO Box 11442, Stanford, CA 94305.
3. Une étude complète et provocatrice de la politique et des théories "post-modernistes" a été réalisée par Frederic Jameson (1984). Selon lui, le post-modernisme n'est pas une option, un style parmi d'autres, mais une dominante culturelle qui demande une réinvention faite de l'intérieur et radicale de la politique de gauche; il n'y a désormais plus de lieu extérieur d'où réfléchir pour donner sens à la fiction reconfortante de la distance critique. Jameson explique aussi clairement pourquoi l'on ne peut plus être pour ou contre le postmodernisme, position essentiellement morale. Je pense pour ma part que les féministes (et d'autres) ont continuellement

- besoin de réinvention culturelle, de critique postmoderniste et de matérialisme historique ; seule une cyborg peut y arriver. On semble innocenter maintenant avec nostalgie les vieilles dominations du patriarcat capitaliste : elles ont normalisé l'hétérogénéité entre homme et femme ou blanc et noir, par exemple. Le "capitalisme avancé" et le postmodernisme libèrent l'hétérogénéité sans norme, et nous nous retrouvons nivelés, sans subjectivité, car celle-ci demande une certaine profondeur, même s'il s'agit de profondeurs inamicales et dangereuses. Il est temps d'écrire La Mort de la clinique. La méthode clinique a besoin de corps et de travaux ; nous avons des textes et des surfaces. Nos dominations ne fonctionnent plus par la médicalisation et la normalisation. Elles fonctionnent par l'action en réseau, la reconceptualisation des communications, la gestion du stress. La normalisation ouvre la voie à l'automatisme, ultime redondance. Dans Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical (Paris, P.U.F., 1997), Histoire de la sexualité : La volonté de savoir (Paris, Gallimard, 1976) et Surveiller et punir (Paris, Gallimard, 1975), Michel Foucault définit une forme de pouvoir qui était alors en train d'imploser. Le discours de la biopolitique fait place au technobabil, langage des substantifs tronqués et raccordés ; les multinationales ne laissent aucun nom seul dans son entier. Voici ceux qu'elles ont choisis, (liste relevée dans un numéro du magazine *Science*) : Tech-Knowledge, Genetech, Allergen, Hybritech, Compupro, Gene-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, MicroAngelo from Scion Corp., Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. Si le langage nous emprisonne, alors l'évasion de cette prison a besoin de poètes du langage, sorte d'enzyme de restriction culturelle à couper le code ; l'hétéroglosse cyborgienne est une forme de politique culturelle radicale. Pour la poésie cyborgienne, voir Perloff (1984), Fraser (1984). Pour l'écriture cyborgienne moderniste / postmoderniste féministe, voir HOW(ever), 871 Corbett Ave, San Francisco, CA 94131. ?
4. Baudrillard (1983). Jameson (1984, p.66) fait remarquer que la définition que donne Platon du simulacre est celle de la copie pour laquelle il n'existe pas d'original, c'est-à-dire, le monde du capitalisme avancé, de l'échange pur. Voir Discourse 9 (printemps / été 1987), numéro spécial sur la technologie (cybernétique, écologie et imagination postmoderne).
 5. Autour des années 80, le Greenham Common Women's Peace Camp (Le Camp pour la paix des femmes, de Greenham Common) a défié, pendant

- douze ans, le militarisme global des États-Unis, tout en permettant à celles qui y participaient de développer de nouvelles formes de prise de conscience et d'identité. Ces femmes ont ainsi inventé et affiné une pléiade d'actions directes qu'elles ont transmises à d'autres mouvements d'action sociale. (Note N. M.).
6. Pratiques d'ordre à la fois spirituel et politique, qui, dans la prison du Comté d'Alameda en Californie au début des années 80, unissaient les manifestants anti-nucléaire incarcérés et leurs gardiens.
 7. LAG (Livermore Action Group, groupe pacifiste qui a publié entre autres : The International Day of Nuclear Disarmament : Handbook for Civil Disobedience, ed. by the Livermore Action Group Handbook Collective (Livermore Action Group : 3126 Shattuck Ave., Berkeley, CA 94705, 1983 (note N. M.).
 8. En ce qui concerne les récits ethnographiques et les évaluations politiques, voir Barbara Epstein, "Political Protest and Cultural Revolution, Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s", UC press 1991, Sturgeon (1986). En adoptant pour logo l'image de la terre photographiée d'un vaisseau spatial rehaussée du slogan "Aime Ta Mère", la manifestation du Jour des mères et des autres, qui a eu lieu en mai 1987 devant les installations d'essai des armes nucléaires du Nevada, rendait compte, sans aucune ironie avouée, des tragiques contradictions qui existent dans les vues que nous avons de la terre. Les manifestant(e)s demandèrent aux responsables de la tribu des Western Shoshone l'autorisation officielle d'entrer sur leur terrain, qui a été envahi par le gouvernement américain lorsque ce dernier a décidé d'y construire un centre d'essais d'armes nucléaires. Arrêté(e)s pour violation de propriété, les manifestant(e)s répondirent que c'était la police et le personnel du centre, qui étaient coupables de violation de territoire, puisqu'ils se trouvaient là sans que les véritables occupants de ce territoire leur en aient donné l'autorisation. Un des groupes d'affinité qui participaient à l'action des femmes avait pris pour non les Surrogate Other (Autre de Remplacement) ; et, par solidarité avec les créatures qui étaient obligées de s'enfoncer sous terre avec la bombe, elles mimèrent une émergence cyborgienne du corps construit d'un grand ver du désert non-hétérosexuel.
 9. De puissants développements de la politique de la coalition émergent des discours du "Tiers Monde", discours venus de nulle part, du centre déplacé de l'univers, la terre : "Nous vivons sur la troisième planète à partir du

- soleil” Sun Poem de l’écrivain jamaïcain Edward Kamau Braithwaite, analysé par Mackey (1984). Les auteurs qui ont travaillé avec Smith (1984) subvertissent avec ironie les identités naturalisées tout en construisant un lieu d’où parler qu’ils puissent appeler “chez eux”. Voir en particulier Reogon (dans Smith, 1983, pp. 356-368). Trinh T. Minh-ha (1986-1987).
10. Hooks (1981, 1984), Hull et al (1982). Bambara (1981) a écrit un roman extraordinaire dans lequel *The Seven Sisters*, groupe de théâtre formé par des femmes de couleur explore une forme d’unité. Voir aussi l’analyse qu’en a faite Butler-Evans (1987).
 11. Sur l’orientalisme dans les travaux féministes et ailleurs, voir Lowe (1986), Said (1987), Mohanty (1984), *Many voices, One Chant : Black Feminist Perspectives* (Des voix nombreuses, un chant unique ; perspective féministes noires), (1984).
 12. Le féminisme culturel s’est dit de certaines qui affirmaient une différence biologique entre les hommes et les femmes. La différence incarnée par les femmes est “meilleure” donc doit être célébrée. Cette différence implique des traits de caractères particuliers (les femmes sont plus douces, intuitives...) ce qui implique que si les femmes menaient le monde il n’y aurait pas de guerre... (Note N. M.).
 13. Katie King (1986, 1987) a traité de façon théoriquement sensible les fonctionnements des taxinomies féministes comme généalogies de pouvoir dans l’idéologie et la polémique féministe. King analyse l’exemple problématique donné par Jaggar (1983) des féminismes taxinomisants, pour faire une petite machine qui produit la position finale désirée. La caricature que je trace ici du féminisme radical et socialiste en est aussi un exemple.
 14. Le rôle central des différentes versions des relations objectales que l’on trouve dans la psychanalyse et les mouvements universalisants importants qui lui sont reliés, et qui étudient la reproduction, les soins et le maternage avec de nombreuses approximations épistémologiques, souligne la résistance de leurs auteurs à ce que j’appelle le postmodernisme. Pour moi, les mouvements universalisants, comme ces versions de la psychanalyse rend difficile l’analyse de la place des “femmes” dans le circuit intégré et entraîne des difficultés systématiques quand on veut rendre compte de, ou même seulement voir, les aspects majeurs de la construction du genre et de la vie sociale marquée par le genre. La thèse féministe a été développée par

- Flax (1983), Harding (1986), Harding and Hintikka (1983), Hartsock (1983-a, b), O’Brien (1981), Rose (1983), Smith (1974, 1979). Pour les théories qui repensent le matérialisme féministe et les positions féministes face au criticisme, voir Harding (1986, pp. 163-196), Hartsock (1987) and Rose (1896).
15. J’ai fait une erreur volontaire de catégorie quand j’ai “modifié” les positions de MacKinnon en les qualifiant de “radicales”. J’ai ainsi généré ma propre critique réductrice d’une écriture extrêmement hétérogène, qui utilise explicitement cette étiquette, par mon étude taxinomique de l’écriture qui n’utilise pas le “modificateur” et ne supporte pas de limites, et s’ajoute ainsi aux différents rêves d’un langage commun pour les féministes, dans le sens d’univoque. Mon erreur catégorielle vient du fait que je devais écrire, pour *Socialist Review*, à partir d’une position taxinomique particulière qui a elle-même une histoire hétérogène, celle du féminisme socialiste. On trouvera chez de Lauretis (1985 ; ainsi que 1986, pp. 1-19) une critique qui doit beaucoup à MacKinnon, mais sans réductionnisme et accompagnée d’un compte-rendu féministe élégant du conservatisme paradoxal de Foucault quant à la violence sexuelle (le viol). Gordon (1988) a réalisé une élégante étude théorique historico-sociale féministe de la violence familiale qui insiste sur l’action personnelle complexe des femmes, des hommes et des enfants, sans pour cela perdre de vue les structures matérielles du système de domination masculine, de race et de classe.
 16. Cette liste a été publiée en 1985. Les tentatives que j’avais déjà faites pour comprendre la biologie comme discours de commande et de contrôle cybernétique et les organismes comme des “objets de connaissance technico-naturels” se trouvent dans Haraway (1979, 1983, 1984). La version de 1979 de cette liste dichotomique apparaît dans *Simians, Cyborgs, and Women, The Reinvention of Nature*, chapitre 3. Pour la version de 1989, voir le chapitre 10. Les différences entre ces versions montrent comment évolue mon point de vue.
 17. Pour les analyses et l’action progressistes concernant le débat sur les biotechnologies, voir GeneWatch, a Bulletin of the Committee for Responsible Genetics, 5 Doane St, 4th Floor, Boston, MA 02109 ; Genetic Screening Study Group (autrefois the Sociobiology Study Group of Science for the People), Cambridge, MA ; Wright (1982, 1986) ; Yoxen (1983).

18. Références de base pour “ les femmes dans le circuit intégré ” : D’Onofrio-Flores and Pfafflin (1982), Fernandez-Kelly (1983), Fuentes and Ehrenreich (1983), Grossman (1980), Nash and Fernandez-Kelly (1983), Ong (1987) Science Policy Research Unit (1982).
19. Pour “l’économie du travail à domicile en dehors du domicile” et ce qui s’y rapporte, voir : Gordon (1983), Gordon and Kimball (1985), Stacey (1987), Reskin and Hartmann (1986), Women and Poverty (Femmes et pauvreté, 1984), S. Rose (1986), Collins (1982), Burr (1982), Gregory and Nussbaum (1982), Piven and Coward (1982), Microelectronics Group (1980), Stallard et al. (1983) où l’on trouve une liste utile de ressources et d’organisations.
20. La conjonction des relations sociales de la Révolution Verte et des biotechnologies comme l’ingénierie génétique des plantes intensifie les pressions qui pèsent sur la terre dans le Tiers Monde. Selon les estimations de AID (*The New York Times*, 14 octobre 1984) utilisées lors de la journée mondiale de l’alimentation de 1984, en Afrique, les femmes produisent environ 90 % des ressources alimentaires agricoles, en Asie, environ 60 à 80 %, et au Moyen-Orient et en Amérique latine, elle fournissent 40 % du travail agricole. Blumberg accuse la politique agricole des organisations mondiales, ainsi que celle des multinationales et des gouvernements nationaux du Tiers Monde, d’ignorer, en général, les questions fondamentales posées par la division sexuelle du travail. La tragédie actuelle de la famine qui sévit en Afrique est peut-être autant provoquée par la suprématie masculine que par le capitalisme, le colonialisme et les problèmes météorologiques. Plus exactement, disons que le capitalisme et le racisme sont structurellement marqués par la domination masculine. Voir aussi Blumberg (1981), Hacker (1984), Hacker and Bovit (1981), Busch and Lacy (1983), Wilfred (1982), Sachs (1983), International Fund for Agricultural Development (Fond International pour le Développement Agricole, 1985), Bird (1984).
21. Voir aussi Enloe (1983 a, b).
22. Pour une version féministe de cette logique, voir Sarah Blaffer Hrdy, 1981, *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Pour une analyse des pratiques des femmes scientifiques autour du récit, en particulier en relation avec la sociobiologie dans les débats en cours sur les viols d’enfants et l’infanticide, voir *Simians, Cyborgs, and*

- Women, The Reinvention of Nature*, Donna Haraway, Routledge New York, 1991, chapitre 5.
23. En ce qui concerne le passage de la chasse au fusil au safari-photo, dans la construction des significations populaires de la nature chez un public américain d’immigrants urbains, voir Haraway (1984-5, n 1989 b), Nash (1979), Sontag (1977), Preston (1984).
24. Toute réflexion sur les implications raciales / culturelles / politiques de l’histoire des femmes et de la science aux États-Unis pourra être aidée par : Haas and Perucci (1984), Hacker (1981), Keller (1983), National Science Foundation (1988), Rossiter (1982), Schiebinger (1987), Haraway (1989 b).
25. Markoff and Siegel (1983). Il existe, dans ce domaine, deux organisations dont on peut attendre beaucoup : High Technology Professionals for Peace (Professionnels des hautes technologies pour la paix) et Computer Professionals for Social Responsibility (Professionnels de l’informatique pour la responsabilité sociale).
26. Service Employees International Union : Syndicat international des employés de service, organisation américaine d’employés de bureau.
27. King (1984). Liste abrégée d’ouvrages de science-fiction féministe où l’on retrouve les thèmes de cet essai : Octavia Butler (*Wild Seed*, *Mind of my Mind*, *Kindred*, *Survivor*), Suzy McKee Charnas (*Motherliness*), Samuel R. Delany, la série des *Neverÿon*, Anne McCaffery (*The Ship Who Sang*, *Dinosaur Planet*), Vonda McIntyre (*Superluminal*, *Dreamsnake*), Joanna Russ (*Adventures of Alix*, *The Female Man*), James Tiptree, Jr, (*Star Songs of an Old Primate*, *Up the Walls of the World*), John Varley, (*Titan*, *Wizard*, *Demon*).
28. Les féminismes français ont contribué à la formation de l’hétéroglose cyborgienne. Burke (1981), Irigaray (1977, 1979), Marks and de Courtivron (1980), *Signs* (Autumn 1981), Wittig (1973), Duchén (1986). Pour les traductions en anglais de certains courants féministes francophones voir *Feminist Issues : A Journal of Feminist Social and Political Theory*, 1980.
29. Mais toutes ces poétesses sont très complexes, en particulier dans la façon dont elles traitent les thèmes des identités personnelles et collectives décentrées, érotiques et mensongères. Griffin (1978), Lorde (1984), Rich (1978).
30. Derrida (1976, en particulier la seconde partie), Lévi-Strauss (1961, en

- particulier la Leçon d'écriture), Gates (1985), Kahn and Neumaier (1985), Ong (1982), Kramarae and Treichler (1985).
31. Pour un aperçu de l'étroite relation qu'entretiennent les femmes de couleur avec l'écriture tant sur le plan du thème que de la politique, voir : Program for The Black Woman and the Diaspora : Hidden Connections and Extended Acknowledgments (Programme pour "la femme noire et la diaspora : connexions cachées et reconnaissance étendue") An International Literary Conference (Conférence littéraire internationale), Michigan State University, Octobre 1985 ; Evans (1984) ; Christian (1985) ; Carby (1987) ; Fisher (1980) ; Frontiers (1980, 1983) ; Kingston (1977) ; Lerner (1973) ; Giddings (1985) ; Moraga and Anzaldúa (1981) ; Morgan (1984) ; les européennes anglophones et les euro-américaines ont elles aussi établi des relations spéciales avec leur écriture en tant que signe puissant : Gilbert and Gubar (1979), Russ (1983).
32. Le fait qu'on s'accorde souvent à donner un aspect idéologique acceptable à la haute technologie militarisée en vantant ses applications aux problèmes moteurs et orthophoniques des gens handicapés / différents, prend un tour particulièrement ironique dans la culture monothéiste, patriarcale et souvent antisémite quand la voix d'un ordinateur remplace celle d'un petit garçon pour psalmodier la Torah à sa place le jour de sa Bar Mitzvah. Voir Sussman (1986). En rendant particulièrement claires les définitions sociales du handicap, alors qu'elles sont très relatives à leur contexte, la haute technologie militaire fait des êtres humains des handicapés par définition, aspect pervers d'une grande partie des champs de bataille automatisés et autres jeux dérivés de la guerre des étoiles. Voir Welford (1 July 1986).
33. James Clifford (1985, 1988) défend avec force la reconnaissance d'une réinvention culturelle continue, la non-disparition obstinée de ceux qui sont "marqués" par les pratiques impérialisantes occidentales.
34. DuBois (1982), Daston and Park (sans date), Park and Daston (1981). Le nom monstre a la même racine que le verbe démontrer.

BIBLIOGRAPHIE

- Athanasidou, Tom. "High-tech politics : the case of artificial intelligence", *Socialist Review* 92 : 7-35. 1987.
- Bambara, Toni Cade. *The Salt Eater*. New York : Vintage/Random House. 1981.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*, P. Foss, P. Patton, P. Beitchman, trans. Semiotext(e), New York, 1983.
- Bijker, Wiebe E., Hughes, Thomas, P., and Pinch, Trevor, eds. *The Social Construction of Technological Systems*. MIT Press, Cambridge, MA, 1987.
- Bird, Elizabeth. "Green Revolution imperialism, 1 & 11", papers delivered at the University of California, Santa Cruz, 1984.
- Bleier, Ruth. *Science and Gender. A Critique of Biology and Its Themes on Women*. Pergamon, New York, 1984.
- Bleier, Ruth. ed. *Feminist Approaches to Science*. Pergamon, New York, 1986.
- Blumberg, Rae Lesser. *Stratification : Socioeconomic and Sexual Inequality*. Brown, Boston, 1981.
- Burke, Carolyn, "Irigaray through the looking glass", *Feminist Studies* 7(2) : 288-306, 1981.
- Burr, Sara G. "Women and work", in Barbara K. Haber, ed. *The Women's Annual, 1981*. G.K. Hall, Boston. 1982.
- Busch, Lawrence and Lacy, William. *Science, Agriculture, and the Politics of Research*. Westview, Boulder, CO, 1983.
- Butler Evans, Elliott. "Race, gender and desire : narrative strategies and the production of ideology in the fiction of Toni Cade Bambara, Toni Morrison and Alice Walker", University of California at Santa Cruz, PhD thesis. (1987)
- Carby, Hazel. *Reconstructing Womanhood. The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. Oxford University Press, New York, 1987.
- Christian, Barbara. *Black Feminist Criticism : Perspectives on Black Women Writers*. Pergamon, New York, 1985.

Clifford, James. "On ethnographic allegory", in James Clifford and George Marcus, eds *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, 1985.

Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.

Cohn, Carol. "Nuclear language and how we learned to pat the bomb", *Bulletin of Atomic Scientists*, pp. 17-24. 1987a.

Cohn, Carol. "Sex and death in the rational world of defense intellectuals", *Signs* 12(4) : 687-718, 1987b.

Collins, Patricia Hill. "Third World Women in America", in Barbara K. Haber, ed. *The Women's Annual, 1981*. Boston : G.K. Hall. 1982.

Cowan, Ruth Schwartz. *More Work for Mother. The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. Basic, New York. 1983.

Coward, Rosalind. *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. Routledge & Kegan Paul, London, 1983.

D'Onofrio-Flores, Pamela and Pfafflin, Sheila M., eds. *Scientific-Technological Change and the Role of Women in Development*. Westview, Boulder, 1982.

Daston, Lorraine and Park, Katherine "Hermaphrodites in Renaissance France", unpublished paper. (n.d.)

de Lauretis, Teresa. "The violence of rhetoric : considerations on representation and gender", *Semiotica* 54 : 11-31, 1985.

de Lauretis, Teresa. "Feminist studies/critical studies : issues, terms, and contexts", in de Lauretis (1986b), pp. 1-19, 1986a.

de Lauretis, Teresa ed. *Feminist Studies / Critical Studies*. Indiana University Press, Bloomington, 1986b.

de Waal, Frans. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among the Apes*. Harper & Row, New York, 1982.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, G.C. Spivak, trans. and intro. Johns

Hopkins University Press, Baltimore, 1976.

Discourse 9 (printemps / été 1987), Numéro spécial technologie.

DuBois, Page. *Centaurs and Amazons*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1982.

Duchen, Claire. *Feminism in France from May '68 to Mitterrand*. Routledge & Kegan Paul, London , 1986.

Edwards, Paul. "Border wars : the science and politics of artificial intelligence", *Radical America* 19(6) : 39-52, 1985.

Enloe, Cynthia. "Women textile workers in the militarization of Southeast Asia", in Nash and Fernandez-Kelly (1983), pp. 407-25, 1983a.

Enloe, Cynthia. *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*. South End, Boston, 1983b.

Epstein, Barbara. "Political Protest and Cultural Revolution, Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s", UC press Berkeley, 1991.

Evans, Mari, ed. *Black Women Writers: A Critical Evaluation*. Doubleday/Anchor, Garden City, NY, 1984.

Fausto Sterling, Anne. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. Basic, New York, 1985.

Fee, Elizabeth "Critiques of modern science : the relationship of feminism to other radical epistemologies", in Ruth Bleier, ed., pp. 42-56. (1986)

Fernandez-Kelly, Maria Patricia. *For We Are Sold, I and My People*. State University of New York Press, Albany, 1983.

Fisher, Dexter, ed. *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*. Houghton Mifflin, Boston, 1980.

Flax, Jane. "Political philosophy and the patriarchal unconscious : a psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics", in Harding and Hintikka pp. 245-82. 1983.

Flax, Jane. "Postmodernism and gender relations in feminist theory", *Signs* 12(4) : 621-43. 1987.

Foucault, Michel. *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*. Paris, P.U.F, 1997.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*.

Gallimard, Paris, 1976.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris, 1975.

Fraser, Kathleen. *Something. (Even Human Voices) in the Foreground, a Lake*. Kelsey St Press, Berkeley, CA, 1984.

Fuentes, Annette and Ehrenreich, Barbara. *Women in the Global Factory*. South End, Boston, 1983.

Gates, Henry Louis "Writing 'race' and the difference it makes", in 'Race', *Writing, and Difference*, special issue, *Critical Inquiry* 12(1) : 1-20. 1985.

GeneWatch a bulletin of the committee for Responsible Genetics, 5 Doane ST 4th Floor, Boston, MA, 02109

Giddings, Paula. *When and Where I Enter : The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. Bantam, Toronto, 1985.

Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan. *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. Yale University Press, New Haven, CT, 1979.

Global Electronic Newsletter, 867 West Dana ST #204, Mountain View, CA, 94041.

Gordon, Linda. *Woman's Body, Woman's Right : A Social History of Birth Control in America*. Viking, New York, 1976.

Gordon, Linda. *Heroes of Their Own Lives. The Politics and History of Family Violence, Boston, 1980-1960*. Viking, New York, 1988.

Gordon, Richard. "The computerization of daily life, the sexual division of labor, and the homework economy", Silicon Valley Workshop conference, University of California at Santa Cruz, 1983.

Gordon, Richard and Kimball, Linda. "High-technology, employment and the challenges of education", Silicon Valley Research Project, Working Paper, no. I. 1985.

Gould, Stephen J. *Mismeasure of Man*. Norton, New York, 1981.

Gregory, Judith and Nussbaum, Karen. "Race against time : automation of the office", *Office : Technology and People* 1 : 197-236. 1982.

Griffin, Susan. *Woman and Nature : The Roaring Inside Her*. Harper &

Row, New York, 1978.

Grossman, Rachel. "Women's place in the integrated circuit", *Radical America* I 4(1) : 29-50. 1980.

Haas, Violet and Perucci, Carolyn, eds. *Women in Scientific and Engineering Professions*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.

Hacker, Sally. "The culture of engineering : women, workplace, and machine", *Women's Studies International Quarterly* 4(3) : 34 1-53. 1981

Hacker, Sally and Bovit, Liza. "Agriculture to agribusiness : technical imperatives and changing roles", paper delivered at the Society for the History of Technology, Milwaukee. 1981.

Hacker, Sally. "Doing it the hard way : ethnographic studies in the agribusiness and engineering classroom", paper delivered at the California American Studies Association, Pomona, 1984.

Hammonds, Evelyn "Women of color, feminism and science" in Bleier, 1986.

Haraway, Donna. J. "Animal sociology and a natural economy of the body politic, part 1 : a political physiology of dominance", *Signs* 4(1) : 21-36. 1978a

Haraway, Donna. "The biological enterprise : sex, mind, and profit from human engineering to sociobiology", *Radical History Review* 20 : 206-37. 1979.

Haraway, Donna. "Signs of dominance : from a physiology to a cybernetics of primate society", *Studies in History of Biology* 6 : 129-2 19. 1983.

Haraway, Donna. "Class, race, sex, scientific objects of knowledge : a socialist-feminist perspective on the social construction of productive knowledge and some political consequences", in Violet Haas and Carolyn Perucci (1984), pp. 212-29.

Haraway, Donna. "Teddy bear patriarchy : taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36", *Social Text* I I : 20-64. 1984-5.

Haraway, Donna. *Primate Visions : Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Routledge, New York, 1989.

Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women, The Reinvention of*

Nature, Donna Haraway, Routledge New York, 1991

Harding, Sandra *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca, 1986.

Harding, Sandra and Hintikka, Merrill, eds. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Reidel, Dordrecht. 1983.

Hartsock, Nancy. "The feminist standpoint : developing the ground for a specifically feminist historical materialism", in Harding and Hintikka (1983), pp. 283-310. 1983a.

Hartsock, Nancy. *Money, Sex, and Power*. New York : Longman ; Boston : Northeastern University Press. 1983b.

Hartsock, Nancy "Rethinking modernism : minority and majority theories", *Cultural Critique* 7 : 187-206. 1987.

Hogness, E. Rusten. "Why stress? A look at the making of stress, 1936-56", unpublished paper available from the author, 4437 Mill Creek Rd, Healdsburg, CA 95448. 1983.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman*. Boston : South End. 1981.

Hooks, Bell *Feminist Theory : From Margin to Center*. Boston : South End. 1984.

HOW(ever), 871 Corbett Ave San Francisco, 94131.

Hrdy, Sarah Blaffer. "Male and female strategies of reproduction among the langurs of Abu", Harvard University, PhD thesis. 1975.

Hrdy, Sarah Blaffer. *The Langurs of Abu : Female and Male Strategies of Reproduction*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1977.

Hrdy, Sarah Blaffer. *The Woman That Never Evolved*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.

Hubbard, Ruth, Henifin, Mary Sue, and Fried, Barbara, eds *Biological Woman, the Convenient Myth*. Schenkman, Cambridge, MA, 1982.

Hull, Gloria, Scott, Patricia Bell, and Smith, Barbara, eds. *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave*. The Feminist Press, Old Westbury, 1982.

International Fund for Agricultural Development. *IFAD Experience*

Relating to Rural Women, 1977-44. Rome : IFAD, 37. 1985.

Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, Paris, 1977.

Irigaray, Luce. *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*. Minuit, Paris, 1979.

ISES, Women's International Information and Communication Service, P.O. Box 50 (Cornavin), 1211 Geneva 2 Switzerland and Via Santa Maria dell' Anima 30, Rome 00186 Italy.

Jameson, Fredric. "Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review* 146 : 53-92. 1984.

Kahn, Douglas and Neumaier, Diane, eds. *Cultures in Contention*. Seattle : Real Comet, 1985.

Keller, Evelyn Fox. *A Feeling for the Organism*. San Francisco : Freeman. 1983.

Keller, Evelyn Fox (with Christine R. Grontkowski.) "The Mind's Eye." In Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, pp. 207-224. Synthese Library, 161. Boston : D. Reidel ; Hingham, MA : Kluwer Academic, 1983.

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, New Haven, 1985.

King, Katie. "The pleasure of repetition and the limits of identification in feminist science fiction : reimaginings of the body after the cyborg", paper delivered at the California American Studies Association, Pomona. 1984

King, Katie. "The situation of lesbianism as feminism's magical sign : contests for meaning and the U.S. women's movement, 1968-72", *Communication* 9(1) : 65-92. 1986.

King, Katie. "Canons without innocence", University of California at Santa Cruz, PhD thesis. 1987a.

King, Katie. *The Passing Dreams of Choice ... Once Before and After.. Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production*, book prospectus, University of Maryland at College Park. 1987b.

Kingston, Maxine Hong. *China Men*. Knopf, New York, 1977.

Klein, Hilary "Marxism, psychoanalysis, and mother nature", *Feminist*

Studies 15(2) : 255-8. 1989.

Knorr-Cetina, Karin. *The Manufacture of Knowledge*. Pergamon, Oxford, 1981.

Knorr-Cetina, Karin. and Mulkay, Michael, eds. *Science Observed : Perspectives on the Social Study of Science*. Sage, Beverly Hills, 1983.

Kramarae, Cheris and Treichler, Paula. *A Feminist Dictionary*. Pandora, Boston, 1985.

Latour, Bruno. and Woolgar, Steve. *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*. Sage, Beverly Hills, 1979.

Latour, Bruno. *Les microbes, guerre et paix, suivi des irréductions*. Métaillé, Paris 1984.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France, followed by Irreductions : A Politico-Scientific Essay*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1988.

Lerner, Gerda, ed. *Black Women in White America : A Documentary History*. Vintage, New York, 1973.

Levi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*, John Russell, trans. Atheneum, New York, 1971.

Lewontin, R.C., Rose, Steven, and Kamin, Leon J. *Not in Our Genes : Biology, Ideology, and Human Nature*. Pantheon, New York, 1984

Lorde, Audre. *Zami, a New Spelling of My Name*. Crossing, Trumansberg, NY, 1982.

Lorde, Audre. *Sister Outsider*. Crossing, Trumansberg, NY, 1984.

Lowe, Lisa. "French Literary Orientalism : The representation of "others" in the texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva", University of California at Santa Cruz, PhD thesis. 1986.

McCaffrey, Anne. *The Ship Who Sang*. Ballantine, New York, 1969.

Mackey, Nathaniel. "Review", *Sulfur* 2 : 200-5. 1984.

MacKinnon, Catherine. "Feminism, Marxism, Method, and the State : an Agenda for Theory", *Signs* 7(3) : 515-44. 1982.

MacKinnon, Catherine. *Feminism Unmodified : Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1987.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of*

Advanced Industrial Society. Beacon, Boston, 1964.

Markoff, John and Siegel, Lenny. "Military micros", paper presented at Silicon Valley Research Project conference, University of California at Santa Cruz. 1983.

Marks, Elaine and de Courtivon, Isabelle, eds. *New French Feminisms*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1980.

Merchant, Carolyn, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York : Harper & Row. 1980.

Microelectronics Group. *Microelectronics : Capitalist Technology and the Working Class*. : CSE, London, 1980.

Mohanty, Chandra Talpade. "Under western eyes : feminist scholarship and colonial discourse" *Boundary* 2, 3 (12/13) : 333-58. 1984.

Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics*. Methuen, New York, 1985.

Moraga, Cherrie and Anzaldúa, Gloria, eds. *This Bridge Called My Back : Writings of Radical Women of Color*. Persephone, Watertown, 1981.

Morgan, Robin, ed. *Sisterhood Is Global*. Anchor/Doubleday, Garden City, NY, 1984.

Nash, June and Fernandez-Kelly, Maria Patricia, eds. *Women and Men and the International Division of Labor*. State University of New York Press Albany, 1983.

Nash, Roderick. "The exporting and importing of nature : nature-appreciation as a commodity, 1850-1980", *Perspectives in American History* 3 : 517-60. 1979.

National Science Foundation. *Women and Minorities in Science and Engineering*. NSF, Washington, 1988.

O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Roudedge & Kegan Paul, New York, 1981.

Ong, Aihwa. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline : Factory Workers in Malaysia*. State University of New York Press, Albany, 1987.

Ong, Walter. *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*. Methuen. New York, 1982.

Park, Katherine and Daston, Lorraine J. "Unnatural conceptions : the

study of monsters in sixteenth and seventeenth-century France and England”, *Past and Present* 92 : 20-54. 1981.

Perloff, Marjorie “Dirty language and scramble systems”, *Sulfur* 11 : 178-83. 1984.

Petchesky, Rosalind Pollack. “Abortion, anti-feminism and the rise of the New Right”, *Feminist Studies* 7(2) : 206-46. 1981.

Piven, Frances Fox and Cloward, Richard. *The New Class War : Reagan’s Attack on the Welfare State and Its Consequences*. Pantheon, New York, 1982.

Preston, Douglas “Shooting in paradise”, *Natural History* 93(12) : 14-19. 1984.

Process World, 55 Sutter ST San Francisco, CA 94104.

Radical Science Journal, 26 Freegrove Road, London, N79RQ

Reagan, Bernice Johnson. “Coalition politics : turning the century”, in Smith pp. 356-68. 1983.

Reskin, Barbara F. and Hartmann, Heidi. eds *Women’s Work, Men’s Work*. National Academy of Sciences, Washington, 1986.

Rich, Adrienne. *The Dream of a Common Language*. Norton, New York, 1978.

Rose, Hilary “Hand, brain, and heart : a feminist epistemology for the natural sciences”, *Signs* 9(1) : 73-90. 1983.

Rose, Hilary “Women’s work : women’s knowledge”, in Juliet Mitchell and Ann Oakley, eds, *What Is Feminism? A Re-Examination*. New York : Pantheon, pp. 161-83. 1986.

Rose, Stephen. *The American Profile Poster : Who Owns What, Who Makes How Much, Who Works Where, and Who Lives with Whom?* Pantheon, New York, 1986.

Rossiter, Margaret. *Women Scientists in America*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.

Rothschild, Joan, ed. *Machina ex Dea : Feminist Perspectives on Technology*. Pergamon, New York, 1983.

Russ, Joanna. *How to Suppress Women’s Writing*. University of Texas

Press, Austin, 1983.

Sachs, Carolyn. *The Invisible Farmers : Women in Agricultural Production*. Rowman & Allenheld, Totowa, 1983.

Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon, New York, 1978.

Sandoval, Chela. “Dis-illusionment and the poetry of the future : the making of oppositional consciousness” University of California at Santa Cruz, PhD qualifying essay. 1984.

Sandoval, Chela. *Yours in Struggle : Women Respond to Racism, a Report on the National Women’s Studies Association*. Center for Third World Organizing, Oakland, CA. (n.d.)

Schiebinger, Londa. “The history and philosophy of women in science : a review essay” *Signs* 12(2) : 305-32. 1987.

Science For the People 897 Main ST. Cambridge MA. 02139.

Science Policy Research Unit *Microelectronics and Women’s Employment in Britain*. University of Sussex. 1982.

Signs, Autumn 1981.

Smith, Barbara. ed. *Home Girls : A Black Feminist Anthology*. Kitchen Table, Women of Color Press. New York, 1983.

Smith, Dorothy. “Women’s perspective as a radical critique of sociology”, *Sociological Inquiry* 44. 1974.

Smith, Dorothy “A sociology of women” in J. Sherman and E.T. Beck, eds. *The Prism of Sex*. University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

Sofia, Zoe (also Zoe Sofoulis) “Exterminating fetuses : abortion, disarmament, and the sexo-semiotics of extra-terrestrialism”, *Diacritics* 14(2) : 47-59. 1984.

Sofia, Zoe. ‘Jupiter Space’, paper delivered at the *American Studies Association*, Pomona, CA. 1984.

Sofia, Zoe. “Through the lumen : Frankenstein and the optics of re-origination”, University of California at Santa Cruz, PhD thesis. 1988.

Sontag, Susan. *On Photography*. Dell, New York, 1977.

Stacey, Judith. “Sexism by a subtler name? Postindustrial conditions and postfeminist consciousness” *Socialist Review* 96 : 7-28. 1987.

Stallard, Karin, Ehrenreich, Barbara, and Sklar, Holly. *Poverty in the American Dream*. South End, Boston, 1983.

Sturgeon, Noel. "Feminism, anarchism, and non-violent direct action politics", University of California at Santa Cruz, PhD qualifying essay. 1986.

Sussman, Vic "Personal tech. Technology lends a hand", *The Washington Post Magazine*, 9 November, pp. 45-56. 1986.

Traweek, Sharon. *Beamtimes and Lifetimes : The World of High Energy Physique*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.

Treichler, Paula "AIDS, homophobia, and biomedical discourse : an epidemic of signification", *October* 43 : 31-70. 1987.

Trinh T. Minh-ha. "'Introduction', and 'Difference' : 'a special third world women issue'", *Discourse : Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 8 : 3-38. 1986-7.

Trinh T. Minh-ha. ed. *She, The Inappropriated Other, Discourse* 8. 1986-7.

Varley, John. "The persistence of vision", in *The Persistence of Vision*. Dell, New York, pp. 263-316. 1978.

Weizenbaum, Joseph. *Computer Power and Human Reason*. Freeman, San Francisco, 1976.

Welford, John Noble. "Pilot's helmet helps interpret high speed world" *New York Times*, pp. 21, 24. 1 July, 1986.

White, Hayden. *The Content of the Form : Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore : Johns Hopkins University Press. 1987.

Wilfred, Denis. "Capital and agriculture, a review of Marxian problematics", *Studies in Political Economy* 7 : 127-54. 1982.

Winner, Langdon. *Autonomous Technology : Technics out of Control as a Theme in Political Thought*. MIT Press, Cambridge, MA, 1977.

Winner, Langdon. "Do artifacts have politics?", *Daedalus* 109(1) : 121-36. 1980.

Winner, Langdon. *The Whale and the Reactor*. University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Winograd, Terry and Flores, Fernando. *Understanding Computers and*

Cognition : A New Foundation for Design. Ablex, Norwood, Nj. 1986.

Wittig, Monique. *The Lesbian Body*, David LeVay, trans. Avon, New York. 1975 (*Le corps lesbien*, 1973). 1973.

Women and Poverty, special issue *Signs* 10(2). 1984.

Wright, Susan. "Recombinant DNA : the status of hazards and controls", *Environment* 24(6) : 12-20, 51-53. 1982, July/August.

Wright, Susan. "Recombinant DNA technology and its social transformation, 1972-82", *Osiris*, 2nd series, 2 : 303-60. 1986.

Young, Robert M. "Interpreting the production of science", *New Scientist* 29 : 1026-28. March 1979.

Young, Robert M. and Levidow, Les, eds *Science, Technology and the Labour Process*, 2 vols. London : CSE and Free Association Books. 1981, 1985.

Yoxen, Edward. *The Gene Business*. : Harper & Row, New York. 1983.

Zimmerman, Jan, ed. *The Technological Woman : Interfacing with Tomorrow*. Praeger. New York. 1983.

SAVOIRS SITUÉS : QUESTION DE LA SCIENCE DANS LE FÉMINISME ET PRIVILÈGE DE LA PERSPECTIVE PARTIELLE¹

La recherche féministe théorique et militante a constamment essayé de s'accorder sur la question de ce que *nous* pourrions entendre par le terme curieux et inévitable d'« objectivité ». Nous avons consommé beaucoup d'encre toxique et d'arbres réduits à l'état de papier pour décrier ce qu'*ils* voulaient dire et combien cela *nous* était préjudiciable. Ce « ils » imaginaire recouvre une sorte de conspiration invisible de scientifiques et philosophes mâles repus de subventions et de laboratoires ; et le « nous » imaginaire désigne les autres, les encorporées, contraintes d'*avoir* un corps et un point de vue fini, donc inévitablement disqualifié et pollué dans toute discussion sérieuse en dehors de notre petit cercle, où une revue de « masse » c'est un petit millier de lectrices qui, dans leur majorité, détestent la science. Du moins, j'avoue ces fantasmes paranoïdes et ces ressentiments théoriques tapis sous des réflexions alambiquées imprimées en mon nom dans la littérature féministe d'histoire et de philosophie des sciences. Nous, féministes inscrites dans les débats sur la science et la technologie, sommes, dans le monde très fermé de l'épistémologie, où ce qui

Traduit par Denis Petit en collaboration avec Nathalie Magnan.

Edition originale : « Situated Knowledge : The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective » in *Feminist Studies*, 14.3, 1988, pp. 575-99.

compte traditionnellement comme savoir est contrôlé par des philosophes qui codifient le droit canon de la connaissance, ce que sont « les groupes de pression » de l'ère Reagan. Évidemment, un groupe de pression est, selon la définition reaganôide, tout sujet historique collectif qui essaie de résister à l'atomisation dépouillée de la Guerre des Étoiles, à la citoyenneté d'hypermarché, postmoderne, réduite au simulacre médiatique. Max Headroom n'a pas de corps ; par conséquent, *voit* tout dans le grand empire du Réseau Planétaire de communication. Pas étonnant que Max passe pour avoir un sens de l'humour naïf et une sorte de sexualité préœdipienne volontiers régressive, une sexualité que nous croyions de façon ambivalente – et dangereusement incorrecte – réservée aux prisonniers à vie que sont les corps femelles et colonisés, et peut-être aussi aux hackers mâles blancs confinés dans leur solitude électronique.

Les seuls qui finissent par *croire* réellement, et Dieu nous en garde, appliquer les doctrines idéologiques d'objectivité scientifique désincarnée contenues dans les manuels scolaires et la littérature de promotion de la technoscience sont les non scientifiques, auxquels s'ajoutent quelques philosophes sans méfiance. Bien sûr, si je désigne ces derniers ce n'est probablement que le reflet chez moi d'un chauvinisme disciplinaire résiduel, résultat d'une identification aux historiens des sciences et d'un trop long temps passé derrière un microscope pendant mes années de jeunesse, moment de poésie disciplinaire préœdipienne et moderniste, quand les cellules semblaient être des cellules et les organismes des organismes. *Pace*, Gertrude Stein. Puis vint la loi du père avec sa solution du problème de l'objectivité, élucidé grâce aux référents toujours déjà absents, aux signifiés différés, aux sujets divisés, et au jeu sans fin des signifiants. Qui pourrait grandir sans se retrouver distordu ? Le genre, la race, le monde lui-même – tout semble n'être que l'effet des vitesses de distorsion du jeu des signifiants dans un champ de force cosmique. Toutes les vérités deviennent des effets de la vitesse de distorsion dans un espace de simulations hyper réel. Mais nous ne pouvons nous permettre de tels jeux de mots – les projets pour façonner un savoir solide sur le monde « naturel »

ne peuvent être abandonnés aux mains d'une science-fiction paranoïde ou cynique. Ceux qui sont politiquement engagés ne peuvent pas laisser le constructionnisme social se désintégrer en émanations rayonnantes de cynisme.

En tout cas, les constructionnistes sociaux pouvaient continuer à dire que la méthode scientifique en tant que doctrine idéologique et tout le verbiage philosophique sur l'épistémologie avaient été mijotés pour nous empêcher de chercher à connaître le monde *réellement* par l'exercice des sciences. D'après ce point de vue, la science – seule chose vraiment digne d'intérêt pour nous – est rhétorique. Elle persuade les acteurs sociaux concernés que leur savoir fabriqué conduit à une forme désirable de pouvoir parfaitement objectif. De telles croyances doivent compter autant avec la structure des faits et des artefacts qu'avec les acteurs formés par le langage dans le jeu du savoir. Ici, les artefacts et les faits font partie intégrante de l'art redoutable de la rhétorique. La pratique est persuasion, mais on fait porter l'attention plutôt sur la pratique. Tout savoir est un nœud compact dans un champ de lutte pour le pouvoir. Le solide programme de la sociologie de la connaissance s'adjoint les charmants et méchants outils de la sémiologie et de la déconstruction pour affirmer la nature rhétorique de toute vérité, fut-elle scientifique. L'Histoire est un scénario que les mordus de culture occidentale se racontent entre eux ; la science est un texte discutable et un domaine de coercition ; le fond c'est la forme.² Un point c'est tout. La forme dans la science est la rhétorique socialement fabriquée pour façonner le monde en objets tangibles. C'est une pratique de croyances qui transforment le monde en prenant la forme de nouveaux objets étonnants – comme les microbes, les quarks et les gènes.

Mais qu'elles aient ou non la structure et les propriétés d'objets de rhétorique, les entités scientifiques de la fin du vingtième siècle – vecteurs d'infection (les microbes), particules élémentaires (les quarks) et codes biomoléculaires (les gènes) – ne sont pas les objets romantiques ou modernes avec leurs lois internes de cohérence.³ Elles sont des traces pas-

sagères rendues visibles par des champs de force, ou bien des vecteurs d'information dans une sémiotique à peine incorporée et extrêmement sujette à mutation, ordonnée en actes de reconnaissance et de méconnaissance. La nature humaine, encodée dans son génome et dans ses autres pratiques d'écriture, est une immense bibliothèque digne du labyrinthe secret imaginé par Umberto Eco dans *Le nom de la Rose* (1980). La stabilisation et la conservation de ce texte de la nature humaine promettent de coûter plus cher que son écriture. C'est une vision terrifiante de la relation du corps et du langage pour celles d'entre nous qui voudraient encore accorder à la *réalité* plus de crédit que nous n'en accordons au débat des chrétiens de droite sur le Second Avènement et à leur sauvetage de la destruction finale du monde. Nous voudrions croire que nos appels pour des mondes réels sont autre chose que des tentatives désespérées d'échapper au cynisme et autre chose qu'un acte de foi comme on en trouve dans tant d'autres religions, même si nous continuons d'accorder une place généreuse à ces médiations, riches et toujours particulières à un moment donné de l'histoire, par lesquelles nous devons, comme n'importe qui, prendre connaissance du monde.

Aussi, plus j'avance dans la description du programme constructionniste social radical et dans une version particulière du postmodernisme, armée des outils corrosifs du discours critique utilisé dans les sciences humaines, plus je deviens nerveuse. Comme toutes les névroses, la mienne trouve son origine dans le problème de la métaphore, c'est-à-dire le problème de la relation entre corps et langage. Par exemple, l'imagerie de manœuvres d'un champ de force dans le monde entièrement textualisé et codé est la matrice de nombreux raisonnements relatifs à la réalité telle que le sujet postmoderne la négocie socialement. Ce monde-codé est, pour commencer, un champ militaire high-tech, un champ de bataille théorique automatisé, où des spots de lumière appelés joueurs se désintègrent mutuellement (quelle métaphore!) afin de rester dans le jeu du savoir et du pouvoir. La technoscience et la science-fiction s'effondrent dans le soleil de leur éclatante (ir)réalité – la guerre.⁴ La théorie féministe

ne mettrait pas des décennies pour repérer ici la présence de l'ennemi. Nancy Hartsock (1983b) a rendu cela clair comme de l'eau de roche avec son concept de masculinité abstraite.

Moi, comme d'autres, avons commencé par exiger un outil solide pour déconstruire les prétentions de vérité de la science ennemie en montrant la spécificité historique radicale, et donc le caractère contestable, de *chacun* des pelures qui forment l'oignon des constructions scientifiques et technologiques, et nous avons abouti à une sorte d'électrochoc épistémologique qui, loin de nous ouvrir les meilleures tables de jeu de la contestation des vérités publiques, nous y a plutôt laissées KO, victimes de multiples désordres auto-induits de la personnalité. Nous voulions faire plus que mettre en évidence les préjugés dans la science (trop facile de toute façon), et plus que séparer le bon grain scientifique de l'ivraie des préjugés et du mésusage. Cela semblait bien s'annoncer avec cet argument constructionniste suprême qui ne laissait aucune fissure pour réduire les problèmes à une opposition entre préjugé et objectivité, usage et mésusage, science et pseudoscience. Nous démasquions les doctrines de l'objectivité parce qu'elles menaçaient notre sentiment naissant de subjectivité historique collective et de capacité d'action et nos récits « incorporés » de la vérité, et nous avons fini avec une excuse de plus pour ne pas apprendre la physique postnewtonienne et laisser tomber nos vieilles pratiques féministes d'ateliers d'entraide pour réparer nos voitures. Ce ne sont que des textes de toute façon, alors laissons cela aux garçons. En outre, ces mondes postmodernes textualisés sont effrayants, et nous préférons notre science-fiction qui est un peu plus utopique, un peu comme *Woman on the Edge of Time* ou même *Wanderground*.

Certaines d'entre nous tentèrent de rester saines d'esprit dans ces temps de démontage et de dissimulation en continuant de tenir bon sur une version féministe de l'objectivité. On trouve là, motivée par les mêmes désirs politiques, l'autre solution séduisante à ce problème sournois de l'objectivité. Le Marxisme Humaniste était pollué à la source par sa théorie ontologique constituante pour laquelle l'homme se construit

lui-même en dominant la nature, et par son impuissance concomitante à historiciser tout ce que les femmes font et qui ne donne pas droit à un salaire. Mais, sous la forme d'une hygiène mentale féministe de l'épistémologie qu'appelaient nos propres doctrines d'une vision objective, le marxisme avait encore de l'avenir. Les présupposés marxistes offraient des outils utiles à nos versions de la théorie des points de vue, de l'incorporation affirmée, une tradition critique riche de l'hégémonie sans positivisme et relativisme déresponsabilisants, et des théories nuancées de la médiation. Certaines versions de la psychanalyse ont été extrêmement utiles à cette approche, particulièrement la théorie anglophone de la relation d'objet, qui a peut-être plus fait pendant un certain temps pour le socialo-féminisme américain que tout ce qui est sorti de la plume de Marx ou Engels, encore moins de celle d'Althusser ou de n'importe lequel des derniers prétendants à la filiation marxiste ayant traité la question de l'idéologie et de la science.⁵

Une autre approche, « l'empirisme féministe », converge aussi avec les utilisations féministes du marxisme pour donner une théorie de la science qui continue d'affirmer la légitimité du terme d'objectivité et qui reste méfiante vis-à-vis du constructivisme radical associé à la sémiologie et à la narratologie (Harding, 1986, pages 24-26, 161-2). Les féministes doivent insister sur une meilleure prise en compte du monde ; il ne suffit pas de montrer la contingence historique radicale et les modes de construction de toute chose. Car alors, nous, féministes, nous retrouvons associées de manière perverse au discours de nombreux scientifiques pratiquants, qui, en définitive, croient avant tout qu'ils décrivent et découvrent les choses *dans* leurs constructions et raisonnements. Evelyn Keller a particulièrement insisté sur cette question fondamentale, et Harding appelle l'objectif recherché par ces approches une « science de relève ». Les féministes ont intérêt à projeter une science de relève qui donne une traduction plus juste, plus acceptable, plus riche du monde, pour y vivre correctement et dans une relation critique et réflexive à nos propres pratiques de domination et à celle des autres ainsi qu'aux parts inégales de privilège et d'op-

pression qui constituent toutes les positions. Dans les catégories philosophiques traditionnelles, c'est peut-être plus une question d'éthique et de politique que d'épistémologie.

Donc, je pense que mon problème, et « notre » problème, est d'avoir *en même temps* une prise en compte de la contingence historique radicale de toutes les prétentions au savoir et de tous les sujets connaissant, une pratique critique qui permette de reconnaître nos propres « technologies sémiotiques » de fabrication des significations, *et aussi* un engagement sans artifice pour des récits fidèles d'un monde « réel » qui puisse être partiellement partagé et accueillant envers les projets planétaires de liberté mesurée, de richesse matérielle acceptable, de tempérance dans le sens donné à la souffrance et de bonheur limité. Ce désir nécessairement multiple, Harding le définit comme aspiration au projet d'une science de relève et détermination postmoderne à défendre la différence irréductible et la multiplicité radicale de savoirs locaux. *Tous* les composants du désir sont paradoxaux et dangereux, et leur combinaison est à la fois contradictoire et inévitable. Les féministes ne veulent pas d'une doctrine de l'objectivité qui promet la transcendance, d'une histoire qui perd la trace de ses médiations justement là où quelqu'un pourrait être tenu responsable de quelque chose, ni d'un pouvoir instrumental absolu. Nous ne voulons pas représenter le monde avec une théorie pour qui les pouvoirs sont innocents, où le langage et les corps échouent dans la béatitude d'une symbiose organique. Nous ne voulons pas plus théoriser le monde, et encore moins y agir, en termes de Systèmes Globaux, mais nous avons vraiment besoin d'un réseau de connexions à l'échelle planétaire, où s'exerce la capacité de traduire partiellement des savoirs entre des communautés très différentes – et au pouvoir différent. Nous avons besoin du pouvoir des théories critiques modernes sur la façon dont les significations et les corps sont fabriqués, non pas pour dénier signification et corps, mais pour vivre dans des significations et des corps qui aient une chance dans l'avenir.

Les sciences naturelles, sociales et humaines ont toujours nourri ce

genre d'espérances. La science a toujours été une affaire de recherche de traduction, de convertibilité, de mobilité des significations, et d'universalité – que j'appelle réductionnisme, quand un seul langage (devinez lequel) veut s'imposer comme la norme pour toutes les traductions et conversions. Tout comme l'argent dans les ordres d'échange du capitalisme, le réductionnisme agit dans l'ordre mental redoutable des sciences globales : il n'existe finalement qu'une seule équation. Voilà le rêve mortel que les féministes avec d'autres ont repéré dans certaines doctrines de l'objectivité au service des injonctions hiérarchiques et positivistes qui décrètent ce qui a le droit de compter comme savoir. C'est une des raisons pour lesquelles les débats sur l'objectivité importent, au niveau métaphorique et sur d'autres plans. L'immortalité et la toute-puissance ne sont pas nos buts. Mais nous pourrions utiliser des récits applicables et fiables qui ne se réduisent pas à des manœuvres de pouvoir ni aux jeux agonistiques prestigieux de la rhétorique ou à l'arrogance scientiste positiviste. Cela s'applique qu'on parle des gènes, des classes sociales, des particules élémentaires, des genres, des races, ou des textes ; cela s'applique aux sciences exactes, naturelles, sociales et humaines, en dépit de l'ambiguïté insaisissable des mots *objectivité* et *science* quand on glisse sur le terrain discursif. Dans nos efforts pour grimper au mât de cocagne qui promet une doctrine utilisable de l'objectivité, nous nous sommes, moi et la plupart des autres féministes participant aux débats sur l'objectivité, alternativement ou même simultanément, cramponnées aux deux extrémités de la dichotomie, celle que Harding décrit en termes de projet d'une science de relève contre les récits postmodernes de la différence, et que j'ai esquissée dans ce chapitre en opposant constructivisme radical et empirisme féministe critique. Il est difficile, évidemment, de grimper en tenant les deux bouts d'un mât, simultanément ou alternativement. Il est donc temps de changer de métaphores.

Persistance de la vision⁶

Je voudrais continuer en accordant ma confiance métaphorique à la vision, système sensoriel abondamment calomnié par le discours féministe. La vision peut présenter un intérêt pour échapper aux oppositions binaires. Je voudrais insister sur la nature incorporée de toute vision, et ainsi reconquérir le système sensoriel qui a servi à signifier un saut hors du corps marqué vers un regard dominateur émanant de nulle part. C'est le regard qui inscrit mythiquement tous les corps marqués, qui permet à la catégorie non marquée de revendiquer le pouvoir de voir sans être vue, de représenter en échappant à la représentation. Ce regard exprime la position non marquée d'Homme et de Blanc, une des nombreuses tonalités déplaisantes du mot objectivité pour les oreilles féministes vivant dans les sociétés scientifiques et technologiques, industrielles avancées, militarisées, racistes et à domination masculine, c'est-à-dire, ici, dans le ventre du monstre, aux États-Unis à la fin des années 1980. Je voudrais une doctrine d'objectivité incorporée qui accueille les projets féministes paradoxaux et critiques sur la science, objectivité féministe signifiant alors tout simplement « savoirs situés ».

Les yeux ont servi à signifier une aptitude perverse – parfaitement affinée tout au long de l'histoire d'une science liée au militarisme, au capitalisme, au colonialisme et à la suprématie mâle – aptitude qui éloigne le sujet connaissant de chacun et de tout dans l'intérêt d'un pouvoir sans entrave. Les instruments de visualisation dans la culture multinationale et postmoderne ont aggravé ces significations de désincarnation. Les technologies de visualisation sont sans limites apparentes ; l'œil de n'importe quel primate ordinaire comme nous peut sans cesse être amélioré par des systèmes d'ultrasons, d'imagerie par résonance magnétique, systèmes de manipulation graphique à intelligence artificielle, microscopes électroniques, tomographie assistée par ordinateur, techniques d'amélioration de la couleur, systèmes de surveillance par satellite, écrans personnels et professionnels, caméras pour tous les usages, – depuis l'observation de la muqueuse des parois intestinales d'un ver marin vivant dans les fumées volcaniques d'une faille entre les plaques continentales, jusqu'à la carto-

graphie de l'hémisphère d'une planète, où qu'elle se situe dans le système solaire. La vision, dans ce festin technologique, tourne à la glotonnerie non contrôlée; toute perspective cède devant une vision infiniment mobile, qui ne devient plus seulement mythique à cause du truc divin qui consiste à voir tout depuis nulle part, mais parce qu'elle a transformé le mythe en pratique ordinaire. Et comme le truc divin, cet œil baise le monde pour créer des monstres technos. Zoe Sofoulis (1988) appelle ça l'œil cannibale des projets extraterrestres machistes pour une seconde naissance excrémentielle.

Hommage à cette idéologie d'une vision directe, dévorante, générative et sans restriction, dont on célèbre les médiations technologiques tout en les faisant passer comme totalement transparentes, le volume qui célèbre le 100^{ème} anniversaire de la National Geographic Society conclut son tour d'horizon de la littérature de voyage du magazine, effectuée par le biais de son incroyable iconographie, sur deux chapitres accolés. Le premier porte sur « l'Espace », et commence par l'épigraphe, « L'univers – sinon rien » (Bryan, 1987, p. 352). Rien que ça. Ce chapitre retrace les exploits de la course à l'espace et présente les « instantanés » colorisés des planètes éloignées reconstituées à partir de signaux numérisés transmis à travers l'espace pour que le spectateur « fasse l'expérience » du moment de découverte dans une vision immédiate de « l'objet ». ⁷ Ces objets fabuleux nous arrivent à la fois comme des enregistrements irréfutables de ce qui est tout simplement là, et, comme les hauts faits de la production technoscientifique. Le chapitre suivant porte sur le jumeau de l'espace éloigné : « Espace Intérieur », qui s'ouvre sur l'épigraphe, « La matière des étoiles est devenue vie » (Bryan, 1987, p.454). Là, le lecteur est transporté dans le royaume de l'infinitésimal, rendu visible grâce aux rayonnements échapant à la longueur d'onde « normalement » perçue par les hominidés, c'est-à-dire les rayons des lasers et des microscopes électroniques, dont les signaux sont transformés en merveilleux instantanés couleur de lymphocytes luttant contre l'invasion de virus.

Mais évidemment, cette idée d'une vision infinie est une illusion, un

truc divin. Je voudrais suggérer comment notre détermination à défendre les métaphores s'appliquant à la particularité et au caractère incarné de toute vision (une incorporation pas nécessairement organique et qui inclut la médiation technologique), et notre refus de tomber dans les mythes tentateurs qui font de la vision la voie de la désincarnation et de la seconde naissance, nous permettent de construire une doctrine de l'objectivité utilisable, qui ne soit pas innocente. Je veux une écriture féministe du corps qui remette en valeur les métaphores visuelles, parce que nous avons besoin de reconquérir ce sens pour trouver notre chemin au milieu de toutes les ruses et de tous les pouvoirs de représentation visuelle des sciences et des technologies modernes qui ont métamorphosé les débats sur l'objectivité. Il nous faut apprendre dans nos corps, ces corps doués d'une vision de primate, en couleur et stéréoscopique, comment relier cet objectif à nos scanners théoriques et politiques de façon à dire où nous sommes et où nous ne sommes pas, dans ces dimensions de l'espace mental et physique que nous savons à peine nommer. Alors, de façon moins perverse qu'il n'y paraît, l'objectivité s'affirme comme une affaire d'incorporation particulière et spécifique, et plus du tout comme la vision mensongère qui promet de s'affranchir de toutes les limites et de la responsabilité. La morale est simple : seule la perspective partielle assure une vision objective. Il s'agit d'une vision objective qui engage, plutôt qu'elle ne referme, le problème de la responsabilité lié à ce que créent toutes les pratiques visuelles. Une perspective partielle peut être tenue responsable autant des monstres prometteurs que des monstres destructeurs qu'elle engendre. Tous les récits de la culture occidentale sont des allégories des idéologies relatives aux liens entre ce que nous appelons corps et esprit, prise de distance et responsabilité, et sont au cœur de la question de la science dans le féminisme. L'objectivité féministe est affaire de place circonscrite et de savoir situé, pas de transcendance et de division entre sujet et objet. Ainsi seulement pourrons-nous répondre de ce que nous avons appris à voir.

Ce sont des leçons que j'ai en partie apprises en me promenant avec

mes chiens et en me demandant à quoi le monde ressemblait quand on n'a pas de fovéa et seulement quelques cellules rétiniennes pour la vision des couleurs, mais un développement nerveux et une aire sensorielle énormes pour les odeurs. C'est une leçon qu'on peut prendre à partir des photographies qui montrent comment le monde est perçu par les yeux à facettes d'un insecte, ou même par l'œil caméra d'un satellite-espion ou les signaux numériques transmis à partir d'écartés enregistrés par une sonde spatiale passant « à proximité » de Jupiter, transformées en photographies couleur pour table basse. Les « yeux » que rendent accessibles les sciences technologiques modernes ruinent toute idée d'une vision passive ; ces prothèses nous montrent que tous les yeux, y compris nos propres yeux organiques, sont des systèmes de perception actifs, intégrés dans des traductions et des *manières* particulières de voir, c'est-à-dire, des manières de vivre. Il n'y a pas de photographie non médiatisée ou de chambre noire passive dans les descriptions scientifiques des corps et des machines ; il n'y a que des possibilités visuelles extrêmement spécifiées, chacune avec sa manière merveilleusement détaillée, active, partielle, d'organiser des mondes. Toutes ces images du monde ne devraient pas être des allégories d'une mobilité et d'une interchangeabilité infinies, mais d'une spécificité et d'une différence élaborées, et du grand soin dont on doit s'armer pour apprendre à voir fidèlement à partir du point de vue d'un autre, même quand cet autre est l'une de nos machines. Il ne s'agit pas de prise de distance aliénante ; il s'agit d'une allégorie *possible* pour des versions féministes de l'objectivité. Comprendre comment ces systèmes visuels fonctionnent, techniquement, socialement et psychologiquement devrait pouvoir ouvrir la voie à une objectivité féministe incorporée.

De nombreux courants féministes essaient de théoriser les raisons qui poussent à faire d'abord confiance au point de vue des assujettis ; il y a de bonnes raisons de penser que la vue est meilleure de dessous les super plateformes spatiales des puissants (Hartsock, 1983a ; Sandoval, n.d. ; Harding, 1986 ; Anzaldúa, 1987). Dans le fil de ce soupçon, le présent chapitre défend les savoirs situés et incorporés contre les différentes

formes de prétentions à un savoir non localisable et donc irresponsable. Irresponsable veut dire à qui on ne peut demander des comptes. Fonder la capacité de voir à partir des marges et des profondeurs a une grande importance. Mais cela comporte le sérieux danger d'idéaliser et/ou de s'appropriier la vision des moins puissants alors qu'on revendique de voir à partir de leur position. Voir d'en bas ne s'apprend pas facilement et n'est pas sans problème, même si « nous » habitons « naturellement » le grand terrain souterrain des savoirs assujettis. Les positionnements des assujettis ne sont pas dispensés de réexamen critique, de décodage, de déconstruction et d'interprétation ; ce qui veut dire de démarches à la fois sémiologiques et herméneutiques d'enquête critique. Les points de vue des assujettis ne sont pas des positions « innocentes ». Au contraire, ils sont privilégiés parce qu'en principe moins susceptibles d'autoriser le déni du noyau critique et interprétatif de tout savoir. Ils ont capté ce que sont les modes de déni au travers de la répression, de l'oubli et des actes d'escamotage – et autres moyens d'être nulle part tout en clamant sa compréhension. Les assujettis ont une chance convenable d'éventer le truc divin et toutes ses illuminations éblouissantes – et donc aveuglantes. Les points de vue « assujettis » sont privilégiés parce qu'ils semblent promettre des récits du monde plus adéquats, plus soutenus, plus objectifs, plus transformateurs. Mais *apprendre* à voir d'en bas requiert au moins autant de savoir faire avec les corps et le langage, avec les médiations de la vision, que les visualisations technoscientifiques « les plus élevées ».

Un tel positionnement privilégié est hostile autant aux diverses formes de relativisme qu'aux versions les plus explicitement totalitaires de prétentions à l'autorité scientifique. Mais l'alternative au relativisme n'est pas la totalisation et la vision unique, qui n'est toujours en fin de compte que la catégorie non marquée appuyant son pouvoir sur la réduction et l'obscurcissement systématiques. L'alternative au relativisme, ce sont des savoirs partiels, localisables, critiques qui maintiennent la possibilité de réseaux de connexion appelés solidarité en politique et conversations partagées en épistémologie. Le relativisme est une façon d'être nulle part tout

en prétendant être partout de la même manière. L'« égalité » de positionnement est un déni de responsabilité et de questionnement critique. Le relativisme est le double parfait de la totalisation dans les idéologies de l'objectivité ; ils dénie tous les deux les enjeux de localisation, d'incorporation, et la perspective partielle ; ils rendent impossible tous les deux d'y voir clair. Relativisme et totalisation sont tous les deux des « trucs divins » qui promettent une vision depuis partout et nulle part de manière égale et entière, mythes communs de la rhétorique qui investit la Science. Mais c'est précisément dans la politique et l'épistémologie des perspectives partielles que réside la possibilité d'un questionnement soutenu, rationnel, objectif.

Ainsi, avec beaucoup d'autres féministes, je veux militer en faveur d'une doctrine et d'une pratique de l'objectivité qui privilégie la contestation, la déconstruction, la construction passionnée, les connexions en réseau, et l'espoir d'une transformation des systèmes de connaissance et des façons de voir. Mais ce n'est pas n'importe quelle perspective partielle qui le fera ; nous devons nous opposer aux relativismes et holismes faciles bâtis à partir de réductions et de subsomptions. Un « détachement passionné » (Kuhn, 1982) demande plus qu'une partialité reconnue et autocritique. Nous sommes aussi tenues de rechercher une perspective à partir de ces points de vue, qui ne peuvent jamais être connus à l'avance, qui promettent quelque chose de plutôt extraordinaire, c'est-à-dire un savoir capable de construire des mondes moins ordonnés par les visées de la domination. De ce point de vue, la catégorie non marquée disparaîtrait *vraiment* – ce qui est autre chose que simplement répéter l'acte de sa disparition. L'imaginaire et le rationnel – la vision visionnaire et objective – gravitent ensemble. Selon moi, le plaidoyer d'Harding pour une science de relève et pour des sensibilités postmodernes doit nous permettre d'affirmer que ce contact étroit entre l'élément d'espoir fantastique d'un savoir qui transforme et le contrôle sévère et stimulant d'un questionnement critique soutenu constitue le fondement de toute prétention sérieuse à une objectivité et à une rationalité qui ne soient pas ravagées par les

répressions et les dénis époustouflants. Il est même possible de comprendre la succession des révolutions scientifiques dans les termes de cette doctrine féministe de la rationalité et de l'objectivité. La science a été utopique et visionnaire depuis le début ; c'est une des raisons pour lesquelles « nous » en avons besoin.

L'engagement pour un positionnement mobile et pour un détachement passionné tient à l'impossibilité de faire d'une politique et d'une épistémologie innocentes fondées sur « l'identité » des stratégies pour essayer d'y voir plus clair à partir du point de vue des assujettis. On n'« est » pas une cellule ou une molécule – ou une femme, un colonisé, un manœuvre, et ainsi de suite – parce qu'on pense voir et voir depuis ces positions d'un œil critique. « Etre » est beaucoup plus problématique et contingent. Aussi, on ne peut démentager vers quelque point d'observation que ce soit sans devenir responsable de ce mouvement. La vision est *toujours* une question du pouvoir de voir – et peut-être de la violence implicite de nos pratiques de visualisation. Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? C'est également valable quand on témoigne depuis la position de « soi-même ». Nous ne sommes pas immédiatement présents à nous-mêmes. La connaissance de soi requiert une technologie sémiotique et matérielle qui lie les significations et les corps. L'identité à soi-même est un mauvais système de vision. La fusion est une mauvaise stratégie de positionnement. Les garçons des sciences humaines ont appelé ce doute concernant la présence à soi-même la « mort du sujet », ce point d'ordonnement unique de volonté et de conscience. Ce jugement me semble étrange. Je préfère appeler ce doute générateur la percée des sujets, agents, et territoires non isomorphes d'histoires restées inimaginables pour l'œil cyclopéen et autosatisfait du sujet maître. L'œil occidental a toujours été fondamentalement un œil baladeur, une lentille mobile. Ces pérégrinations ont souvent été violentes et ont renforcé l'image d'un moi conquérant – mais pas toujours. Les féministes occidentales *héritent* aussi de savoir-faire en apprenant à participer à la revisualisation de mondes renversés par les défis de transformation planétaire

lancés aux discours des maîtres. Tout n'est pas à reprendre depuis le début.

Le moi divisé et contradictoire est le seul qui puisse interroger les positionnements et être responsable, le seul qui puisse composer et faire correspondre les conversations rationnelles et les rêves fantastiques qui changent l'histoire.⁸ L'image privilégiée des épistémologies féministes c'est la division, pas l'être. La « division » dans ce contexte est celle des multiplicités hétérogènes qui sont nécessaires et ne peuvent se laisser caser dans des créneaux isomorphes ou des listes cumulatives. C'est une géométrie qu'on retrouve dans et entre les sujets. La topographie de la subjectivité est multidimensionnelle ; et donc, la vision aussi. Le moi connaissant est partiel dans toutes ses manifestations, jamais fini, ni entier, ni simplement là, ni originel ; il est toujours composé et suturé de manière imparfaite, et *donc* capable de s'associer avec un autre, pour voir avec lui sans prétendre être l'autre. Voilà ce que promet l'objectivité : un scientifique averti ambitionne une position subjective non pas d'identité, mais d'objectivité ; c'est-à-dire, une connexion partielle. Il n'y a pas moyen d'« être » à la fois dans toutes, et entièrement dans aucune des positions privilégiées (assujetties) structurées par le genre, la race, la nation et la classe. Et il s'agit là d'une liste brève de positions critiques. La recherche d'une position qui serait « pleine » et totale est la recherche du sujet parfait fétichisé de l'histoire des luttes, qui apparaît parfois dans la théorie féministe sous la forme essentialisée de La Femme du Tiers-Monde (Mohanty, 1984). L'assujettissement ne constitue pas un socle pour une ontologie ; il est peut-être un indice visuel. La vision requiert des instruments de vision ; une optique est une politique de positionnement. Les instruments de vision médiatisent les points de vue ; il n'y a pas de vision immédiate à partir du point de vue des assujettis. L'identité, y compris l'identité à soi-même, ne produit pas de science ; un positionnement critique le fait, l'objectivité. Seuls ceux qui occupent la position des dominateurs sont identiques à eux-mêmes, non marqués, désincarnés, non médiatisés, transcendants, ressuscités. Il est malheureusement possible que les assujettis convoitent et même se ruent vers cette position subjective – et alors,

disparaissent du paysage. Le savoir du point de vue des non marqués est vraiment fantastique, déformé et tellement irrationnel. La seule position à partir de laquelle il était impossible que l'objectivité soit mise en pratique et à l'honneur est le point de vue du maître, Homme, Dieu Unique, dont l'Œil engendre, s'approprie et classe toute différence. Personne n'a jamais taxé d'objectivité le Dieu du monothéisme, seulement d'indifférence. Le truc divin est identique à soi, et nous avons pris cela pour de la créativité et du savoir, l'omniscience même.

Le positionnement est, par conséquent, la pratique clé qui jette les bases du savoir organisé autour de ce que montre la vision, comme l'est une si grande partie du discours scientifique et philosophique occidental. Le positionnement implique la responsabilité de nos pratiques pour agir. Il s'ensuit que la politique et l'éthique sont la base des affrontements où se joue ce qui va compter comme savoir rationnel. C'est-à-dire que la politique et l'éthique sont au fondement, qu'on le reconnaisse ou pas, des luttes en matière de recherches dans les sciences exactes, naturelles, sociales et humaines. Ou alors, la rationalité est tout bonnement impossible, une illusion d'optique projetée absolument de nulle part. Les histoires de la science peuvent être racontées avec force comme histoires des technologies. Ces technologies sont des modes de vie, des ordres sociaux, des pratiques de visualisation. Les technologies sont des pratiques expertes. Comment voir ? D'où voir ? Quelles limites à la vision ? Pourquoi voir ? Avec qui voir ? Qui arrive à tenir plus d'un point de vue ? Qui est borné ? Qui porte des œillères ? Qui interprète le champ visuel ? Quels autres pouvoirs sensoriels souhaitons-nous cultiver en plus de la vision ? Le discours moral et politique devrait être le paradigme du discours rationnel dans l'imagerie et les technologies de la vision. L'affirmation de Sandra Harding, ou son observation, que ce sont les mouvements de révolution sociale qui ont le plus contribué aux développements scientifiques doit être comprise comme l'affirmation des conséquences sur le plan du savoir des nouvelles technologies de positionnement. Mais j'aurais souhaité que Harding consacre plus de

temps à se rappeler que les révolutions sociales et scientifiques n'ont pas toujours été libératrices, même si elles ont toujours été visionnaires. On pourrait formuler ce point autrement, avec la question de la science chez les militaires. Les luttes à propos de ce qui compte comme récits rationnels du monde sont des luttes à propos de *comment* voir. Le prix de la vision : la question de la science dans le colonialisme ; la question de la science dans l'extermination (Sofoulis, 1988) ; la question de la science dans le féminisme.

Le résultat des attaques politiques engagées contre les différents empirismes, réductionnismes ou autres manifestations de l'autorité scientifique ne devrait pas être le relativisme, mais la situation. Un tableau dichotomique exprimant ce point pourrait être le suivant :

rationalité universelle.....	ethnophilosophies
langage commun.....	hétéroglossie
nouvel organon.....	déconstruction
théorie de champ unifié.....	positionnement oppositionnel
système mondial.....	savoirs locaux
théorie maître.....	récits en réseau

Mais un tableau dichotomique donne une mauvaise représentation des positions de l'objectivité incorporée que j'essaie d'esquisser. L'illusion de symétrie que donne le tableau constitue la première distorsion, d'abord en faisant apparaître toutes les positions comme simples termes d'une alternative et, ensuite, comme s'excluant l'une l'autre. Une carte établissant les tensions et les résonances entre deux charges opposées représente mieux les politiques et épistémologies actives d'une objectivité incorporée, et donc responsable. Par exemple, les savoirs locaux doivent également être mis en tension avec les structures de production qui imposent des traductions et des échanges inégaux – matériels et sémiotiques – à l'intérieur des réseaux de savoir et de pouvoir. Les réseaux *peuvent* avoir la

systematicité comme propriété, et même être des systèmes globaux centralisés avec de longs filaments et des vrilles obstinées qui plongent dans le temps, l'espace et la conscience, dimensions de l'histoire du monde. La responsabilité féministe requiert un savoir à l'écoute des résonances, pas de la dichotomie. Le genre est un champ de différence structurée et structurante, où les tonalités extrêmement localisées du corps le plus intimement privé et individualisé, vibrent avec des émissions globales haute tension. Avec l'incorporation féministe, il n'est pas question de place fixe dans un corps réifié, qu'il soit femelle ou autre, mais de nœuds dans des champs de force, d'inflexions dans des orientations, de prises à son compte de la différence dans des champs matériel-sémiotiques de signification. L'incorporation est une prothèse qui signifie ; l'objectivité ne peut pas être une affaire de vision fixe quand il s'avère que l'histoire du monde porte précisément sur le débat de ce qui compte comme objet.

Comment peut-on se positionner pour voir dans cette situation de tensions, de résonances, de transformations, de résistances et de complicités ? Ici, la vision des primates n'est pas d'emblée une métaphore ou une technologie très convaincante pour une clarification politico-épistémologique féministe, puisqu'elle semble présenter à la conscience un terrain déjà traité et objectifié ; les choses y semblent déjà fixes et distancées. Mais la métaphore visuelle permet d'aller au-delà des apparences fixes, qui sont seulement le produit fini. La métaphore nous invite à examiner l'équipement divers de la production visuelle, y compris les technologies prothétiques en interface avec nos yeux et nos cerveaux biologiques. Et nous découvrons là des machines très particulières pour introduire les régions du spectre électromagnétique dans nos images du monde. C'est dans les intrications de ces technologies de visualisation dans lesquelles nous sommes plongées que nous trouverons les métaphores et les significations pour comprendre et intervenir dans les modèles d'objectivation du monde, c'est-à-dire les modèles de la réalité pour lesquels on doit être responsable. Dans ces métaphores, nous trouvons les moyens de nous rendre compte simultanément *non seulement* du concret, de l'aspect « réel »,

mais aussi de l'aspect de *semiosis* et de production de ce que nous appelons la connaissance scientifique.

Je milite pour les politiques et les épistémologies de la localisation, du positionnement et de la situation, où la partialité, et non l'universalité, est la condition pour faire valoir ses prétentions à la construction d'un savoir rationnel. Ce sont des prétentions qui partent de la vie des gens ; la vue depuis un corps, toujours complexe, contradictoire, structurant et structuré, opposée à la vue d'en haut, depuis nulle part et simple. Seul le truc divin est interdit. Voilà un critère pour décider de la question de la science dans le militarisme, cette science/technologie rêvée du langage parfait, de la communication parfaite, de l'ordre définitif.

Le féminisme hérite une autre science : les sciences et les politiques de l'interprétation, de la traduction, du bégaiement et du à moitié compris. Le féminisme a à voir avec les sciences du sujet multiple avec (au minimum) une vision double. Le féminisme est une affaire de vision critique résultant d'un positionnement critique dans un espace social genré non homogène.⁹ Une traduction est toujours interprétative, critique, et partielle. Voilà un fondement pour l'échange, la rationalité, et l'objectivité – définissable comme une « conversation » sensible à la question du pouvoir, et non simplement pluraliste. Ce ne sont même pas les caricatures mythiques de la physique et des mathématiques – injustement caricaturés dans l'idéologie antiscience comme des savoirs conformes et simplificateurs – qui en sont venues à représenter l'autre hostile aux paradigmes féministes, mais les rêves du parfaitement su dans la haute technologie, les productions et positionnements scientifiques militarisés en permanence, le truc divin du paradigme de connaissance rationnelle de la « Guerre des Étoiles ». Aussi la localisation est une question de vulnérabilité ; la localisation résiste à la politique de la fermeture, de l'irrévocable, ou, pour paraphraser Althusser, l'objectivité féministe résiste à « la simplification en dernière instance ». C'est parce que l'incorporation féministe résiste à la fixation et se montre insatiatement curieuse des réseaux de positionnement différentiel. Il n'y a pas de point de vue féministe unique parce que

nos plans demandent trop de dimensions pour que cette métaphore ancre nos visions. Mais l'objectif des théoriciennes féministes qui ambitionnent une épistémologie et une politique de positionnement engagé et responsable reste éminemment décisif. Le but recherché ce sont des récits plus justes du monde, c'est-à-dire une « science ».

Par-dessus tout, la connaissance rationnelle ne prétend pas au désengagement : être partout et donc nulle part, à l'abri de l'interprétation, d'une représentation, se contenir soi-même complètement et être complètement formalisable. La connaissance rationnelle est un processus permanent d'interprétation critique appliqué aux « champs » des interpréteurs et des décodeurs. La connaissance rationnelle est une conversation sensible au pouvoir (King, 1987a) :

savoir : communauté : savoir : pouvoir
herméneutique : sémiologie : interprétation critique : codes.

Décodage et transcodage plus traduction et critique ; il faut tout prendre. Alors, la science devient le paradigme non pas de la fermeture, mais de ce qui est contestable et contesté. La science devient le mythe non pas de ce qui échappe à l'activité et à la responsabilité humaine dans un royaume au dessus de la mêlée, mais celui de l'implication et de la responsabilité pour des traductions et des solidarités entre les visions cacophoniques et les voix visionnaires qui caractérisent le savoir des assujettis. Une division des sens, une confusion de voix et de vue, plutôt que des idées claires et distinctes, c'est ce qui convient comme métaphore du fondement rationnel. Nous ne recherchons pas les savoirs réglés par le phallogocentrisme (nostalgie de la présence du Monde vrai unique) et une vision désincarnée, mais ceux qui sont réglés par une vue partielle et une voix limitée. Nous ne recherchons pas la partialité pour le plaisir, mais pour trouver les connexions et les ouvertures inattendues que les savoirs situés rendent possibles. Le meilleur moyen d'obtenir une vue plus large est de se trouver quelque part en particulier. La question de la science dans

le féminisme relève de l'objectivité comme rationalité positionnée. Ses images ne sont pas le résultat de l'évitement et de la transcendance des limites, c'est-à-dire la vue d'en haut, mais la rencontre de vues partielles et de voix hésitantes dans une position subjective collective qui promet la vision des moyens de l'incorporation sans cesse limitée, de la vie à l'intérieur de limites et de contradictions, c'est-à-dire des vues à partir de quelque part.

Objets acteurs : l'appareil de production du corps

Tout au long de cette réflexion sur « l'objectivité », j'ai refusé de dissiper les ambiguïtés qu'il y a à se référer à la science sans distinguer l'extraordinaire variété de contextes où elle s'exerce. En maintenant cette ambiguïté, j'ai mis au premier plan les composants communs liant les sciences exactes, physiques, naturelles, sociales, politiques, biologiques, et humaines, et j'ai noué ce champ entièrement hétérogène de production institutionnelle du savoir au plan universitaire (mais aussi industriel, qu'il s'agisse de l'édition, du commerce des armes, et des produits pharmaceutiques) à une conception de la science qui insiste sur sa puissance idéologique. Mais pour faire place non seulement aux particularités, mais aussi au caractère hautement perméable des significations proposées dans le discours sur la science, je voudrais lever l'une de ces ambiguïtés. Dans ce champ de significations qui constitue la science, un des composants communs a trait au statut de tout objet de connaissance et aux prétentions afférentes d'exactitude de nos récits d'un « monde réel », sans tenir compte du caractère médiatisé, complexe et contradictoire de ces mondes. Les féministes, avec d'autres qui ont été les plus actifs dans la critique des sciences et de leurs prétentions ou idéologies afférentes, se sont dérobées devant les doctrines de l'objectivité en partie à cause du soupçon que l'« objet » de connaissance est une chose inerte et passive. La description de ces objets semble correspondre à l'appropriation d'un monde déterminé et fixé réduit à l'état de matière première par les projets instru-

mentalises des sociétés occidentales dévastatrices ou à des masques qui dissimulent des intérêts, généralement dominateurs.

Par exemple, le « sexe » comme objet de connaissance biologique apparaît régulièrement sous les traits du déterminisme biologique, menaçant ainsi l'espace fragile du constructionnisme social et de la théorie critique, avec leur promesse d'action et de changement, suscitée par les concepts féministes qui font du genre une différence, socialement, historiquement et sémiotiquement positionnée. Cependant, on dirait que perdre les présentations biologiques autorisées du sexe qui installaient des tensions fructueuses avec son binôme, le genre, c'est perdre trop ; il semble qu'on ne perde pas seulement un pouvoir d'analyse inscrit dans une tradition occidentale particulière, mais le corps lui-même, réduit alors à une page blanche ouverte aux inscriptions sociales, y compris celles du discours biologique. Le même problème de perte suit la « réduction » radicale des objets de la physique ou de n'importe quelle autre science à des formations passagères de la production discursive et de la construction sociale.¹⁰

Mais la difficulté et la perte ne sont pas inéluctables. Ils dérivent en partie de la tradition analytique, qui doit beaucoup à Aristote et à l'histoire des transformations du « Patriarcat Capitaliste Blanc » (comment nommer autrement ce Truc scandaleux?) qui change toute chose en matière première pour l'appropriation et dans lequel un objet de connaissance n'est finalement que matière livrée au pouvoir séminal, à l'acte du sujet connaissant. Ici, l'objet garantit et relance le pouvoir du sujet connaissant, mais tout statut d'*agent* dans la production du savoir doit lui être refusé. Lui – le monde – doit, en bref, être objectifié en tant que chose, pas en tant qu'*agent* ; il doit servir de substance à l'autoformation du seul être social actif dans la production du savoir, le sujet humain connaissant. Zoe Sofoulis (1988) a identifié la structure de ce mode de connaissance dans les technosciences sous le terme d'« exploitation » – la seconde naissance de l'Homme à travers l'homogénéisation du corps entier du monde comme ressource pour ses projets pervers. La nature n'est que la matière première de la culture, confisquée, préservée, asservie, exal-

tée ou autrement pliée aux exigences de la culture dans la logique du colonialisme capitaliste. De même, le sexe n'est que matière pour l'acte qu'est le genre ; il semble qu'on n'échappe pas à la logique productionniste dans la tradition des binarismes occidentaux. Cette logique narrative analytique et historique explique la nervosité dont j'ai fait preuve à propos de la distinction sexe/genre dans l'histoire récente de la théorie féministe. Le sexe est « exploité » pour sa re-présentation comme genre, qu'il « nous » est possible de maîtriser. Il a semblé pratiquement impossible d'éviter le piège d'une logique de l'appropriation et de la domination incluse dans le binarisme nature/culture et sa descendance, dont fait partie la distinction sexe/genre.

Il semble clair que les prises en compte féministes de l'objectivité et de l'incorporation – c'est-à-dire, du monde – du type de celles qui sont esquissées dans ce chapitre demandent à manœuvrer à l'intérieur des traditions analytiques héritées de l'Occident de façon plus compliquée qu'il n'y paraît, une façon de manœuvrer commencée par la dialectique, mais qui reste bloquée faute des révisions nécessaires. Des savoirs situés demandent que l'objet de connaissance soit vu comme un acteur et un agent, pas comme un simple écran ou un terrain ou une ressource, et jamais comme l'esclave d'un maître qui enfermerait la dialectique derrière sa seule capacité d'action et en tant que père de la connaissance « objective ». Ce point est un paradigme clair dans l'approche critique des sciences sociales et humaines, où l'intervention des personnes étudiées métamorphose elle-même entièrement le projet de production de théorie sociale. En effet, accepter la capacité d'action des « objets » étudiés est le seul moyen d'éviter de grossières erreurs et toutes sortes de représentations mensongères dans ces sciences. Mais la même chose doit s'appliquer aux autres recherches appelées sciences. Un corollaire de l'insistance à vouloir que l'éthique et la politique instituent en secret ou ouvertement l'objectivité dans les sciences comme entièrement hétérogène, et pas seulement dans les sciences sociales, permet d'octroyer le statut d'agent/acteur aux « objets » du monde. Les acteurs se manifestent sous des formes nom-

breuses et merveilleuses. La description du monde « réel » ne dépend plus alors d'une logique de la « découverte », mais d'une relation sociale forte de « conversation ». Le monde ne parle pas plus seul qu'il ne disparaît en faveur d'un décodeur maître. Les codes du monde ne restent pas immobiles à attendre qu'on les déchiffre. Le monde n'est pas la matière première de l'humanisation ; les attaques en profondeur de l'humanisme, une autre branche du discours sur « la mort du sujet », ont rendu ce point à peu près clair. Dans un sens critique, auquel la catégorie maladroite de social ou de capacité d'action fait sommairement référence, le monde rencontré au cours des recherches est une entité active. Tant qu'un compte-rendu scientifique est capable de prendre cette dimension du monde comme objet de connaissance, un savoir fiable peut être imaginé et avoir des prétentions sur nous. Mais aucune doctrine précise de représentation, ou de décodage, ou de découverte ne garantit quoi que ce soit. L'approche que je recommande n'est pas une version du « réalisme », qui s'est montré un assez piètre moyen pour accepter le rôle actif du monde.

Ma manœuvre simple, simpliste peut-être, n'est évidemment pas neuve dans la philosophie occidentale, mais elle prend un tranchant féministe particulier quand elle est liée à la question de la science dans le féminisme, et aux questions connexes du genre comme différence située ou de l'incorporation femelle. Les écoféministes ont peut-être été celles qui ont le plus travaillé à produire une version du monde comme sujet actif, et non comme simple ressource cartographiée et confisquée par les projets bourgeois, marxistes ou mâles. Admettre la capacité qu'a le monde d'agir dans le savoir laisse de la place pour des éventualités perturbantes, y compris celle du sentiment que le monde possède un sens de l'humour non conformiste. Un tel sens de l'humour dérange les humanistes et tous ceux qui sont convaincus que le monde est une ressource. Des figures richement évocatrices du monde comme acteur plein d'esprit sont à la disposition des visualisations féministes. Nous n'avons pas besoin de tomber dans un appel à une mère primordiale résistant à l'exploitation. Le Coyote ou Le Tricheur, personnifié dans les récits des Indiens du sud-

ouest de l'Amérique, évoque la position qui est la nôtre quand nous renonçons à la maîtrise mais continuons de rechercher la fidélité, tout en sachant que nous serons trompées. Je pense qu'il existe des mythes utiles aux scientifiques qui pourraient devenir nos alliés. L'objectivité féministe laisse une place aux surprises et à l'ironie qui sont au cœur de toute production de savoir ; nous n'assurons pas la direction du monde. Nous y vivons seulement et essayons d'entamer des échanges non innocents à l'aide d'appareils prosthétiques incluant nos technologies de visualisation. Pas étonnant que la science-fiction ait été une pratique d'écriture si prolifique dans la théorie féministe récente. J'aime à considérer la théorie féministe comme une réinvention du discours du coyote que ses sources de pouvoir, prises dans toutes sortes de récits hétérogènes du monde, obligent.

Une autre démarche féministe fertile dans la science au cours des deux dernières décades illustre particulièrement bien « l'activation » des catégories d'objets de connaissance jusque-là passives. L'activation problématise en permanence les distinctions binaires telles que le sexe et le genre, sans toutefois éliminer leur utilité stratégique. Je me réfère aux reconstructions effectuées en primatologie, surtout, mais pas uniquement par des femmes primatologues, biologistes de l'évolution et écologistes du comportement, sur ce qu'on peut appeler sexe, en particulier sexe femelle, dans les rapports scientifiques (Haraway, 1989b). Le *corps*, l'objet du discours scientifique, devient lui-même un être des plus engageants. Les prétentions du déterminisme biologique ne seront plus jamais les mêmes. Quand le « sexe » femelle a été si complètement re-théorisé et re-visualisé qu'il apparaît comme pratiquement indifférenciable de « l'esprit », il s'est passé quelque chose de fondamental dans les catégories de la biologie. La femelle biologique qui peuple les rapports de biologie comportementale actuels ne garde pratiquement aucune propriété passive. Elle est structuration et action à tous égards ; le « corps » est un agent, pas une ressource. La différence est théorisée, *biologiquement*, comme situationnelle, pas intrinsèque, à tous les niveaux, depuis le gène jusqu'aux comportements

de recherche de nourriture, changeant du même coup fondamentalement la politique biologique du corps. Les relations entre sexe et genre doivent être catégoriquement revues à l'intérieur de ce cadre de connaissances. Je proposerais cette tendance dans les stratégies explicatives de la biologie comme allégorie pour des interventions qui restent fidèles aux projets d'objectivité féministe. Il n'est pas question de dire que ces nouvelles conceptions de la femelle biologique sont tout simplement vraies et non susceptibles de contestation et de discussion. Bien au contraire. Mais ces conceptions mettent en avant le savoir comme discussion située, à chaque niveau de son articulation. La frontière entre l'animal et l'humain est un des enjeux de cette allégorie, aussi bien que la frontière entre machine et organisme.

Je voudrais conclure avec une dernière catégorie utile à la théorie féministe des savoirs situés : l'appareil de production corporelle. Dans son analyse de la production du poème comme objet de valeur littéraire, Katie King propose des outils qui clarifient des questions posées dans les débats sur l'objectivité entre féministes. King suggère l'expression « appareil de production littéraire » pour souligner l'émergence de ce qui s'incarne comme littérature à l'intersection de l'art, du marché et de la technologie. L'appareil de production littéraire est une matrice d'où est sortie la « littérature ». Portant son attention sur le « poème », cet objet de grande valeur, King applique son cadre d'analyse à la question de la relation des femmes aux technologies d'écriture (King, 1987b). Je voudrais transposer son travail à la compréhension de la génération – la production concrète et la reproduction – des corps et autres objets de valeur dans la recherche scientifique. À première vue, il y a un inconvénient à utiliser le procédé de King inhérent à ce que le discours biologique s'attache à des « faits » ce qui n'est pas le cas du discours littéraire et de ses prétentions au savoir. Les corps biologiques sont-ils « produits » ou « générés » au sens fort comme les poèmes ? Dès les premiers frémissements du Romantisme à la fin du dix-huitième siècle, de nombreux poètes et biologistes ont cru que poésie et organisme étaient frère et sœur. *Frankenstein* peut être lu comme une

méditation sur cette proposition. Je continue de croire en la force de cette proposition, mais d'une manière de croire postmoderne et non romantique. Je souhaite transposer les dimensions idéologiques de « fait » et d'« organique » dans une entité encombrante appelée « acteur matériel-sémiotique ». Cette expression peu maniable est destinée à mettre l'accent sur les objets de connaissance comme axes actifs, signifiants-générateurs de l'appareil de production corporelle, sans *jamais* laisser croire à leur présence immédiate ou, ce qui est la même chose, qu'ils déterminent de façon dernière ou unique ce qui peut compter comme savoir objectif dans une conjoncture historique particulière. Comme les objets de King appelés « poèmes », qui sont des sites de production littéraire, où le langage aussi est un acteur indépendant des intentions et des auteurs, les corps comme objets de connaissance sont des nœuds générateurs matériels-sémiotiques. Leurs *frontières* se matérialisent en interaction sociale. Les frontières sont tracées par des pratiques de cartographie ; les « objets » ne préexistent pas en tant que tels. Les objets sont des projets de frontière. Mais les frontières se modifient de l'intérieur ; les frontières sont très retorses. Ce que les frontières contiennent provisoirement reste générateur, producteur de sens et de corps. Installer (voir) des frontières est une pratique risquée.

L'objectivité n'est pas une affaire de désengagement, mais une affaire de structuration mutuelle et généralement inégale, une affaire de prise de risques dans un monde où « nous » sommes définitivement mortels, ce qui veut dire, non promis au contrôle « définitif ». Nous n'avons finalement pas d'idées claires et distinctes. Les divers corps biologiques en lutte surgissent à l'intersection de la recherche biologique et de l'écriture, des pratiques médicales et autres pratiques commerciales, et de la technologie, telles que les technologies de visualisations recrutées comme métaphores dans ce chapitre. Mais, invitées surprises de ce nœud, on trouve l'analogue des langues vivantes qui s'entrelacent dans la production de valeur littéraire : les incorporations coyotes et protéiformes d'un monde agent et acteur plein d'esprit. Le monde résiste peut-être à se voir réduit à une simple ressource parce qu'il est – pas mère/matière/murmure – mais

coyote, une figure du lien, toujours problématique, toujours puissant, des significations et des corps. L'incorporation féministe, les espoirs féministes pour une partialité, une objectivité et des savoirs situés, branchent les conversations et les codes sur cette intersection active du terrain des corps et des significations possibles. C'est là que la science, l'imagination scientifique, et la science-fiction convergent dans la question de l'objectivité pour le féminisme. Peut-être nos rêves de responsabilité, de politique, d'écoféminisme, conduisent-ils à revoir le monde comme un encodeur filou avec lequel nous devons apprendre à parler.

NOTES

1. Ce chapitre est à l'origine un exposé sur Harding (1986), donné aux rencontres de la Western Division de l'American Philosophical Association, San Francisco, Mars 1987. Une aide financière a été généreusement prodiguée par l'Alpha Fund of the Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey, pendant la rédaction de ce texte. Remerciements particuliers à Joan Scott, Rayna Rapp, Judy Newton, Judy Butler, Lila Abu-Lughod, et Dorinne Kondo.
2. Pour une clarification élégante et très utile d'une version non-caricaturale de cette discussion, se reporter à White (1987). J'en veux toujours plus ; et le désir insatisfait peut être un bon ferment pour changer les scénarios.
3. Dans son analyse de ce qui sépare modernisme et postmodernisme en ethnographie et en anthropologie – dont le principal enjeu réside dans le droit ou l'interdiction de fabriquer un savoir *comparé* trans « cultures », à partir d'un point de vue épistémologiquement fondé *qu'il soit* dedans, dehors, ou en relation dialogique avec n'importe quel élément d'analyse – Marilyn Strathern (1987a) a fait la remarque cruciale que ce n'est pas l'ethnographie écrite qui est analogue à l'œuvre d'art comme objet-de-connaissance, mais la *culture*. Les objets de connaissance naturels/techniques romantiques et modernes, dans la science et dans d'autres pratiques culturelles, se tiennent d'un côté du fossé. L'élaboration postmoderne se tient de l'autre, avec son « anti-esthétique » d' « objets » de savoir et de pratique clivés de façon permanente, problématisés, toujours fuyants et différés, parmi lesquels on compte les signes, les organismes, les systèmes, les personnes, et les cultures. L'« objectivité » dans un cadre postmoderne ne peut porter sur des objets non problématiques ; elle doit porter sur une prothèse et une traduction spécifiques. L'objectivité, qui à l'origine était rapportée à la fabrication d'un savoir *comparé* (comment nommer les choses pour qu'elles restent stables et qu'elles se ressemblent), devient une question de remaniement des frontières pour avoir des conversations et des branchements non innocents. Ce qui est en jeu dans les débats entre modernisme et postmodernisme c'est le mode des relations entre et au dedans des corps et du langage.
4. Zoe Sofoulis (1988) a produit un traitement théorique de la technoscience éblouissant (elle me pardonnera la métaphore), la psychanalyse de la culture science-fiction, et la métaphore de l'extra-terrestrialité, qui comprend une

- merveilleuse mise au point sur les idéologies et les philosophies de la lumière, de l'illumination, et de la révélation dans les mythes occidentaux des sciences et des technologies. Mon essai a été revu en dialogue avec les arguments et métaphores de la thèse de doctorat de Sofoulis.
5. Jouent un rôle important dans ce débat : Harding (1986), Keller (1985), Hartsock (1983a, 1983b), Flax (1983, 1987), Keller et Grontkowski (1983), H. Rose (1986), Haraway (1985, *Cyborg Manifesto*), et Petchesky (1987)
 6. La nouvelle de science fiction de John Varley « Persistance de la vision » a servi d'inspiration à ces pages. Dans son récit, Varley construit une communauté utopique conçue et bâtie par des sourds-aveugles. Il explore ensuite les technologies et autres médiations de communication de ces gens et leurs relations à des enfants qui voient et aux visiteurs (Varley, 1978). Dans « Champagne bleu », Varley (1986) transmue le thème pour interroger la politique de l'intimité et la technologie chez une jeune femme paraplégique dont l'appareil prosthétique, la gitane dorée, lui permet une mobilité complète. Mais puisque l'appareil extrêmement coûteux appartient à un empire de communications et de spectacle intergalactique pour lequel elle travaille en tant que vedette des médias qui présente des « sensations », elle ne peut garder son autre moi technologique, intime, qui lui permet d'agir seulement en échange de sa complicité dans l'exploitation commerciale de toute expérience. Quelles limites rencontre-t-elle pour réinventer l'expérience à vendre ? La politique privée est-elle sous le signe de la simulation ? Une façon de lire les recherches répétées de Varley sur des incorporations définitivement limitées, des êtres handicapés, des technologies prosthétiques, des rencontres cyborgs avec leur caractère fini malgré leur extraordinaire façon de transcender les ordres « organiques » est d'y trouver une allégorie du privé et du politique dans le temps historique mythique de la fin du vingtième siècle, l'ère de la politique biotechnologique. La prothèse devient une catégorie fondamentale pour comprendre notre moi le plus intime. La prothèse est semiosis, la fabrication des significations et des corps, pas pour la transcendance mais pour une communication forte.
 7. Je dois ma compréhension l'expérience apportée par ces photographies à Jim Clifford, Université de Californie à Santa Cruz, qui a identifié leur effet « terre ! » sur le lecteur.

8. Joan Scott m'a rappelé que Teresa de Lauretis (1986, pp. 14-15) l'exprime ainsi :

Les différences entre les femmes peuvent être mieux comprises comme des différences à l'intérieur des femmes... Mais une fois comprises dans leur pouvoir constitutif – une fois cela compris, à savoir, que ces différences ne constituent pas seulement la conscience et les limites subjectives de chaque femme mais en même temps définissent le *sujet féminin du féminisme* dans sa particularité précise, dans son inhérente et du moins pour l'instant irréciliable contradiction – ces différences, ensuite, ne peuvent plus être réduites à une identité fixe, une équivalence de toutes les femmes dans La Femme, ou une représentation du Féminisme en tant qu'image cohérente et accessible.

9. Harding (1986, p. 18) a suggéré que le genre a trois dimensions, chacune historiquement déterminée : le symbolisme de genre, la division sociale-sexuelle du travail, et les processus de construction de l'identité individuelle de genre. Je voudrais développer ce qu'elle dit pour faire remarquer qu'il n'y a pas de raison d'escompter que ces trois dimensions co-varient ou se co-déterminent l'une l'autre, du moins de manière directe. C'est-à-dire que des gradients extrêmement forts entre les termes contrastés dans le symbolisme de genre peuvent très bien ne pas être corrélés avec des divisions sociales-sexuelles du travail ou du pouvoir social tranchées, mais peuvent être en rapport étroit avec une stratification raciale tranchée ou autre chose. De même, les processus de formation du sujet genré peuvent ne pas être directement éclairés par la connaissance de la division sexuelle du travail ou le symbolisme de genre dans la situation historique particulière en cours d'examen. Par contre, nous pouvons nous attendre à des relations médiatisées entre les dimensions. Les médiations peuvent passer par des axes sociaux très différents d'organisation à la fois de symboles, de pratiques et d'identités, comme la race. Et vice versa. Je voudrais dire aussi que la science, aussi bien que le genre et la race, peut être utilement décomposée en plusieurs parties selon le schéma entre symbolisme, pratique sociale et position subjective. Plus de trois dimensions se proposent quand on a établi les parallèles. Les dimensions différentes, par exemple, de genre, race et science peuvent médiatiser des relations entre les dimensions selon un tableau parallèle. Ainsi, les divisions raciales du travail peuvent médiatiser les modèles de connexion entre les rapports symboliques et la formation des positions sub-

jectives individuelles du tableau de la science ou du genre. Ou les formations de subjectivité de genre ou de race peuvent médiatiser les relations entre la division sociale scientifique du travail et les modèles symboliques scientifiques.

Le tableau suivant amorce une analyse par dissections parallèles. Dans le tableau (et dans la réalité ?), le genre et la science sont tous les deux analytiquement asymétriques ; c'est-à-dire que chaque terme contient et cache un binarisme de structuration hiérarchisé, sexe/genre et nature/science. Chaque binarisme range le terme muet selon une logique de l'appropriation, comme ce qu'est la matière première au produit fini, la nature à la culture, la puissance à l'acte. Les deux pôles du binarisme sont construits et structurés l'un par rapport à l'autre dialectiquement. À l'intérieur de chaque terme articulé ou explicite, d'autres divisions peuvent être distinguées comme, à partir du genre, le masculin du féminin, et à partir de la science, les sciences dures des sciences molles. Cela à le mérite de rappeler comment un outil analytique particulier fonctionne, bon gré mal gré, intentionnellement ou non. Le tableau reflète les aspects idéologiques communs des discours sur la science et le genre et peut servir comme outil analytique pour faire sauter les unités mystérieuses comme la Science ou la Femme.

Genre	Science
système symbolique	système symbolique
division sociale du travail (par sexe, par race, etc.)	division sociale du travail (par métier, logiques industrielles ou post-industrielles)
identité individuelle/position subjective	identité individuelle/ position subjective
(désirant/désiré ; autonome/en relation)	(sachant/su ; scientifique/autre)
culture matérielle (attirail de genre et technologie)	culture matérielle (laboratoires : les rails étroits sur

quotidienne du genre : les rails
étroits sur lesquels la différence sexuelle
avance) lesquels les faits avancent)

dialectique de construction
et de découverte dialectique de construction
et de découverte

10. Evelyn Keller (1987) insiste sur les possibilités importantes ouvertes par la construction de l'intersection entre ce que l'on distingue comme sexe et genre, d'un côté, et nature et science, de l'autre. Elle insiste aussi sur la nécessité de tenir à un fondement non discursif de « sexe » et de « nature », peut-être ce que j'appelle le « corps » et le « monde ».

BIBLIOGRAPHIE

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera*. Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987
- Bryan, C.D.B. The National Geographic Society : 100 Years of Adventure and Discovery. Abrams, New York, 1987
- de Lauretis, Teresa. ed. *Feminist Studies / Critical Studies*. Indiana University Press. Bloomington, 1986
- Eco, Umberto (1980) *Il nome della rosa*. Bompiani, Milano 1980.
- Flax, Jane. "Political philosophy and the patriarchal unconscious : a psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics", in Harding and Hintikka, pp. 245-82. 1983.
- Flax, Jane "Postmodernism and gender relations in feminist theory", *Signs* 12(4) : 621-43. 1987.
- Haraway, Donna J. "Manifesto for Cyborgs : science, technology, and socialist feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80 : 65-108. 1985
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca, 1986
- Harding, Sandra and Hintikka, Merrill, eds. *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Reidel, Dordrecht, 1983
- Hartsock, Nancy. "The feminist standpoint : developing the ground for a specifically feminist historical materialism", in Harding and Hintikka pp. 283-310. 1983a
- Hartsock, Nancy. *Money, Sex, and Power.* : Longman, New York, Northeastern University Press, Boston, 1984.
- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven : Yale University Press. 1985.
- Keller, Evelyn Fox. "The gender/science system : or, is sex to gender as nature is to science?", *Hypatia* 2(3) : 37-49. 1987
- Keller, Evelyn Fox and Grontkowski, Christine "The mind's eye", in Harding and Hintikka, pp. 207-24. 1983

King, Katie. "Canons without innocence", University of California at Santa Cruz, PhD thesis. 1987a.

King, Katie. *The Passing Dreams of Choice... Once Before and After.. Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production*, book prospectus, University of Maryland at College Park. 1987b.

Knorr-Cetina, Karin and Mulkay, Michael, eds. *Science Observed : Perspectives on the Social Study of Science*. Beverly Hills : Sage. 1983

Kuhn, Annette *Women's Pictures : Feminism and Cinema*. London : Routledge & Kegan Paul. 1982.

Latour, Bruno. *Les microbes, guerre et paix, suivi des irréductions*. Paris : Métailié. 1984

Mohanty Chandra Talpade "Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary*, 2, 12 (3)/13 (1), pp. 333-358

Petchesky, Rosalind Poilack. "Fetal images : the power of visual culture in the politics of reproduction", *Feminist Studies* 13(2) : 263-92. 1987.

Rose, Hilary. "Women's work : women's knowledge", in Juliet Mitchell and Ann Oakley, eds, *What Is Feminism? A Re-Examination*. New York : Pantheon, pp. 161-83. 1986.

Sandoval, Chela (n.d.) *Yours in Struggle. Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*. Oakland, CA : Center for Third World Organizing.

Sofoulis, Zoe "Through the lumen : Frankenstein and the optics of re-origination", University of California at Santa Cruz, PhD thesis. 1988.

Strathern, Marilyn. "Out of context : the persuasive fictions of anthropology", *Current Anthropology* 28(3) : 251-81. 1987.

Tournier, Michel. *Vendredi*. Gallimard, Paris, 1967.

Varley, John "The persistence of vision", in *The Persistence of Vision*. pp 263-316, Dell, New York, 1978

Varley, John. "Blue champagne", in *Blue Champagne*. Berkeley, New York pp. 17-79. 1986.

White, Hayden. *The Content of the Form : Narrative Discourse and Historical Representation*. Johns Hopkins University Press,

LE PATRIARCAT DE TEDDY BEAR :
TAXIDERMIE DANS LE JARDIN D'EDEN,
NEW YORK, 1908-1936.

La nature enseigne la loi, l'ordre et le respect de la propriété. Si ces gens ne peuvent pas aller à la campagne, alors le Museum doit amener la nature à la ville.¹

J'ai commencé à réfléchir sur la légende de Romulus et Remus, qui avaient été allaités par une louve et avaient fondé Rome, mais, dans la jungle, j'avais mon petit Lord Greystoke allaité par un singe.²

Traduit par Nathalie Magnan.

Edition originale : « Teddy Bear Patriarchy : Taxidermy in the Garden of Eden », New York City, 1908-1936, in Donna Haraway, *Modest Witness@Second Millennium : Femaleman Meets Oncomouse : Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997, repris dans *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, pp. 223-250.

EXPÉRIENCE

Au cœur de New York, se trouve Central Park – le jardin urbain dessiné par Frederick Law Olmsted pour guérir le citadin surmené ou décident par à une dose prophylactique de nature. D'un côté du parc, domine le Mémorial de Théodore Roosevelt, bâtiment central de l'American Museum of Natural History, reproduction monumentale du Jardin d'Eden.³ Dans le Jardin, « l'homme » occidental peut recommencer le premier voyage, la première naissance dans le sanctuaire de la nature. Fondé juste après la Guerre Civile et consacré à l'éducation populaire et à la recherche scientifique, l'American Museum of Natural History est le lieu où entreprendre cette genèse, cette régénération. En traversant l'atrium du Museum, Mémorial de Roosevelt, pour accéder à l'African Hall, ouvert en 1936, le citoyen ordinaire entre dans un espace et un temps privilégiés : l'Âge des Mammifères au cœur de l'Afrique, la scène des origines.⁴ Il y a un espoir implicite dans chaque détail de l'architecture ; dans la vision immédiate de l'origine, il doit être possible d'arrêter le futur. Si l'on sauvegarde les commencements, la fin peut s'accomplir et le présent être transcédé. L'African Hall offre une communion unique avec la nature à son moment culminant et cependant le plus vulnérable, celui de l'interface entre l'Âge des Mammifères et l'Âge de l'Homme. Cette communion, qui passe par la vue, est offerte par l'art de la taxidermie. Le moment de plus grande extase et de suprême habileté unit le singe et l'homme dans une étreinte visuelle.

La restauration de l'origine, activité d'hygiène génétique, a été réalisée dans l'African Hall par Carl Akeley grâce à une technique qu'il commença à pratiquer dans les années 1880 avec l'empaillage grossier de l'éléphant de P.T. Barnum, Jumbo, qui avait été écrasé par un train, emblème de la Révolution Industrielle. Son activité prit fin dans les années 20, lorsqu'il naturalisa avec raffinement le Géant de Karisimbi, gorille mâle au dos argenté, qui domine le diorama où est dépeint le site qui abrite la tombe d'Akeley, dans les forêts tropicales et montagneuses du Congo, aujourd'hui

d'hui Zaïre.* C'est pour occuper le monument élevé par Akeley à la pureté de la nature, que ce gorille fut tué en 1921, l'année où le Museum accueillit le *Second International Congress of Eugenics*. A partir du cadavre du primate, Akeley obtint une réalisation plus parfaite que ne l'était l'organisme vivant ; il atteignit son véritable but, une nouvelle genèse. La décadence – menace de la cité, de la civilisation, de la machine – était enrayée par la politique de l'eugénisme et l'art de la taxidermie. Le Museum remplissait son rôle scientifique de conservation, de préservation et de production de la permanence. La vie se transfigurait dans ce qui est le principal forum de la théorie politique occidentale – le corps naturel de l'homme.⁵

Derrière chaque animal naturalisé, sculpté dans le bronze ou photographié se trouve une profusion d'objets et d'interactions sociales entre humains et autres animaux, que l'on peut recomposer pour écrire une biographie qui embrasse les thèmes majeurs du vingtième siècle aux États-Unis. Mais la recomposition produit une histoire réticente, et même muette, sur l'Afrique. H.F Osborn, président de l'American Museum de 1908 à 1933, pensait qu'Akeley était un biographe de l'Afrique. Mais dans un sens plus fort Akeley est un biographe de l'Amérique, au moins d'une partie de l'Amérique du Nord. Akeley pensait que le visiteur de l'African Hall ferait l'expérience de la nature à son plus haut degré de perfection. Il ne pouvait rêver avoir forgé les moyens de faire l'expérience d'une histoire de race, de sexe et de classe dans un New York qui s'étendait jusqu'à Nairobi.

Pour entrer dans le Mémorial de Théodore Roosevelt, le visiteur doit passer devant une statue équestre, réalisée par James Earle Fraser, de Teddy, majestueusement monté, père et protecteur, entre deux hommes « primitifs », un Indien d'Amérique et un Africain, tous deux debout et habillés en « sauvages ». La façade du mémorial, financée par l'Etat de

* Aujourd'hui République démocratique du Congo RDC (Les notes de bas de page sont des traductrices. Les notes de l'auteure sont renvoyées à la fin de chaque texte.)

New York et pour l'American Museum of Natural History d'après un projet déposé en 1923, est d'inspiration classique, avec quatre colonnes ioniques de 18 mètres de haut, surmontées des statues des grands explorateurs Boone, Audubon, Lewis et Clarke. Les sceaux des États-Unis et de Liberty Bell sont frappés en bas-relief, en forme de pièces de monnaie, sur les panneaux antérieurs. Au fronton, sont inscrits les mots VÉRITÉ, SAVOIR, VISION et une dédicace à Roosevelt, « grand leader de la jeunesse américaine, pour l'énergie et la fermeté dans la foi de nos pères, pour la défense des droits des peuples, pour l'amour de la nature et sa conservation ainsi que celle de ce qu'il y a de mieux dans la vie et dans l'homme ». Jeunesse, sollicitude paternelle, défense virile de la démocratie, connexion émotionnelle intense avec la nature, sont des thèmes sur lesquels on ne peut se tromper.⁶

Le bâtiment offre plusieurs aspects. C'est à la fois un temple grec, une banque, une institution de recherche scientifique, un musée populaire, un théâtre néo-classique. On entre dans un espace qui sacralise la démocratie, la chrétienté protestante, l'aventure, la science et le commerce. En entrant dans ce bâtiment, on sait qu'un drame va se jouer à l'intérieur. L'expérience que l'on fera dans ce monument public sera intensément personnelle ; cette structure est un des espaces d'Amérique du Nord où l'on peut résoudre la dualité entre soi-même et la communauté.

Passées les portes, le visiteur entre dans l'espace sacré où vont commencer à se transformer sa conscience et sa moralité.⁷ Sur les murs sont inscrites les paroles de Roosevelt sous les intitulés : Nature, Jeunesse, Humanité*, L'État. Le chercheur commence son parcours dans la Nature : « Il n'y a pas de mots qui puissent décrire l'esprit caché de la nature sauvage, qui puissent révéler son mystère... La nation se conduit bien quand elle traite ses ressources naturelles comme des biens qu'elle doit trans-

* A travers tout ce texte, Haraway joue sur le mot « manhood », qui signifie à la fois humanité, nature humaine, virilité et âge d'homme, nous avons choisi, à chaque occurrence, l'expression qui nous a semblé la plus appropriée au contexte.

mettre à la génération suivante avec une valeur accrue et non pas altérée ». La nature est un mystère et une ressource, une union critique dans l'histoire de la civilisation. Le visiteur – nécessairement un garçon blanc de bonne moralité, quels qu'aient été ses accidents biologiques, le genre social et la race auxquels il ait pu appartenir avant l'excursion dans le Museum – progresse vers la Jeunesse : « Je veux vous voir, garçons joueurs... aimables et délicats... Le courage, le dur labeur, la maîtrise de soi et l'intelligence de l'effort sont essentiels pour réussir sa vie ». La Jeunesse est le miroir de la Nature, son double de l'autre côté de la salle. L'étape suivante est l'Humanité : « Seuls sont dignes de vivre ceux qui n'ont pas peur de mourir et personne n'est digne de mourir qui a refusé les joies de la vie et les devoirs de la vie. ». A l'opposé, se trouve son double spirituel, l'État : « Le combat agressif pour le droit est le sport le plus noble qu'offre le monde... Si je dois choisir entre la justice et la paix, je choisis la justice. » Les murs de l'atrium sont entièrement couverts de fresques qui décrivent la vie de Roosevelt, parfaite illustration de ses paroles. Sa vie est inscrite dans la pierre d'une manière particulièrement littérale, adaptée à ce musée. On voit l'homme chasser le gros gibier en Afrique, conduire la diplomatie aux Philippines et en Chine, venir en aide aux scouts, garçons et filles, recevoir les honneurs académiques, présider au projet du canal de Panama (« La terre divisée, le monde unifié »).

Enfin, dans l'atrium, on est saisi par les bronzes de Carl Akeley représentant, grandeur nature, les lanceurs de javelot Nandi d'Afrique de l'Est, à la chasse au lion. Ces Africains et le lion qu'ils tuent symbolisent pour Akeley l'essence de la chasse, ce qu'on appellera plus tard, « l'homme-chasseur ». Lorsqu'il parle des chasseurs de lion, Akeley les appelle des hommes. Dans toute autre circonstance il appelle les Africains adultes de sexe masculin des garçons. Roosevelt, le sportif moderne, et le « primitif » Nandi partagent la virilité comme vérité spirituelle. Ces admirables sculptures expriment le grand amour d'Akeley pour Roosevelt, son ami et, en 1910, son compagnon de chasse en Afrique : ils ont tué ensemble un des éléphants qu'Akeley a naturalisés pour le Museum. Akeley disait qu'il

suivrait Roosevelt n'importe où à cause de « sa sincérité et son intégrité⁸ ».

A la boutique du Museum, qui se trouve dans l'atrium, on pouvait acheter dans les années 80 *T.R. : Champion of the strenuous life*, une biographie en images du 26^{ème} président. Chaque étape de l'accomplissement d'une vie d'homme y est décrite, même la mort, désignée comme « La Grande Aventure ». On y apprend qu'après sa défaite dans la campagne présidentielle de 1912, Roosevelt entreprit l'exploration d'un affluent de l'Amazone, la Rivière du Doute, sous les auspices de l'American Museum of Natural History et du gouvernement brésilien. Ce fut un voyage parfait. Les explorateurs ont failli mourir, la rivière n'avait encore jamais été vue par des hommes blancs, et le grand fleuve, plus du tout « douteux », a été rebaptisé par l'Etat brésilien le Rio Roosevelt. Dans la biographie en images, qui inclut une photo des aventuriers pagayant sur leur canoë primitif creusé dans un tronc d'arbre (on suppose la photo prise avant la famine et la fièvre de la jungle qui atténuèrent les ardeurs du photographe), cet ancien président d'une grande nation industrielle explique son retour à la nature sauvage : « Il fallait que j'y aille. C'était ma dernière chance d'être un garçon ». (Johnson 1958 : 138, 126-7)⁹

L'union de la vie et de la mort, dans ces icônes des périple de Roosevelt ainsi que dans l'architecture de son mémorial de pierre, annonce la vérité morale qui est au coeur du Museum. C'est la virilité, dans sa vérité active, condition accordée au visiteur qui passe avec succès les épreuves du Museum. Le corps peut être transcendé. C'est la leçon dont Simone de Beauvoir s'est souvenue si douloureusement dans le *Deuxième Sexe* ; l'homme est le sexe qui risque sa vie et qui, ce faisant, accomplit son existence. Dans le monde à l'envers qu'est le Patriarcat de Teddy Bear, c'est dans l'art de tuer que la vie se construit et non dans l'accident que constitue la naissance individuelle, matérielle. Roosevelt est le parfait *locus genii* pour le Museum dont le rôle est de régénérer un public urbain, divers et incohérent, menacé de décadence génétique et sociale, menacé par les corps prolifiques des nouveaux immigrants, et par l'échec de la virilité¹⁰.

Quant à l'African Hall d'Akeley, c'est tout à la fois un lieu très étrange

et une expérience ordinaire pour des millions de Nord-Américains depuis plus de cinq décades. Le type d'exposition qu'on y trouve s'est répandu dans tout le pays, et même dans le monde, en partie grâce aux artisans qu'Akeley a lui-même formés. Dans les années 80, le sacrilège y est peut-être plus évident que l'expérience, à peine perceptible, que l'on peut y faire de la nature. Quelle expérience en effet pour des gosses de New York, experts du macadam, branchés sur leur walkman quand ils passent leur vendredi après-midi au bar à côté du diorama du lion ? ces gosses qui sont venus au Museum pour voir les films high-teck de Nature-Max. Mais pour ceux qui ne sont pas physiquement branchés sur les systèmes de communication de la fin du vingtième siècle, un autre temps, bientôt, commence à prendre forme. L'African Hall était conçu pour être une machine-temps, et c'en est une (Fabian 1983 : 144). L'individu entre dans l'Âge des Mammifères. Mais on y entre seul, chacun avec son âme individuelle, participant d'une communauté antérieure instable et sans aucune confiance dans la substance de son propre corps, pour être admis dans une communauté dont le salut est assuré. On commence dans le chaos menaçant de la cité industrielle, comme élément d'une horde, mais ici on viendra pour appartenir, pour trouver une substance. Peu importe combien de gens se pressent dans le Grand Hall, l'expérience est celle de la communion individuelle avec la nature. Le sacrement s'accomplira pour chaque fidèle. Cette nature n'est pas constituée à partir d'un calcul de probabilité. Ce n'est pas un monde de hasard, peuplé de cyborgs de la fin du vingtième siècle, pour qui la menace de décadence est mémoire nostalgique d'un passé organique estompé, c'est le moment de l'origine où se rencontrent nature et culture, privé et public, profane et sacré – moment où s'incarne la rencontre de l'homme et de l'animal.

Le Hall est assombri, éclairé seulement par les vitrines qui bordent cette vaste pièce. Au centre du Hall se trouve un groupe d'éléphants si vivants qu'une imagination fugitive suffit à faire pressentir leurs mouvements, peut-être une charge furieuse due à notre intrusion. Les éléphants sont dressés comme le maître-autel dans la nef d'une grande cathédrale.

Cette impression est renforcée par la perception grandissante que l'on a des dioramas alignés de chaque côté du Hall principal et dans la vaste galerie au-dessus. Eclairés de l'intérieur, les dioramas contiennent des groupes de grands mammifères africains, avec nombre de détails, très ressemblants – ce sont les gibiers des riches chasseurs new-yorkais qui ont financé cette expérience. On les appelle les habitats de groupe et c'est le summum de l'art du taxidermiste. Appelés par Akeley un « œilleton sur la jungle¹¹ », chaque diorama se présente comme un autel secondaire, une scène, un jardin vierge dans la nature, un foyer pour la maison et la famille. En tant qu'autel, chaque diorama fait le récit d'un épisode de l'histoire de la rédemption ; chacun d'eux a ses emblèmes particuliers qui indiquent des vertus spécifiques. Par dessus tout, en invitant le visiteur à partager sa révélation, chacun dit la vérité. Chacun offre une vision. Chacun est une fenêtre ouverte sur le savoir.

Un diorama est avant tout un récit, un élément d'histoire naturelle. Le récit est raconté dans les pages de la nature et se lit à l'œil nu. Les animaux, dans l'habitat de groupe, sont capturés dans la vision du photographe ou du sculpteur. Ils sont les acteurs d'une pièce morale sur la scène de la nature, et l'œil en est l'organe critique. Chaque diorama contient un petit groupe d'animaux au premier plan, au milieu de plantes, d'insectes, de rochers et sur un sol exactement reproduits. Les peintures, qui rappellent les décors hollywoodiens, s'incurvent du sol jusqu'au plafond, créant ainsi une large vision panoramique d'une scène sur le continent africain. Chaque peinture est minutieusement adaptée aux animaux du premier plan. A travers les 28 dioramas qui se trouvent dans le Hall, toutes les aires géographiques importantes du continent africain et la plupart des grands mammifères sont représentés.

Progressivement, le spectateur commence à articuler le contenu du récit. La plupart des groupes sont constitués de quelques animaux seulement, généralement un grand mâle en alerte, une femelle ou deux, et un bébé. Parfois il y a quelques autres animaux – ce peut être un jeune mâle adolescent, jamais une bête âgée ou difforme. Les animaux du groupe

constituent une série de l'évolution, de telle sorte que le groupe représente l'essence de l'espèce dans un tout dynamique et vivant. Les principes de l'organicisme, c'est-à-dire des lois qui régissent la forme organique, règlent la composition¹². Il n'y a pas besoin de multiplier les spécimens puisque la série est une véritable biographie. Chaque animal est un organisme, et le groupe est un organisme. Chaque organisme est un moment vital dans le narratif de l'histoire naturelle, qui condense le flux du temps en une harmonie de la forme en évolution. Les groupes sont pacifiques, tranquilles, lumineux – dans « une Afrique éclatante¹³ ». Chaque groupe forme une communauté structurée par une division naturelle des fonctions ; l'animal tout entier, pris dans la totalité du groupe, est la vérité de la nature. La division physiologique du travail, qui a informé l'histoire de la biologie, s'incarne dans ces habitats de groupe qui parlent de communautés et de familles, pacifiquement et hiérarchiquement organisées. La spécialisation sexuelle de la fonction – division du travail selon le corps organique et le sexe social – est discrètement omniprésente, indiscutable, juste. Le buffle africain, le rhinocéros blanc et noir, le lion, le zèbre, le nyala des montagnes, l'okapi, tous trouvent leur place, de manière différenciée, dans l'évolution harmonieuse de la nature. La division raciale du travail, le progrès familial, du jeune indigène à l'homme blanc adulte, étaient annoncés dès les marches conduisant au bâtiment ; le plan initial d'Akeley pour l'African Hall incluait des sculptures en bas-reliefs de toutes les tribus « primitives » d'Afrique qui devaient compléter les autres récits de la vie sauvage et naturelle présents dans le Hall. Les hiérarchies organiques s'incarnent dans chaque organe et s'articulent dans l'ordre naturel du Museum¹⁴.

Mais il y a une note curieuse dans cette histoire ; et cette note se met à dominer quand, scène après scène, le visiteur est renvoyé à lui-même à travers les yeux des animaux dans les tableaux¹⁵. Dans chaque diorama il y a au moins un animal qui capte le regard du visiteur et le tient en communion. L'animal est en alerte, prêt à donner l'alarme en cas d'intrusion de l'homme, mais tout aussi prêt à soutenir indéfiniment l'échange de regard,

le moment de vérité, la rencontre originelle. Le moment semble fragile, les animaux sur le point de disparaître, la communion au bord de la rupture ; le Hall menace de se dissoudre dans le chaos de l'Âge de l'Homme. Mais ça ne se passe pas ainsi. Le regard tient, et l'animal méfiant prend soin de ceux qui regarderont. Il n'y a pas d'entrave à cette vision, pas de médiation. La paroi de verre empêche l'entrée du corps, mais le regard invite à la pénétration visuelle. L'animal est figé dans un moment de vie suprême et l'homme est stupéfié. Il ne suffit pas d'un organisme vivant pour accomplir ce geste. Le commerce spéculaire entre l'homme et l'animal à l'interface de deux moments de l'évolution est accompli. Les animaux du diorama ont transcendé la vie mortelle et tiennent leur pose pour toujours, avec leurs muscles tendus, leur nez frémissant, leurs veines à fleur de peau, leurs chevilles délicates, les plis dans leur peau souple, le tout très marqué. Aucun visiteur d'une Afrique simplement physique ne pourrait voir ces animaux. Il s'agit d'une vision spirituelle qui n'est rendue possible que par leur mort et leur re-présentation littéraire. Seulement alors l'essence de leur vie est présente. Seulement alors l'hygiène de la nature peut soigner la vision malade de l'homme civilisé. La taxidermie réalise le désir fatal de représenter, d'être une totalité ; c'est une politique de reproduction.

Il y a un diorama qui se distingue de tous les autres, c'est le groupe des gorilles. Ce n'est pas seulement parce qu'il occupe une des quatre grandes vitrines d'angle. Il y a quelque chose de spécial dans la peinture, avec le volcan en activité en arrière-plan et le lac Kivu situé au-dessous, ainsi que dans la pose énigmatique du grand gorille au dos argenté qui s'élève au-dessus du groupe, se frappant la poitrine en signe d'alarme, et dans son regard inoubliable malgré le handicap de ses yeux de verre. L'art du peintre a particulièrement bien réussi à rendre le sens d'une vision sans limites, d'un panorama qui n'en finit pas autour du jardin central d'un vert luxuriant. C'est la scène à laquelle Akeley languissait de retourner. C'est là qu'il est mort, se sentant chez lui comme nulle part ailleurs dans le monde. C'est là qu'il a tué son premier gorille et ressenti l'enchantement d'un jardin parfait. Sa première visite, en 1921, le motiva pour convaincre le gou-

vernement belge d'en faire le premier parc national africain afin d'y garantir un sanctuaire pour les gorilles. Mais le spectateur ne sait pas ces choses quand il voit les cinq animaux dans un décor naturaliste. Il est évident qu'il regarde une famille naturelle, de proches parents des humains, mais ça n'est pas l'essence de ce diorama. Le spectateur voit que les éléphants, le lion, le rhinocéros, et le groupe de la mare – avec son paisible panorama de toutes les espèces de la prairie, y compris les carnivores, saisies hors de la cascade – il voit que tous ceux-là ont été une sorte de préparation, pas tant pour le groupe de gorilles que pour le Géant de Karisimbi. Ce double de l'homme se présente comme une individualité unique, la face figée, modelée à jamais à partir du masque mortuaire moulé à même le corps par le taxidermiste dans les monts Kivu. C'est l'homme naturel, on le sait immédiatement. On peut acheter son image sur une carte postale au comptoir de l'atrium de Roosevelt. (Figure 1)

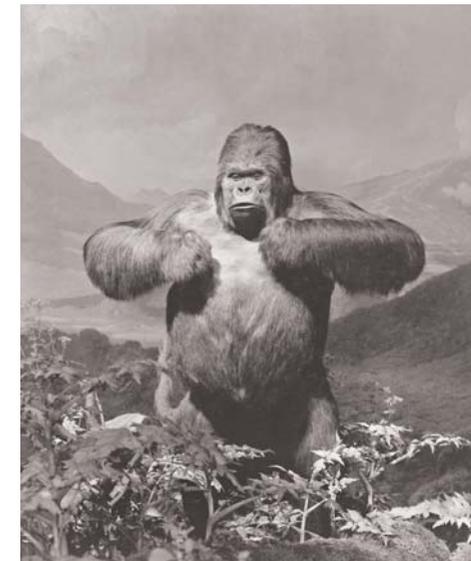


Figure 1 : “Le Géant de Karisimbi”. Négatif n° 315077. Department of Library services. Crédit : American Museum of Natural History.

Il aurait été incongru de rencontrer le gorille ailleurs que sur la montagne. Frankenstein et son monstre avaient le Mont-Blanc pour se rencontrer ; Akeley et le gorille se sont vus pour la première fois sur les volcans luxuriants d’Afrique Centrale. Ce regard les éprouva tous deux mortellement, de même que l’échange entre Victor Frankenstein et sa créature a figé chacun d’eux dans une dialectique de l’immolation. Mais Frankenstein a goûté l’échec amer de la paternité dans sa propre mort et dans celle de sa créature ; Akeley a ressuscité sa créature et a restauré son statut d’auteur tout à la fois dans le sanctuaire du parc Albert et dans l’African Hall de l’American Museum of Natural History. On peut lire le récit de Mary Shelley comme une dissection de la logique mortelle de l’accouchement dans le patriarcat, à l’aube de l’âge de la biologie ; son histoire est un cauchemar, celui de l’échec écrasant du projet de l’homme. Mais le taxidermiste a travaillé à restaurer l’humanité à l’interface entre l’Âge des Mammifères et l’Âge de l’Homme. Akeley réalisa l’accomplissement du sportif dans le patriarcat de Teddy Bear – il mourut en père du gibier et la sépulture des animaux lui doit son nom, l’Akeley African Hall.

Le Gorille fut, dans la vie d’Akeley, comme artiste, comme scientifique et comme chasseur, la proie la plus précieuse, mais pourquoi ? Il dit lui-même (par sa plume, l’invisible Dorothy Green) : « Pour moi, les gorilles furent une proie beaucoup plus intéressante que les lions, les éléphants ou n’importe quel autre gibier d’Afrique, car le gorille est, encore aujourd’hui, relativement inconnu » (Akeley 1923 : 190). Mais c’est aussi le cas pour le singe colobus ou pour n’importe lequel d’une longue liste d’animaux. Quelles qualités furent nécessaires pour que l’animal soit transformé en « gibier » ? Une des réponses tient dans sa ressemblance avec l’homme, la proie ultime, un adversaire de valeur. La proie idéale est l’« autre », le soi naturel. C’est une des raisons qui poussaient Frankenstein à poursuivre sa créature. Chasseur, scientifique et artiste, chacun partait à la recherche du gorille pour ce qu’il révélait de la nature et du futur de l’humanité. Akeley a fait l’analyse comparée de sa quête du gorille et de celle de l’américano-français Paul du Chaillu, le premier homme blanc à

tuer un gorille, en 1855, huit ans après que celui-ci avait été « découvert » à la science. Le récit de cette rencontre par du Chaillu se présente comme le portrait classique de la bête vicieuse et dépravée, tuée dans une rencontre héroïque et dangereuse. Ne faisant aucun crédit à du Chaillu, Akeley raconte à ses propres lecteurs combien de fois les éditeurs de celui-ci le firent ré-écrire, jusqu’à ce que la bête soit suffisamment féroce. Frankenstein se boucha les oreilles plutôt que d’écouter son horrible fils quand il prétendait avoir une âme douce et pacifique. Akeley était certain de trouver une bête noble et pacifique ; il amena donc, pour chasser dans le jardin, fusils, appareils-photos et femmes blanches, tout en se demandant à quelle distance se mesurerait le courage face à un alter-ego en train de charger.

Comme Du Chaillu, Akeley vit apparaître un signe de l’animal, une empreinte de pied – dans le cas d’Akeley ce fut une empreinte de main, avant de le rencontrer face à face. « Je ne l’oublierai jamais. Dans ce trou de boue, il y avait la marque de quatre grandes phalanges, là où le gorille avait posé la main sur le sol. Il n’y a pas d’autre trace comme ça dans le monde – il n’y a pas au monde d’autre main aussi grande... Alors que je regardais cette trace je perdis la foi qui m’avait fait amener mes compagnons en Afrique. Instinctivement je pris mon fusil au porteur. » (Akeley 1923 : 203). Plus tard, Akeley raconta que c’est cette empreinte, et non la face de l’animal qui lui avait donné son plus grand frisson. La marque de la parenté, inscrite en grand et de manière effroyable dans cette main, avait frappé l’homme de métier.

Mais alors, dès le premier jour hors du camp, dans le pays des gorilles, Akeley a bien rencontré, face à face, un gorille, la créature qu’il avait cherchée pendant des dizaines d’années, privé d’un succès plus rapide à cause d’éléphants brutaux, de millionnaires pingres et d’une guerre mondiale. En quelques minutes, Akeley avait entrevu les caractéristiques de la face d’un animal qu’il avait plus que tout désiré voir, et il l’avait tué non pour faire front à une charge, mais à travers l’écran d’une épaisse forêt dans laquelle l’animal se cachait, s’ébrouait et secouait les branches. Le taxider-

miste ne voulait certainement pas prendre le risque de perdre son spécimen, car peut-être il n'y en aurait plus. Il savait que le Prince de Suède était en train de quitter l'Afrique après avoir tué quatorze grands singes dans la même région. Les animaux devaient se méfier des nouveaux chasseurs ; la collecte pourrait être très difficile.

Quelle que soit la logique, rationnelle ou extravagante, qui ait décidé du premier coup de feu, placé avec précision dans l'aorte, la tâche suivante fut véritablement ardue – dépouiller l'animal et en ramener les restes au camp. Le corps s'était logé de façon presque miraculeuse contre le tronc d'un arbre au-dessus d'un abîme profond. Le résultat de ces efforts herculéens, qui incluaient le moulage du masque mortuaire représenté dans *Lion, Gorillas, and their Neighbors* (Akeley and Akeley, 1922), fut qu'Akeley était prêt pour sa prochaine chasse au gorille deux jours après avoir tué le premier. Le rythme qu'il s'imposait était éreintant, dangereux pour un homme affaibli de manière inquiétante par la fièvre tropicale. « Mais la science est une maîtresse jalouse qui fait peu de cas des sentiments d'un homme¹⁶ ». La seconde quête se conclut par deux mâles ratés, une femelle abattue et son bébé effrayé harponné par les porteurs et les guides. Akeley et ses compagnons ont tué ou tenté de tuer tous les singes qu'ils avaient vus depuis leur arrivée dans la région.

Au troisième jour de sortie, Akeley prit ses appareils-photos et ordonna à ses guides de le conduire dans une région plus praticable. Avec un bébé, une femelle et un mâle, il pouvait faire un groupe même s'il n'avait pas d'autres spécimens. Le moment était maintenant venu de chasser avec un appareil-photo¹⁷. « Avant même d'en prendre conscience, j'enclenchai mon appareil-photo sur deux gorilles en pied avec une très belle vue en arrière-plan. Je ne crois pas avoir pensé à l'époque que je faisais une chose qui n'avait jamais été faite auparavant » (Akeley 1923 : 221). Mais, après soixante mètres de pellicule, le bébé et sa mère, si photogéniques, ainsi que le petit groupe de gorilles qui les accompagnait étaient devenus ennuyeux, si bien qu'Akeley provoqua une photo en action en se mettant debout. Ce fut intéressant pendant un moment. « Finalement, j'ai eu le sentiment que

j'avais à peu près tout ce que je pouvais attendre de cette bande, dans laquelle j'ai choisi l'un des gorilles, qui me semblait être un jeune mâle. J'ai tiré, je l'ai tué et j'ai découvert, à mon grand regret, que c'était une femelle. En l'occurrence, c'était un si beau et si grand spécimen que mon regret s'en est trouvé considérablement atténué. » (Akeley 1923 : 222)

Satisfait des succès de son fusil et de son appareil-photo, Akeley décida qu'il était temps de dire à ses compagnons restés dans le camp au-dessous de monter chasser les gorilles. Il était de plus en plus malade et craignait de ne pouvoir tenir la promesse qu'il avait faite à ses amis de les fournir en gorille. Tout son projet d'amener des femmes blanches au pays des gorilles était suspendu à cet engagement : « En tant que naturaliste, intéressé par la préservation de la vie sauvage, j'étais heureux de faire tout ce qui pouvait rendre moins attractif le fait de tuer des animaux¹⁸ ». La meilleure chose pour réduire la puissance d'attraction de la chasse héroïque est de démontrer que des femmes sans expérience peuvent, sans risque, faire la même chose. La science avait pénétré ; les femmes pouvaient suivre.

Au bout de deux jours de chasse, Herbert Bradley avait tué un grand gorille au dos argenté, celui qu'Akeley compara à Jack Dempsey et dont il fit le mâle solitaire de Karisimbi dans l'African Hall. Il était maintenant possible d'admettre un autre niveau de sentiment : « Allongé au pied d'un arbre, il lui fallut toute son ardeur scientifique pour ne pas se sentir meurtrier. C'était une créature magnifique avec la face d'un géant amical qui ne ferait de mal à personne sauf peut-être en situation d'auto-défense ou pour défendre sa propre famille. » (Akeley 1923 : 230). Si, au lieu d'avorter, Victor Frankenstein avait triomphé dans sa partie de chasse, il aurait pu prononcer ces mots.

La photographie, qui se trouve dans les archives du film de l'American Museum, représentant Carl Akeley, Herbert Bradley, et Mary Hasting Bradley tenant la tête et la dépouille du gorille pour la photo, est une image inoubliable¹⁹. La face du géant mort évoque la conception de la douleur selon Bosch, et la mâchoire pend mollement soutenue par la main d'Akeley. Le corps a l'air gonflé et extrêmement lourd. Mary Bradley

regarde en souriant les visages des chasseurs, le regard détourné de l'appareil-photo. Akeley et Herbert Bradley regardent droit dans l'objectif, sans ciller, dans l'acceptation de leur acte. Deux Africains, un jeune garçon et un jeune homme, sont perchés dans un arbre au-dessus de la scène, l'un regardant l'appareil-photo, l'autre les compagnons de chasse. Le contraste entre cette scène de mort et le diorama encadrant le géant de Karisimbi naturalisé à New York est totale ; l'animal est revenu à la vie, ce temps est immortel.

Il n'y avait plus besoin de tuer, la dernière prise était celle de l'appareil-photo. « Les fusils furent remis à l'arrière et l'appareil-photo mis en avant et c'est avec une satisfaction extrême que nous vîmes une bande de gorilles disparaître derrière la crête du versant opposé, sans que le pire soit arrivé de la rencontre avec l'homme blanc ce matin-là. C'était une fin magnifique pour une magnifique chasse au gorille » (Akeley 1923 : 235). Une fois la domination achevée, la conservation est urgente. Quant à la préservation, elle vient peut-être trop tard.

S'ensuivit le retour aux Etats-Unis et un travail intense pour mettre en place un véritable sanctuaire de gorilles qui procurerait les moyens nécessaires à la recherche scientifique. Akeley craignait que les gorilles arrivent à extinction avant qu'on en ait une connaissance scientifique suffisante (Akeley 1923 : 248). Le savoir scientifique annule la mort ; seule la mort d'avant le savoir était définitive, acte avorté dans l'histoire naturelle du progrès. Sa santé affaiblie mais l'esprit à son apogée, Akeley vécut suffisamment pour retourner au Kivu et préparer des peintures et autres matériaux pour le diorama du groupe de gorilles. Entre 1921 et 1926 il naturalisa ses précieux spécimens et produisit cet extraordinaire gorille au dos argenté dont le regard domine l'African Hall. Quand enfin il retourna au Kivu en 1926, il était tellement exténué par les efforts produits pour atteindre son but qu'il mourut le 17 novembre 1926, presque immédiatement après être arrivé avec ses compagnons sur les flancs du Mont Mikena, « au pays de ses rêves » (M.J. Akeley 1929b : chap XV).

La science d'Akeley était littéralement consacrée à la prévention de la

décadence et de la décomposition biologique. Sa tombe fut construite au coeur de la forêt tropicale sur le volcan, où « tout ce qui est libre et sauvage dans la forêt a un sanctuaire perpétuel. » (M.J. Akeley 1940 : 341). Ce fut Mary Jobe Akeley qui dirigea le creusement d'un caveau d'environ deux mètres cinquante dans du gravier et de la pierre de lave. Le trou était revêtu de poutres de bois précisément ajustées. Le cercueil fut réalisé sur le site même, en acajou massif de la région, et revêtu de lourd acier galvanisé récupéré à partir des boîtes utilisées pour conditionner les spécimens et les protéger des insectes et autres dégradations. Le cercueil fut ensuite tapissé avec les couvertures du camp. Une couche de ciment de 3,25 mètres sur 3,90 mètres et de 12 cm d'épaisseur fut coulée sur la tombe dont l'inscription porte le nom et la date de mort du père du gibier. Le ciment fut transporté à dos d'homme depuis la source la plus proche, à Kibale, en Ouganda. Les hommes déchargèrent le premier convoi qu'ils avaient amené par des chemins difficiles ; ils furent renvoyés pour un deuxième transport. On éleva autour de la tombe une palissade de 2,60 mètres pour empêcher les buffles et les éléphants de profaner le site. « Derscheid, Raddatz, Bill et moi avons travaillé pendant cinq jours et cinq nuits afin de lui donner la meilleure demeure que nous puissions construire. Et il fut enterré comme, je crois, il aurait aimé l'être avec la cérémonie la plus simple et une prière. » (M.J. Akeley 1929b : 189-90). Sa tombe resta inviolée, et la réincarnation de son être naturel devait être immortalisée dans l'African Hall. En 1979, « des pilleurs de tombes, braconniers zaïrois, violèrent le site et emportèrent le squelette [d'Akeley] » (Fossey 1983 : 3).

BIOGRAPHIE

A cette image mensongère Akeley substitue un vrai gorille. (Osborn, dans Akeley 1923 : xii)

Des deux j'étais le sauvage et l'agresseur. (Akeley 1923 : 216)

Akeley cherchait à fabriquer une vraie vie, une vie unique. La vie de l’Afrique devint sa vie, son telos. Mais il n’est pas possible de raconter sa vie d’un seul point de vue. Il y a une polyphonie d’histoires, et elles ne s’harmonisent pas. Pour raconter l’histoire de la vie d’Akeley, chaque source parle sur le mode de l’autorité mais je me suis sentie tenue d’en comparer les versions, et de raconter l’histoire d’Akeley sur un mode ironique, le registre le plus éloigné de mon sujet. Akeley voulait présenter une vision immédiate ; je voudrais disséquer chaque couche de médiation et les rendre visibles l’une après l’autre. Je veux montrer au lecteur comment l’expérience du diorama s’est amplifiée à partir du safari dans des temps et des lieux spécifiques, comment l’appareil-photo et le fusil sont, ensemble, les conducteurs du commerce spirituel entre l’homme et la nature, comment la biographie est tissée dans et par un tissu social et politique. Je veux montrer comment les étonnants animaux de ce rêve concrétisé par Akeley dans l’African Hall sont le produit de technologies particulières, les techniques de production de sens.

Histoires de vie

Pour être conforme aux scénarios disponibles dans l’histoire des USA, il faut que Carl Akeley (1864-1926) soit né dans une ferme de l’Etat de New York, de vieille souche américaine pauvre, mais vigoureuse, (et blanche – la seule de ces caractéristiques qu’il n’est pas besoin de préciser). Le moment de sa naissance, vers la fin de la guerre civile, était, pour beaucoup en Amérique du Nord, une fin et un commencement, y compris pour l’histoire de la biologie et pour la structuration des richesses et des classes sociales. Au cours d’une enfance toute occupée au dur labeur de la ferme, il apprit l’autonomie et le maniement des outils et des machines. Il passa de longues heures solitaires à observer la vie sauvage et à chasser dans l’Etat de New York. A l’âge de 13 ans, un livre qu’il avait emprunté éveilla en lui une vocation de taxidermiste. La bibliogenèse de sa vocation semble aussi être dictée par un scénario. A cet âge-là (ou à l’âge de 16 ans suivant

les versions), il s’est fait imprimer une carte de visite. Aucun jeune Yankee ne peut se passer de faire de la réussite en affaires le but de sa vie, pourtant le jeune Carl pouvait difficilement croire qu’il gagnerait sa vie avec un tel métier. Il prit des leçons de peinture pour être capable de fournir des arrière-plans réalistes aux oiseaux qu’il passait son temps à empailler. Dès le début, Akeley n’eut qu’un seul objectif dans la vie : recréer et représenter ce qu’il voyait de la nature. Sur ce point toutes les versions de la vie d’Akeley concordent.

Une fois les récoltes engrangées, il avait alors 19 ans, Akeley quitta la ferme de son père afin « d’élargir le champ de mes travaux » (Akeley 1923 : 1). Il essaya d’abord de trouver un emploi auprès d’un peintre local et décorateur d’intérieur dont le passe-temps était la taxidermie, mais cet homme dirigea le jeune homme vers une institution qui allait changer sa vie – le Ward’s Natural Science Establishment à Rochester, où Akeley devait passer quatre années et nouer une amitié riche de conséquences pour la science naissante de l’écologie telle qu’elle allait être pratiquée dans les expositions des muséums. Ward’s fournissait des spécimens naturalisés et des collections d’histoire naturelle pour pratiquement tous les muséums du pays. Plusieurs hommes importants dans l’histoire de la biologie et de la muséologie aux Etats-Unis sont passés par cette curieuse institution, y compris l’ami d’Akeley, William Morton Wheeler. Wheeler termina sa carrière en entomologie à Harvard, il fut l’un des fondateurs de l’écologie animale (qu’il appelait éthologie – la science des comportements de la nature) et le mentor des grands organicistes et des philosophes sociaux conservateurs au sein de l’institution biologique et médicale de Harvard (Russett 1966 ; Evans and Evans 1970 ; Cross and Albury 1987). Wheeler était alors un jeune naturaliste du Milwaukee imprégné de la « kultur » allemande quand il commença à préparer le rustique Akeley pour l’entrée à la Sheffield Scientific School de Yale. Cependant, onze heures de taxidermie par jour et de longues heures passées à étudier c’était trop pour lui ; si bien que l’éducation supérieure fut remise à plus tard, retardée à tout jamais au profit de sa véritable vocation qui était de lire directement dans

le livre de la nature.

Akeley fut déçu par Ward's parce que les impératifs économiques ne permettaient pas d'améliorer la taxidermie. Il lui semblait que les animaux étaient rembourrés comme des fauteuils. Alors qu'il développait son savoir-faire et sa technique malgré le manque d'encouragement et le manque d'argent, il eut la chance d'être reconnu publiquement quand le célèbre éléphant de P.T. Barnum fut renversé par une locomotive au Canada en 1885. Barnum ne voulait pas renoncer à la célébrité et au profit générés par l'exhibition du géant (qui était mort en essayant de sauver un bébé éléphant, nous dit-on), aussi Akeley fut-il envoyé avec un collaborateur de Rochester au Canada pour sauver la situation. Six bouchers d'une ville voisine vinrent au secours de la carcasse qui pourrissait rapidement. Ce qu'Akeley apprit de cette expérience de naturalisation de très grands mammifères posa les fondements de ses futures innovations révolutionnaires pour la production de pachydermes légers, robustes, qui avaient l'air vivants. La presse populaire suivit cet empaillage monumental et, le jour où Jumbo fut lancé, par train spécial, dans sa carrière post mortem, la moitié de la population de Rochester fut témoin de sa résurrection.

En 1885, Wheeler retourna au Milwaukee pour enseigner au lycée et devint bientôt conservateur au Milwaukee Museum of Natural History. Wheeler pressa son ami de poursuivre, espérant continuer son tutorat et lui assurer des commandes de spécimens pour le musée. Les musées n'avaient généralement pas alors leur propre département de taxidermie, mais autour de 1890 la technique de la taxidermie s'épanouit en Angleterre et aux États-Unis. Akeley ouvrit son propre atelier sur la propriété familiale de Wheeler et il passa de longues heures avec le naturaliste à discuter d'histoire naturelle, tous deux se trouvant d'accord sur les manières d'exposer dans un musée et sur le caractère de la nature. Leur credo majeur reposait sur la nécessité de développer la connaissance scientifique de l'animal tout entier, dans la totalité du groupe, dans la nature – ils étaient des organicistes engagés. Wheeler devint bientôt directeur du

Milwaukee Museum et apporta à Akeley un soutien significatif. Akeley avait conçu l'idée des habitats de groupe et souhaitait naturaliser une série illustrant les animaux à fourrure du Wisconsin. Son groupe de rats musqués (1889) achevé, hormis les toiles peintes, ce fut sans doute le premier habitat de groupe de mammifères qui ait été réalisé.

Sur une recommandation de Wheeler, en 1894, le British Museum invita Akeley à pratiquer son métier dans cette institution de renommée mondiale. En route vers Londres, Akeley visita le Field Museum de Chicago, rencontra Daniel Giraud Elliot et accepta son offre de préparer la grande collection de spécimens que ce musée avait achetée à Ward's. En 1896, Akeley fit sa première expédition de collecte en Afrique, en Somalie britannique, un voyage qui lui ouvrit un nouveau monde. Ce fut le premier de cinq safaris en Afrique, chacun de ses voyages intensifiant son sens de la pureté de la vie sauvage, en voie de disparition sur ce continent, et sa conviction que le sens de sa propre vie était de préserver celle-ci en faisant de la taxidermie un art. Il retourna en Afrique pour le Field Museum en 1905, avec sa femme Delia, exploratrice/aventurière/auteure, afin de ramener des éléphants de l'Afrique de l'Est britannique. Pendant ce voyage Akeley échappa à la mort après avoir tué un léopard dans un combat corps à corps.

À Chicago, Akeley passa quatre ans, pratiquement à son compte, à préparer les très justement célèbres dioramas de cerfs, les Four Seasons. En 1908, suite à l'invitation du nouveau président, H.F Osborn, qui était soucieux de marquer sa présidence par de nouvelles découvertes majeures en termes de lois scientifiques et de tendances en matière d'expositions muséales et d'éducation publique, Akeley déménagea à New York et à l'American Museum of Natural History dans l'espoir de préparer une importante collection de grands mammifères africains. De 1909 à 1911, Carl et Delia firent collecte en Afrique de l'Est britannique, un voyage marqué par une chasse avec Théodore Roosevelt et son fils Kermit, qui de leur côté collectaient pour le Washington National Museum. Le safari se conclut de manière boiteuse, Carl se faisant renverser par un éléphant, ce

qui retarda l'accomplissement de son rêve de collecte de gorilles. Son plan pour l'African Hall prit forme en 1911 et régla sa conduite à partir de ce moment-là. Pendant la première guerre mondiale, il fut assistant ingénieur civil pour la section Mécanique et Innovation de l'armée. On dit qu'il a refusé des commandes de manière à garder sa liberté de parole avec chacun dans la hiérarchie.

De son travail pendant la guerre, il résulta plusieurs brevets à son nom. Le thème de Akeley l'inventeur revient constamment dans l'histoire de sa vie. Dans la liste de ses inventions, dont plusieurs eurent des développements commerciaux, on peut inclure une caméra, un fusil à ciment et de nouveaux procédés taxidermistes.

Avec la fin de la guerre, Akeley mit toute son énergie à trouver des financements pour l'African Hall. Il avait besoin de plus d'un million de dollars. Tournées de conférences, publication d'articles, d'un livre, et promotion incessante l'avaient mis en contact avec les plus riches sportifs de New York, mais leur soutien financier lui échappa. En 1921, il autofinança la moitié des dépenses d'un voyage en Afrique où il partit accompagné, cette fois, d'un couple marié, de leur fille de cinq ans et de leur gouvernante ainsi que de sa propre nièce, alors adulte, à qui il avait promis de l'emmener chasser en Afrique. En 1923 à New York, Carl et Delia divorcèrent – un événement qui n'a laissé aucune trace dans aucune version de l'histoire de sa vie ; Delia disparaît simplement des récits. En 1924 Akeley épousa Mary L. Jobe, l'exploratrice/aventurière/auteure qui l'accompagna dans sa dernière aventure, l'expédition Akeley-Eastman-Pomeroy de l'African Hall, qui fit collecte pour dix dioramas du Grand Hall. George Eastman, de la fortune Eastman Kodak, et Daniel Pomeroy, les bienfaiteurs, accompagnèrent le chasseur-taxidermiste dans sa collecte de spécimens. Eastman, qui avait alors 71 ans, partit avec son propre médecin et commanda son propre train sur une partie de l'excursion.

En route pour l'Afrique, les Akeley furent reçus par le roi des Belges, écologiste et héros de guerre, Albert. Il était le fils de l'infâme Léopold II qui avait personnellement exercé sur le Congo, à son seul profit, un

contrôle rapace. Ce contrôle lui fut arraché en 1908 par les autres puissances européennes qui le donnèrent au gouvernement belge. Leopold II avait financé les explorations d'Henry Stanley au Congo. On compare Akeley aux grands explorateurs Stanley et Livingstone mais on le décrit aussi comme l'homme qui témoigna et donna naissance à une nouvelle Afrique « lumineuse ». Albert « l'éclairé », guidé dans les projets qu'il avait sur les parcs nationaux par une visite à Yosemite*, confirma les plans pour le Parc Albert et passa commande aux Akeley de cartes topographiques préparatoires et de descriptions du site, en coopération avec le naturaliste belge Jean Derscheid. Il n'y avait pas de place en Europe pour un grand parc pour les Belges, donc « naturellement » on en créa un au Congo. Assurant la protection des Pygmées à l'intérieur de ses limites, le parc devait fournir un sanctuaire pour les « primitifs naturels » en même temps qu'il devait favoriser l'étude scientifique par la mise en place de structures permanentes de recherche. Après dix mois de collecte, Carl et Mary Jobe partirent pour la forêt de Kivu, le cœur d'une Afrique restée vierge, où Akeley mourut et fut enterré « dans la terre que la main de l'homme ne peut jamais altérer ni profaner » (M.J. Akeley 1940 : 340).

Taxidermie : du capitonnage à l'épiphanie

L'Afrique transplantée est devant lui – résultat du rêve d'Akeley.
(Clark 1936 : 73)

La vision qu'avait eue Carl Akeley était celle d'une jungle en paix. Sa volonté d'*incarner* cette vision justifiait à ses yeux la pratique de la chasse et faisait de celle-ci l'outil de la science et de l'art, le scalpel qui révélait l'harmonie d'un monde organique et articulé. Suivons Akeley un bref instant à travers ses contributions techniques à la taxidermie, de manière à mieux saisir les histoires qu'il avait besoin de raconter à propos de la bio-

* Parc national en Californie.

graphie de l'Afrique, à propos de l'histoire de la vie de la nature.

Le récit est simple : la taxidermie devenait la servante du « réel ». Les enfants des artéfacts, mieux que dans la vie, naissaient d'une matière morte (Sofoulis 1988). La vocation d'Akeley, et l'accomplissement de celle-ci, était de produire un artisanat organisé pour mettre à jour une expérience non ambiguë de perfection organique. Littéralement, Akeley faisait de la nature un type, il la rendait vraie en tant que type. La taxidermie parlait de la seule histoire, de l'unité de la nature, du spécimen type sans défaut. La taxidermie est devenue l'art le plus approprié à la posture épistémologique et esthétique du réalisme. Le pouvoir de cette posture tient dans ses effets magiques : ce que l'on a tant de peine à construire semble avoir été trouvé spontanément, avoir été découvert sans effort, être tout simplement là si seulement on veut bien regarder. Le réalisme ne semble pas être un point de vue, il apparaît comme un « œilleton sur la jungle » à travers lequel on peut témoigner de la paix qui y règne. L'épiphanie se présente comme un cadeau, non comme le fruit du mérite ou du travail, souillé par la main de l'homme. L'art réaliste, au plus profond de sa magie, aboutit à la révélation. Cet art récompense le travail par la transcendance. Il n'est pas très étonnant que le réalisme artistique et la science biologique aient été frères jumeaux dans la création de l'ordre civique de la nature à l'American Museum of Natural History. Il est tout aussi naturel que la taxidermie et la biologie dépendent fondamentalement de la vision dans la hiérarchie des sens ; ce sont les outils de la construction, de la découverte de la forme.

Les huit années passées par Akeley au Milwaukee, de 1886 à 1894, furent cruciales pour l'élaboration des techniques dont il se servit le restant de sa vie. Le point culminant de cette période fut la réalisation d'une tête de cerf de Virginie qui remporta le premier prix dans le premier Sportman's Show à New York en 1895. Le juge de cette compétition nationale était Théodore Roosevelt, qu'Akeley ne rencontra que lorsqu'ils devinrent amis lors d'un safari en Afrique en 1906. La tête, intitulée « Le Challenge », montrait un mâle « en pleine frénésie virile, lançant le brame

provoquant de la saison du rut – appel au combat féroce » (M.J. Akeley 1940 : 38). La paix de la jungle n'était pas une affaire passive, ni sans marque de genre.

Cette tête avait été réalisée dans une période d'expérimentation qui allait aboutir au groupe des Quatre Saisons installé à Chicago en 1902²⁰. En fabriquant ces groupes pendant quatre ans, Akeley élaborait sa méthode du « mannequin », modelage en argile, moulage en plâtre, techniques de façonnage végétal ainsi que le système de production organisée. Il embaucha des ouvrières et des ouvriers à l'heure pour fabriquer les milliers de feuilles dont il avait besoin pour vêtir les arbres dans les scènes. Charles Abel Corwin peignait les toiles de fond à partir d'études faites dans les Iron Mountains du Michigan où les animaux avaient été collectés. Akeley breveta son processus de reconstruction végétale, mais il en donna les droits pour une utilisation gratuite au Field Museum de Chicago. Il autorisa la libre utilisation, dans le monde entier, de ses brevets des mannequins légers fabriqués à partir de carton-pâte résistant, réalisés à partir de modèles en argile et de moules en plâtre très précis. Dans le développement du Museum, la coopération était pour Akeley une valeur fondamentale, il ne faisait pas beaucoup d'argent avec son artisanat et la survie économique lui était assurée par ses inventions.

Akeley continua tout au long de sa vie à améliorer sa technique de taxidermie et il enseigna à plusieurs autres personnages-clés, parmi lesquels James Lipsitt Clark qui fut directeur des Arts, de la Préparation et de l'Installation à l'American Museum après la mort d'Akeley quand l'African Hall fut enfin construit. Alors qu'Akeley travaillait seul pendant de longues heures, la taxidermie telle qu'il avait permis de la développer n'était pas un art solitaire. La taxidermie demande un système complexe de coordination et de division du travail, qui commence sur le terrain au moment de la chasse et qui culmine dans le diorama final. Pour un projet d'Akeley, la liste de ses collaborateurs comprend au minimum des taxidermistes, des collecteurs, des artistes, des anatomistes et des « accessoiristes » (M.J. Akeley 1940 : 217). Les images qui représentent le travail

dans les ateliers de taxidermie du Muséum montrent des hommes (des mâles, habituellement blancs) qui tannent le cuir, travaillent sur des modelages en argile de mammifères de grande taille (y compris des éléphants) ou sur des moulages en plâtre, assemblent des squelettes et des ossatures de bois, examinent les maquettes des expositions à venir, construisent des charpentes, fabriquent la végétation, font des croquis, etc. Clark raconte qu'entre 1926 et 1936, alors que l'African Hall avait ouvert sans être encore terminé, l'équipe d'un projet employait habituellement autour de 45 hommes. La peinture des toiles de fond était une spécialisation artistique majeure et les artistes s'appuyaient pour le panorama final sur de nombreuses études faites sur les lieux de la collecte. Sur le terrain, toute l'opération reposait sur l'organisation du safari, une institution sociale complexe dans laquelle la race, le sexe et la classe convergeaient intensément. Dépecer un grand animal pouvait nécessiter le travail de 50 personnes pendant plusieurs heures. Photographies, films, masques mortuaires, quantité de mesures anatomiques, traitement initial des peaux et croquis occupaient les travailleurs sur le terrain. La production d'un diorama moderne engageait le travail d'une centaine de personnes dans un système social qui mobilisait des structures de savoir-faire et de compétences sur une échelle mondiale.

Comment un tel système peut-il produire une biographie unifiée de la nature ? Comment est-il possible de se référer à l'African Hall d'Akeley alors qu'il a été construit après la mort de celui-ci ? A un niveau idéologique, la réponse à ces questions renvoie à la conception dominante de l'organicisme, une hiérarchie organique conçue comme un principe d'organisation de la nature. Clark insista sur l'importance de la « composition artistique » et décrivit le processus comme une « récréation » de la nature, basée sur les principes de la forme organique. Ce processus devait se baser sur une « expérience personnelle », dans l'idéal une présence effective en Afrique, sur les lieux de vie et de mort de l'animal. On se représente toujours les techniques artisanales comme subordonnées à l'idée artistique dominante, elle-même enracinée d'autorité dans la vie même de la nature.

« De telle choses doivent être senties, doivent être absorbées et assimilées, puis restituées par leur créateur avec bienveillance et enthousiasme... C'est ainsi que nos groupes sont très souvent conçus dans la tanière même des animaux. (Clark 1936 : 71).

Les credos du réalisme et ceux de l'organicisme s'interconnectent. Les uns comme les autres systématisent l'organisation par une division hiérarchique du travail, perçue comme naturelle et donc productrice d'unité. Il faut que l'unité ait un auteur dans le système mythique judéo-chrétien ; de même que la nature a un Auteur, l'organisme ou le diorama réaliste doivent en avoir un. L'auteur doit nécessairement être imaginé comme un esprit en relation avec le corps qui exécute. Akeley évitait absolument de mentir dans son travail ; son artisanat consistait à dire la vérité de la nature. Il n'y avait qu'un seul moyen de réaliser une telle vérité – respecter la règle de l'esprit enraciné dans le recours à l'expérience. Tout le travail devait être fait par des hommes qui avaient collecté et fait leurs études sur le terrain car « autrement, l'exposition est un mensonge et ce ne serait pas moins qu'un crime que de la montrer dans l'une des institutions éducatives pilotes du pays ». (Akeley 1923 : 265). Un seul esprit inspirait l'expérience collective : « Si une salle d'exposition doit approcher de la perfection le projet doit en avoir été conçu par un esprit magistral, alors qu'en réalité c'est le produit de la corrélation de plusieurs esprits et de plusieurs mains » (Akeley 1923 : 261). L'« esprit » est spermatique.

Mais par dessus tout, ce sentiment de raconter une histoire vraie reposait sur la sélection d'animaux individuels et sur la formation de groupes de spécimens « typiques ». Que voulait dire « typique » pour Akeley et ses contemporains dans les départements de biologie de l'American Museum of Natural History ? Quels sont les contenus de ces histoires, et que faut-il faire pour voir ces contenus ? Pour répondre, nous devons suivre Carl Akeley sur le terrain et observer comment il sélectionne les animaux à naturaliser. On n'insistera jamais assez sur la concentration d'Akeley quand il cherche le spécimen, le groupe ou la scène typiques. Mais comment pouvait-il savoir ce qui était typique, ou qu'un tel état existait ? Ce

problème a été fondamental dans l'histoire de la biologie ; une des tentatives de réponse est incarnée dans l'African Hall.

Tout d'abord, le concept inclut la notion de perfection. La grande girafe mâle dans le groupe de la mare de l'African Hall fut l'objet d'une chasse de plusieurs jours en 1921. Plusieurs animaux ne furent pas retenus parce qu'ils étaient trop petits ou qu'ils n'avaient pas d'assez belles couleurs. Le souvenir de trophées records remportés par d'autres chasseurs auparavant, amoindrissait la satisfaction de prendre un spécimen moderne, plus petit, dans les hordes épuisées d'une nature africaine en voie de disparition. Quand enfin, à force d'adresse et d'audace, on captura le grand mâle, le détail minutieux de sa préservation et de sa re-création fut décrit avec amour.

De la même manière en 1910-11, la chasse d'un grand éléphant mâle constitua le drame central du safari pendant deux années entières. Un animal aux défenses asymétriques fut rejeté malgré sa taille imposante. Le comportement, autant que la seule apparence physique, était un élément important pour juger de la perfection d'un animal. La lâcheté pouvait disqualifier la bête la plus ravissante et la mieux proportionnée. Dans l'idéal, c'est jusqu'à l'acte de tuer qui devait être accompli comme un geste sportif. La perfection était à son comble si la chasse était une rencontre entre égaux. Il y avait donc une hiérarchie de la chasse en fonction des espèces : les lions, les éléphants et les girafes prenaient largement le pas sur les ânes sauvages ou les antilopes. Le gorille était l'accomplissement suprême, quasiment une définition de la perfection au cœur du jardin au moment de l'origine. La perfection résidait dans l'animal lui-même, mais la perfection la plus chargée de sens résidait dans la rencontre de l'homme et de l'animal, moment de la vision parfaite, moment de la renaissance. La taxidermie était l'artisanat qui permettait de se souvenir de cette expérience parfaite. Le réalisme était l'accomplissement suprême de l'art de la mémoire comme artéfact, un accomplissement rhétorique crucial pour les fondations de la science occidentale (Fabian 1983 : 105-41). La mémoire était un art de la reproduction.

Il y a une autre qualité essentielle pour l'expression parfaite de l'animal typique : ce doit être un mâle adulte. Akeley décrit la chasse de plusieurs belles femelles, et il mit tout son savoir-faire pour prendre soin de leur peau et pour les autres détails de leur reconstruction. Mais il ne fut jamais question de prendre des semaines et de mettre en péril toute l'entreprise pour trouver la femelle parfaite. Il existait une image d'animal qui était en quelque sorte l'incarnation 'du' gorille ou 'de l'éléphant. La tonalité particulière de la perfection ne pouvait s'entendre que sur le mode mâle. C'était un composé des qualités physiques et spirituelles jugées véridiques par l'artiste-scientifique dans la plénitude de l'expérience directe. La perfection était marquée, d'un point de vue quantitatif, par des mesures exactes, mais plus encore par la vitalité virile, dont le chasseur-scientifique prenait connaissance grâce à la communion visuelle. La perfection se faisait connaître par une parenté naturelle ; type, espèce et famille se définissaient mutuellement et séminalement les uns les autres.

Akeley chassait une série ou un groupe, pas seulement des individus. Comment savait-il à quel moment arrêter la chasse ? Deux groupes nous montrent ce qu'était pour lui la totalité, le groupe des gorilles collecté en 1921 et le groupe initial de quatre éléphants naturalisés par Akeley lui-même après le safari de 1910-1911. Akeley tua un jour un gorille en croyant que c'était une femelle, mais il s'aperçut que c'était un jeune mâle. Il était troublé car il souhaitait tuer le moins d'animaux possible et il croyait qu'une famille naturelle de gorilles ne comprenait pas plus d'un mâle. Quand, plus tard, il vit un groupe composé de plusieurs mâles et femelles, il arrêta la chasse, soulagé, avec l'assurance qu'il pourrait raconter la vérité à partir des spécimens en sa possession. De la même manière, la photo prise par Akeley du groupe initial des quatre éléphants montre sans conteste une famille parfaite. Unité biographique de la nature, le groupe reproductif avait le statut moral et épistémologique des diseurs de vérité.

Akeley voulait être un artiste et un scientifique. En renonçant à son projet initial d'obtenir un diplôme de Yale Sheffield Scientific School

pour devenir sculpteur professionnel, il combinait art et science dans la taxidermie. Comme cet art lui demandait aussi d'être sculpteur, il raconta certaines de ses histoires dans des bronzes tout autant que dans des dioramas. Ses critères étaient semblables ; Akeley avait beaucoup d'histoires à raconter mais elles exprimaient toutes la même vision fondamentale d'une scène menacée, en voie de disparition. Déterminé à sculpter les Nandi « typiques », chasseurs de lion et lanceurs de javelot, Akeley utilisa comme modèles nombre de photographies, de dessins et « une sélection de types de nègres américains dont il se servait pour être sûr de faire des figures parfaites » (Johnson 1936 : 47). La diversité de la nature avait un but – celui d'amener à la découverte du type le plus élevé de chaque espèce de la vie sauvage, y compris les humains quand ils étaient en dehors de la « civilisation ».

Outre la sculpture et la taxidermie, Akeley mit au point un autre outil narratif, la photographie. Tous ses instruments narratifs reposaient principalement sur la vision, mais chacun d'eux captait et retenait des manifestations légèrement différentes de l'histoire naturelle. En tant qu'art visuel, la taxidermie se situait pour Akeley à mi-chemin entre la sculpture et la photographie. La sculpture et la photographie étaient l'une comme l'autre des moyens secondaires pour l'accomplissement de la scène taxidermique finale. Mais la photographie représentait aussi le futur et la sculpture le passé. La pratique photographique d'Akeley flottait entre le toucher manuel de la sculpture, qui produisait une connaissance de la vie à travers les discours fraternels de la biologie organiciste et de l'art réaliste, et le toucher virtuel de l'appareil-photo qui domine notre compréhension de la nature depuis la seconde guerre mondiale. Le dix-neuvième siècle a produit des bronzes animaliers qui sont des chefs d'œuvre et qui peuplent les muséums du monde. La taxidermie d'Akeley qui, au début du vingtième siècle, semble si consistante et si matérielle, apparaît, dans l'incarnation de l'art et de la science, comme une section temporelle, brève et figée, précédent le moment où la technique de l'appareil-photo viendra pervertir son rêve unique et le transformer en une réalité filmique polymorphe, absur-

dement intime, que nous tenons aujourd'hui pour une évidence. Les critiques accusent la taxidermie d'Akeley et la politique dispendieuse de l'American Museum qui consistait à construire de grandes salles d'exposition dans les années précédant la seconde guerre mondiale, d'être une armature contre le futur, d'avoir littéralement gravé dans le marbre la manière de voir à un moment historique particulier, tout en qualifiant cette vision de totalité (Kennedy 1968 : 204). Mais Akeley était un chef de file, tant du point de vue technique que spirituel, pour la perfection de l'œil photographique. La taxidermie n'était pas armée contre le cinéma à venir, mais elle fixa une image unique de communion visuelle beaucoup plus intense, qui allait être consommée en images virtuelles. Akeley a contribué à produire l'armature – et l'armement – qui avancerait dans le futur.

Photographie : chasser avec l'appareil-photo.

Dans cette comédie sérieuse qu'est le safari écologique, les fusils se sont métamorphosés en appareils-photos, parce que la nature a cessé d'être ce qu'elle avait toujours été – ce dont les gens avaient besoin de se protéger. Maintenant, la nature – apprivoisée, exposée au danger, mortelle – a besoin d'être protégée. Quand on a peur, on tire. Mais quand on est nostalgique, on prend des photos. (Sontag 1977 : 15).

Akeley et ses pairs craignaient de voir disparaître leur monde, leur monde social, dans les nouvelles vagues d'immigration, après 1890, et dans la dissolution qui en a résulté de la vieille Amérique pré-industrielle, imaginée comme hygiénique. La civilisation apparaissait comme une maladie qui prenait la forme du progrès technologique et d'une vaste accumulation de richesses dans le capitalisme de monopole que pratiquaient les très riches sportifs, membres du conseil d'administration du Museum et bailleurs de fonds de l'African Hall d'Akeley. Les responsables de l'American Museum craignaient pour leur santé ; c'est-à-dire que leur virilité était en danger. Théodore Roosevelt connaissait la prophylaxie de

ce malaise historique spécifique ; l'homme véritable est un véritable sportif. Tout être humain, sans distinction de race, de genre ou de classe, pouvait, en démocratie, partager spirituellement le statut moral d'une saine virilité, même si quelques uns seulement (anglo-saxon, mâle, hétérosexuel, protestant, physiquement robuste et économiquement aisé) pouvait représenter la virilité dans ses formes les plus élevées. De 1890 environ jusque dans les années 1930, le Muséum eut un vaste programme d'éducation et de recherche publiques destiné à produire une expérience capable d'amener la virilité à un état de fertilité. Le Muséum, à son tour, fut le produit matériel et idéologique de la vie sportive. Comme Mary Jobe Akeley l'avait compris « [le vrai sportif] aime le gibier comme s'il en était le père » (M.J. Akeley 1929b : 116). Akeley croyait que la plus haute expression sportive était de chasser avec un appareil-photo : « D'autant plus que, selon la vraie conception du sport— celle qui, pour surmonter les difficultés, use de savoir-faire, d'audace et d'endurance— chasser avec un appareil photo exige deux fois plus que de chasser au fusil » (Akeley 1923 : 155). Le vrai père du gibier aime la nature avec un appareil photo . Il doit se surpasser et les enfants seront à son image, en toute perfection. L'œil est infiniment plus puissant que le fusil. Question reproduction, l'un et l'autre font honte aux femmes.

Au moment où Akeley faisait son premier safari en 1896, les appareils photo étaient d'un encombrement qui les rendait quasiment inutiles, incapables de capturer ce qui est le but de la chasse – la vie. Selon Akeley, les premiers chasseurs d'images photographiques dignes de ce nom apparurent en Afrique autour de 1902, avec Edward North Burton. Les premiers livres comme ceux de Burton étaient basés sur des photos ; les films de la vie sauvage, qui doivent beaucoup à la caméra inventée par Akeley lui-même, n'ont pas donné grand chose avant les années 1920. Lors de son safari de 1910-11 en Afrique de l'Est, avec le meilleur équipement disponible, Akeley essaya de filmer les chasseurs de lions nandis. Son échec, dû à l'utilisation de caméras inadaptées, qu'il décrit avec une grande intensité émotionnelle, le conduisit, pendant les cinq années suivantes à

concevoir la caméra Akeley, laquelle fut énormément utilisée par l'Army Signal Corps pendant la première guerre mondiale. Akeley créa l'Akeley Camera Company afin de développer son invention ; celle-ci reçut son baptême civil avec le film Man-o-War qui remporta le Kentucky Derby en 1920 et, grâce à son télé-objectif innovant, sa caméra enregistra le match des poids-lourds Dempsey-Carpentier. Akeley testa pour la première fois sa caméra sur le terrain en 1921 dans la forêt de Kivu. En quelques jours, Akeley prit ses premiers gorilles avec fusil et caméra : à travers ces expériences, il vit le point culminant de sa vie. Récompensé en 1926 pour son invention par la médaille du John Price Wetherhill du Franklin Institut, il réussit cette année-là, à sa grande satisfaction, à filmer un lion africain tué au javelot, sur le même safari où George Eastman de Rochester, de la fortune Eastman-Kodak, était à la fois co-sponsor et chasseur-collecteur.

L'ambiguïté entre fusil et caméra se retrouve tout au long du travail d'Akeley. Il est une figure transitionnelle pour l'image occidentale de l'Afrique, de la plus obscure à la plus lumineuse, de la nature digne d'éveiller la peur en l'homme, à la nature qui a besoin de soins maternels. La femme/scientifique/mère des singes orphelins, que le magazine et les films de la National Geographic Society a popularisée dans les années 1970, n'allait apparaître qu'un demi-siècle plus tard. Avec Akeley, la virilité se testait à l'aune de la peur, alors même que sa soif d'images de jungle en paix lui faisait tenir le doigt sur la gâchette du fusil assez longtemps pour prendre la photo et alors même que grandissait la certitude intellectuelle et mythique que l'animal sauvage dans la jungle était humain, tout particulièrement l'humain industriel. L'industriel qui était sur le terrain avec Akeley, George Eastman, était un cas d'école parmi les capitalistes de monopole qui avaient plus peur de la décadence que de la mort. L'histoire montre un Eastman septuagénaire prenant une photo en gros-plan, à 6 mètres de distance, d'un rhinocéros en train de charger, tout en indiquant à son chasseur blanc quand tirer, sous l'œil de son médecin personnel. « Avec cette aventure, Mr Eastman commença à se plaire tout

à fait en Afrique.... » (M.J. Akeley 1940 : 270).

Même au niveau littéral de l'apparence physique, « pour quelqu'un qui connaît bien les vieux modèles de caméra, l'Akeley ressemblait à une mitrailleuse tout autant qu'à une caméra » (Akeley 1923 : 166). Akeley disait qu'il avait entrepris de dessiner une caméra « avec laquelle on puisse viser... aussi aisément qu'on pointe un pistolet » (Akeley 1923 : 166). Il adorait re-raconter l'histoire apocryphe de sept Allemands qui s'étaient rendus par erreur à un Américain en se trouvant face à une Akeley. « La différence fondamentale entre la caméra d'Akeley et les autres, est le dispositif panoramique qui permet de la faire tourner dans tous les sens, de la même manière qu'on peut faire tourner un fusil sur pivot, suivant la ligne de vision naturelle » (Akeley 1923 : 167). Akeley ne plaisantait qu'à moitié avec ses jeux de mots savants sur la pénétration, l'invasion mortelle opérée par la caméra, quand il nommait une de ses machines à images « Le Gorille ». « 'Le Gorille' avait pris 100 mètres de pellicule de l'animal, qui n'avait jusqu'ici jamais été pris vivant par une caméra dans son habitat sauvage... J'étais satisfait, plus satisfait qu'un homme ne devrait l'être – mais je me délectais de ces sentiments. »

Le taxidermiste, convaincu du caractère essentiellement pacifique du gorille, se demandait jusqu'où il devait laisser s'approcher un mâle en train de charger avant de laisser tomber la caméra pour le fusil. « J'espère que j'aurai le courage de laisser approcher à une distance raisonnable un gorille en train de charger, avant de tirer. J'hésite à dire ce que je considère comme distance raisonnable au moment présent. Je serai très heureux si je peux prendre une photo à 6 mètres. Je me trouverai sacrément courageux si j'étais capable de montrer une photo de lui à 3 mètres, mais je n'y compte pas, à moins d'être victime à ce moment-là d'une folie suicidaire » (Akeley 1923 : 197). Akeley écrivit ces mots avant même d'avoir vu un gorille sauvage. Quelle était la limite du courage; jusqu'à quel point la nature ou l'homme avaient-ils besoin d'être protégés? Que se passerait-il si le gorille ne chargeait jamais, même en étant provoqué? Et si le gorille était un lâche (ou une femelle)? Qui, précisément, était menacé dans le

drame de l'histoire naturelle dans les premiers temps où le capitalisme de monopole a été présent en Afrique et en Amérique?

Conscient du potentiel perturbateur de la caméra, Akeley se gardait bien de truquer. Il avait empaillé le Jumbo de Barnum, mais ne voulait prendre aucune part dans cette forme d'art populaire américain que cultivait le magnat du grand cirque, le trucage (Harris 1973). Pourtant le trucage fleurissait de manière exubérante dans la première photographie de vie sauvage (et dans la photographie anthropologique). En particulier, Akeley avait vu des hommes sans scrupules manipuler la nature pour raconter l'histoire d'une Afrique féroce et sauvage, qui se vendrait à l'empire cinématographique à travers toute l'Amérique. La taxidermie avait toujours menacé de sombrer de l'art dans l'illusion, de la vie dans la mort capitonnée comme un pauvre trophée sportif. La photographie aussi comptait trop de philistins qui pouvaient saper toute l'entreprise du travail de la nature, condition du travail éducatif du Museum au début des années 1900. Le Museum était conçu comme un divertissement public (dans les années 1880, c'est ce qui avait convaincu les membres presbytériens du conseil d'administration de s'opposer à l'ouverture du dimanche malgré le fort potentiel éducatif d'un tel jour pour les nouveaux immigrants catholiques qui travaillaient six jours sur sept); mais le divertissement n'avait de valeur que s'il transmettait la vérité. C'est pourquoi Akeley encouragea l'association entre l'American Museum et les photographes de vie sauvage, Martin et Osa Johnson, qui désiraient et semblaient être capables de produire des films populaires racontant l'histoire de la paix de la jungle. Johnson proclamait, dans un prospectus de 1923 pour l'American Museum : « La caméra ne peut se tromper... [elle a donc] une énorme valeur scientifique ».

Le divertissement conjugait la science, l'art, la chasse et l'éducation. Le charlatanisme de Barnum mettait à l'épreuve l'intelligence, la perspicacité scientifique de l'observateur, dans une république où chaque citoyen pouvait découvrir que le roi était nu et l'imposture de sa rationalité. Cette démocratie de la raison est toujours un peu dangereuse. Il y a,

en Amérique, du point de vue de la science, une tradition de participation active qui fait que les histoires de la nature peuvent faire irruption à tout moment dans la politique populaire. L'histoire naturelle peut produire – et a parfois produit – une attente millénaire et une action désordonnée. Akeley lui-même est un excellent exemple de self-made-man qui a fait usage des ressources mythiques de la vision honnête de l'homme indépendant, du désir d'expérimenter le témoignage de ses propres yeux. Il a 'vu' le géant de Karisimbi. La caméra, une machine éminemment démocratique, a été déterminante pour élaborer des histoires en biologie. Le contrôle de cet outil a permis d'évacuer le professionnel et le moraliste, le scientifique officiel. Mais en la personne de Martin Johnson, Akeley espérait tenir l'homme qui apprivoiserait le divertissement spéculaire pour permettre de l'ascension sociale promise par la science.

En 1906, Martin Johnson partit en bateau avec Jack London pour un voyage de deux ans dans les mers du sud. Le bateau, le 'Snark', était le 'Beagle' du photographe. On n'aurait pas pu choisir un meilleur nom pour un bateau qui transportait les deux aventuriers dont les livres et les films enregistreraient, comme le faisait 'Tarzan' le dilemme de la virilité au début du vingtième siècle. 'La Chasse au Snark' de Lewis Carroll anticipe de manière parodique l'émergence d'hommes comme Johnson, London et Akeley :

En un mot j'ai vu ce qui a jusqu'ici été
Enveloppé dans un absolu mystère
Et sans supplément je vous donnerai au complet
Une leçon d'histoire naturelle
(Carroll 1971 : 225. Traduction française d'Aragon, *La Chasse au Snark*, Seghers, Auteurs du monde, 1929)

De 1908 à 1913 Johnson dirigeait cinq cinémas au Kansas. Il voyageait avec Osa dans les lieux encore mystérieux où il pouvait filmer « la vie indigène » : Mélanésie, Polynésie, Makekula, Bornéo, colonies du Kenya.

En 1922, les Johnson sollicitèrent l'opinion d'Akeley sur leur nouveau film 'Trailing African Wild Animals'. Akeley était ravi, et le Muséum créa une société ad hoc pour financer les Johnson pour cinq années de safari cinématographique en Afrique. Ils projetaient de réaliser un film sur les « Bébés africains ». « Ce film montrera des bébés éléphants, des bébés lions, des bébés zèbres, des bébés girafes, et des bébés noirs... les jeux des animaux sauvages et les soins maternels, une dimension si étrange et si intéressante de la vie sauvage. » En Afrique, la vie humaine avait le statut de la vie sauvage à l'Age des Mammifères. C'était la logique de « protection » – l'ultime justification pour la domination. C'est ainsi qu'on enregistrerait la paix dans la jungle.

Les Johnson avaient aussi comme projet un long métrage animalier. Le Museum vanta ses valeurs commerciales et éducatives. Osborn s'enthousiasma : « Le message de ces images est double : premièrement, elles mettent à portée de millions de gens l'influence esthétique et éthique de la nature... deuxièmement, elles répandent l'idée que notre génération n'a pas le droit de détruire ce que les générations suivantes pourraient aimer. » Johnson était sûr que leur approche, qui consistait à combiner vérité et beauté sans avoir recours au trucage, serait, en fin de compte, commercialement supérieure tout en étant scientifiquement exacte. « Il n'y a pas de limite à l'argent que ce système peut produire... Ma formation initiale, ma connaissance de l'art de la mise en scène, associées au savoir scientifique que j'ai récemment acquis, ainsi que le prodigieux équipement cinématographique... me donnent l'assurance que ce long métrage rapportera plus d'argent qu'aucun autre film jamais mis sur le marché, de même qu'il sera, sans aucun doute, le dernier grand long métrage réalisé en Afrique, et il sera tellement spectaculaire qu'il n'y a pas de danger de voir un autre film de même nature rivaliser avec lui. C'est pourquoi, il générera des profits aussi longtemps que nous serons en vie. » L'Afrique avait toujours été une promesse de richesses.

* Sur les traces des animaux sauvages en Afrique.

La science « à l'œil nu » que préconisait le Museum convenait parfaitement à la caméra, finalement si supérieure au fusil pour assurer la possession, la production, la préservation, la consommation, la surveillance, l'estimation, et le contrôle de la nature. L'idéologie esthétique du réalisme, prônée par Akeley, participait de son effort pour combler les brèches béantes dans l'être en danger. Donner une image exacte doit garantir contre la disparition, cannibaliser la vie jusqu'à ce qu'elle soit, en toute sécurité et permanence, une image spéculaire, un fantôme. L'image mettait fin à la décadence. C'est pourquoi la photographie de la nature est si belle et si religieuse – et un indice si puissant d'un futur apocalyptique. L'esthétique d'Akeley combinait l'instrumental et le contemplatif dans une technologie photographique qui permettait de transfuser un sens de la réalité en continu épuisement. L'image et le réel se définissent l'un l'autre, de même que toute réalité, dans la culture du capitalisme avancé, a soif de devenir une image pour assurer sa propre sécurité. La réalité est assurée, garantie par l'image et il n'y a pas de limite à l'argent que celle-ci peut produire. La caméra est supérieure au fusil pour contrôler le temps ; et les dioramas d'Akeley, grâce à la vision photographique, au toucher de la sculpture et à la fermeté de la taxidermie, parlaient de la fin des temps. (Sontag 1977)

RACONTER DES HISTOIRES

L'histoire synthétique racontée jusqu'ici s'appuyait sur trois sources majeures et plusieurs mineures. Raconter une vie de manière synthétique masque les nuances qui émergent de versions discordantes. On peut détricoter la biographie unique, l'unité accomplie de l'African Hall pour en renouer les fils dans un narratif hétéroglossique imaginé de la nature, qui reste encore à écrire. Une histoire naturelle polyphonique est en attente d'une histoire sociale qui se tienne. Afin de sonder plus profondément le réseau de sens et de médiations qui font la structure spécifique d'une possible expérience pour le spectateur des dioramas de l'African Hall, je vou-

drais démêler les sources d'un événement majeur de la vie d'Akeley, la charge d'un éléphant dans l'Afrique de l'Est britannique en 1910. Cet événement transforme mon histoire de la structure et de la fonction de la biographie en une construction d'un ordre des primates du vingtième siècle, avec ses hiérarchies multiformes de race, de sexe, d'espèce et de classe. Quelles sont les histoires qui apparaissent et disparaissent dans le tissu des pratiques sociales qui constituent le patriarcat de Teddy Bear ? La question de l'écrit autorisé, que renforcent les pratiques éditoriales, et à l'inverse celle du travail qui n'aboutit jamais à la reconnaissance de son auteur (lequel ne devient jamais le père du gibier), façonnent mon histoire.²¹

Les auteurs et les versions.

Elle ne l'a pas écrit.

Elle l'a écrit mais elle n'aurait pas dû.

Elle l'a écrit, mais regarde donc ce sur quoi elle a écrit. (Russ 1983 : 76).

In Brightest Africa semble avoir été écrit par Carl Akeley. Mais nous apprenons par Mary Jobe Akeley (1940 : 222), auteur prolifique, que le taxidermiste « détestait manier la plume. » Elle précise que Doubleday et Page (les hommes, pas la compagnie), étaient captivés par les histoires que Carl leur racontait chez eux au dîner et donc « déterminés à en tirer un livre ». Un soir après dîner, Arthur W. Page « plaça une sténographe derrière un paravent, et, à l'insu de Carl, celle-ci enregistra tout ce qu'il dit pendant que les invités s'attardaient devant le feu. » La rédaction de ce document est attribuée à Doubleday et Page et l'auteur est nommé Carl. La sténographe est une main sans nom. Ses notes donnèrent lieu à des articles dans un journal qui s'appelait *World's Work*, mais les éditeurs voulaient un livre. Puis Akeley lut dans un journal un compte-rendu de son périple à Kivu qui lui plut ; il avait été écrit par Dorothy S. Greene alors qu'elle travaillait pour le directeur de l'American Museum. Akeley l'embaucha comme secrétaire, afin qu'elle enregistre ses histoires pendant qu'il parlait avec des explorateurs et des scientifiques ou donnait des conférences pour trouver des fonds pour l'African Hall. « Elle notait dis-

crètement les matériaux qui pourraient être utilisés dans un livre. » (M.J. Akeley 1940 : 223). Qui a écrit *In Brightest Africa*? Insister sur cette question trouble le discours officiel sur la relation de l'esprit et du corps chez l'auteur occidental.

L'apparence physique des livres est en elle-même une histoire éloquente. L'imprimatur donné par des hommes comme H.F. Osborn dans leurs préfaces empreintes de dignité, la présence d'élégantes photographies, une maison d'édition spécialisée dans le public des riches chasseurs : autant d'éléments qui font l'autorité de ces livres. Les frontispices sont comme les icônes orthodoxes ; on peut y lire toute l'histoire. Dans *Lions, Gorillas and their Neighbors*, publication pour la jeunesse, le frontispice montre un Carl Akeley âgé, dans son atelier, regardant fixement dans les yeux le masque mortuaire en plâtre du premier gorille qu'il ait jamais vu. C'est l'annonce que la rencontre avec la nature atteint sa maturité. La couverture de *The Wilderness lives again*, la biographie qui a ressuscité Carl, écrite par sa femme, auteur par procuration, montre un jeune Carl, un bras et une main lourdement bandés, debout devant une tente à côté d'un léopard mort pendu par ses pattes arrière. La légende dit : « Carl Akeley, alors qu'il n'avait encore qu'une vingtaine d'années, étrangla de ses propres mains ce léopard, blessé et furieux, qui l'attaquait avec l'intention de le tuer. »

L'histoire de la rencontre de Carl Akeley avec l'éléphant qui le chargeait se trouve dans un chapitre intitulé « Elephant Friends and Foes ». Ce chapitre abonde en leçons de morale, principalement sur la façon dont les hommes méconnaissent les grands animaux – en partie parce que les chasseurs, à la recherche exclusive d'ivoire et de trophées, ne connaissent que la traque et la tuerie, et pas la vie des animaux – et sur la façon dont Akeley diffère de ce schéma par sa très grande proximité avec la nature incarnée dans ces magnifiques éléphants. Akeley a vu deux éléphants aider un de leurs camarades blessé à échapper à une scène de massacre ; le taxidermiste s'en est inspiré pour l'un de ses bronzes. Mais le lecteur assiste aussi au repas organisé par Akeley pour huit convives à qui il servait des oreilles

d'éléphant prélevées sur un spécimen qui avait failli le tuer avec Delia, alors que chacun d'eux avait bien tiré treize coups dans la tête de l'animal. Dans ce chapitre, le taxidermiste chasse d'égal à égale avec sa femme. Il ne cache pas certaines histoires qui pourraient sembler minables ou le faire apparaître comme un fanfaron ; néanmoins sa « noblesse naturelle » imprègne toute ces anecdotes, spécialement destinées à une audience de donateurs potentiels pour l'African Hall, qui pourraient se trouver à chasser le gros gibier en Afrique.

La rencontre qui faillit lui être fatale avec un éléphant eut lieu alors qu'il était parti sans Delia pour prendre des photos, emportant des « rations pour 'quatre jours', des porteurs de fusils, des porteurs, des cameramen, etc. – à peu près quinze hommes en tout. » (Akeley 1923 : 45).

Il traquait un éléphant dont la trace était toute fraîche, quand il se rendit compte soudainement que l'animal se dirigeait droit sur lui :

« Je ne sais pas comment l'alerte m'a été donnée... je sais seulement que lorsque j'ai pris mon fusil et fait volte-face, j'ai essayé d'actionner le cran de sécurité. Il refusa de bouger... ensuite, je me souviens de la défense de l'éléphant sur ma poitrine. Je l'ai prise avec ma main gauche, l'autre avec ma main droite et j'ai basculé entre les défenses, pour me retrouver à terre sur le dos. Ce mouvement de bascule entre les défenses était purement automatique. C'était le résultat des nombreuses fois où, sur les chemins, je m'étais imaginé pris par une charge d'éléphant et où j'avais planifié ce qu'il faudrait faire et cette planification m'a été très utile : c'est pourquoi je suis convaincu que si un homme imagine une telle situation et qu'il planifie ce qu'il fera, quand l'occasion se présentera, il fera automatiquement ce qu'il aura planifié... Il planta ses défenses dans le sol de part et d'autre de moi. » (Akeley 1923 : 48-49)

Akeley raconte qu'il resta allongé et inconscient pendant des heures parce que ses hommes pensaient qu'il était mort et qu'ils appartenaient à des sociétés qui refusaient de toucher un homme mort. Quand il revint à lui, il cria et capta leur attention. Il raconte que la nouvelle avait été adressée à Madame Akeley au camp de base, laquelle avait très courageusement

réuni une équipe de secours au milieu de la nuit, contre la volonté de ses guides (à cause des dangers qu'il y a à voyager la nuit dans la brousse) qu'elle était allée chercher jusque dans leurs huttes pour les persuader de coopérer. Ayant adressé un message au poste gouvernemental le plus proche pour qu'on envoie un médecin, elle arriva sur la scène de l'accident à l'aube. Akeley attribua sa guérison à la prompte réaction de Délia, mais encore plus à l'arrivée rapide qui s'en était suivie d'un docteur écossais néophyte, celui-ci s'était hâté à travers la jungle pour aider l'homme blessé, en partie parce qu'il ignorait que c'était une folie de se dépêcher pour aider quelqu'un qui avait été victime d'une charge d'éléphant – la victime ne survivait tout simplement pas pour récompenser une telle hâte. Plus aguerri, le médecin-major arriva nettement plus tard.

Le reste du chapitre raconte les conversations d'Akeley avec les vétérans d'Afrique sur la façon dont ils avaient survécu à des attaques d'éléphants. Le ton est raisonné, scientifique, concentré, aussi bien quand il révèle les aspects intéressants du comportement et du caractère de l'éléphant que quand il fait part de ses réflexions sur la manière dont il a basculé entre les défenses géantes. La morale omniprésente conclut le chapitre :

Bien que l'éléphant soit un combattant terrible lorsqu'il se défend contre une attaque de l'homme, ce n'est pas sa caractéristique principale. Les traits qui me restent en mémoire sont sa sagacité, sa faculté d'adaptation, et un certain esprit de camaraderie que je n'ai jamais trouvé à un tel degré chez d'autres animaux... J'aime me souvenir du jour où j'ai vu le groupe de bébés éléphants jouant avec une grande balle de boue séchée... il n'ont d'autre ennemi que l'homme et sont en paix entre eux. C'est mon ami l'éléphant que j'aimerais perpétuer dans le groupe central du Roosevelt African Hall... C'est là, dans ce monument que nous espérons éternel, dédié à l'Afrique passée, cette Afrique en voie de disparition rapide, que j'espère pouvoir mettre l'éléphant sur un piédestal au centre du Hall – la place juste pour le premier d'entre eux. » (Akeley 1923 : 54-5)

Akeley se voit comme l'avocat de « la nature » dans laquelle « l'homme » est l'ennemi, l'intrus, le marchand de mort. Ses propres

exploits de chasseur se juxtaposent de manière ironique, mais seulement si le lecteur évacue leur véritable sens – les récits d'un homme pur que le danger rencontré, dans sa quête d'une noble cause, porte à communier avec la nature à travers les bêtes qu'il tue. Cette nature est un digne frère de l'homme, un digne faire-valoir de sa virilité. L'éléphant d'Akeley est profondément mâle, il est remarquable, il représente une noblesse potentielle. Le récit de la charge de l'éléphant est exaltant, avec des rôles pour de nombreux acteurs, y compris Délia, mais la rencontre avec la mort et le détail du sauvetage sont racontés avec l'humour froid d'un homme prêt à affronter la mort que va lui donner un si noble ami, un frère, son meilleur ennemi, l'objet de sa curiosité scientifique. Le comportement supposé des « boys » souligne la confrontation entre la virilité blanche et la noble bête. « Je n'ai jamais eu beaucoup d'information de la part des boys sur ce qui s'était passé, parce qu'ils n'étaient pas très fiers de leur rôle dans cette aventure... Il est raisonnable de supposer qu'il s'étaient éparpillés dans [le secteur que l'éléphant avait entièrement piétiné] comme une volée de moineaux... » (1923 : 49). Le racisme désinvolte et institutionnel rehausse l'histoire de la vie du seul homme adulte. L'action dans les histoires d'Akeley se concentre sur la scène centrale, sur la rencontre entre l'homme singulier et l'animal. L'entourage est inaudible, invisible, sauf pour apporter une note comique ou des anecdotes sur la vie indigène. Dans les comptes rendus d'Akeley, à qui la classe et la race donnent tout pouvoir, la femme blanche occupe sans problème une position morale semblable à celle de l'homme blanc – chasseur, adulte.

Mary Jobe Akeley a publié la biographie de son mari, *The Wilderness Lives Again*, en 1940, quatre ans après l'ouverture au public de l'Akeley African Hall. Son intention était de promouvoir la conservation et de réaliser le but de sa vie – achever l'œuvre de son mari. Elle se présente comme la scribe inspirée de l'histoire de celui-ci. En tant qu'auteure par procuration, elle redonne vie, comme le font l'African Hall et le Parc Albert, non seulement à la nature sauvage mais à Akeley lui-même, lui à qui la nature sauvage donnait tout son sens.

Mary Jobe n'a pas toujours vécu pour un mari. Exploratrice depuis 1913, elle a accompli dix expéditions pour explorer et cartographier la nature sauvage de la Colombie britannique ; et le gouvernement canadien a donné son nom à un sommet, le Mont Jobe. Elle raconte la scène où, à la mort de Carl, elle avait accepté la tâche qu'il lui confiait de continuer à vivre pour achever son œuvre. Le livre entier rayonne de la joie qu'elle éprouve à faire ce travail. La manière dont elle se construit comme l'autre est un ravissement, c'est à couper le souffle. Pour parvenir à ses fins, elle fait subir à l'histoire de la charge de l'éléphant d'intéressantes rectifications. On doit lire ce livre avec attention car elle cite des phrases entières de Carl, empruntées à ses journaux de bord et à ses publications, sans aucune marque typographique qui pourrait les différencier du reste du texte. A aucun moment l'épouse ne donne la source des dires de son mari ; ils peuvent venir de conversations, de communications publiques, de n'importe où. Cela n'a pas d'importance, puisque les deux ne font qu'un. Les histoires de Carl et de Mary se mélangent imperceptiblement – jusqu'à ce que le lecteur se mette à les comparer à d'autres versions des « mêmes » événements, y compris celles qui semblent écrites dans les mots mêmes du véritable, même si absent, auteur-mari.

La principale rectification concerne une absence ; dans toute la biographie de Carl Akeley par Mary Jobe Akeley ne sont mentionnés ni le nom ni la présence de Delia. Son rôle dans l'opération de sauvetage est joué par le Kikuyu Wimbria Gikungu, surnommé « Bill », le porteur de fusil d'Akeley et son compagnon sur plusieurs safaris. C'est Bill qui a secouru les guides récalcitrants et informé le poste gouvernemental, qui suscita l'arrivée empressée de l'Écossais (M.J. Akeley, 1940 : Chpt. IX). La longue citation de Carl qui raconte toute l'histoire, fait simplement abstraction de sa première épouse.

Mary Jobe ajoute un épisode à celui de la charge de l'éléphant, cet épisode n'apparaît pas dans les histoires publiées par Akeley ; il est apparemment tiré de ses journaux de bord ou de ses conférences. Il n'est pas inhabituel qu'un homme perde son sang-froid après avoir été chargé par

un éléphant, et qu'il refuse de repartir à la chasse, il fallait donc qu'Akeley affronte de nouveau l'animal au plus vite. Encore une fois, la première chose que l'on remarque, c'est une absence ; il n'y a aucun doute sur la nécessité de retrouver tout son courage. Mais l'histoire explicite ne met pas Akeley à l'honneur. Il est allé traquer un éléphant avant d'être vraiment guéri, mettant ses « boys » dans l'obligation de porter une chaise sur les sentiers pour qu'il puisse s'y asseoir lorsqu'il était fatigué ; il blessa l'éléphant en tirant précipitamment de manière déloyale ; on ne retrouva l'animal qu'une fois mort. Ce qui sauve l'honneur d'Akeley dans cette histoire, c'est son humilité : « Toute l'histoire avait été stupide et contraire à l'esprit sportif. » (M.J. Akeley, 1940 : 126).

Mary Jobe se dépeint comme la compagne de Carl, son âme-sœur, mais pas vraiment comme sa co-aventurière ou son compagnon de chasse – à une exception près. Mary Jobe tira deux fois en Afrique, et tua un magnifique lion mâle : « Une heure plus tard nous sommes tombés sur un beau vieux lion, une bête splendide, dit Carl, et suffisamment bien placé pour que je le tire. J'ai donc tiré... Carl le considérait comme un spécimen valable ; mais j'étais surtout touchée parce que j'avais répondu aux attentes de Carl et que j'avais tué le lion proprement et sans assistance. » (M.J. Akeley 1940 : 303). L'autorité de Mary Jobe comme biographe ne dépend pas du fait qu'elle ait été chasseur, mais son statut s'est trouvé rehaussé par cette expérience transformatrice des plus désirables.

Delia Akeley se dépeint en tant que chasseur, joyeuse et sans remords ; si l'on en croit la publication de *Jungle Portraits* en 1930, son mari n'est pas sans défaut. Delia n'a pas le statut moral d'auteur qui est celui de l'artiste-scientifique, Carl Akeley, ou de sa seconde épouse socialement fiable. Le récit de Delia met en lumière le genre de biographie qui doit être supprimé pour l'African Hall. Dans l'histoire qu'elle fait du sauvetage, « Bill » apparaît aussi et il se conduit bien. Mais c'est son propre héroïsme, quand elle affronte les superstitions des « boys » et qu'elle sauve son mari du danger, qui est le récit central : « Examiner et nettoyer les plaies de Mr Akeley fut ma première préoccupation... Le fait que ses plaies aient été soignées

si rapidement prévint l'infection et sans doute lui sauva la vie.» (D. Akeley 1930 : 249)

Delia produisit un effet biographique en dissonance avec les histoires officielles; elle montra le désordre derrière la « vérité unifiée » des muséums d'histoire naturelle. Delia insista sur les blessures et les maladies des premiers explorateurs et collecteurs; elle fit des remarques incisives sur les insectes, la fatigue et les échecs qu'on rencontrait dans le passé et elle les comparait avec l'expérience qui s'offrait au voyageur contemporain (1930), au touriste et au visiteur du muséum. Elle mit au premier plan l'épouse dévouée et non rémunérée qui gardait le camp dans la jungle comme elle gardait le foyer à la maison. L'épouse-manager des safaris de Carl, consciente des médiations matérielles nécessaires dans la quête de la virilité et de la vérité naturelle, regardait avec dépit toutes les attentions portées à son scientifique de mari : « La palpitante histoire de l'accident et la manière miraculeuse dont il avait échappé à une mort affreuse, il les a racontées lui-même de nombreuses fois à la tribune. Mais mon récit personnel, tout aussi palpitant, du voyage nocturne que j'ai entrepris pour lui porter secours à travers une des plus épaisses forêts du continent africain, parmi les plus infestées d'éléphants, est loin d'être aussi connu » (D. Akeley 1930 : 223). Ce n'est pas là l'épouse qui se dévoue à l'œuvre de son mari, auteur de la vie sauvage. En fait, à travers tout son livre, elle insiste sur « l'Afrique la plus sombre ».

Delia fit passer sa propre gloire avant la noblesse officielle de son mari. Le lecteur de Delia découvre un Carl fréquemment malade sous sa tente, un invalide dangereusement proche de la mort tandis que sa courageuse femme est à la chasse non seulement pour assurer la nourriture pour tout le camp mais aussi à la recherche de spécimens scientifiques, de manière à assurer leur départ rapide de ce dangereux continent avant que celui-ci ne lui prenne son mari. Lors de la chasse à l'éléphant qui suivit la charge, Carl cherchait toujours à rétablir son « moral » en danger. Mais cette fois-là sa femme fut son compagnon dans ce qui est décrit comme une chasse dangereuse qui finit par une mise à mort spectaculaire, marquée par une

charge dangereuse. Le récit de Delia reste circonspect sur l'auteur du coup fatal, mais « la fatigue et le désir d'assurer son tir fit que Mr Akeley mit du temps à mettre son fusil en position » (D. Akeley 1930 : 93).

Delia publia une photo extraordinaire d'un fringant Carl Akeley en train de fumer sa pipe, en se prélassant sur le corps d'un grand éléphant tombé à terre; elle la légende ainsi : « Carl Akeley et le premier éléphant qu'il tua après avoir retrouvé le moral. » Le lecteur ne trouvera cette photo d'Akeley dans aucune autre publication que celle de Delia. De plus, la chasse à laquelle je me suis livrée dans les archives du Museum à la recherche de l'image d'Akeley en train de se prélasser à califourchon sur sa proie, prit Delia en flagrant délit de mensonge (de canular?) à propos de l'éléphant. Mais le mensonge révèle une autre vérité. Dans les archives, les photos qui accompagnaient celle-ci suggèrent une version de la réalité, une biographie de l'Afrique, que ni le Muséum ni ses représentants officiels ne voulaient voir exposée ni dans leurs salles ni dans leurs publications pédagogiques.

Les images issues des archives photographiques, qui se trouvent en haut de l'escalier, hantent l'imagination du spectateur quand il se trouve devant le groupe d'éléphants de l'African Hall. Premièrement, cet éléphant en particulier, avec Carl se prélassant, ne peut avoir été tué dans les circonstances décrites par Délia. Le choix des personnages fait apparaître qu'il s'agit d'une autre année; une photo clairement prise dans les mêmes circonstances montre un chasseur blanc, l'écossais Richard John Cunninghame, embauché par Akeley en 1909 pour lui apprendre à chasser l'éléphant, se prélassant avec Delia sur la même carcasse. Les archives du Muséum intitulent la photo « Le Premier éléphant de Mrs Akeley ». Il est difficile de ne pas ordonner les photos, indépendantes dans le dossier, selon une série narrative. Le cliché suivant montre les défenses de l'éléphant, arrachées et encore un peu ensanglantées, tenues en arc gothique au-dessus d'une Delia satisfaite, en toute simplicité. Elle se tient sous l'arche, confiante, les bras levés pour saisir chacun une des courbes de la structure éléphanterque. Mais ce qui permet vraiment aux défenses

d'ivoire de tenir est ailleurs. Coupés hors cadre, il y a quatre bras noirs ; les mains viennent de l'extérieur du cadre, et tiennent les défenses incurvées de manière à former une arche au dessus de la femme blanche triomphante. Les archives du Muséum intitulent la photo : « L'Ivoire de Mrs Akeley ». La dernière photo montre un Cunninghame souriant, consacrant le front de Mrs Akeley avec la pulpe de la défense de l'éléphant défunt. Elle se tient tête baissée sous l'arche d'ivoire, maintenant soutenue par un seul Africain plein de solennité. Le Museum y apporte un bref commentaire : « Le Baptême. » (Figure 2)



Figure 2 : «Le baptême». Négatif N° 211526. Department of Library services. Crédit : American Museum of Natural History.

On a ici l'image d'un sacrement, une marque sur une âme, signe d'une transformation spirituelle opérée par l'acte de tuer une première fois. C'est un moment sacré dans la vie du chasseur, une renaissance dans le

sang du sacrifice, de la nature conquise. Cet éléphant se tient dans l'Akeley African Hall comme le témoin fidèle de son double photographique démembré, dont le membre ensanglanté signait l'intersection de la race, du genre et de la nature sur l'âme du chasseur occidental. Dans ce jardin, l'appareil-photo a capturé un nouveau récit de l'histoire chrétienne des origines, un sacrement chrétien laïcisé dans le baptême par le sang d'une victime dont la mort apporte une maturité spirituelle, c'est à dire qu'elle confère le statut de chasseur, le statut d'être humain pleinement réalisé qui renaît en risquant sa vie, en tuant. Il y a prolifération des versions de ce récit dans l'histoire des approches américaines des sciences de la vie, en particulier de la vie des primates. Avec Delia l'histoire est presque une parodie ; avec Carl c'est presque une épiphanie. Le récit de celui-ci fut autorisé à réaliser la fusion de l'art et de la science. Delia, l'auteur la plus prolifique, qui n'a jamais eu d'autre plume qu'elle-même et n'a jamais été celle de quelqu'un d'autre, a été effacée de l'histoire – à cause de son divorce et de sa mauvaise foi.

Safari : Une vie d'Afrique

A quelques exceptions près, nos sauvages du Kivu, plus bas dans l'échelle de l'intelligence que d'autres que j'avais vus en Afrique Equatoriale, se sont montrés hommes d'une grande gentillesse... Combien profondément leur sympathie m'a touchée ! Quand je pense à eux, je me souviens de mon unique compagnon de jeu, le camarade de ma petite enfance, un chien colley... (M.J. Akeley 1929b : 200).

Les grandes salles de l'American Museum of Natural History n'auraient pas existé sans le travail des Africains (ou des Sud-Américains ou des Irlandais et des Noirs d'Amérique du Nord). Les Akeley seraient les premiers à le reconnaître ; mais ils affirmeraient que le principe d'organisation venait des responsables blancs du safari, le collecteur-scientifique et son épouse chef de camp, l'esprit supervisant l'exécution. Depuis les safaris de 1895, qui reposaient sur la marche à pied et sur les dos solides des

« indigènes », jusqu'aux safaris motorisés des années 1920, la survie quotidienne des Euro-Américains sur le terrain dépendait du savoir, du bon sens, du dur labeur et de la subordination sans faille de gens que les blancs s'obstinaient à voir comme d'éternels enfants ou comme l'incarnation de la vie sauvage. Si une personne noire accomplissait un exploit exceptionnel grâce à son intelligence ou à son audace, l'explication était qu'il (ou elle?) était inspiré(e), littéralement animé(e), par l'esprit du maître. Comme l'énonce Mary Jobe (1929b : 199), inconsciente d'être la voix coloniale, « C'était comme si l'esprit du maître était descendu sur cette personne, la poussant à transcender l'effort. » Cette explication avait d'autant plus de force si le corps du maître était physiquement éloigné, pour cause de mort ou de résidence outre-Atlantique. Aristote était présent dans le safari comme il l'était dans les ateliers de taxidermie à New York ou dans les corps physiologiques des organismes. Le travail n'était pas une action, un esprit ou une forme autorisés. Le travail était le corps marqué.

Les livres de Carl et Mary Jobe Akeley apportent un éclairage sur l'organisation du safari pendant une période de trente ans. Les photos d'Africains solennels en demi-cercle autour du groupe restreint du personnel blanc, avec les voitures, les appareils-photos, et de nombreux bagages en arrière plan, sont éloquentes sur la race, le genre et le colonialisme. Les différents chapitres abordent les problèmes de cuisiniers, les tâches qui incombent au chef, la profusion de langages qu'aucun blanc de l'expédition ne parlait, le nombre de porteurs (à peu près trente pour la plupart des voyages de 1926, beaucoup plus en 1895) et les problèmes qu'on a pour les garder, la coopération paradoxale des chefs africains locaux (souvent appelés « sultans »), la difficulté de pourvoir les blancs en café et en cognac dans une nature sauvage restée intacte, la hiérarchie des salaires et des rations de nourriture pour le personnel du safari, le comportement des porteurs de fusils, et les punitions pour ce qui était perçu comme des délits. La succession des chapitres fait le portrait d'un organisme social ordonné selon les principes de la forme organique : une division hiérarchique du travail qualifiée de coopération et de coordination.

Le safari était une icône de toute l'entreprise dans sa logique d'esprit et de corps, dans sa façon de marquer le corps scientifiquement pour une efficacité fonctionnelle (Sohn-Rethel 1978 ; Young 1977b ; Rose 1983). Dans les inscriptions occidentales de la race, les Africains étaient scénarisés dans l'histoire de la vie – et effacés de la position d'auteur.

On voit peu de personnel noir faire l'objet de biographies individuelles dans la littérature de safari, mais il y a des exceptions, des cas d'école ou des histoires de vie types. On imaginait les Africains comme « contaminés » ou « restés intacts », comme la nature qu'ils signifiaient. Contaminée, la nature ne pouvait enrayer la décadence, soulager le malaise de l'impérialiste et du citadin, elle mettait seulement en évidence l'effet contagieux de la déchéance, le germe de la civilisation, l'infection qui était en train d'anéantir l'Age des Mammifères. Et avec la fin de ce temps vint la fin de ce qui était l'essence de la virilité, la chasse. Mais les Africains restés intacts, comme la forêt du Kivu elle-même, mettaient fortement en évidence les ressources qui permettraient de restaurer la virilité par la saine activité de la chasse pratiquée dans un esprit sportif. Tout en faisant discrètement allusion à la complexité des relations entre maître et serviteur dans la recherche scientifique au cours du safari, l'histoire de vie est racontée du point de vue des blancs. Wimbica Gikungu, le Kikuyu connu sous le nom de Bill qui a rejoint Carl Akeley en Afrique de l'Est britannique en 1905 à l'âge de treize ans, n'a écrit – ni en son nom propre ni pour le compte de quelqu'un d'autre – aucun des textes sources auxquels je me réfère. Il n'était pas l'auteur de son corps, mais il était « l'indigène » favori d'Akeley.

Bill commença comme assistant du « boy de tente » de Delia Akeley, mais il est décrit comme quelqu'un qui apprend rapidement tout ce qu'il y a à savoir sur le safari grâce à une activité inlassable et à son désir de plaire. On disait de lui qu'il était d'une intelligence et d'un courage extraordinaires, mais qu'il souffrait de difficultés chroniques avec l'autorité et d'une incapacité à économiser ce qu'il gagnait. « Il est d'une indépendance qui lui attire fréquemment des ennuis. Il n'aime pas recevoir d'ordres de

quelqu'un de la même couleur que lui. » (Akeley 1923 : 143). Il servit dans les safaris d'Akeley en 1905, 1909-11, et 1926, gagnant en autorité et accroissant son pouvoir au fil des années jusqu'à ce qu'il n'y eût plus aucun Africain qu'Akeley respectât davantage pour sa connaissance des sentiers et pour son jugement. Bill s'attira des ennuis alors qu'il servait sur le safari de Roosevelt, il fut congédié et mis sur liste noire. Néanmoins, Akeley le réembaucha immédiatement, supposant qu'il avait eu un de ses accès de répulsion envers l'autorité mais qu'il restait largement innocent (c'est à dire qu'il ne s'était pas attaqué à une personne blanche) (Akeley 1923 : 144).

Akeley décrit trois circonstances dans lesquelles il « punit » Gikungu ; ces épisodes sont les icônes de l'idéologie paternelle d'Akeley. Une fois, Bill refusa de donner les clés du coffre de Carl à d'autres blancs qui les lui demandaient « disant qu'il devait recevoir ses ordres de son propre Bwana. C'était une impertinence, et il avait fallu le punir ; la punition n'était pas sévère, mais venant de moi, c'était dur pour lui et j'ai dû lui tenir un discours paternel pour l'empêcher de s'enfuir. » (Akeley 1923 : 134). Le « père du gibier » revendiquait le gibier le plus important de toute l'histoire du colonialisme – la soumission de l'homme. Plus tard, le Kikuyu tira un éléphant, croyant qu'il était en train de charger Akeley sans que celui-ci s'en aperçoive. Akeley avait vu l'animal, mais il ne savait pas que son « porteur de fusil » ne le savait pas. Akeley gifla Gikungu « parce qu'il avait enfreint l'une des premières règles du jeu, qui est qu'un boy noir ne doit jamais tirer sans en avoir reçu l'ordre, à moins que son maître ne soit à terre et à la merci de la bête. » Comprenant son erreur, « je m'excusai promptement et aussi humblement que ma dignité d'homme blanc me le permettait » (Akeley 1940 : 132). L'Africain ne pouvait être autorisé à chasser au fusil de manière indépendante en présence d'un homme blanc. Toute la logique de restauration de la virilité blanche menacée dépendait de cette règle. La chasse était magique ; le coup tiré par Bill, bien intentionné (et bien placé), était une pollution, une usurpation de maturité. Enfin, Akeley avait fait mettre Gikungu en prison pendant le safari de

1909-11, parce qu'il refusait de se soumettre alors que Carl « trouvait nécessaire de le prendre en main et de lui donner une légère punition » pour un nouveau refus d'obtempérer aux ordres d'un homme blanc au sujet des bagages (Akeley 1923 : 144). Gikungu passa deux semaines en prison ; la sollicitude paternelle de l'homme blanc pouvait être un vrai problème.

Akeley avait confiance dans les capacités et dans les connaissances de Gikungu. Il attribuait toujours ses exploits à sa loyauté envers son maître. Récolter l'ivoire d'un éléphant blessé, organiser les secours après la charge d'un éléphant, assister Mary Jobe Akeley après la mort de Carl – ces actes étaient les manifestations d'un amour subordonné. Il n'y a aucune indication que Gikungu puisse avoir eu d'autres motivations – peut-être une pitié non servile pour une veuve blanche dans la brousse, le plaisir que pouvait lui procurer sa superbe habileté, des arrangements politiques complexes avec d'autres groupes africains, ou même une haine supérieure pour ses maîtres. Qu'il faille attribuer des intentions à « Bill » ne fait pas l'ombre d'un doute ; l'Africain joue son rôle dans le scénario du safari comme n'étant jamais totalement apprivoisé, ni toujours bon garçon. On s'accordait sur la visibilité de Bill ; alors que les autres Africains restaient eux, largement invisibles. L'aveuglement volontaire du blanc amoureux de la nature reste une caractéristique des scientifiques qui sont allés dans le Jardin pour étudier les primates, pour étudier les origines, jusqu'à ce que cette conscience commence à se fissurer autour des années 1970.

Institution

Parle à la Terre et Elle t'enseignera. (Job 12 : 8)

Chaque spécimen est un fait permanent.

De 1890 à 1930 le « Mouvement de la Nature » connut son apogée aux Etats-Unis. La traditionnelle ambivalence occidentale à propos de la

« civilisation » n'a jamais été aussi importante que lors des premières décennies de la formation du capitalisme de monopole (Marx 1964 ; Nash 1982). Les misères de la « civilisation » étaient souvent imputées à la technologie – fantasmée comme « la Machine ». Si la nature est un symbole si puissant de l'innocence, c'est en partie parce qu'on imagine qu'« elle » est dépourvue de technologie. L'Homme n'est pas *dans* la nature en partie aussi parce qu'on ne le voit pas, il n'est pas le spectacle. Pour nous, ce qui constitue le sens du genre masculin c'est de ne pas être vu, d'être l'œil (le « je* »), l'auteur, d'être Linnaeus, le père de l'ordre des primates. Cela fait partie de la structure de l'expérience du Museum, c'est une des raisons pour lesquelles on a, qu'on le veuille ou non, le statut moral d'un jeune garçon qui suit une initiation à travers l'expérience visuelle. Le Museum est une technologie visuelle. Il fonctionne sur le désir de communion, d'absence de séparation, et l'une de ses productions est le genre. Qui a besoin d'enfance dans la famille nucléaire quand il a pu renaître dans les espaces rituels du patriarcat de Teddy Bear ?

Les relations sociales de domination se construisent dans le hardware et dans les logiques de la technologie, et produisent l'illusion d'un déterminisme technologique. Dans les « faits », la nature est construite comme une technologie, à travers une praxis sociale. Et les dioramas sont des machines-signifiantes. Les machines sont des cartes du pouvoir, des moments figés de relations sociales qui, à leur tour, menacent de gouverner le vivant. Les propriétaires des grandes machines du capital de monopole avaient d'excellentes raisons pour être au premier rang du travail de la nature – parce que c'est un des moyens de production de la race, du genre et de la classe. Pour eux, « la science à l'œil nu » pouvait donner une vision directe du progrès et de la paix sociale en dépit des apparences de guerre de classes et de décadence. Ils exigeaient une science qui « instaure » la paix de la jungle ; et ils l'ont donc achetée.

Ce discours scientifique sur les origines n'était pas de la pacotille ; et les

* En anglais the eye (l'œil) et I (je) se prononcent de la même manière.

serviteurs de la science, humains et animaux, n'étaient pas toujours dociles. Mais on ne doit pas raconter les relations de savoir et de pouvoir à l'American Museum of Natural History comme une histoire de capitalistes diaboliques qui, du ciel, conspireraient à obscurcir la vérité. Bien au contraire, le récit doit être celui de Progressistes engagés qui luttent pour dissiper l'obscurité par la recherche, l'éducation et la réforme. Les capitalistes n'étaient pas dans les cieux ; ils étaient sur le terrain, armés de l'Évangile de la Richesse. Ils étaient aussi, souvent, armés d'un fusil à éléphant et d'une caméra Akeley. Les sciences sont totalement imprégnées des relations sociales qui les tissent. Le concept de relations sociales doit inclure, dans leur totalité, l'ensemble des interactions entre les gens ; les objets, y compris les livres, les bâtiments et les rochers ; et les animaux.

Une des fréquences du spectre des relations sociales – les activités philanthropiques des hommes dans l'American Museum of Natural History qui favorisèrent l'exposition (y compris éducation publique et collecte scientifique), la conservation et l'eugénisme – est le tectum optique de la science à l'œil nu, c'est-à-dire les organes neurologiques de l'intégration et de l'interprétation. Après l'immédiateté de l'expérience et les médiations de la biographie et des histoires racontées, nous devons maintenant nous intéresser aux organes synthétiques de la construction sociale au moment où ils se rejoignent dans l'institution.

La décadence était la menace contre laquelle étaient dirigées l'exposition, la conservation et l'eugénisme, comme autant de remèdes destinés à sauver un corps politique en danger. Le Muséum était une technologie médicale, une intervention hygiénique, et la pathologie était une maladie organique du corps individuel et collectif, qui pouvait être fatale. La décadence était une maladie vénérienne propre aux organes de reproduction sociale et individuelle : sexe, race et classe. Du point de vue du patriarcat de Teddy Bear, le suicide de race était une manifestation clinique dont le mécanisme était le taux différentiel de reproduction entre les anglo-saxonnes et les immigrantes « non-blanches ». La guerre des classes, un antagonisme pathologique entre des groupes fonctionnellement reliés

dans la société, semblait imminente. Et les femmes blanches des classes moyennes qui entreprenaient des études supérieures pouvaient mettre en péril leur santé et leur fonction reproductive. Étaient-elles a-sexuées par le fait de détourner au profit de leur cerveau un stock d'énergie organique limité, à un moment crucial de leur vie organique ? Maladie des poumons (souvenons-nous de l'asthme de Teddy Roosevelt), maladie sexuelle (qu'est-ce qui *n'était pas* une maladie sexuelle, quand on qualifiait ainsi la lèpre, la masturbation, et le besoin d'écrire de Charlotte Perkins Gilman ?), et maladie sociale (comme les grèves et le féminisme) toutes ces maladies mettaient à jour, d'un point de vue ontologique et épistémologique, les mêmes désordres dans les relations entre nature et culture. La décadence menaçait de deux manières interconnectées, toutes deux reliées à des systèmes de production dont l'énergie était limitée – l'une artificielle, l'autre organique. La machine menaçait de consumer et d'épuiser l'homme. Et l'économie sexuelle de l'homme semblait vulnérable, elle risquait à la fois de s'épuiser et d'être submergée dans un excès incontrôlé et primitif. Dans ces circonstances, les membres du conseil d'administration et les cadres du Museum étaient chargés de promouvoir la santé publique.

Trois types d'activités publiques étaient consacrées à la préservation d'une virilité menacée : exposition, eugénisme et conservation. L'exposition était une pratique qui devait produire de la permanence, arrêter la détérioration. L'eugénisme était un mouvement de préservation des souches héréditaires, il devait assurer la pureté raciale, prémunir contre le suicide de la race. La conservation était une politique de préservation des ressources, non seulement pour l'industrie mais aussi pour la formation morale, pour l'accomplissement de la virilité. Ces trois activités étaient des prescriptions pour lutter contre la décadence, maladie redoutée de la culture blanche, capitaliste et impérialiste. Formes d'éducation et de science, elles étaient aussi très proches des pratiques religieuses et médicales. Ces trois activités touchaient à la transcendance de la mort, individuelle et collective. Elles tentaient d'assurer la préservation sans rien fixer ni paralyser, face au changement extraordinaire qui survenait dans les relations de

sexes, de races et de classes.

Exposition

L'American Museum of Natural History était (et est toujours) une institution « privée », au sens qu'on ne donne à ce mot qu'aux États-Unis. En Europe les muséums d'histoire naturelle étaient des organes d'État, intimement connectés aux destinées des politiques nationales (Holton and Blanpied 1976). Le développement des muséums d'histoire naturelle aux USA s'est trouvé lié, dès le début, à la classe des grands capitalistes d'après la guerre civile (Kennedy 1968). Le destin social de cette classe correspondit au destin du Museum ; les réorganisations et les faiblesses qui furent les siennes dans les années 30 se trouvèrent reproduites, d'un point de vue idéologique et organisationnel, dans les crises du Museum. L'American Museum, dépendant intimement, pratiquement sans marge de manœuvre de la munificence personnelle d'un petit nombre d'hommes riches, est un œilleton à travers lequel on peut espionner les riches dans leur incarnation idéale. Ils faisaient des dioramas d'eux-mêmes.

Les grandes expéditions de collecte scientifique de l'American Museum commencèrent en 1888 et se poursuivirent jusque dans les années 1930. Dès 1910, elles avaient acquis au Muséum un prestige scientifique dans un certain nombre de domaines, en particulier la paléontologie, l'ornithologie, et la mammalogie. En 1910, le Museum pouvait se flatter d'avoir neuf départements scientifiques et vingt-cinq chercheurs. L'anthropologie en bénéficiait aussi, et la plus grande expédition de collecte jamais organisée par le Museum fut l'expédition de Jesup North Pacific en 1890, si importante pour la carrière de Franz Boas (Kennedy 1968 : 141ff). Les sponsors du Muséum appréciaient une science qui emmagasinait les faits en toute sécurité ; et ils appréciaient la popularité publique des nouvelles expositions. Beaucoup de gens parmi les blancs, protestants, des classes moyennes et des classes dirigeantes aux États-Unis, s'adonnaient à la nature, au camping et à la vie au grand air ; Teddy

Roosevelt incarnait leur politique et leur ethos. Le père de Théodore Roosevelt avait été l'un des fondateurs du Muséum en 1868. Son fils, Kermit, fut membre du conseil d'administration lors de la construction de l'African Hall. Les autres membres, dans cette cohorte du conseil d'administration, étaient J.P. Morgan, William K. Vanderbilt, Henry W. Sage, H.F. Osborn, Daniel Pomeroy, E. Roland Harriman, Childs Frick, John D. Rockefeller III, et Madison Grant. Mécènes de la science, ce sont les leaders des mouvements pour l'eugénisme, la conservation et le management rationnel de la société capitaliste.

La première salle de dioramas fut le Frank Chapman Hall of North American Birds, ouvert en 1903. Akeley, embauché pour préparer le gibier africain, principalement les éléphants, conçut l'idée de l'African Hall lors de son premier voyage de collecte pour l'American Museum. Osborn espéra – et obtint – un North American and Asian Mammal Hall d'après l'African Hall. Les plus jeunes membres du conseil d'administration dans les années 1920 formèrent un African Big Game Club* qui invitait les riches sportifs à se joindre à eux en apportant à l'African Hall des spécimens et de l'argent. Les années 1920 furent prospères pour ces hommes, et ils donnèrent généreusement. Parmi les découvertes des années 1920, il y eut plus d'une centaine d'expéditions sur le terrain pour le compte de l'American Museum. (Kennedy 1968 : 192).

Les activités pédagogiques du Museum connurent elles aussi une expansion significative. Chaque année à New York, plus d'un million d'enfants venaient regarder les « armoires de la nature » tandis que des expositions sur la nourriture circulaient grâce au département de santé publique de la ville. Des émissions radiophoniques, des articles de magazines et des livres rendaient compte des activités populaires du Museum, qui apparaissaient à plusieurs titres comme une science pour le peuple, comme celle du *National Geographic* qui enseignait aux Américains républicains leurs responsabilités dans l'empire après 1888. Les deux publica-

* Un club pour le gros gibier africain.

tions, celle du Muséum, *Natural History*, et *National Geographic* s'appuyaient largement sur la photographie. Il y eut un grand programme de construction de 1909 à 1929 ; et le rapport annuel du Museum pour l'année 1921 citait l'estimation de son directeur selon laquelle le Museum et son programme éducatif touchaient deux millions et demi de personnes.

Osborn résumait les espoirs dont se flattaient les éducateurs comme lui en déclarant que les enfants qui passaient à travers les salles du Museum « devenaient à chaque visite plus respectueux, plus vrais, plus intéressés par les lois simples et naturelles de leur être, et de meilleurs citoyens du futur ». Il maintenait que le livre de la nature, qui ne s'écrit qu'avec des faits, apportait la preuve de l'échec des autres livres : « Les anarchies française et russe étaient basées sur des livres et sur des morceaux d'éloquence qui défiaient toutes les lois de la nature ». Devançant les vœux pieux, Osborn put construire le Hall of the Age of Man, pour expliciter les leçons morales de la hiérarchie des races et du progrès, de peur qu'on les rate en contemplant les éléphants. Il s'opposa à ceux qui critiquaient l'activité des salles d'exposition et le travail éducatif qui, à leurs yeux, demandaient trop de temps et d'argent qui auraient été mieux utilisés pour la science elle-même. « Seuls ceux qui parlent sans savoir ont critiqué ces expositions. Elles avaient toutes pour but de démontrer la lente ascension et le combat de l'homme pour se hisser des plus bas aux plus hauts échelons, physiquement, moralement, intellectuellement et spirituellement. Si on les examine avec soin et respect, on voit que ces expositions élèvent l'homme vers un futur plus haut, meilleur et l'éloignent du stade purement animal de la vie. » C'est l'Évangile de la Richesse, examiné avec respect.

Prophylaxie

Eugénisme et conservation étaient étroitement liés dans la philosophie du Museum et de son personnel et s'articulaient aussi étroitement avec les expositions et la recherche. Par exemple, l'auteur qui prônait la suprématie blanche dans *The Passing of the Great Race*, Madison Grant, était un

avocat d'affaire à succès, il était membre du conseil d'administration de l'American Museum, il organisait le mécénat pour le North American Hall, co-fondateur de la California Save the Redwoods League*, il militait pour faire du Mont McKinley et des terres alentour un parc national, et il était le puissant secrétaire de la New York Zoological Society. Qu'il préserve la nature ou le plasma germinatif, toutes ses activités semblaient appartenir au même type de travail. Grant n'était ni un charlatan ni un extrémiste. Il représentait un groupe de pression progressiste, terrifié à l'idée des conséquences que pouvait avoir un capitalisme de monopole non réglementé, comme d'échouer à réglementer l'importation de travailleurs non blancs (ce qui incluait les Juifs et les Européens du Sud) qui, immanquablement, avaient des femmes plus prolifiques que la « vieille souche américaine ». Des hommes puissants dans le monde scientifique américain étaient impliqués dans la mise en place du Parc Albert au Congo, une entreprise importante pour la coopération scientifique internationale : John C. Merriam de l'institution Carnegie de Washington, George Vincent de la fondation Rockefeller, Osborn à l'American Museum. Le premier utilisateur significatif du sanctuaire devait être envoyé par le père de la primatologie, Robert Yerkes, pour étudier la psychobiologie des gorilles sauvages. Yerkes était un des leaders des mouvements d'hygiène sociale, catégorie dans laquelle entraient également l'eugénisme et la conservation. Tout était au service de la science.

Le deuxième congrès international d'eugénisme se tint à l'American Museum of Natural History en 1921 alors qu'Akeley était sur le terrain en train de collecter des gorilles et de commencer les plans du Parc Albert ; Osborn, eugéniste ardent, croyait que c'était « peut-être la rencontre scientifique la plus importante qui se soit jamais tenue dans le Museum ». Les universités américaines les plus en pointe et les institutions d'Etat envoyèrent des représentants et il y eut de nombreux éminents délégués étrangers. On intitula la publication des actes : « L'Eugénisme dans la

* Ligue californienne pour la sauvegarde des séquoias.

famille, la race et l'Etat ». Cette publication s'adressait notamment aux législateurs américains. « La section de l'exposition qui portait sur l'immigration a ensuite été envoyée à Washington par le Committee on Immigration of the Congress, dont les membres firent plusieurs visites au Museum pour étudier l'exposition. La presse eut d'abord tendance à traiter le travail du congrès [d'eugénisme] à la légère... Mais l'influence du congrès s'accrut et celui-ci se fraya un chemin à travers les informations et les éditoriaux de toute la presse aux Etats-Unis ». En 1923, le Congrès américain adopta des lois restreignant l'immigration, afin de protéger la Race, la seule race ayant besoin d'une lettre majuscule.

Les années 1930 furent une parenthèse dans l'histoire du Museum. La Dépression provoqua une réduction des contributions, et les idéologies de base et les politiques changèrent. Les changements ne furent pas brutaux ; mais même les doctrines raciales si ouvertement promues par le Museum furent critiquées publiquement dans les années 1940, alors que ça n'était pas arrivé avant. On poursuivit les activités de conservation avec des justifications politiques et spirituelles différentes. Une biologie différente naissait, plutôt au sein de la fondation Rockefeller et dans un environnement social différent. On allait passer à la biologie moléculaire et à d'autres formes de biologie cyborg post-organismique. La menace de la décadence céda le pas aux catastrophes de l'obsolescence de l'homme (et de toute nature organique) et de la maladie du stress, des réalités vigoureusement annoncées après la deuxième guerre mondiale. Des formes différentes de patriarcat capitaliste et de racisme allaient émerger, incarnées dans une nature ré-outillée. La décadence est une maladie des organismes ; l'obsolescence et le stress sont les conditions des systèmes technologiques. L'hygiène allait céder le pas à des systèmes d'ingénierie comme base des pratiques de récits médicaux, religieux, politiques et scientifiques.

Les premiers responsables de l'American Museum of Natural History allaient insister sur le fait qu'ils essayaient de connaître et de sauver la nature, la réalité. Et le réel était Un. L'ontologie explicite était le holisme, l'organicisme. L'esthétique qui convenait à l'exposition, à la conservation

et à l'eugénisme de 1890 à 1930 était le réalisme. Mais dans les années 1920 les surréalistes savaient que derrière le jour se trouvait la nuit de la terreur sexuelle, de la désincarnation, l'échec de l'ordre ; en bref, la castration et l'impotence du corps séminal qui avait livré tous les mots importants pendant des siècles, le grand père blanc, le chasseur blanc au cœur de l'Afrique. Dans ce chapitre, la plus forte évidence de la justesse de leur jugement a été une lecture littérale des artefacts organicistes réalistes et des pratiques de l'American Museum of Natural History. Leur pratique et la mienne furent littérales, mortellement littérales.

NOTES

1. H.F. Osborn (1908, in Kennedy 1968 : 347).
2. Edgar Rice Burroughs, dans Porges (1975 : 129).
3. Sur une plaque, au Deauvereaux (ou Hôtel Colorado) à Glenwood Spring, est inscrite l'une des versions de l'origine du Teddy-Bear, emblème de Théodore Roosevelt : T.R. revint de la chasse les mains vides à l'hôtel, alors une femme de chambre fabriqua un petit ours en peluche et le lui donna. La nouvelle se répandit et bientôt l'Ours fut manufacturé en Allemagne. C'est un plaisir de composer un chapitre de théorie féministe sur le sujet des animaux en peluche. (N.t.d : Théodore Roosevelt est aussi connu sous le diminutif Teddy Roosevelt.)
4. Persuadé que « l'homme » était apparu en Asie, H.F. Osborn présida à des expéditions du Museum dans le désert de Gobi dans les années 20 afin d'apporter des preuves à cette hypothèse. Cependant, l'Afrique a toujours eu une signification particulière en tant que cœur de la nature primitive, et donc comme origine, dans le sens d'une possible restauration, d'un réservoir de conditions originelles dans lesquelles les « vrais primitifs » survivent. L'Afrique ne fut établie comme la scène de l'émergence originelle de notre espèce que bien après les années 30. Pietz (1983) théorise l'Afrique comme le lieu où s'inscrit le désir capitaliste dans l'histoire.
5. La théorie féministe met en valeur le corps comme construction politique générative (Hartsock 1983 ; Moraga 1983 ; de Lauretis 1984, 1987 ; Martin 1987 ; Moraga et Anzaldúa 1981 ; Hartouni 1987 ; Spillers 1987). Voir aussi *Social Research*, Winter 1974, essais de la New School for Social Research, « Conference on the Meaning of Citizenship ».
6. La communion visuelle, une forme de fusion érotique sur le thème de l'action héroïque, en particulier la mort, infuse les idéologies scientifiques modernes. Son rôle dans l'épistémologie masculiniste des sciences, avec sa politique de renaissance, est fondamentale. La théorie féministe, jusqu'ici, a davantage prêté attention au clivage des genres sujet/objet et pas assez à l'amour dans la construction de la domination spéculaire de la nature et de ses soeurs (Merchant 1980 ; Keller 1985 ; Keller et Grontkowski 1983 ; Sofoulis 1988).
7. William Pietz, lors d'une intervention sur le Chicago Field Museum à l'Université de Californie à Santa Cruz en 1983, avait analysé les musées

- comme scènes de transformations rituelles.
8. Akeley, Carl E. 1923. *In Brightest Africa*. New York. Douleday, Page & Co.
 9. Voir aussi McCullough (1981); Cutright (1956). Sur le voyage et le soi occidental moderne, particulièrement à propos de la pénétration du Brésil, voir Defert (1982). Le voyage comme science et comme quête héroïque interdigitalisé.
 10. Les femmes avaient toutes des bébés effrayants, détail de base pour leur vie d'immigrante dans une société raciste (Gordon 1976; Reed 1978; McCann 1987). Roosevelt popularisa, dans un discours de 1905, le terme de « suicide racial ».
 11. Akeley à Osborn, le 29 mars 1911, dans Kennedy (1968 : 186)
 12. Sur les principes de composition : Clark (1936); *The Mentor*, janvier 1926; *Natural History*, janvier 1936. Lowe (1982) éclaire la production du sujet transcendantal à partir des relations structurées œil/sujet/dispositif technique humains.
 13. Pour une généalogie de l'Afrique obscure, voir Brantlinger (1985).
 14. Les bronzes de Malvina Hoffman, qui représentent, dans cette salle, des hommes et des femmes africains, ainsi que ses têtes d'Africains à l'entrée de la salle, témoignent d'une beauté humaine fabriquée, ce n'est pas une histoire des primitifs naturels. Sur les vains efforts d'Osborn pour enrôler Hoffman dans ses projets, voir Porter (n.d) et Taylor (1979).
 15. C'est le regard acéré de James Clifford qui l'a perçu. Voir Landau (1981, 1984) sur les textes de l'évolution comme narratifs.
 16. Akeley (1923 : 211). Le trope de la maîtresse jalouse est un élément omniprésent des anxiétés hétérosexistes dans les écrits des hommes scientifiques à propos de leurs aventures.
 17. Nesbit (1926); Guggisberg (1977).
 18. Akeley (1923 : 226). Bradley (1922) écrivit la relation de ce voyage du point de vue d'une femme blanche. L'enfant blanc, fille de Mary Hastings et d'Herbert Bradley, devint James Tiptree, Jr., l'écrivain de science-fiction. Dans son introduction à *Warm Worlds and Otherwise* (Tiptree 1975), Robert Silverberg se servit de Tiptree, dont il apprit plus tard qu'il était Dr Alice B. Sheldon, comme exemple d'une belle écriture masculine qui avait nécessairement été produite par un homme « réel ». Sheldon a passé son doctorat de psychologie expérimentale à l'âge de 52 ans et commença alors

- une carrière d'écrivain de science-fiction. Silverberg compara Tiptree à Hemingway : « cette masculinité prédominante à propos de chacun des deux » (Silverberg, in Tiptree 1975 : xv). La fiction de Tiptree puisait profondément dans ses voyages avec ses parents naturalistes en Afrique et en Indonésie. Écrivant sous le pseudonyme de Racoona Sheldon quand elle voulait être identifiée en tant que femme, Tiptree garda secrète son identité de genre « réelle » jusqu'en 1976, à peu près au moment de la publication de son premier roman *Up the Walls of the World* qui explore une espèce étrangère dans laquelle ce sont les mâles qui maternent les jeunes. La fiction de Tiptree et ses pratiques de publication interrogent le genre. Homme et mère, scientifique et écrivain de science-fiction, femme et auteur masculin, Tiptree est une figure d'oxymore qui reconstruit les subjectivités sociales à partir d'une enfance au passé colonial et dans un monde post-colonial ouvert à d'autres possibles. Malade, Tiptree se suicida avec son mari âgé, en 1987, dans leur maison de Virginie.
19. Réservant cette photo au seul usage interne, le musée n'a pas donné l'autorisation de la publier. Est-ce encore si sensible 68 ans après ?
 20. Frank Chapman du département de Mammalogie et d'Ornithologie travaillait sur un 'habitat de groupe' d'oiseaux d'Amérique du nord, qui fut installé dans un grand hall en 1903. Dans les années 1880, les travailleurs du British Museum avaient des méthodes innovantes pour naturaliser des oiseaux, et aussi produire une végétation très ressemblante à la nature vivante. L'American Museum avait fondé son propre département de taxidermie en 1885 et avait embauché deux taxidermistes londoniens, le frère et la soeur Henry Minturn et E.S. Mogridge, afin d'enseigner comment naturaliser des groupes. Joal Asaph Abel, à la tête du département de Mammalogie et d'Ornithologie, embaucha Frank Chapman en 1887. Chapman, une figure majeure dans l'histoire de l'ornithologie américaine, influença le début de la primatologie dans les années 30. Les groupes d'oiseaux américains qui datent de 1886 étaient très populaires. « En particulier de riches sportifs commencèrent à faire des dons au musée ». Ce changement de fortune fut crucial pour le mouvement de conservation américain. Les scientifiques du département de Mammalogie et d'Ornithologie ont beaucoup apporté à la renommée de l'American Museum à la fin des années 1800. (Kennedy 1968 :97-104; Chapman 1929, 1933; Chapman et Palmer 1933; le pamphlet du Chicago Field

- Columbia Museum 1902, “The Four Season”; “The Work of Carl E. Akeley dans le Field Museum of Natural History” Chicago : Field Museum, 1927).
21. M.J; Akeley (1929b : 127- 30, 1940 : 115)
 22. Akeley (1923 : 223-24). Akeley reconnut l'utilité du téléobjectif pour les anthropologues qui pouvaient faire « des films des indigènes de pays non-civilisés sans qu'ils le sachent. » (Akeley 1923 : 166).
 23. Octobre 1923, prospectus, AMNH; Johnson (1936); M.J. Akeley (1929b : 129); 26 Juillet 1923, memorandum d'Akeley sur Martin Johnson Film Expedition, microfilm 1114a et 1114b. Les films des Johnson étaient ‘Samba’, réalisé durant l'expédition Eastman-Pomeroy et ‘Sur la trace des animaux sauvages’. ‘Cannibales des mers du sud’ était antérieur. Voir la bande annonce d' Osa Johnson sur leurs films.
 24. Octobre 1923, prospectus au AMHNNH, microfilm 1114a.
 25. Octobre 1923, endossement Osborn, AMHN microfilm 1114a.
 26. Martin Johnson, 26 juillet 1923, brouillon du prospectus, microfilm 1114a. L'espérance qu'un film (*Simba*) réalisé dans les années 20, serait la dernière extravagance de la vie sauvage rendait merveilleusement compte de la croyance que la nature n'existait essentiellement que sous une seule forme et pouvait être capturée en une seule vision, pourvue seulement que les technologies de visualisation fussent adéquates.
 27. Les sources principales de cette partie du texte sont les correspondances, les rapport annuels, les archives photographiques et les artefacts à AMNH; Akeley (1923); M.J. Akeley (1940); Akeley and Akeley (1922); les articles de Mary Jobe and Carl Akeley dans *The World's Work*; et le livre d'aventures de Delia Akeley (1930). Delia est Delia Denning/Akeley/Hoowe. Voir le New York Times, 23 mai 1970. Le racisme diffus des livres et des articles de contemporains de Margaret Mead, fait de Mary Jobe et Carl des auteurs relativement mesurés. Olds (1985 :71-154) a fait un portrait biographique de Delia Akeley. Elle ne partageait pas les origines sociales de la plupart des femmes exploratrices qui, elles, appartenaient à l'élite. Delia était née vers 1875, dans une ferme près d'un petit village du Wisconsin, la plus jeune de neuf enfants de parents immigrants irlandais, catholiques et dévots. Elle fit une fugue à l'âge de 13 ans, et se maria à un barbier l'année d'après. On ne sait rien de la fin de ce mariage. Probablement après l'avoir rencontré lors de chasses

- dans le Wisconsin avec son mari, elle se remaria avec Carl Akeley en 1902, il était encore taxidermiste et sculpteur au Milwaukee Public Museum. C'est sans un soupçon d'ironie que Olds dans ses commentaires sur son voyage au Kenya dit : “les ‘boys’ indispensables prirent la place des chevaux, des mules ou des ânes, parce que la mouche tsé-tsé rendit impossible l'utilisation d'animaux de charge” (Olds 1985 : 87). Dans le projet de reconquérir les grandes pionnières blanches, Olds écrit en 1985, dans le même ton colonialiste que celui qui imprègne les textes d'Akeley quelque 60 ans plus tôt. Le livre de Olds est plébiscité en quatrième de couverture par un administrateur de la Nasa. Ce livre est un cas convaincant de dissimulation par la communauté scientifique du rôle de Delia dans les explorations de Carl Akeley en faveur de l'histoire de Mary Jobe (Olds 1985 :150). L'éléphant mâle tué par Delia en 1906 est naturalisé dans le Chicago Field Museum. Elle avait collecté 19 espèces de mammifères qui sont listées dans le catalogue, en plus d'une grande collection d'oiseaux. Six mois après son divorce d'avec Carl en 1923, Délia reçoit une commande du Brooklyn Museum of Art and Science pour mener une expédition en Afrique de l'Est et du Centre. Le directeur du musée dit que ce serait une “expédition de femme seule”, c'est-à-dire “que ses seuls compagnons pendant ce voyage seraient les indigènes qu'elle aurait sélectionnés et formés préalablement” (Olds 1985 :114). Du point de vue épistémique être avec les “indigènes” était équivalent à “être seule”. Cette expédition scientifique était une première menée par une femme. Si on inclut l'héritière hollandaise, Alexine Tinne en 1862, une féministe américaine, May French Seldon en 1891 et l'intellectuelle anglaise Mary Kingsley qui fit du commerce à travers les Etats Libres du Congo dans les années 1880, le thème de la femme blanche aventurière “seule” à “l'intérieur” de l'Afrique ne commence pas avec Jane Godall et les sagas du National Geographic. Mais cette dernière faisait quelque chose de différent en codant la femme comme scientifique. Les reportages populaires des histoires de Godall dans les années 60 contrastent avec le gros titre dans le *New York World* : “Une femme oublie la promesse du mariage pour se battre avec les bêtes de la jungle africaine”. Pour le monde dans lequel travaillaient Delia et Mary Jobe, voir Rossiter (1982).
28. De double descendance anglaise, Mary Jobe Akeley (1878-1966) était née et était allée au collège dans l'Ohio. La famille de son père résidait aux

- Etats-Unis depuis l'époque coloniale. Mary Jobe a étudié l'anglais et l'histoire à l'université de Bryn Mawr; elle obtint son Masters degree à Columbia en 1909; et fut professeur au Hunter College jusqu'en 1916. Elle était propriétaire et dirigeait une colonie de vacances pour les filles de familles aisées à Mystic, Connecticut de 1916-30, où Osa et Martin Johnson avaient raconté leurs aventures. Mariée à Carl Akeley en 1924, elle conduisit ses propres expéditions en 1935 et 1947. Ses photographies de nature sauvage datent approximativement de 1914 (McKay 1980).
29. Gravé sur une plaque à l'entrée du Earth History Hall, AMNH.
 30. H.F Osborn, 54th annual report to the trustees, p2, AMNH.
 31. Carnegie (1889); Domhoff (1967); Kolko (1977); Weinstein (1969); Wiebe (1966); Hofstadter (1955); Starr (1982); Oleson and Voss (1979); Nielson (1972)
 32. Latour (1988); Latour and Woolgar (1979); Knorr-certina and Mulkey (1983).
 33. Sur la décadence de la virilité blanche : F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby* (1925); Henry Adams, *The Education of Henry Adams* (imprimé à compte d'auteur en 1907); Ernest Hemingway, *Green Hills of Africa* (1935). Sur l'histoire de la conservation : Nash (1977, 1982); Hays (1959). Sur les questions d'eugénisme, de doctrine, de race, et d'immigration : Higham (1975); Haller (1971); Chase (1977); Ludmerer (1972); Pickens (1968) Gould (1981); Chorover (1979); Cravens (1978); Kevles (1985). Sur les questions de sexualité, d'hygiène, de décadence, de contrôle des naissances et les recherches sur la sexualité au début des années 1900 dans les sciences de la vie et les sciences sociales : Rosenberg (1982); McCann (1987); Sayers (1982).
 34. AMNH : Osborn, « The American Museum and Citizenship » 53^{ème} Annual report, 1922, P2. Pour une rapide vision de son travail voir Osborn (1930).
 35. Osborn, « Citizenship » p2.
 36. Osborn, 53rd annual report 1921, pp 31-32. Ethel Tobach m'a aidée à trouver les documents sur les réseaux sociaux de AMNH, eugénisme, racisme et sexisme. Les rencontres organisationnelles de la Galton Society avaient lieu dans la maison d'Osborn.

BIBLIOGRAPHIE

- Akeley, Carl E. 1923. *In Brightest Africa*. New York. Doubleday, Page & Co.
- Akeley, Delia. 1930. *Jungle Portraits*. New York : Macmillan.
- Akeley, Mary Jobe. 1929a. "Africans Great National Park. The Formal Inauguration of Parc Albert at Brussels." *Natural History* 29 :638-50.
- Akeley, Mary Jobe. 1929b. *Carl Akeley's Africa*. New York. Dodd & Mead.
- Akeley, Mary Jobe. 1940. *The Wilderness Lives Again. Carl Akeley and the Great Adventure*. New York :Dodd & Mead.
- Akeley, Carl E., and Mary Jobe Akeley. 1922. *Lions, Gorillas, and Their Neighbors*. New York : Dodd & Mead.
- Bradley, Mary Hastings. 1922. *On the Gorilla Trail* New York : Appleton.
- Brantlinger, Patrick. 1985. "Victorians and Africans : The Genealogy of the Myth of the Dark Continent." *Critical Inquiry* 12(l) : 166203.
- de Beauvoir Simone. 1954. *The Second Sex*. Translated and edited by H. M. Parshley. New York : Vintage.
- Carnegie, Andrew. 1889. "The Gospel of Wealth" *North American Review*, vol. 149-150.
- Carroll, Lewis. 1971 [1876]. "The Hunting of the Snark" In *Alice in Wonderland*. New York :Norton Critical Edition.
- Chapman, Frank M. 1929. *My Tropical Air Castle*. New York : Appleton-Century.
- Chapman, Frank M. 1933. *Autobiography of a Bird Lover*. New York. Appleton-Century.
- Chapman, Frank M., and S. Vahner, eds. 1933. *Fifty Years of progress in american Ornithology, 1883-1933*. Lancaster, PA : American Ornithologists Union.
- Chase, Allan. 1977. *The Legacy of Malthus : The Social Costs of the New Scientific Racism*. New York : Knopf.

- Chorover, Stephen L. 1979. *From Genesis to Genocide*. Cambridge, MA : M.I.T. Press.
- Clark, James. 1936. "The Image of Africa." In *The Complete Book of Africa Hall*. New York : American Museum of Natural History.
- Cravens, Hamilton. 1978. *The Triumph of Evolution : American Scientists and the Heredity Environment Controversy, 1900-41*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Cross, Stephen J., and William R. Albury. 1987. "Walter B. Cannon, L. J. Henderson, and the Organic Analogy." *Osiris*, 2nd series, 3 : 165-92.
- Cutright, Paul Russell. 1956. *Theodore Roosevelt the Naturalist*. New York : Harper & Row.
- de Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't.. Feminism, Semiotics, and Cinema*. Bloomington : Indiana University Press.
- de Lauretis, Teresa. 1987. *Technologies of Gender : Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington : a Indiana University Press.
- Defert, Daniel. 1982. "The Collection of the World : Accounts of Voyages from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries." *Dialectical Anthropology* 7 : 11-20.
- Domhoff, G. William. 1967. *Who Rules America?* Englewood Cliffs, NJ : PrenticeHall.
- Du Chaillu, Paul. 1861. *Explorations and Adventures in Equatorial Africa ; with Accounts of the Manners and Customs of the People. and the Chase of the Gorilla, Crocodile, Leopard, Elephant, Hippopotamus, and Other Animals*. London : Murray.
- Evans, Mary Alice, and Howard Ensign Evans. 1970. *William Morton Meeler, Biologist* Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York : Columbia University Press.
- Fossey, Dian. 1983. *Gorillas in the Mist*. Boston : Houghton-Mifflin.
- Gordon, Linda. 1976. *Woman's Body, Woman's Right : A Social History of Birth Control in America*. New York : Viking.
- Gould, Stephen Jay. 1981. *The Mismeasure of Man*. New York : Norton.

- Guggisberg, G. A. 1977. *Early Wildlife Photographers*. New York : Talpinger.
- Haller, John. 1971. *Outcasts from Evolution*. Urbana, IL : Illinois University Press.
- Harris, Neil. 1973. *Humbug. The Art of P. T. Barnum*. Boston : Little, Brown.
- Hartouni, Val. 1987. "Personhood, Membership, and Community : Abortion Politics and the Negotiation of Public Meanings." Ph.D. thesis, University of California Santa Cruz.
- Hartsock, Nancy. 1983. *Money, Sex, and Power*. New York : Longman.
- Hays, Samuel. 1959. *Conservation and the Gospel of Efficiency : The Progressive Conservation Movement, 1890-1920*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Higham, John. 1975. *Send These to Me : Jews and Other Immigrants in Urban America*. New York : Atheneum.
- Hofstadter, Richard. 1955. *The Age of Reform*. New York- Kmpof.
- Holton, Gerald, and William Blanpied, eds. 1976. *Science and Its Public : The Changing Relation*. Dordrecht : Holland.
- Johnson, Martin. 1936. "Camera Safaris". In *The Complete Book of African Hall*. New York : American Museum of Natural History.
- Johnson, Osa. 1940. *I Married an Adventurer : The Lives and Adventures of Martin and Osa Johnson*. Garden City, NY : Garden City Publishers.
- Johnson, William Davidson. 1958. *TR : Champion of the Strenuous Life*. New York : Theodore Roosevelt Association.
- Keller, Evelyn Fox. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven : Yale University Press.
- Keller, Evelyn Fox, and Christine Grontkowski. 1983. "The Mind's Eye." In *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, edited by S. Harding and M. Hinfikka. Dordrecht : Reidel.
- Kennedy, John Michael. 1968. "Philanthropy and Science in New York City : The American Museum of Natural History, 1868-1968." Ph.D. thesis,

Yale University.

Kevles, Daniel J. 1985. *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*. New York : Knopf .

Knorr-Cetina, Karin D., and Michael Mulkay, eds. 1983. *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London : Sage.

Kolko, Gabriel. 1977. *The Triumph of Conservatism*. New York : Free Press.

Landau, Misia. 1981. "The Anthropogenic: Paleoanthropological Writing as a Genre of Literature." Ph.D. thesis, Yale University.

Landau, Misia. 1984. "Human Evolution as Narrative." *American Scientist* 72 : 362-8.

Latour, Bruno. 1988. *The Pasteurization of France*. Translated by Alan Sheridan and John Law. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Latour, Bruno, and Stephen Woolgan 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London : Sage.

Lowe, Donald. 1982. *The History of Bourgeois Perception*. Chicago : University of Chicago Press.

Ludmerer, Kenneth. 1972. *Genetics and American Society*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston : Beacon Press.

Marx, Leo. 1964. *The Machine in the Garden*. London : Oxford University Press.

McCann, Carole Ruth. 1987. "Race, Class, and Gender in U.S. Birth Control Politics." Ph.D. thesis, University of California Santa Cruz.

McCuRough, David. 1981. *Mornings on Horseback*. New York : Simon & Schuster.

McKay, Mary. 1980. "Akeley, Mary Lee Jobe 1878-1966," *Notable American Women: The Modern Period*. Cambridge, NIA : Harvard University Press, pp. 8-10.

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York : Harper & Row.

Moraga, Cherrie. 1983. *Loving in the War Years*. Boston : Southend.

Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldda. 1981. *This Bridge Called My Back*. Watertown, NIA : Persephone.

Nash, Roderick. 1977. "The Exporting and Importing of Nature : Nature-Appreciation as a Commodity, 1850-1980." *Perspectives in American History* XII : 517-60.

Nash, Roderick. 1982. *Wilderness and the American Mind*, 3rd edition. New Haven : Yale University Press.

Nesbit, William. 1926. *How to Hunt with the Camera*. New York : Dutton.

Nielson, Waldemar A. 1972. *The Big Foundations*. New York : Columbia University Press.

Olds, Elizabeth Fagg. 1985. *Women of the Four Winds: The Adventures of Four of America's First*

Women Explorers. Boston : Houghton Mifflin.

Oleson, Alexandra, and John Voss, eds. 1979. *The Social Organization of Knowledge in Modern*

America 1860-1920. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Osborn, Henry Fairfield. 1930. *Fifty-two Years of Research, Observation, and Publication*. New York. American Museum of Natural History.

Pickens, Donald. 1968. *Eugenics and the Progressives*. Nashville : Vanderbilt University Press.

Pietz, William. 1983. "The Phonograph in Africa : International Phonocentrism from Stanley to Sarnoff." Unpublished paper from the Second International Theory and Text Conference, Southampton, England.

Porges, Irwin. 1975. *Edgar Rice Burroughs: The Man Who Created Tarzan*. Provo, UT : Brigham Young University Press.

Porter, Charlotte. n.d. "The Rise to Parnassus : Henry Fairfield Osborn and the Hall of the Age of Man." Unpublished manuscript, Smithsonian Institution.

Reed, James. 1978. *From Private Vice to Public Virtue. The Birth Control Movement and American Society since 1830*. New York. Basic

Books.

Rose, Hilary. 1983. "Hand, Brain, and Heart : A Feminist Epistemology for the Natural Sciences." *Signs* 9 :73-90.

Rosenberg, Rosalind. 1982. *Beyond Separate Spheres : Intellectual Roots of Modern Feminism*. New Haven : Yale University Press.

Rossiter, Margaret. 1982. *Women Scientists in America : Struggles and Strategies to 1914*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Russ, Joanna. 1983. *How to Suppress Women's Writing*. Austin : University of Texas Press.

Russett, Cynthia. 1966. *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*. New Haven : Yale University Press.

Sayers, Janet. 1982. *Biological Politics : Feminist and Anti-Feminist Approaches*. London : Tavistock.

Shelley, Mary. 1818. *Frankenstein*. London : Lackington, Hughes, Harding, Mavor, and Jones.

Sofoulis, Zoe. 1988. "Through the Lumen : Frankenstein and the Optics of Re-origination." Ph.D. thesis, University of California Santa Cruz.

Sohn-Rethel, Alfred. 1978. *Intellectual and Manual Labor*. London : Macmillan.

Sontag, Susan. 1977. *On Photography*. New York : Delta.

Spillers, Hortense. 1987. "Mama's Baby, Papa's Maybe : An American Grammar Book." *Dia-critics* 17(2) : 65-81.

Starr, Paul. 1982. *The Social Transformation of American Medicine*. New York : Basic Books

Taylor, Joshua. 1979. "Malvina Hoffman." *American Art and Antiques* 2 (July/August) : 96-103.

Tiptree, James, Jr. 1975. *Warm Worlds and Otherwise*. Introduction by Robert Silverberg. New York Ballantine

Tiptree, James, Jr. 1978. *Up the Walls of the World*. New York : Macmillan.

Weinstein, James. 1969. *The Corporate Ideal in the Liberal State, 1900-1918*. Boston : Beacon.

Wiebe, Robert. 1966. *The Search for Order, 1877-1920*. New York- Hill & Wang.

Young, Robert M. 1977. "Science Is Social Relations." *Radical Science Journal* 5 : 65-129.

ECCE HOMO, « NE SUIS-JE PAS UNE FEMME ? »
ET AUTRES INAPPROPRIÉ/ES :
DE L'HUMAIN DANS UN PAYSAGE POST-HUMANISTE

Je voudrais ici me focaliser sur les discours de la souffrance et de la dislocation. Je voudrais m'attarder auprès de corps désarticulés dans l'histoire comme des sujets possibles d'énonciation. La théorie féministe procède par figuration aux moments où sa propre narration est en crise. Aujourd'hui, dans le monde entier, la narration historique est partout en crise, quels que soient les présupposés politiques. Le moment présent est à la fois crucial et périlleux. Or la figuration permet de mettre en scène des possibles passés et futurs. La figuration devient le mode théorique à privilégier pour sortir d'une rhétorique de l'analyse critique systématique répétitive et renfermée sur les narrations du désordre établi. L'Humanité est une figure du modernisme, et cette humanité-là possède un visage universel. Le visage donné à l'Humanité a été celui de l'homme. Le visage d'une humanité féministe doit revêtir d'autres formes, d'autres gestuelles,

Traduit par Laurence Allard.

Edition originale : « Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and inappropriated others : the human in a post-humanist landscape » in Bulter Judith and Scott Joan W. (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 86-100. Repris dans *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, pp. 47-61.

et je crois que nous devons nous doter d'une représentation féministe de l'humanité. Mais celle-ci ne peut être un « homme » ou une « femme » ; elle ne peut être cet humain que le grand récit moderne a mis en scène comme un universel. Les figures féministes ne peuvent avoir de nom. Elles ne peuvent pas être originelles. L'humanité féministe doit à la fois résister à la représentation, à la figuration trop littérale et doit faire surgir de puissants tropes, de nouvelles figures de discours, de nouvelles voies de l'Histoire. A ce moment critique, lorsque toutes nos métaphores sont usées, nous avons besoin de voix inspirées. Cet essai raconte l'histoire d'une telle voix qui pourrait incarner la condition nécessaire et d'emblée auto-contradictoire d'une humanité non générique.

Je veux mettre de côté toutes ces figures, issues des Lumières, d'une subjectivité cohérente et maîtresse d'elle-même, qui ont accès au langage et au pouvoir de représenter. Je veux mettre de côté les sujets dotés d'une clairvoyance rationnelle, tous ces maîtres de la théorie, les pères fondateurs, les pères de famille, les bombes et les théories scientifiques. En résumé, c'est l'Homme qu'il faut rejeter, celui que nous avons fini par connaître et par aimer grâce aux critiques de « la Mort-du-Sujet. » A la place, laissons émerger un autre courant fécond de cet humanisme occidental mis en crise à la fin du vingtième siècle. Je veux m'intéresser à la figure d'une humanité souffrante et brisée, venant indiquer un espoir possible, dans l'ambiguïté, la contradiction, l'usurpation symbolique et la chaîne indéfinie des traductions tronquées. Il faut aussi inclure la série répétée à l'infini des événements tous identiques les uns aux autres, qui se manifestent dans les génocides et les holocaustes de l'histoire ancienne et moderne. C'est dans le faux-semblant et le conflit que se sont dessinés cette figure et ses avatars. Cet essai débute par une réflexion sur un ensemble de représentations peuplant un corpus de textes scientifiques, féministes ou issus d'organisations internationales. Ces représentations méritent l'attention en raison de leurs modes contrastés – moderne, post-moderne et a-moderne – de construction de « l'humain » après la seconde guerre mondiale.

Je commence par une relecture de Jésus et Soujourner Truth sous l'image de *trickster* occidentaux*, parties prenantes d'une tradition de l'humanisme judéo-chrétien, riche, piégée, ancienne et en constante réinterprétation et je conclus en interrogeant comment les récentes théories féministes ont élaborées des figures postcoloniales, non universalisantes et irréductiblement singulières de la subjectivité, de la conscience et de l'humanité. Et ce non pas dans la sacralisation du Même mais à travers une pratique réflexivement critique de la « différence », où le « Je » et le « Nous » ne sont jamais identiques à eux-mêmes, et peuvent ainsi espérer entrer en connexion.

Ce chantier intellectuel s'initie en mettant en dialogue trois groupes de textes puissamment universalisants :

1. Deux versions de discours onusiens sur les droits de l'Homme : la déclaration de l'UNESCO sur les races (1950-1951) et les documents et manifestations de la décennie des Nations Unies pour les Femmes (UN Decade for Women, 1975-1985).
2. Les reconstructions physico-anthropologiques modernistes du pouvoir fictionnel de la Science, ou s'attachant à l'homme comme espèce, et à leur pendant en Science Fiction, telles *Female Man* (en hommage à Joanna Russ)**, qui ont revisité les figures de « l'Homme Chasseur », durant les années 1950 à 1960 et la « Femme Cueilleuse », comme cela s'est fait entre 1970 et 1980.
3. Le projet *High Tech*, transnational, au coût faramineux – un langage technologique en soi – de production de ce qui peut être décryptable dans l'humain, c'est à dire le Projet du Génome Humain. Projet doté de ce pouvoir spectaculaire de sauver, en dehors des variations infinies du code génétique, l'image sacrée et unique du Même, de l'Homme authentifié,

* Le trickster est un personnage légendaire présent dans toutes les cultures autochtones d'Amérique du Nord et dans les cultes afro-américains. Il peut être l'équivalent d'un clown, celui-qui-joue-des-tours mais que l'on craint respectueusement.

** Traduction française, *L'autre moitié de l'homme* (*The Female Man*, Bantam, 1975). Traduit par Henri-Luc Planchat. Presses Pocket n° 5197 (1985)

standardisé, copyrighté, catalogué et mis en banque de données.

Les éléments de ce récit devraient se nouer tout aussi bien que le grand récit de l'Humanisme des Lumières mais je l'espère différemment, comme en négatif en quelque sorte. Je suggère que la seule voie pour atteindre une représentation non générique de l'humanité, dont la spécificité – et en aucun cas, je tiens à le souligner, l'originalité – est la clé de toute forme de connexion, passe par un nominalisme radical. Nous devons prendre les noms et les essences assez au sérieux pour adopter une position dépassionnée sur ce que nous avons été et ce que nous voudrions être. L'enjeu est crucial ; je crois que le « nous » – cette construction matérielle et rhétorique politique et historique – a besoin de quelque chose nommé « humanité ». Ce quelque chose que Gayatri Spivak désigne par « ce que nous ne pouvons pas ne pas désirer. » A présent que les entrailles de ce monstre qu'est l'Histoire ont été grandes ouvertes, nous ne pouvons nommer et posséder « ce quelque chose que nous ne pouvons pas ne pas désirer ». L'Humanité, en tout ou partie, n'est pas le produit de l'autochotonie. Personne ne s'engendre de lui-même. Et c'est, pour moi, le sens politique et spirituel du post-structuralisme et du postmodernisme. Dans ces mondes discursifs très particuliers, le « nous » ne peut établir de connexions et n'a d'autres voies pour accéder à une plénitude non universalisante, non générique et non originelle, qu'à travers la disjonction de nos corps et de nos catégories. Comment l'humanité peut-elle donc se représenter en dehors du grand récit humaniste et quel langage une telle figure parle t-elle ?

Ecce Homo ! Le serviteur souffrant comme figure de l'humanité¹

ISAIE 52.13-14* :

Voici que prospéra mon Serviteur,

* La traduction française est issue de l'édition de la Bible par Emile Osty et Joseph Trinquet, Le Seuil, Paris.

*Il montera, s'élèvera, sera exalté à l'extrême. De même qu'à son sujet beaucoup ont été stupéfaits,
Tant son aspect défiguré n'avait plus rien de l'homme,
Tant sa forme n'avait plus rien du fils de l'homme...*

ISAIE 53.2-4 :

*Sans forme, sans éclat pour attirer les regards,
Sans apparence pour le faire chérir,
Méprisé, délaissé par les hommes,
Homme de douleurs et familier de la maladie
Comme quelqu'un devant qui on se voile la face,
Méprisé, nous n'en faisons nul cas.
Or ce sont nos maladies qu'il portait,
Nos douleurs dont il prenait la charge,
Et nous, nous l'estimions frappé, atteint par Dieu et humilié.*

ISAIE 54.1 :

*Car plus nombreux sont les fils de la délaissée
Que les fils de celle qui a un mari dit Yahvé.*

JEAN 18.37-38 :

*Pilate lui dit donc : « Tu es donc roi, toi ? »
Jésus répondit : « C'est toi qui le dis : je suis roi. Moi c'est pour cela que je suis né, et c'est pour cela que je suis venu dans le monde : pour rendre témoignage de la vérité ; quiconque est de la vérité écoute ma voix. » Pilate lui a dit : « Qu'est ce que la vérité ? »*

JEAN 19.1-6 :

Alors donc, Pilate prit Jésus et le fit fouetter. Et les soldats, tressant une couronne avec des épines, la lui posèrent sur la tête, et ils le revêtirent d'un manteau pourpre. Et ils venaient vers lui et disaient : « Salut, le roi des Juifs » et lui donnaient des coups.

Et Pilate, de nouveau, sortit dehors ; et il leur dit : « Voilà que je vous l'amène dehors, pour que vous connaissiez que je ne trouve aucun motif de condamnation en lui ». Jésus donc sortit dehors, portant la couronne d'épines et manteau pourpre, et Pilate leur dit : « Voici l'homme ». Lors donc qu'ils le virent, les grands prêtres et les gardes vociférèrent : « A la croix ! A la croix ! » Pilate leur dit : « Prenez-le, vous, et crucifiez-le ; car pour moi je ne trouve pas en lui de motif de condamnation. »

Jean a mis en scène le procès devant Pilate dans les termes du serviteur souffrant dans le sillage des extraits d'Isaïah. Les événements du procès de Jésus dans cet Evangile non synoptique renvoient probablement à des faits non pas historiques mais théâtraux au sens propre : la scène du salut ainsi scénarisée est devenue dès lors un modèle pour l'histoire mondiale des hérésies séculières du colonialisme européen avec ses missions civilisatrices et ses discours génocidaires au prétexte d'une commune humanité. En public, Pilate parlait probablement grec ou latin, ces langages devenus l'étalon de l'humanisme européen, et ses mots ont été transmis par ses scribes en Arahméen, le langage des habitants de la Palestine. L'hébreu était déjà un langage de cérémonie, inconnu de la plupart des juifs à la synagogue. Les premiers textes retrouvés de l'évangile selon Jean sont en grec, sans doute la langue de sa rédaction (le *Koiné*, le grec vernaculaire, parlé et compris à travers l'Empire Romain dans les premiers siècles de l'Empire Chrétien). Nous ne disposons pas des premières versions, si jamais elles ont existé ; nous ne possédons qu'une succession interminable de transcriptions et de traductions lacunaires et enchevêtrées, qui ont fondé l'immense appareil d'études bibliques langagières et textuelles – cette pierre angulaire de l'humanisme savant, de l'herméneutique, de la sémiologie et des sciences humaines en général, y compris l'anthropologie et l'ethnographie. Nous sommes, évidemment, enfants du Livre, engagés dans une pratique de lecture et d'écriture logocentriques au sens de Derrida, et ce depuis les premiers cris de la prophétie et les codifications de l'histoire du salut chrétien.

Depuis le commencement, nous sommes confrontés à de traductions multiples ainsi qu'à des mises en scène d'une humanité souffrante qui ne sont pas présentes dans la tradition des cultures originelles de ces événements. La narration chrétienne du « fils de l'homme » a rapidement circulé tout autour de la Méditerranée durant le premier siècle de notre ère. Les versions judaïques du « serviteur » déterminent quelques-uns des plus puissants principes éthiques dans l'univers des technosciences faustiennes transnationales. La présentation au peuple du « fils de l'homme », drapé dans la robe de la vérité comme une figure de roi et de sauveur, est devenue une image puissante pour les humanistes chrétiens. L'image du serviteur souffrant et humble a été fondamentale pour le Marxisme et la Théologie de la Libération du XX^{ème} siècle. Les costumes du serviteur souffrant se sont succédés. Même chez Isaïe, il est paré des ambiguïtés de la prophétie. Quand Jean se réapproprie Isaïe et théâtralise une histoire du salut chrétien, au cours de laquelle, dans la pure tradition narrative de l'anti-sémitisme chrétien, les Juifs sont accusés de revendiquer la mort de leur Roi et Sauveur, Jésus devient lui-même sa propre réplique. « Ecce Homo » a été vernacularisé dans la vulgate latine après de nombreuses traductions, transcriptions et codifications dans les prières et les évangiles. Jésus apparaît comme un acteur dans de nombreuses versions, couronné d'épines dans son manteau pourpre. Il est travesti en faux roi avant son exécution injuste comme criminel. Et comme criminel, il est contrefait en bouc émissaire, le bouc émissaire par excellence de l'histoire du salut. Déjà, son état de charpentier était un déguisement.

Or toute figure de l'incarnation ne peut être autre que celle du *trickster*, frein à l'arrogance de la raison qui prétend dévoiler tous les simulacres et imposer les visions correctes d'une nature récalcitrante en ses lieux les plus secrets. Le serviteur souffrant est un fardeau pour l'homme ; le serviteur est une figure associée avec la promesse que la femme désolée aura plus d'enfants que la femme mariée, la figure qui bouleverse la clarté de la métaphysique de la lumière, figure qui séduisait tant Jean l'Évangéliste. Fils d'une mère, privé de père, et pourtant Fils de l'Homme se réclamant

du Père, Jésus pourra s'insinuer dans les représentations psychanalytiques du Complexe d'Œdipe; en raison de ces travestissements et changements d'apparence, il risque de gâcher cette histoire, en dépit ou à cause des bizarreries de sa filiation et de sa condition « royale ». Jésus fait de l'homme une caricature des plus prometteuses, mais une caricature qui ne peut esquiver la terrible histoire du corps brisé. Cette histoire se devait d'être constamment préservée de l'hérésie, incorporée de force dans la tradition patriarcale de la civilisation chrétienne, afin de détourner l'attention de l'économie du simulacre et des malheurs de la souffrance.

Jésus en vient à figurer pour les chrétiens, l'union de l'humanité et de la divinité dans une narration universelle de la souffrance. Mais, cette figure est complexe et ambiguë, dès le départ embrouillée. Dans la traduction, la mise en scène, la pantomime, le déguisement et la dérobade. *Ecce Homo* peut et même doit recevoir une lecture ironique de la part des « post-chrétiens et autres post-humanistes : « Voici l'homme, figure de l'humanité (latine), indice du même (les résonances grecques de « homo »), de l'Image Sacrée du Même, mais également mime des origines, acteur d'une histoire qui tourne surtout en ridicule les histoires traditionnelles insistant sur « l'homme qui s'est fait lui-même » dans le cauchemar onaniste et mortifère d'une totalité cohérente et une vision juste de toutes choses.

« Mais, ne suis-je pas une femme ? »

« Eh ben les enfants, là où il y tant de boucan faut bien qu'il y ait quelque chose qui cloche! Je crois qu'entre les nègres du Sud et femmes du Nord qui parlent tous de leurs droits, les hommes blancs vont bientôt se trouver dans de beaux draps. Mais toute cette parlote, de quoi que ça cause? Cet homme là-bas, il dit qu'il faut aider les femmes à monter en voiture et les porter pour franchir un fossé, et qu'il leur faut les meilleures places partout... Personne ne m'aide jamais à monter en voiture ou à traverser une flaque de boue, personne ne me donne les meilleures places! Et

ne suis-je pas une femme? Regardez-moi!

Regardez mon bras! J'ai labouré et j'ai semé, j'ai engrangé la moisson et aucun homme ne pouvait faire mieux que moi! Et ne suis-je pas une femme? Je travaillais autant que n'importe quel homme, quand je trouvais de quoi, et j'endurais le fouet aussi bien qu'eux! Et ne suis-je pas une femme? J'ai donné la vie à cinq enfants, et je les ai vu presque tous vendus comme esclaves et quand j'ai hurlé ma douleur de mère, seul Jésus m'a entendu ! Et ne suis-je pas une femme? »²

Sojourner Truth est peut-être moins éloignée des prophéties apocalyptiques d'Isaïe que ne l'était Jésus. Comment un Jean ou plutôt une "Jeanne" moderne pourrait-elle revendiquer le statut – comme femme noire, mère ou ancienne esclave – de Fils de l'Homme, la promesse accomplie d'unification de tous et toutes sous un symbole commun? Quel genre de symbole est Sojourner Truth – déplacée de force, sans toit, sans nom, sans qualité pour discourir au nom des femmes, violentée par son maître, accouplée de force avec un autre esclave, doutant de son propre corps, dépossédée de ses enfants? Puissante voix du féminisme et de l'abolitionnisme, ces fameuses lignes du discours de Sojourner Truth à Akron de 1851 dans l'Ohio, évoquent les thèmes de l'esclave souffrant, afin de réclamer le statut d'humain pour une figure ostensiblement « inappropriée »³ de femme noire dans le Nouveau Monde, annonciatrice d'une promesse d'humanité pour les femmes en général, porteuse d'humanité pour les hommes aussi. Appelée par une vision religieuse, cette femme reçut son nom définitif directement de Dieu, quand elle quitta sa demeure new-yorkaise en 1843 pour prendre la route et prêcher sa version personnelle de l'évangile. Née esclave en 1797 dans le comté d'Ulster (New York), son maître hollandais la nomme Isabella Baumfree. « Quand j'ai quitté la maison des chaînes, j'ai tout laissé derrière moi. Je n'allais pas garder en moi quoi que ce soit de l'exil en Egypte et suis allée vers le Seigneur pour lui demander un nouveau nom. »⁴ Et Sojourner Truth émerge de cette seconde naissance comme prophétesse et imprécatrice à la fois.

Sojourner Truth s'est montrée régulièrement dans les assemblées abo-

litionnistes ou militantes pour le vote des femmes, pendant toute la dernière moitié du XIX^{ème} siècle (affranchie en 1829 et morte en 1883). Elle a prononcé son plus célèbre discours à la convention des Droits des Femmes dans l'Ohio en 1851, en réponse à des provocateurs mâles opposés au vote féminin, qui menaçaient de perturber le meeting. A l'occasion d'une autre intervention, elle s'est emparée du problème du genre de Jésus dont la masculinité avait été utilisée comme argument contre les droits des femmes par un perturbateur, un membre du clergé. Sojourner a fait remarquer que Jésus était issu d'une femme et de Dieu et qu'il n'avait rien à voir avec l'Homme. Mais à la place du Pilate réticent et évasif décrit par ce prédicateur errant, un autre homme légitimé par les pouvoirs hégémoniques interpella Sojourner. Cet homme blanc libre a agi bien plus courageusement que le bureaucrate colonial de l'Empire Romain, qui avait été troublé par les rêves de sa femme au sujet de ce prisonnier bizarre (*queer prisoner*)⁵. Ce substitut spontané de Pilate, un médecin courroucé, s'élevant vivement contre ses propos, lui demanda de montrer sa poitrine aux femmes de l'assistance, pour prouver qu'elle en était bien une. La différence (au sens de marque distinctive de l'authenticité) était réduite à l'anatomique⁶; mais plus encore, la requête du médecin venait articuler la logique sexiste/raciste qui constitue la chair même des personnes noires dans le Nouveau Monde comme indécidable, douteuse, déplacée, déconcertante... comme une erreur de grammaire⁷. Rappelons ce que Trinh Minh-ha, issue d'une autre diaspora cent ans plus tard, a écrit : « Peut-être, pour ceux d'entre nous qui n'ont jamais connu ce que signifie de vivre dans une culture traditionnelle, et sont incapables de se l'imaginer, le genre, tout simplement n'existe pas autrement que sous forme grammaticale, dans le langage. »⁸ Le discours de Truth était déplacé, doublement douteux : elle était femme et noire. Non ce n'est pas exact. Elle était une femme noire. Et non pas une nature cohérente, dotée de deux attributs ou plus, mais une singularité oxymorique qui se dressait au nom d'une humanité reléguée et porteuse de promesses dangereuses. Le langage du corps de Sojourner Truth était aussi galvanisant que celui de son discours. Et les

deux étaient intriqués dans une série de questions sur les origines, l'authenticité, l'universalité. Cette Truth est une figure de la « non-originalité », mais elle/il n'est pas déridienne. Elle est « trihnnienne » ou peut-être wittigienne et cette différence importe⁹.

Quant j'ai commencé à esquisser les grandes lignes de cet essai, j'ai recherché les différentes versions de l'histoire de Sojourner Truth et je les ai trouvées écrites et réécrites dans une longue liste de textes féministes, depuis le XIX^{ème} siècle jusqu'aux textes contemporains¹⁰. Son fameux discours, retranscrit par un abolitionniste blanc – « Ne suis-je pas une femme ? » – orne les posters des bureaux des départements universitaires de *Women's Studies* ou des Centres sociaux pour femmes dans tous les Etats-Unis. Ces lignes semblent en appeler à quelque chose qui unifie la notion de « femme » mais qu'en est-il exactement – en particulier dans la perspective féministe de fouiller le terrible monument de la « femme » dans le langage et les systèmes de représentation occidentaux – c'est à dire celle qui n'a pu jamais être un sujet, qui est tel une *place stratégique*, une matrice, un arrière-plan, un écran pour l'action des males. Pourquoi la question de Sojourner Truth a-t-elle eu plus de pouvoir pour la théorie féministe 150 ans plus tard qu'aucune autre déclaration ? Pourquoi ne s'est-on jamais lassé de répéter et de réentendre l'histoire de ce personnage, dont le nom renvoie à quelqu'un qui n'a jamais eu de maison, pour qui la vérité fut celle de l'errance ? Dans quelle sorte d'Histoire Sojourner Truth pourrait-elle trouver sa place ?

Selon moi, une réponse à la question réside dans le pouvoir de Sojourner Truth de représenter une humanité collective comme une catégorie non marquée, non forclosée. Au contraire, son corps, son nom, son discours – dans leur forme, leur contenu, leur syntaxe – peuvent être lus comme contenant la promesse d'un universel toujours en mouvement, un langage commun qui formule des affirmations sur chacun de nous, collectivement et personnellement, précisément en raison de leur spécificité radicale. En d'autres mots, à travers le décentrement et la résistance aux identités banalisées, précisément comme un moyen de revendiquer le sta-

tut « d'humain ». L'essence de Truth était de ne jamais rester en place ; c'était là sa spécificité. Elle/il n'était pas « monsieur-tout-le-monde ; elle/il était « inappropriée ». D'un certain point de vue, il s'agit d'une lecture post-moderne de son histoire et ce n'est sûrement pas la seule lecture possible. Mais j'entends montrer qu'elle est au cœur d'une théorie féministe inter- et multiculturelle de notre temps. Pour reprendre les termes de Teresa de Lauretis, cette lecture n'est pas tant post-moderne ou post-structuraliste, elle n'existerait pas sans la théorie féministe :

« C'est en cela, je dirais, que réside le caractère spécifiquement discursif et épistémologique de la théorie féministe : d'appartenir à ses propres déterminations sociales et discursives mais de se tenir également aussi en dehors d'elle et les dépasser. Cette reconnaissance marque pour la théorie féministe une avancée dans son stade actuel, celui de reconceptualisation et d'élaboration de nouveaux termes : reconceptualiser le sujet en tant qu'entité mouvante et multiple selon les axes variables de la différence ; repenser les relations entre les formes de l'oppression et les modes de résistance et de capacité d'agir ; ainsi qu'entre les pratiques d'écriture et les modèles formels de compréhension, lorsqu'on fait théorie ; une redéfinition émergente de la marginalité comme situation, de l'identité comme dés-identification... J'emploierai au singulier, l'expression « théorie féministe », comme les mots « conscience » ou « sujet », en référence au procès de compréhension qui est présupposé dans une spécificité historique et contemporaine, et à la présence simultanée, quoique souvent contradictoire, de ces différences dans chacune de ces instances et pratiques. »¹¹

Examinons maintenant le mécanisme d'exclusions de Sojourner Truth des espaces d'une universalité non délimitée (c'est-à-dire, son exclusion de l'humain) dans le discours moderne patriarcal blanc afin de mieux comprendre comment elle s'est saisi de son discours et de son corps pour transformer la « différence » dans un *organon* qui met les réalités douloureuses et les pratiques de la dé-construction, de la dés-identification et de la dislocation au service d'une nouvelle articulation de la notion d'humanité. L'accès à cette humanité sera fondée sur une discipline de la construction

de la subjectivité suggérée par Trinh : « La difficulté apparaît peut-être moins insurmontable si Je réussis à faire une distinction entre la différence réduite à une identité-authenticité et la différence entendue aussi comme différence critique par rapport à moi-même. Dans un tel contexte insituable, la différence est souvent ce qui sape l'idée même d'identité, en renvoyant à l'infini les strates dont la totalité constituent un « Moi ». Si le féminisme est avancé comme une force de-*démystification*, alors il devra se poser radicalement la question de la croyance en sa propre identité. »¹²

Hazel Carby a montré comment dans le Nouveau Monde, et spécifiquement aux Etats-Unis, les femmes noires n'ont pas été reconnues « femme » comme les blanches ont pu l'être¹³. En effet, les femmes noires ont été stigmatisées – racialement et sexuellement— comme animales, sexualisées et sans droits. Elles n'étaient pas des femmes (humaines, futures épouses, vecteur pour le nom du père) au sein d'une institution particulière, l'esclavage, qui les excluait de la culture, définie comme circulation de signes à l'intérieur du système du mariage. Si la parenté a investi les hommes blancs de droits sur les femmes qu'elles-mêmes n'avaient pas, l'esclavage a légalement aboli la parenté pour un groupe et a constitué d'autres groupes en objets de propriété aliénables¹⁴. MacKinnon a défini la femme comme une figure imaginaire, l'objet du désir d'un autre devenu réalité¹⁵. Ces figures « imaginaires » devenues réelles dans le discours de l'esclavage ont été des objets dans un autre sens qui les a différencié, tant de la figure marxiste du travailleur aliéné que de la figure « non-transformée » de l'objet du désir. Les femmes libres dans le patriarcat blanc américain étaient échangées dans le cadre d'un système qui les opprimait, mais les femmes blanches *recevaient en héritage* des femmes et des hommes noirs. Comme l'a noté Hutardo, au cours du XIX^{ème} siècle, les féministes blanches en vue étaient mariées à des hommes blancs alors que les femmes noires étaient la propriété des hommes blancs. Sous un patriarcat raciste, le « besoins » qu'éprouvaient les hommes blancs d'avoir une descendance racialement pure a reparti les femmes libres et les esclaves dans des espaces sociaux et symboliques asymétriques et incompatibles¹⁶.

La femme esclave portait la marque de ces différences dans un sens plus littéral encore – sa chair était elle-même découverte – « ajoutant une dimension lexicale à l'histoire des femmes dans la culture et la société »¹⁷. Ces différences n'ont pas pris fin avec l'abolition légale de l'esclavage ; elles ont eu des conséquences définitives jusqu'à la fin du XX^{ème} siècle et elles continueront à peser tant que les institutions du Nouveau Monde n'en auront pas fini avec le racisme. Spillers a appelé ces relations fondatrices de captivité et de mutilation au sens propre « une grammaire américaine. »¹⁸ Sous ces conditions de la conquête du Nouveau Monde, de l'esclavage et de leurs conséquences au présent, « les registres de la reproduction, du désir de l'attribution des noms, de la maternité et de la paternité sont dans une crise extrême »¹⁹. « Le travail sur le genre, dans ses références contemporaines aux femmes afro-américaines, introduit un problème implicite et insoluble, à la fois à l'intérieur du discours féministe actuel et à l'intérieur de ces communautés discursives qui ont investies la problématique culturelle »²⁰.

Spillers met l'accent sur le fait que si les femmes et hommes libres héritaient du nom de leur père, qui disposait de droits sur ses enfants mineurs et ses femmes, que ces derniers n'avaient pas pour eux mêmes, celui-ci ne les possédait pas au sens d'une propriété aliénable. Les femmes et hommes esclaves héritaient de la condition de leur mère, qui de son côté n'avait aucun contrôle sur ses enfants. Ils n'avaient pas de nom dans le sens théorisé par Levi-Strauss ou Lacan. Les esclaves mères ne pouvaient transmettre un nom ; elles ne pouvaient être des épouses ; elles étaient en dehors du système du mariage. Les esclaves étaient sans position, non situées dans le système des noms ; elles étaient spécifiquement sans place et à vendre. Dans cet ordre du discours, les femmes blanches n'étaient pas légalement et symboliquement tout à fait humaines ; les esclaves n'étaient pas des humains du tout, légalement ou symboliquement. « Dans cette absence de positionnement du sujet, les sexualités accaparées fournissent une expression biologique et physiologique de l'altérité »²¹. Donner naissance (en tant qu'épouse soumise) aux héritiers d'une propriété n'est pas la même chose

que de donner naissance (dans l'esclavage) à un objet de propriété²².

Cette petite différence est en partie la raison pour laquelle les « droits à la reproduction » pour les femmes de couleur aux USA supposent le contrôle complet de leur progéniture – par exemple la possibilité de les protéger contre les lynchages, l'emprisonnement, la mortalité infantile, les grossesses et la stérilisation forcées, les logements insalubres, l'éducation raciste, la drogue, les « guerres contre la drogue » et la guerre toute court²³. Pour les femmes américaines, le concept de propriété de soi, la propriété sur son propre corps, en relation à la liberté de procréer, s'est plus volontiers focalisé sur le champ de la conception, de la grossesse, de l'avortement et de la naissance en raison d'un système blanc patriarcal centré sur le contrôle des enfants légitimes et la définition coextensive des femmes blanches en épouses. Faire des enfants ou non est devenu alors crucialement un choix de définition pour ces femmes. Les femmes noires – et toutes les femmes soumises à la suite de la conquête du Nouveau Monde – ont dû faire face à un champ social fondé sur la non-liberté de se reproduire, dans lequel leurs enfants n'héritaient pas du statut d'humain d'après les discours fondateurs hégémoniques de la société étasunienne. Le problème des mères noires dans ce contexte n'était pas leur propre statut comme sujet mais aussi le statut de leurs enfants et de leurs partenaires sexuels, masculins ou féminins. Rien d'étonnant à ce que les images d'une affirmation de la race et du refus de séparation catégorielle des hommes et des femmes – sans esquiver une analyse de l'oppression sexiste chez les blancs comme chez les noirs – aient occupé une place importante dans le discours des féministes noires en du Nouveau Monde²⁴.

Les positionnements des femmes afro-américaines ne sont pas les mêmes que ceux des autres femmes de couleur ; toute condition d'oppression requiert sa propre analyse qui refuse à la fois les distinctions et insiste sur les non-identités de race, sexe, sexualité, classe. Ces données expliquent très clairement pourquoi une théorie féministe pertinente du genre doit simultanément être une théorie de la différence de race et de sexe dans des conditions historiques d'apparition et de reproduction. Elles

montrent clairement aussi qu'une théorie et une pratique de la sororité ne peuvent être fondées sur des positionnements partagés, au sein du système des genres et de l'antagonisme structurel transculturel entre deux catégories figées qu'on appelle « hommes » et « femmes ». En définitive, elles démontrent qu'une théorie féministe énoncée par des femmes de couleurs a construit des discours alternatifs sur la condition féminine en rupture avec l'humanisme de la tradition occidentale. « C'est notre tâche que de créer une place pour différentes figures sociales. En procédant ainsi, nous sommes moins intéressées par le fait de rejoindre les rangs d'une pensée du genre que de nous placer sur le terrain de la révolte en tant que sujet social féminin. En revendiquant la monstruosité d'une femme dotée du pouvoir de « nommer »... Sapphire pourrait réécrire après tout un chant tout différent de l'appropriation du pouvoir (*empowerment*) féminine »²⁵. Et peut-être de la réappropriation du pouvoir (*enpowerment*) de cette catégorie problématique qu'est « l'humanité ».

Tout en contribuant fondamentalement à l'effondrement de toute position dominante de sujet, la « politique de la différence » émergent de telle ou telle reconstruction des concepts de la subjectivité sociale et de leurs pratiques discursives associées, se trouve être foncièrement en contradiction à tout relativisme nivelant. La théorie post-structuraliste non-féministe dans les sciences humaines a tendu à repérer dans l'effondrement de toute subjectivité « cohérente » ou dominatrice la « mort du sujet ». Comme d'autres personnes récemment placées dans des positions de soumission déstabilisée, de nombreuses féministes résistent à cette formulation de leur projet. Elles s'interrogent sur l'émergence de cette question au moment même où « pour la première fois » des voix issues des groupes colonisés en raison de leur sexe et/ou leur race revendiquent, avec une autorité « originante », le pouvoir de se représenter elles-mêmes dans des publications institutionnalisées et autres pratiques auto-constituantes. Les déconstructions féministes du sujet ont été radicales et sans nostalgie pour l'idée de cohérence et de maîtrise.

Les thématiques politiques de constructions d'identités, comme les

théories féministes des subjectivités féminines post-coloniales, doivent plutôt prendre en compte, d'un point de vue à la fois critique et affirmatif, les subjectivités sociales émergentes, différenciées, contradictoires et réflexives, et leurs revendications d'accès à l'action, au savoir. Ce développement suppose un engagement en faveur de transformations sociales, que permettent d'espérer les théories féministes du genre et d'autres discours contemporains d'éclatement de la subjectivité toute puissante et d'émergence d'autrui inappropriés.

« Altérité » et « Différence » désignent précisément ce que le concept de « genre » pointe : un fait qui constitue le féminisme comme une politique advenue dans un champ de contestation et de refus répétés des théories globalisantes. Le concept de « genre » a été développé comme une catégorie permettant d'explorer ce qui importe en tant que « femme » pour problématiser ce qui allait précédemment de soi, pour reconstituer ce qui importe comme « humain ». Les théories féministes qui ont suivi la thèse de Simone de Beauvoir selon laquelle « on ne naît pas femme, on le devient », avec toutes les conséquences de cette position, depuis le point de vue marxiste et psychanalytique (et les critiques des discours coloniaux et racistes), ont permis de prendre conscience que l'idée d'un sujet cohérent est une fable, et que les identités personnelles et collectives sont instables et constamment redéfinies socialement²⁶. Dans cette perspective, le titre provocateur du *bell hooks* paru en 1981, en écho à Sojourner Truth et son « Ne suis-je pas une femme? », déborde d'ironie, puisque l'identité de « femme » y est à la fois revendiquée et déconstruite. Voici une femme digne de la prophétie d'Isaïe, mais légèrement resignifiée :

« Méprisée et abandonnée des hommes, femme de douleur et habituée à la souffrance, et semblable à celle dont les hommes détournent leur visage, nous l'avons dédaignée, nous n'avons fait d'elle aucun cas. [...] De même qu'elle a été pour plusieurs un sujet d'effroi, tant son visage était défiguré, tant son aspect différait [...], de même elle sera pour beaucoup de peuples un sujet de joie. »

Cette Truth, décidément non-féminine, pourrait par chance refigurer

une humanité non-générique, non exclusive, à la suite de l'effondrement des discours humanistes eurocentrés. Toutefois, nous ne pourrions quitter l'histoire de Sojourner Truth sans regarder de plus près la transcription de son fameux discours « Ne suis-je pas une femme ? » prononcé à Akron en 1851. Ce texte représente le discours de Truth dans un parler d'esclave imaginé par un abolitionniste blanc, archétype noir supposé des plantations du Sud. Cette transcription ne renvoie à nul anglais afro-américain dont pourrait se réclamer aucun linguiste, encore moins quelque locuteur en chair et en os. Mais ce langage imaginaire, faussement authentique représentait effectivement aux yeux du public abolitionniste cultivé le langage « universel » des esclaves, et c'est ce langage qui est venu jusqu'à nous comme les mots « authentiques » de Sojourner Truth. Cette langue fictive, qui ne tient aucun compte de la grande variété de patois anglais parlés dans le Nouveau Monde, nous rappelle la notion nuisible de « différence », notion qui fait rentrer en *catamini* des catégories indifférenciées sous le masque de la spécificité, laquelle n'est ni émergente ni déconstruite, mais simplement typique. L'esclave noir indifférencié pouvait incarner dans un discours humaniste abolitionniste – comme dans ses avatars modernes placardés sur les murs des locaux des associations féministes – un type idéal, une victime (héroïque), une sorte de zone de traçage pour les actions abolitionnistes, un « humain spécial. » Mais pas un humain capable de rassembler l'ensemble des gens à travers un travail ininterrompu de représentations de la différence critique. Mais pas un électron libre prêchant pour son évangile personnel de la pérégrination comme terrain de rencontre.

Et pour renforcer ce point, cette ancienne esclave-là n'était pas originaire du Sud. Elle était née à New York et était la propriété d'un Hollandais. Petite fille, elle avait été vendue avec quelques moutons à un fermier *yankee* qui la battait parce qu'elle ne comprenait pas l'anglais³¹. Sojourner Truth parlait certainement à l'âge adulte un patois afro-anglo-néerlandais particulier à cette région qu'était autrefois la Nouvelle Amsterdam. « Elle avait dicté son autobiographie à une amie blanche et

vivait de la vente de son opuscule après ses conférences. »²⁸ D'autres transcriptions disponibles de ses discours ont été éditées dans un anglais américain « standard » de la fin du XIX^{ème} siècle ; cette langue peut paraître moins raciste, plus normale, aux lecteurs désireux d'oublier les diasporas qui peuplaient jadis le Nouveau Monde, tout en transformant l'une de leurs personnalités en héros. Une récente transcription des discours de Sojourner Truth a été retraduite dans cet anglo-américain néerlandais pittoresque. Mais sous cette forme la célèbre question est encore plus dérangeante : « Ne suis-je pas une femme ? »²⁹ Les altérations dans la forme des mots* nous font repenser son histoire, la grammaire de son corps et de sa vie. La différence a de l'importance. Un journaliste du XIX^{ème} siècle, sympathisant de la cause abolitionniste jugea qu'il ne pouvait mettre par écrit les mots de Sojourner Truth : « Elle n'a parlé que quelques minutes. Rapporter ces paroles eût été impossible. Autant espérer rapporter les sept tonnerres de l'apocalypse »³⁰. En fait, il a bien transcrit/reconstitué sa présentation, dont ces lignes souvent citées :

« Quand j'étais une esclave là-bas à New York [New York était-elle *bas* pour Sojourner Truth ?] et qu'il y avait un travail particulièrement sale à faire, on pouvait être certain qu'une femme de couleur serait appelée pour le faire. Et lorsque j'entendais cet homme bavarder comme ça pendant près d'une heure, je me disais : voilà qui va encore laisser un beau gâchis à nettoyer les gens de couleurs. »³¹

Le « beau gâchis » dont il importe là de nous débarrasser ici est l'incapacité à entendre le langage de Sojourner Truth, à prendre en considération sa spécificité, à la reconnaître, mais pas comme la voix des sept tonnerres de l'Apocalypse. Nous aurions plutôt besoin de voir en elle cette prêcheuse itinérante du Nouveau Monde Afro-Américain-Hollandais, que les pratiques dérangeantes et risquées, ont conduite à « quitter la maison du servage », à abandonner la dynamique (humaniste) de subjectivation du maître et de l'esclave pour rechercher de nouveaux noms dans un monde dangereux.

* Dans la version originale de l'essai, Haraway a transcrit « Ar'n't I a Woman? ».

Cette « vérité de passage » fournit une réponse nécessairement inachevée mais puissante à la question sceptique de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » Elle est l'une des *mestizas* de Gloria Anzaldúa³², parlant des langues hybrides non reconnues, vivant aux bordures de l'histoire et de la conscience, où les carrefours ne sont pas sûrs et les noms jamais d'origine.

J'avais promis de lire Sojourner Truth, comme Jésus, sous le visage du *trickster*, ce brouilleur des apparences, qui vient bouleverser toutes nos représentations, sans exception, de l'humanité – classiques, bibliques, scientifiques, modernistes, postmodernistes et féministes, et qui nous rappelle combien « ce que nous ne pouvons pas ne pas désirer » est un universel si problématique. Les mots de Pilate nous sont parvenus à travers une chaîne de transcriptions, traductions et inventions. *Ecce Homo* n'a probablement jamais été prononcé. Mais peu importe son origine. Cette réplique d'une scène dont l'enjeu est ce qui délimite l'humanité, ses narrations possibles, s'est trouvée prise d'emblée dans une chaîne permanente de traductions et de réinventions. Il en va de même de cette question de Sojourner Truth : « Ne suis-je pas une femme ? »

Tous deux furent des *tricksters* forçant par leur labilité constante à une reconstruction des récits fondateurs. « Nous, lesbiennes, *mestiza* et autres inappropriés sommes des termes qui renvoient à cette position critique que j'ai tenté de dégager et de reformuler à partir des divers textes du féminisme contemporain : une position conquise à travers des pratiques politiques et personnelles de transgression des frontières entre les identités socio-sexuelles et les communautés, entre les corps et les discours ; une position tenue par tous ceux que j'aimerais nommer des sujets excentriques »³³. De telles figures excentriques et mobiles ne pourront jamais fonder ce qu'on avait l'habitude d'appeler une « communauté pleinement humaine. » Cette communauté s'est révélée être seulement celle des maîtres. Toutefois, ces sujets excentriques peuvent toujours nous demander des comptes pour notre humanité imaginée, dont les composantes sont toujours articulées en traduction. L'histoire peut revêtir un autre visage exprimé à travers des différences qui font la différence.

NOTES

1. Merci à Gary Lease pour ses conseils dans ma lecture de la Bible.
2. Sojourner Truth citée in bell hooks, *Ain't I a Woman ; Black Women and Feminism* (Boston, Mass South End Press, 1981), p. 160.
3. J'emprunte ce concept fort, cette figure impossible, les « autres inappropriés » à Trinh T.Minh-ha, « She, the Inappropriate/d Other », *Discourse*, 8, (1986-87).
4. Gerda Lerner, in *Black Women in White America : A Documentary History*, ed.by Gerda Lerner (New York : Random House, 1973), pp. 370-75.
5. Matthieu 27.19
6. Trinh T.Minh-ha, *Woman, Native, Other : Writing, Postcoloniality, and Feminism* (Bloomington : Indiana University Press, 1989).
7. Hortense Spillers, « Mama's baby, Papa's Maybe : An American Grammar Book », *Diacritics*, 17, 2 (1987), pp. 65-81.
8. Trinh T.Minh-ha, *Woman, Native, Other*, p. 114.
9. J'utilise le terme « matter » (NDT : traduit ici en « qui importe ») dans le sens suggéré par Judith Butler dans *Bodies that Matter* (Routledge, 1993). Voir aussi Monique Wittig, *Le corps lesbien*, traduit par David LeVay (New York : Avon, 1975, édition française, Minuit, 1973). Les corps et sujets marqués théorisés par Trinh, Butler et Wittig ont évacué précisément le raciste et sexiste binarisme idéaliste-matérialiste qui gouverne la tradition philosophique occidentale. Les théoriciennes féministes peuvent se réclamer ici de Derrida sans entrer dans une relation d'identification.
10. Parmi eux, on peut citer : bell hooks, *Ain't I a Woman* ; Trinh T.Minh-ha, *Woman, Native, Other* ; Angela Davis, *Woman, Race, and Class* (New York : Random House, 1981) ; Gerda Lerner, *Black Women* ; Paula Giddings, *When and Where I Enter : The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (New York, Bantam Books, 1984) ; Bettina Aptheker, *Woman's Legacy : Essays on Race, Sex and Class in American History* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1982) ; Olivier Gilbert, *Narrative of Sojourner Truth, a Nothern Slave* (Battle Creek, Mich. : Review and Herald Office, 1884, réimprimé New York : Arno Press, 1968) ; Harriet Carter, « Sojourner Truth », *Chautauquan*, 7, (May 1889) ; Lillie B. Wyman, « Sojourner Truth » in *New England Magazine* (March 1901) ; Eleanor

- Flexner, *Century of Struggle : The Woman's Right Movement in the United States* (Cambridge Mas. : Havard University Press, 1959) ; Edith Blicksilver, « Speech of Woman's Suffrage », in *The Ethnic American Women* (Dubuque, Iowa : Kebndall/hunt, 1978), p. 335 ; Hertha Pauli, *Her Name Was Sojourner Thruth* (New York, Appleton-Century-Crofts, 1962).
11. Teresa de Lauretis, « Eccentric Subjects » in *Feminist Studies*, 16 (Spring 1990), p. 116.
 12. Trinh T.Minh-ha, *Woman, Native, Other*, pp. 89, 96.
 13. Hazel V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (New York : Oxford University Press, 1987).
 14. Hortense Spillers, « Mama's Baby », op.cité.
 15. Catherine MacKinnon, « Feminism, Marxism, Method and The State : An Agenda for Theory », *Signs*, 7, 3 (1982), pp. 515-44.
 16. Aida Hurtado, « Relating to Privilege : Seduction and Rejection in the Subordination of White Woman and Women of Color », *Signs*, 14, 4 (1989), pp. 833-55, 841).
 17. Hortense Spillers, « Mama's Baby », p. 80
 18. Ibid., p. 68.
 19. Ibid., p. 76.
 20. Ibid., p. 78.
 21. Ibid., p. 67.
 22. Hazel V.Carby, *Reconstructing Womanhood*, p. 53.
 23. Aida Hutardo, *Relating To Privilege*, p. 853.
 24. Hazel V.Carby, *Reconstructing Womanhood*, pp. 6-7 ; bell hooks, *Ain't I a Woman* ; bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston, Mass : South End.Press, 1984).
 25. Hortense Spillers, « Mama's Baby », p. 80.
 26. Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents : Sexuality and Social Relations*, Routledge and Kegan Paul, 1983, London, p. 265.
 27. Gerda Lerner, *Black Women*, p. 137.
 28. Ibid., p. 372 ; Olive Gilbert, *Narrative of Sojourner*.
 29. Edith Blicksilver, « Speech »
 30. Cité in Bettina Aphetecker, *Woman's Legacy*, p. 34
 31. Ibid
 32. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera, Spinsters*, San Francisco, 1987.
 33. Teresa de Lauretis, *Feminist Studies*, 16, p. 145.

LA RACE : DONNEURS UNIVERSELS
DANS UNE CULTURE VAMPIRIQUE.
TOUT EST DANS LA FAMILLE : LES CATÉGORIES BIOLOGIQUES
DE FILIATION DANS LES ÉTATS-UNIS DU XX^{ÈME} SIÈCLE

La race

Le point de départ de mon étude est le discours racial (et raciste) tel qu'il s'est exprimé à la fin du XIX^{ème} siècle, en Europe et aux Etats-Unis. Pour reprendre l'image de l'historien George Stocking, « le “sang était pour beaucoup un solvant dans lequel tous les problèmes étaient dissous, tous les processus mélangés. » La « race » signifiait alors les « différences culturelles accumulées et véhiculées d'une façon ou d'une autre dans le sang »¹. On notera l'accent mis sur l'expression « d'une façon ou d'une

Traduit par Pierre-Armand Canal. Aide, suivi et arrangements : Noël Burch, Laurence Allard et Delphine Gardey.

Edition originale : « Race : Universal donors in a vampire culture. It is all in the family : Biological Kinship Categories in the 20th century United States » in *The Reader Haraway*, Routledge, 2003, pp. 251-294. Cette dernière est la version abrégée de la version éditée in Donna Haraway, *Modest Witness@Second Millenium : FemaleMan Meets Oncomouse : Feminism and Technoscience*, Routledge, 1977, pp. 232-265 et 310-315.

autre », car le sang s'est révélé un fluide très expansible et fort accueillant. Quatre grands courants de pensée (l'ethnologique, le lamarckien, le polygéniste et l'évolutionniste) ont alimenté le creuset où le discours racial/raciste a mijoté jusqu'aux premières décennies du XX^{ème} siècle. Pour chacune de ces approches, l'idée essentielle était la définition des rapports de lignée et de filiation. Les termes de *filiation* et de *race* ne permettaient guère de maintenir beaucoup de distinction entre les prolongements linguistiques, nationaux, familiaux et physiques qu'ils impliquaient. Les liens du sang étaient les fils protéiques extrudés par le passage physique et historique de la substance d'une génération à la suivante, et constituant les grands collectifs organiques de la famille humaine. Dans ce processus, la présence du sang impliquait celle du sexe. Et là où se trouvaient le sang et le sexe, les problèmes d'hygiène, de décadence, de santé et de capacité organique mobilisaient les meilleurs esprits de l'époque, ou du moins ceux dont les écrits étaient les mieux diffusés.

Ces mêmes esprits s'intéressaient indifféremment aux problèmes de progrès et de hiérarchie. Le rang organique et le degré de culture – du "primitif" au "civilisé" – étaient au cœur de la biologie, de la médecine et de l'anthropologie évolutionnistes. La réalité du progrès, de l'efficacité et de la hiérarchie n'était pas scientifiquement mise en cause, seule l'était leur représentation vraisemblable dans les drames naturels et sociaux où la notion de race était le colloïde narratif ou bien la matrice restante, une fois le sang coagulé. La totalité de l'évolution organique universelle, allant du primate supérieur à l'Européen moderne, avec toutes les races et tous les sexes soigneusement rangés et ordonnés entre ces deux extrêmes, était remplie grâce aux ensembles et aux instruments de mesure propres aux sciences de la vie. La craniologie et l'examen du matériel sexuel et reproductif se concentraient sur les principaux organes de la vie mentale et sexuelle, clefs de toute capacité sociale organique : les cerveaux étaient des tissus sexuels et les organes de la reproduction étaient aussi des structures mentales. En outre, le visage révélait ce que le cerveau et la gonade exposaient au même titre que le diagnostic photographique. L'évolution de la

langue, le progrès de la technologie, le perfectionnement du corps et la progression des formes sociales paraissaient être les aspects de la même science fondamentale de l'homme. Cette science était constitutivement physiologique et hiérarchique, "organismique" et globalisante, progressiste et évolutionniste.

Certes, au début du XX^{ème} siècle, Franz Boas et l'anthropologie sociale et culturelle esquissèrent à larges traits les fondements d'un ordre épistémologique différent pour réfléchir sur la race. Reste que, englobant à la fois la politique d'immigration, les évaluations de la santé mentale, la conscription militaire, les schémas du travail, la conservation de la nature, les projets de musée, les *curricula studiorum* et universitaires, les pratiques pénales, les études de terrain sur des animaux sauvages ou de laboratoire, l'évolution littéraire, l'industrie musicale, les doctrines religieuses et bien d'autres choses encore, la race – et avec elle les maladies vénériennes et les liens avec l'hygiène sexuelle – s'affirmait une réalité à la fois fondamentale et sanglante. S'il s'agit de convaincre les sceptiques à l'égard du post-structuralisme, la race semble être l'exemple idéal de l'imbrication inextricable des réalités discursives scientifiques et physiques et de leur spécificité historique. Le discursif n'a jamais été vécu aussi intensément que dans cet éternel revenant qu'est le *corpus* doctrinal de race et de sexe. Pour beaucoup, dans les premières décennies du XX^{ème} siècle, le métissage racial était une maladie vénérienne du corps social, engendrant des progénitures condamnées, aussi souillées que la descendance des lesbiennes, des sodomites, des Juifs, des femmes trop instruites, des prostituées, des criminels, des onanistes ou des alcooliques. Tels étaient les sujets – aux sens littéral et littéraire du terme – du discours accommodant des eugénistes, dans lequel l'hygiène intraraciale et la taxinomie interraciale étaient les deux faces de la même médaille².

Même les « radicaux » et les « libéraux » – pour utiliser une terminologie anachronique – qui combattaient les paradigmes eugénistes sur la reproduction et les équations sociales mentionnés au paragraphe précédent, acceptaient la race comme un objet cohérent et sensé de connais-

sance scientifique. C'est qu'ils n'avaient guère le choix : ces auteurs et penseurs activistes travaillaient à remodeler la race, pour présenter un tableau différent de la santé humaine collective³. Le discours racial/raciste scientifique – un discours qui n'insistait pas sur la distinction entre le physique et le culturel mais parlait la langue de la santé organique, de l'efficacité et de la solidarité familiale – rassemblait autant des grands auteurs « émancipateurs » américains tels que W.E.B. Du Bois et Charlotte Perkins Gilman, que des centristes de cette « Époque progressiste » et, par ailleurs, racistes sans complexes, tels Madison Grant⁴. Du Bois était particulièrement intéressant car il rejetait de la façon la plus constante tout « biologisme » dans son approche de la race et du racisme ; mais il n'échappait pas au discours flou qui assimilait le sentiment de la race au sentiment de la famille et invitait à la discussion sur l'enfance et la maturité des groupes humains collectifs appelés « races »⁵. Bien qu'il ait renié ce type de langage une dizaine d'années plus tard, Du Bois écrivit quand même en 1897 que l'histoire du monde est l'histoire des races : « Qu'est-ce que la race ? C'est une vaste famille [...] partageant généralement le même sang et la même langue, et toujours une histoire commune »⁶. Le tableau du *Social Marking System* rapidement esquissé par George Stocking, et développé par le sociologue états-unien Franklin H. Giddings entre 1900 et 1910, répertoriait les façons dont la race et la nation, passant par maints types ontologiques intermédiaires de parenté et de degrés de proximité, se sont maintenues dans un *continuum* de différences socio-biologiques : « L'élément essentiel du concept de race était l'idée de la parenté [...]. "Race" et "nation" étaient simplement les termes appliqués à différents niveaux d'une seule et même pyramide »⁷. Giddings a tenté d'élaborer une notation quantitative pour distinguer les degrés de parenté, hiérarchisés en huit types différents de relation ; des types comme le « chamitique », le « sémitique », le « celtique » etc. occupaient les divers échelons de cette taxinomie. Les caractères spécifiques de la classification de Giddings sont moins importants que la façon dont ils illustrent l'extravagance de la taxinomie raciale aux États-Unis. Dans ces taxinomies – qui ne sont, après

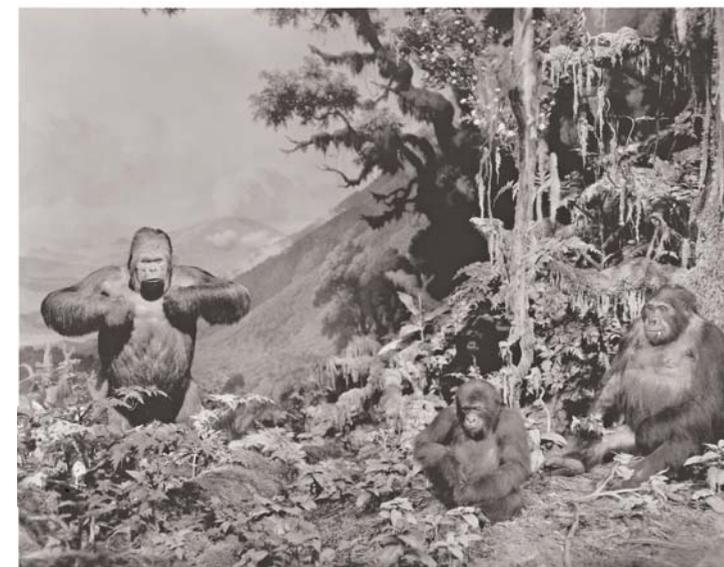


Figure 3 : Groupe de gorilles, salle africaine. Animaux (naturalisés) par Carl E. Akeley. Décor par Willima Leigh. Négatif n° 314824. Crédit : American Museum of Natural History. Photographie de Wurts Brothers.

tout, que de petites machines pour clarifier et distinguer les catégories – l'entité qui échappait toujours au classificateur était tout simplement la race elle-même. Le "type" pur – celui qui est à la source des rêves, des recherches scientifiques et des terreurs immémoriales – a toujours glissé, en se démultipliant, à travers les mailles de tous les filets taxinomiques. Cette activité de classification rationnelle masquait en fait le viol et la négation même de l'Histoire. De même que les peurs raciales se donnaient libre cours à travers la prose sérieuse de la "bio-science" catégorique, les taxinomies ne pouvaient ni repérer ni contenir leurs produits effrayants dans l'univers du discours.

Pour compléter ma rapide caricature de la race comme objet de connaissance bio-scientifique dans la période antérieure à la Seconde Guerre Mondiale, je voudrais considérer à présent un "portrait de famille"

qui matérialise ingénument l'essence même de mon sujet. Ce portrait remonte la chaîne évolutionniste de l'être jusqu'au plus proche parent de l'humanité urbaine racialisée : le gorille au sein de la nature⁸ (Figure 3 : *Groupe de gorilles à l'American Museum of Natural History*). Cette figure montre la reconstitution taxidermique d'un groupe de gorilles : on y voit un grand mâle à dos argenté se frappant la poitrine, une femelle mangeant tranquillement et un petit. Un jeune mâle à dos noir est également présent dans le diorama du musée, mais il est hors du champ photographique. Le primate supérieur dans sa jungle est le *Doppelgänger** et le miroir de l'homme blanc civilisé dans sa ville. La culture rencontre la nature « à travers le miroir », à l'interface entre l'âge des Mammifères et celui des Hommes. Figée dans une éternité immuable, cette vibrante famille de gorilles est davantage “non-morte” que vivante : les membres de cette famille (sur)naturelle ont été abattus, rassemblés et “animés” par l'art du taxidermiste, pour devenir les types exemplaires de leur espèce. Chacun de ces précieux cadavres recèle des histoires terribles de gens et de bêtes, de matériels et de voyages, de maladies et d'argent, depuis le puissant mâle surnommé « le géant de Karisimbi » jusqu'au bébé gorille transpercé alors qu'il hurlait de terreur sur le flanc abrupt d'un volcan. Les animaux ont été vidés de leur sang ; on a prélevé des masques mortuaires sur leurs cadavres ; les peaux ont été écorchées et traitées, expédiées au-delà des mers, puis tendues sur des mannequins légers spécialement conçus et fabriqués. Éclairé de l'intérieur et environné de vues “panoramiques” sorties des studios de Hollywood et des nouvelles caméras des années vingt, ce groupe parfaitement “naturel” – une famille organique au complet, au sein de la nature – apparaît dans le cadre d'un Eden luxuriant reconstitué jusque dans ses plus infimes détails, avec ses feuilles, ses insectes et son sol. De cette façon, le gorille est “re-né” des accidents de sa vie biologique (première naissance), pour une perfection épiphannique

* Les Allemands appellent ainsi, surtout à l'époque romantique, la créature identique à lui qui accompagne tout être humain ; on pourrait traduire par « double ».

(seconde naissance) “vécue” dans un diorama de l'Akeley African Hall à l'*American Museum of Natural History*.

La recreation de la nature dans ce diorama cache en fait tout un monde de pratiques élaborées. L'arsenal technique et social du safari scientifique colonial et les systèmes de travail des musées urbains (hiérarchisés en races, classes et genres) ont géré des centaines de personnes, sur trois continents et pendant deux décennies, pour rendre cette scène aussi naturelle que possible. Pour que la nature parût intacte, il a fallu mobiliser toutes les ressources de l'époque “moderne” : les fusils les plus récents, des caméras brevetées, des voyages transocéaniques, des réserves de vivres, des voies ferrées, une (ou plusieurs) autorité(s) bureaucratique(s) coloniale(s), de grandes masses de capitaux, des institutions philanthropiques, et bien d'autres choses encore. La production technique d'une nature culturellement spécifique pouvait difficilement être plus “littérale” : le réalisme intense du diorama était un chef-d'œuvre épistémologique, technologique, politique et d'expérience personnelle. L'ordre naturel était tout simplement là, indiscutable, évident, lumineux. La parentèle était là en sécurité, dans la pureté muséologique de cette vision parfaite.

Les Studios Walt Disney et le *National Geographic* allaient pouvoir faire mieux au cours des décennies suivantes, mais il leur fallut recourir aux ressources magiques du cinéma. Avant la Seconde Guerre mondiale, la réalisation du diorama d'histoire naturelle reposait davantage sur une sensibilité sculpturale que manifestaient aussi les bronzes élégants placés devant l'African Hall et représentant des « hommes primitifs naturels » : les Nandi chasseurs de lion, originaires d'Afrique orientale. Leur perfection était aussi l'œuvre de Carl Akeley, l'artiste et homme de science responsable des dioramas pour l'*American Museum*. Organicisme et typologie régnaient sans partage dans ces pratiques, dans lesquelles les grands spectacles raciaux, reconstitués dans un cadre blanc, impérialiste, naturaliste et progressiste, étaient exposés à des fins pédagogiques, hygiénistes et de divertissement pour un public urbain.

Après les succès de la chasse scientifique au spécimen parfait, la

noblesse supérieure de la chasse cinématographique fut mise en avant dans le cadre d'une doctrine "conservationniste" qui fit passer au second plan la chasse avec un fusil. Pour renforcer cette théorie, des femmes et des enfants blancs protestèrent contre les gorilles "naturalisés" du musée et les mises à mort que cette mise en scène impliquait, afin de prouver que le grand drame de l'humanité confrontée aux autres espèces pouvait faire place à une histoire plus douce. Les efforts des membres de l'expédition de 1921-1922, et des fonctionnaires de l'*American Museum*, débouchèrent paradoxalement sur un "progrès" : le secteur où était mort le « géant de Karisimbi » devint le parc national Albert, au Congo belge. La nature – incluant la population « primitive » à titre de faune, sur une scène intemporelle – devait être préservée pour la science, l'aventure, l'édification spirituelle et le redressement moral, remparts jugés indispensables contre la décadence de la civilisation. Rien d'étonnant à ce que la nature « universelle » ait recélé si peu d'attraits pour ceux qui n'étaient ni ses créateurs ni ses bénéficiaires. Se débarrasser de cet héritage problématique n'est jamais plus urgent que lorsqu'il s'agit de la survie des peuples et des organismes.

La chasse au « géant de Karisimbi » eut lieu en 1921, l'année même où l'*American Museum of Natural History* accueillait le Deuxième Congrès international d'eugénisme. Le recueil des communications faites au congrès fut publié sous le titre *Eugenics in Family, Race, and State* (*L'Eugénisme dans la famille, la race et l'État*). Le « Committee on Immigration of the Eugenics Congress » envoya son exposition sur l'immigration à Washington, D.C., dans le cadre d'une campagne de sensibilisation et de pression au sujet des quotas raciaux. En 1924, l'*U.S. National Origins Act* restreignit les facilités d'immigration, par le biais d'une logique administrative associant race et nation. Pour les fonctionnaires de l'*American Museum*, la préservation de la nature, la protection anti-microbienne et le travail de présentation ne faisaient qu'un : exposition, conservation et eugénisme s'intégraient dans un tout harmonieux. La race était l'élément central de cette configuration naturelle, et le dis-

cours racial/raciste – dans toute sa diversité foisonnante et son épouvantable monotonie – touchait au plus profond de la famille nationale.

La population

La communauté de race, de nation, de nature, de langue et de culture transmise par le sang et la parenté n'a jamais disparu du racisme ordinaire aux Etats-Unis, mais depuis un demi-siècle ce lien n'a plus trouvé d'appui significatif dans les sciences biologiques. Toutefois, plutôt que de m'attarder sur les processus scientifiques et politiques qui ont conduit au revirement de la bio-science au sujet de la réalité et de l'importance de la race pour les explications évolutionnistes, génétiques, physiologiques, thérapeutiques et reproductrices dans les décennies médianes du 20^{ème} siècle, je vais plutôt sauter de l'autre côté du fossé, là où le Magicien d'Oz a changé le décor du théâtre de la nature. La principale différence est la suivante : une entité appelée « population » est aujourd'hui déterminante pour l'essentiel du spectacle.

Une population, groupe relativement perméable à l'intérieur d'une espèce donnée, diffère par un ou plusieurs gènes d'autres groupes du même type. Les modifications de la séquence génétique à l'intérieur des populations ont été des processus d'évolution fondamentaux, et le flux génétique entre les populations a structuré les échanges qui reliaient les espèces entre elles. Gènes et génotypes étaient soumis à la sélection naturelle darwinienne, dans le contexte des phénotypes actifs d'organismes entiers, à l'intérieur des populations. Notion occasionnellement utile, la race se révélait un terme inapplicable et trompeur pour une population. La fréquence des gènes intéressants, comme ceux qui codent les marqueurs immunologiques des cellules sanguines ou les différentes hémoglobines porteuses d'oxygène, pouvaient fort bien différer davantage entre les individus d'une même population qu'entre des populations distinctes. Ceci pouvait tout autant ne pas être le cas : la question était empirique, et elle requérait une explication prenant en considération dérives aléatoires,

adaptations complexes et historique précis des mutations génétiques. L'historique de ces mutations génétiques aléatoires, soumises à la sélection naturelle et débouchant sur une adaptation, constituait l'histoire de l'espèce. Les populations n'étaient pas des types arrangés hiérarchiquement, mais des agrégats dynamiques devant fonctionner dans des environnements changeants. Il fallait donc mesurer les structures déterminantes des capacités adaptatives des fonctions corporelles ordinaires. La craniométrie, par exemple, en produisant des valeurs de volume cervical échelonnées sur une chaîne hiérarchique putative des êtres, ouvrait la voie à la mesure de structures essentielles de l'activité physiologique, telles ces zones du visage essentielles à la mastication et soumises aux tensions physiques et fonctionnelles au cours du développement de l'organisme. Des populations naturelles extrêmement variables et perméables advenaient ainsi au statut d'objets appropriés de la connaissance scientifique, cependant que le type racial semblait le reliquat d'un affreux cauchemar.

La construction de la catégorie « population » prit toutefois plusieurs décennies. Plusieurs spécialistes se répartirent les rôles directeurs dans cette élaboration : les naturalistes étudièrent variation et spéciation géographiques ; les généticiens enseignèrent que les mutations étaient discrètement héréditaires, à la mode de Mendel ; les généticiens de la population construisirent des modèles mathématiques montrant comment mutation, migration, isolement et autres facteurs pouvaient affecter la séquence des gènes à l'intérieur des populations ; enfin, les « expérimentalistes » démontrèrent que la sélection naturelle pouvait opérer en variations continues susceptibles d'altérer progressivement les caractéristiques d'une population. La synthèse de ces parcours de recherches fut effectuée par de nombreux savants de la fin des années trente à la fin des années quarante, entre autres : un généticien américain immigré formé en Russie, Theodosius Dobzhansky ; l'un des rejetons scientifiques du clan des Huxley, Julian ; un systématiste américain immigré formé en Allemagne et polyvalent, Ernst Mayr ; et le paléontologue états-unien George Gaylord Simpson. Cette synthèse changea la face de la théorie évolutionniste dominante,

débouchant sur ce qu'on a appelé le « néo-darwinisme »⁹. Nombre de ceux qui assurèrent cette synthèse moderne étaient aussi des auteurs populaires, publiés par les principales presses universitaires ; ils développaient parallèlement un véritable humanisme antiraciste, libéral et biologique, qui eut de l'influence jusque dans les années soixante-dix¹⁰. C'était un humanisme scientifique qui mettait en valeur la disponibilité, l'ouverture, le progrès, la coopération et l'universalisme.

Ce fut aussi, précisément, l'humanisme prôné par M. F. Ashley Montagu, ancien étudiant de Franz Boas et cheville ouvrière des déclarations de l'UNESCO sur la race, en 1950 et 1951¹¹. Les documents publiés sous l'égide de l'UNESCO se trouvaient à la charnière entre la victoire des Alliés sur les puissances de l'Axe, l'affrontement idéologique entre « socialisme » et « capitalisme » sur la définition de la nature humaine, au cours de la guerre froide, et les luttes pour la décolonisation du tiers monde qui se durcirent après la Seconde Guerre mondiale. Le propos des documents produits par les Nations Unies était de briser les liens bio-scientifiques entre race, sang et culture, qui avaient alimenté les politiques génocidaires du nazisme et du fascisme, et qui continuaient de menacer les théories de l'unité des hommes sur une scène internationale dont l'organisation progressait. Comme les biologistes portaient une lourde responsabilité pour avoir érigé la race en objet scientifique de tout premier plan, il paraissait essentiel de contrôler l'autorité des architectes de la nouvelle synthèse, afin de démonter cette catégorie et de la reléguer aux oubliettes des pseudo-sciences. Il n'aurait servi à rien que ces déclarations de l'UNESCO eussent été prises sous l'autorité de spécialistes des sciences sociales. L'élaboration artisanale de ces déclarations offre un cas unique de reconstitution par le discours d'un objet critique, épistémologique et technique de recherche, où la science et la politique – au sens le plus opposé de ces deux termes flous – forment le tissu le plus serré possible.

Alors que le concept de population était au tout premier plan, les auteurs avancèrent que l'adaptabilité était le trait principal de l'espèce *Homo sapiens*. Paradoxalement, la forte proclamation de l'égalité des

talents mentaux dans tous les groupes humains ne survécurent pas à la controverse sur la version de 1950, alors que l'argument négatif sur l'incapacité de la science à prouver l'inégalité d'intelligence des races résista. Une autre déclaration contestée de 1950 proclamait que l'idée de « fraternité » universelle s'appuyait sur une tendance innée à la coopération, présente dans toute l'espèce humaine : elle ne résista pas non plus à la réécriture de 1951. Néanmoins, ce dernier document – contresigné par quatre-vingt-seize scientifiques internationalement reconnus avant sa publication – resta inflexible sur les principes fondamentaux de la disponibilité, de l'éducabilité, de l'ineptie du tandem « race-et-culture », et de l'importance de la biologie évolutionniste des populations¹². Créer typologiquement des différences de groupe revenait à faire de la mauvaise science – avec toutes les sanctions qui découlaient de cette stigmatisation en fait de postes, de pouvoir institutionnel, de subventions et de prestige. Il va sans dire que le racisme biologique ne disparut pas du jour au lendemain, mais une révolte de palais avait bien eu lieu dans la citadelle de la science¹³.

À peine sorti du palais de l'UNESCO à Paris, l'homme nouveau se retrouva presque immédiatement fossilisé en Afrique orientale. Les gorges de l'Olduvai, en Tanzanie, livrèrent en effet aux paléo-anthropologues de la famille Leakey – puis à d'autres – d'étonnants fossiles d'hominidés, riches de révélations capitales sur l'aube de l'histoire humaine et sur la définition des caractéristiques déterminant la nature de l'espèce humaine. Profondément redevable à la synthèse moderne du néo-darwinisme évoquée plus haut, la « New Physical Anthropology » se développa à partir des années cinquante pour devenir un acteur majeur dans l'identification de ces complexes d'adaptation qui avaient fait de « nous » des hommes, en les installant dans les pratiques pédagogiques et heuristiques. Le programme de la « nouvelle anthropologie physique », caractérisé par une grande diversité d'actions, comportait des conférences antiracistes publiques et interdisciplinaires ; de nouveaux *curricula studiorum* en anthropologie physique, financés par la croissance de la prospérité américaine après la

guerre ; la multiplication des études de terrain sur les populations naturelles de primates ; enfin, de grands programmes de recherche sur les fossiles d'hominidés en Afrique. L'objet de ses soins n'était pas la mise sur pied de taxinomies construites typologiquement, mais l'établissement de systèmes actifs dont les traces étaient repérables dans les structures durables conservées dans les couches fossilisées ou sous la peau d'animaux toujours vivants. Le comportement d'adaptation était le sujet primordial de ces anthropologues biologistes, qu'ils examinent les os pelviens et les crânes des vestiges fossiles, les singes et les primates vivants, ou les chasseurs-cueilleurs contemporains. Dans ce nouveau contexte, les peuples considérés comme des « primitifs » typiques par les premières expéditions de l'*American Museum of Natural History* étaient des humains totalement « modernes », démontrant clairement les processus fondamentaux d'adaptation qui continuent de caractériser toutes les populations de l'espèce humaine. De fait, libres des tensions dues au trop-plein d'abondance propre au « premier monde », les anciens « primitifs » – à l'instar des chasseurs-cueilleurs modernes – devenaient des êtres humains « universels » spécialement révélateurs.

Pour mon propos dans ce chapitre, l'ensemble le plus important sur le plan de l'adaptation est le mode de vie qui définit l'espèce et qui est fondé sur la chasse et sur la famille nucléaire hétérosexuelle. C'est l'Homme-Chasseur – et non le frère urbain du Géant de Karisimbi ni le Nandi tueur de lion – qui incarnait les liens de la technologie, du langage et de la parenté dans la famille humaine universelle de l'après-guerre. Père de la technologie et de la sémiologie (c'est-à-dire des sciences naturelles et des sciences humaines) dans le même comportement d'adaptation, l'Homme-Chasseur façonna les premiers objets à la fois beaux et fonctionnels, et prononçait les premières paroles décisives. Dans ce processus, la chasse ne relevait pas de la compétition et de l'agression, mais de la possibilité d'une nouvelle stratégie de subsistance pour des proto-humains bipèdes marcheurs, dotés d'une coordination prodigieuse de la main et de l'œil. Avec le développement d'encéphales plus gros et d'accouchements plus diffi-

ciles au cours de cette évolution adaptative, ces êtres développèrent la coopération, le langage, la technologie et le goût du voyage – tout cela dans le contexte du partage mutuel des dépouilles avec les partenaires, les enfants, etc. Les mâles étaient assurément le moteur actif de l'évolution humaine dans l'hypothèse « Homme-Chasseur » des années cinquante et soixante. Mais la logique n'eut pas trop à se forcer, dans les années soixante-dix, pour mettre en avant la « Femme-Cueilleuse » et quelques réformes familiales judicieuses telles que l'orgasme féminin et le fait de préférer pour partenaire un mâle qui se montrerait utile pour les petits¹⁴. Reste que les porte-bébé, les sacs à ramasser les racines et les fruits secs, le bavardage quotidien des adultes et la parlote avec les enfants pouvaient difficilement rivaliser, comme scène originelle, avec l'élégante efficacité des armes de jet, l'aventure des voyages, le discours politique et l'union des mâles face au danger¹⁵.

Deux documents visuels extraordinaires de la famille humaine universelle conclurent ma réflexion sur l'humanisme biologique plein d'espoir – mais fatalement fissuré – du milieu du XX^e siècle : le tableau intitulé *Fossil Footprint Makers of Laetoli*, datant de la fin des années 1970, œuvre de l'illustrateur anatomique Jay Matternes, et la publication par le MoMA de New York de son exposition photographique de 1955 intitulée *The Family of Man*. Ces deux documents mettent en scène les relations entre nature et culture, par l'intermédiaire d'une représentation de la famille nucléaire hétérosexuelle et reproductrice comme image de l'unité et de la diversité humaine. Ces deux évocations de l'histoire humaine sont pareillement et manifestement placées sous le signe visible de la menace atomique ; toutes deux suggèrent une histoire d'unité, de danger et de résistance qui imprègne tous les récits de la science, du progrès et de la technique après la Seconde Guerre mondiale.

Accompagnant une exposition internationale de restes fossiles d'hominidés dans les années quatre-vingt, le tableau de Matternes montre une « famille primitive » d'hominidés marchant dans la savane africaine sous le nuage d'une éruption volcanique, présage d'une prochaine destruction

par le feu¹⁶. Ces figures intermédiaires entre les grands singes et les hommes modernes rappellent la famille de gorilles de *l'American Museum of Natural History*. Mais pour les terriens des dernières années glaciales de la guerre froide, l'épais nuage de poussière vomi dans le ciel au point d'obscurcir le soleil, dans la reconstitution de Matternes, ne pouvait qu'évoquer la menace effrayante de l'hiver nucléaire. Dans la culture de l'ère atomique, l'expulsion du paradis terrestre éveillait des échos narratifs particuliers. À l'époque des superpuissances nucléaires s'opposant en rivalités fraternelles, les menaces arrivaient en *packages* centralisés et apocalyptiques ; aujourd'hui, à l'époque du Nouvel ordre mondial qui a suivi la guerre froide, les menaces nucléaires – comme tout le reste – ont acquis une structure d'occasions et de dangers plus dispersés ou en réseau. Il s'agit, par exemple, du pillage à des fins criminelles du plutonium stocké en divers points de l'ancienne Union soviétique, et du chantage apocalyptique à l'empoisonnement de l'eau des villes ; ou encore des minibombes « sales » appuyant les pourparlers politiques. Le tableau de Matternes est une reconstitution des événements qui ont peut-être été, à l'origine, des empreintes de pied vieilles de 3,7 millions d'années retrouvées dans la cendre volcanique solidifiée à Laetoli, près des gorges de l'Olduvaï, par Mary Leakey et son équipe à la fin des années soixante-dix. Les astronautes, lointains descendants de la « Première Famille », ont imprimé leurs traces dans la poussière lunaire le 21 juillet 1969, avec Neil Armstrong et son « petit pas pour l'homme », « grand pas pour l'histoire de l'humanité », tout comme les semi-nomades de l'espèce *Australopithecus afarensis*, à l'aube de l'hominisation, avaient tracé leur chemin dans la cendre volcanique, inaugurant ainsi le long parcours de l'histoire de l'humanité.

Les grands mythes de la Naissance et de la Mort, des Commencements et des Fins, sont omniprésents dans ce tableau. Les hominidés reconstitués appartiennent à une espèce candidate privilégiée au titre d'ancêtre, qui a été au cœur des débats scientifiques sur les éléments qui définissent l'homme. Le fossile le mieux connu de cette épopée scientifico-médiatique est peut-être le squelette, vieux de 3,5 millions d'années, d'une

femelle de petite taille baptisée « Lucy » par ses découvreurs modernes, d'après le titre d'une chanson des Beatles, « Lucy in the Sky with Diamonds ». Dans le tableau de Matternes, la plaine africaine où passent les parents de Lucy est à la fois riche en traces d'une vie animale abondante, mais aussi couverte d'une croûte épaisse de cendres étouffantes qui a dû lancer tous ces animaux – y compris ces hominidés primitifs – à la recherche de nourriture. Les trois membres de cette “famille” illustrent spectaculairement les systèmes d'adaptation complexes qui ont fait de « nous » des humains. Les éléments du mode de vie partagé sont aisément identifiables. Le mâle marche devant à grands pas, portant un outil commode à tout faire, sans avoir naturellement l'élégance des projectiles à venir, indispensables à la chasse autant qu'au film de Stanley Kubrick *2001 : A Space Odyssey*. Ce brave *Australopithecus afarensis* avait encore à acquérir une tête un peu plus volumineuse avant d'améliorer le sens esthétique de ses outils de subsistance. Les universaux antiracistes de l'évolution écrite selon les doctrines humanistes ont mis en place les fondamentaux durables de la division sexuelle du travail : familles hétérosexuelles dirigées par les mâles, et femmes chargées d'enfants – ici représentées sans le “porte-bébé” dont beaucoup d'anthropologues pensent qu'il a vraisemblablement été l'un des tout premiers outils de l'humanité. Dans l'imagination adamique de Matternes, la femelle porteuse d'enfant suit le mouvement, en regardant craintivement de côté, tandis que l'homme dirige la marche, le regard tourné vers l'avenir. Pour le peintre ou pour ses commanditaires, le germe de la socialité ne pouvait être qu'un couple accompagné de sa progéniture, non un groupe mélangé en quête de nourriture, ou un groupe de femmes apparentées avec leurs enfants, ou deux hommes dont l'un aurait porté un enfant, ou n'importe quelle autre des possibilités imaginables à partir des petites traces d'humanité laissées dans la poussière volcanique de Laetoli¹⁷.

Mais peut-être l'engourdissement et la monotonie hégémonique du mode de vie universel sont-ils causes de mes réticences devant la nouvelle anthropologie physique (N.A.P.) – incluant plusieurs de ses versions fémi-

nistes – et devant le tableau de Matternes ? Dans ce cas, voyons si l'épais recueil photographique publié par Edward Steichen sous le titre *The Family of Man* est susceptible d'apaiser mes aigreurs d'estomac « politiquement correctes ». Si je subodore un ethnocentrisme naïf chez ceux qui ont modelé l'objet de connaissance technico-naturel baptisé « famille primitive » et le mode de vie prétendument universel de l'homínisation, peut-être le projet global du document de 1955 nous offrira-t-il un espace plus vaste pour imaginer l'unité et la différence entre les hommes ? Malheureusement, une fois que j'ai eu appris à discerner l'Icone Sacrée du Même et le Récit Paradisiaque propre à tant de systèmes occidentaux, j'ai eu du mal à me défaire de cette vision critique et peut-être monomaniacale, qui pourrait bien être pire que l'objet dont elle se plaint. Ma sagacité perverse à décrypter dans toutes choses l'uniformité de mon propre patrimoine culturel est l'un des symptômes à l'origine du présent chapitre. Je continue de penser que cette capacité à reproduire le Même, en toute innocence (coupable) de sa spécificité historique chargée de pouvoir, caractérise non seulement moi mais aussi les gens formés comme moi : libéraux, scientifiques et progressistes – tout comme l'étaient les autorités de l'*American Museum of Natural History* qui envoyèrent à Washington, en 1921, leur exposition eugéniste sur l'immigration. J'ai bien peur que trop peu de choses aient changé depuis dans le discours bioscientifique dominant sur la nature, la race, l'unité et la différence, même en présence de changements apparemment capitaux. Qu'on me laisse donc continuer de soupçonner que l'Image Sacrée du Même n'est pas simplement mon problème, mais que c'est aussi l'un des « tics » intellectuels qui reproduisent des imaginations racistes obsédées par le sexe, même dans des pratiques très consciemment dédiées à l'antiracisme.

Dans cette perspective, je ne suis pas trop surprise que l'album photographique publié par Steichen en 1955 n'apaise pas mes aigreurs d'estomac. Mes nausées ne viennent pas seulement du titre et de sa figure familiale conventionnelle utilisée pour rassembler l'humanité, avec tous les échos que cette métaphore évoque en fait de parenté, de filiation, de

lignage et de liens du sang. Il y a beaucoup de choses à aimer dans *The Family of Man*, entre autres dans les photographies vivantes de travaux, de jeux et de combats. Le grand âge, l'infirmité et la pauvreté ne sont pas ici des barrières à l'animation ni même à la gaieté. On arrive même à pardonner la mise en scène de tous et de toutes choses, dans un récit décontextualisé qui culmine avec les Nations Unies et les espoirs de paix à l'époque du nucléaire, après les ravages de la dépression, du fascisme et de la guerre. Tout compte fait, *The Family of Man* est beaucoup moins aseptisé que la plupart des versions du multiculturalisme proposées dans les années quatre-vingt-dix. Malgré des décennies de théorie visuelle critique, je suis sensible, aujourd'hui encore, aux images de ce livre. Cela aide, parce que j'ai pour règle de ne pas jeter un œil négateur sur les faux problèmes, ne pas perdre de temps à "déconstruire" ce à quoi je ne suis pas également vulnérable sur le plan émotionnel, épistémologique et politique.

The Family of Man est organiquement sous-tendu par une image d'unité reprenant l'histoire borgne qui résume l'humanité à la famille nucléaire hétérosexuelle et reproductrice, plasma germinatif de l'Image Sacrée du Même. Les photographies du début montrent divers jeunes gens et jeunes filles en situation de prêtantaine ; puis viennent le mariage et toutes sortes de femmes enceintes ; puis la naissance (assistée par un obstétricien de sexe masculin), l'allaitement, puis l'éducation des enfants par les parents des deux sexes. L'album photographique s'ouvre ensuite aux divers aspects du monde du travail, dans les champs et dans les usines, dans différents pays et divers contextes. La nourriture, la musique, l'éducation, la religion, la technologie, la tragédie et la compassion, la vieillesse et la mort, la douleur et la joie, la faim et les souffrances – tout y a sa place. Les icônes de la guerre nucléaire et des autres guerres, ainsi que des images de racisme et de fascisme jettent de profondes ombres dans le tableau d'ensemble. Le voile se relève avec la démocratie (élections) et l'internationalisme (les Nations Unies), qui ancrent solidement l'espoir de cette « histoire de famille » dans les signifiants du « monde libre ». Les dernières pages du recueil sont remplies d'enfants de toutes les races et de toutes les

couleurs de peau, véritables promesses de l'avenir. Le dernier cliché – avant la malencontreuse vague de la troisième de couverture – montre un garçonnet et une fillette s'éloignant du spectateur et marchant main dans la main, au milieu des bois, vers la lumière ensoleillée d'un avenir possible. Ce livre sur les traits universels de l'humanité est résolument antiraciste et, dans le même temps, profondément inséré dans un scénario téléologique et ethnocentriste qui continue de fendre le cœur de la collectivité humaine, ou du moins à lui donner l'envie de connaître d'autres histoires sur ce que signifie l'appartenance à une espèce et à une communauté. Finalement, ce qui n'est pas résumable dans une histoire de famille reproductrice n'est pas considéré comme humain. Malgré l'accent mis sur les différences dans ce parcours photographique, c'est une fois encore la grammaire de la non-différence et de la multiplication de l'identique qui s'exprime ici.

Le désir d'enfant et d'avenir, dans cette imagerie puissante qui soutient *The Family of Man*, est au moins aussi brûlant que les aspirations soutenant les nouvelles technologies génétiques, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. L'imagination génétique n'a jamais faibli sous le signe de la population : le désir génétique n'est pas moindre du fait que le génome est devenu le signifiant de la collectivité humaine.

Génome

Si l'humanité universelle a pris la forme de la population au milieu du XX^e siècle, le virtuel est ce qui décrit au tournant du millénaire le mieux la nature humaine dans les régimes du biopouvoir contemporain. Plus précisément, la nature humaine s'est littéralement matérialisée dans une chose bizarre appelée « base de données génétiques », conservée dans quelques institutions internationales comme les trois grandes banques constituées en vue d'établir la carte et le séquençage génétiques : l'*US Gen Bank*©, l'*European Molecular Biological Laboratory* et la *DNA Data Bank of Japan*. La *Genome Data Base* de l'université Johns Hopkins est

un vaste dépôt centralisé regroupant toutes les informations de cartographie génétique. Dans le monde du séquençage génétique, les droits de propriété intellectuelle disputent aux droits de l'Homme l'intérêt des avocats autant que celui des scientifiques. Les avocats d'affaires comme les pénalistes s'intéressent en effet puissamment à la représentation matérielle et métaphorique du génome. Les instances financières et décisionnelles militent vigoureusement pour un accès rapide du public aux bases de données génétiques, dans l'intérêt même de la recherche et du développement. En 1993 par exemple, le chercheur français Daniel Cohen, du Centre d'étude du Polymorphisme humain (C.E.P.H.) à Paris, a dressé la première carte complète du génome humain, accessible par Internet. *GenInfo*, développé par l'U.S. National Center for Biotechnology Information de la National Library of Medicine, est une sorte de "méta-base" de données contenant à la fois les éléments séquencés des acides protéiques et nucléiques qui permettent d'« ajouter, référencer, annoter, interpréter et extrapoler à partir d'autre bases de données »¹⁸. En raison de la démultiplication des capacités des ordinateurs et de l'expertise humaine issue de la recherche sur les armes nucléaires, les premiers développements informatiques sur l'U.S. Human Genome Project ont démarré sous les auspices de la *GenBank*® dans les « Laboratoires nationaux » de Los Alamos (Nouveau-Mexique). C'est également là que se trouvaient les hommes et les machines qui ont permis d'élaborer l'organisation nécessaire aux recherches sur la vie artificielle, menées avec succès non loin de là, au *Santa Fe Institute*.

Une base de données est une structure d'information. Les programmes informatiques sont les sites des structures d'information ; le génome d'un organisme est une sorte de parc naturel parmi les bases de données. De même que l'hygiène et l'eugénisme raciaux étaient attachés à la science et au progrès, et de même que les doctrines "populationnistes" des universaux humains se rangeaient résolument, en leur temps, dans le camp du développement et de l'avenir, le génome est allié à tout ce qui est aujourd'hui à la pointe de la recherche. Pourtant, quelque chose est arrivée au

gène mendélien, si stable et aimant la famille, lorsqu'il est passé dans une base de données : il a désormais davantage de points communs avec les photographies par satellite, les systèmes d'information géographiques, les banques internationales de semences et la Banque mondiale, qu'avec les mouches à fruits de T.H. Morgan (Columbia University, 1901) ou les populations gérées par l'UNESCO dans les années cinquante. Banques de données et cartes, voilà qui semblent être les mots-clé du jeu génétique, dont le rythme s'est accéléré depuis les années soixante-dix, à la faveur du processus de commercialisation de la biologie en vue de l'adapter au *New World Order, Inc.*¹⁹. Si la synthèse moderne, idéologiquement parlant, tendait à faire de chacun le gardien de son frère, la synthèse socio-biologique, sous ses aspects de sélection de parenté et de stratégies maximisant la bonne condition physique, est bien près de faire de chacun le banquier de son jumeau ou de sa jumelle²⁰.

La biotechnologie au service des profits du grand capital est une force révolutionnaire qui fabrique les habitants de la planète Terre, des virus aux bactéries, dans une nouvelle Grande chaîne de la vie allant jusqu'à l'*Homo sapiens* et au-delà. Dans le monde entier, la recherche biologique est de plus en plus souvent menée sous les auspices directs des grandes firmes, depuis les multinationales géantes de la pharmacie et de l'agro-alimentaire jusqu'aux sociétés de capital-risque qui fascinent tant les chroniqueurs économiques des grands quotidiens. La biologie et la génétique moléculaires sont presque devenues synonymes de la biotechnologie comme disciplines d'ingénierie et de réagencement. Des créatures comme l'Homme-Chasseur et la Femme-Cueilleuse réapparaissent sur la scène de la nature, produits comme HommeTM et FemmeTM – donc sous *copyright*, inscrits au registre du commerce, et par dessus tout hautement "adaptables"²¹. Dans un monde où l'artificiel et le naturel ont implosé, la nature elle-même – à la fois idéologiquement et matériellement – a été très évidemment reconstituée. L'ajustement structurel a autant besoin de bactéries, d'arbres que de gens, de commerce et de nations.

Le génome est la totalité de l'« information » génétique contenue dans

un organisme ou, plus communément, la totalité de l'information génétique contenue dans tous les chromosomes du noyau d'une cellule. Conventionnellement, le mot ne se réfère qu'à l'acide nucléique qui « encode » quelque chose, et non aux structures et processus dynamiques et multipartites qui constituent les cellules fonctionnelles et reproductrices, et les organismes. Ainsi, même les protéines indispensables à l'organisation chromosomique nucléaire (ou structures ADN), telles que les chromosomes mitochondriaux extérieurs au noyau, ne font pas partie du génome, et à plus forte raison l'ensemble de la cellule vivante. L'information incarnée dans une structure temporelle complexe se réduit à un code linéaire dans un temps extérieur à l'archivage. Cette réduction donne naissance à la métaphore étrange, omniprésente et mixte de la « cartographie du code » appliquée aux projets destinés à représenter toute l'information contenue dans le génome. Dans cette perspective, l'ADN est une molécule pilote, véritable code des codes et fondement de l'unité comme de la diversité. Depuis les années cinquante, une bonne partie de l'histoire de la génétique est l'histoire de l'élaboration et de la consolidation de l'équation « gène = information », dans le contexte des métaphores de la molécule-pilote. Je considère cette pratique de représentation de la pensée génétique comme le moyen de produire une forme de vie de chercheur artificielle dont le paradigme – le programme – permet de ne pas entretenir de relations avec les organismes eux-mêmes, êtres sales et vulgaires.

La convergence de la génomique et de l'informatique, par la technique et par le personnel qui s'y livre aussi bien que par la théorie de base et les tropes partagés, a d'immenses conséquences pour les reconstitutions bioscientifiques de la nature humaine. La capacité technique à manipuler l'information génétique, en particulier pour la faire passer d'un type d'organisme à un autre en laboratoire, a connu une croissance exponentielle depuis la réussite des premières expériences d'ingénierie génétique, au début des années soixante-dix. En principe, il n'existe pas de génome naturel qui ne puisse être remodelé de façon expérimentale. Cela n'a pas

rien à voir avec le transfert génétique entre populations d'une espèce donnée telle qu'on l'étudiait dans le cadre de la synthèse évolutionniste du milieu du XX^e siècle, et encore moins avec les génotypes raciaux naturels qui peuplaient plus tôt le monde biologique. L'ingénierie génétique n'est pas l'eugénisme, de même que le génome ne donne pas le même type d'interprétation sur une espèce que le discours racial organiciste²².

Dans la perspective des années quatre-vingt-dix, le génome est une structure d'information qui peut exister sous diverses formes physiques. Celles-ci pourraient être les séquences ADN, organisées en chromosomes naturels dans l'ensemble de l'organisme. Ils pourraient tout aussi bien consister en diverses structures telles que les levures chromosomiques artificielles ou plasmides bactériels, destinés à contenir et transférer les gènes clonés ou autres séquences intéressantes de l'acide nucléique. Le génome entier d'un organisme pourrait être contenu dans une « bibliothèque » constituée de ce genre de structures d'informations biochimiques et artificielles. Les interfaces de la base de données pourraient tout autant être les programmes d'ordinateur qui gèrent la structure, la vérification des erreurs, le stockage, la récupération et la répartition de l'information génétique, pour les différents projets lancés internationalement dans le cadre des recherches sur l'*Homo sapiens* et sur d'autres espèces-types fondamentales pour les recherches génétiques et immunologiques. Ces espèces incluent les souris, les chiens, les bactéries, les levures, les nématodes, le riz, et d'autres créatures indispensables à la recherche techno-scientifique internationale.

L'*U.S. Human Genome Project* a été officiellement lancé en 1988 sous la direction du ministère américain de l'Énergie et de l'Institut national de la Santé. À l'échelle mondiale et dans son ensemble, le *Human Genome Project* est une entreprise multinationale à long terme, à la fois concurrentielle et coopérative, mettant en jeu des milliards de dollars, yens, euros, etc., afin de représenter de façon exhaustive – sous forme de cartes génétiques, physiques et de séquences ADN – la totalité de l'information disponible dans le génome des espèces²³. Les données sont toutes entrées

dans des bases informatisées, d'où l'information est mise à la disposition du monde entier ; l'élaboration de ces bases de données informatisées est à la pointe des recherches génomiques. Les décisions concernant ces immenses bases de données déterminent ce qui peut être facilement comparé à autre chose, et définissent ainsi les divers usages que l'on peut faire des données originelles. Ce type de décisions structure le genre d'idées que l'on peut avancer sur les espèces. Les corps scientifiques, les universités financées par les impôts ou les fondations, les organisations internationales, les sociétés privées, les communautés, les peuples indigènes et maintes formations d'activistes politiques et scientifiques – toutes ces instances jouent un rôle important dans l'histoire.

Les questions relatives à la capacité d'agir – qui est acteur ? – foisonnent dans le monde du génome comme dans le monde des technosciences en général. Par exemple, dans le discours sur l'informatique génomique, les données sont échangées entre des « agents » et expédiées aux « utilisateurs » des bases de données. Ces entités peuvent être tout aussi bien des ordinateurs ou des programmes que des individus²⁴. Le problème n'est pas résolu lorsqu'on dit que les individus sont les « utilisateurs » ultimes de ces données. Cela se révèle finalement une décision technique contingente – ou une simple façon de représenter des flux croissants d'information – plus qu'une nécessité ontologique. Les individus sont alors inclus dans la boucle d'information, mais leur statut est un peu aléatoire dans le monde de la vie artificielle. Comparé à l'humanisme biologique de la synthèse moderne, le « techno-humanisme » a dû procéder à quelques ajustements idéologiques opportuns. La génomique n'est ni une taxidermie ni une reconstitution telle que la pratique la nouvelle anthropologie physique, et les techniques d'animation émergentes occupent les esprits de bien plus de gens que les seuls programmeurs des effets spéciaux de *Jurassic Park*.

Les enjeux de la capacité d'agir (« agency ») envahissent les pratiques de la *représentation* à plus d'un titre : qui représente qui dans le *Human Genome Project* ? Dit autrement, et, au préalable : qui est – ou qu'est-ce

que – l'être humain qui se doit d'être représenté de façon exhaustive ? Les généticiens spécialistes des molécules s'intéressent énormément à la variabilité des séquences ADN. Leurs bases de données sont construites pour accueillir l'information sur les secteurs stables comme sur les secteurs variables des gènes ou des protéines. De fait, pour tous les intervenants, du créateur de médicament aux criminologues légistes, le caractère unique de chaque génome *individuel* fait partie de l'attrait technique des dérivés de l'*Human Genome Project*. Cependant et plus fondamentalement, les projets génomiques produisent des entités d'un type ontologique tout autre que des organismes de chair et de sang, des « races naturelles », ou toute autre sorte d'être organique « normal ». Au risque de me répéter, ces études du génome humain produisent des entités ontologiquement spécifiques appelées « bases de données » comme objets de connaissance et de pratique. L'être humain à représenter est donc doté d'une sorte particulière de totalité, ou d'existence en tant qu'espèce, ainsi que d'un type spécifique d'individualité. Quel que soit le niveau d'individualité ou de collectivité, depuis le secteur génétique isolé tiré d'un échantillon jusqu'au génome entier de l'espèce, cet être humain est lui-même une structure d'information dont le programme pourrait être transcrit en acides nucléiques ou dans le langage informatique appelé *Lisp@*.

Il s'ensuit que la variabilité possède aussi sa propre syntaxe dans le discours du génome. On ne s'imagine plus, dans les années quatre-vingt-dix, qu'il puisse exister des gènes isolés de type « sauvage » ou des déviations mutantes²⁵. C'était là la terminologie de la génétique mendélienne du début du XX^e siècle, lorsque les langages du « normal » et du « déviant » étaient beaucoup plus hygiénistes. L'hygiène raciale et sa syntaxe typologique ne sont reprises ni par le discours sur le génome ni, en général, par les discours sur la vie artificielle. En revanche, les stratégies d'investissement génétique – au sens de la théorie évolutionniste comme au sens du monde des affaires – *sont* prises en charge par ces discours. La pensée « populationniste » de la synthèse moderne a fini par détruire tout un outillage permettant de croire aux normes et aux types. La « flexibilité »,

avec sa grammaire spécifique de l'unité et de la diversité humaine, est la grande affaire de notre changement de millénaire. Toutefois, malgré tout leur intérêt pour la variabilité, la plupart des généticiens moléculaires ne sont pas formés à la biologie démographique évolutive ni même à la génétique des populations. C'est là une donnée disciplinaire qui a fait naître un projet fort intéressant et une controverse utiles à ce chapitre. Reprenons à présent la question de la capacité d'agir et de représenter et celle de l'unité et de la différence, à travers le *Human Genome Diversity Project* (HGDP).

Si les bases de données sur le génome humain doivent représenter exhaustivement l'espèce – et fournir de l'information aux utilisateurs qui réclament ce genre de connaissance, pour leurs rêves de totalité aussi bien que pour leurs projets pratiques – ces supports doivent contenir des données physiques et électroniques sur la composition moléculaire spécifique et sur la fréquence des gènes à une échelle véritablement mondiale. Les généticiens des populations ont critiqué à la fois les protocoles d'échantillonnage des biologistes moléculaires en matière de matériel humain génétique, et la pauvreté de leur saisie statistique touchant la structure, la distribution, l'histoire et la variabilité des populations humaines ; les mêmes généticiens se sont aussi inquiétés de la possible extinction de maintes populations humaines autour du globe – soit par disparition réelle, soit par mélange et perte des caractères distinctifs au sein de populations voisines – avec, pour conséquence, la perte d'informations génétiques et l'appauvrissement irrémédiable des bases de données de l'espèce humaine. Il en découlerait des lacunes irréparables dans les informations sur la notion d'humain ; il y aurait aussi perte d'informations sur la biodiversité dans le monde vivant du génome. À l'instar de l'extinction d'une espèce de champignon ou de fougère dans la forêt tropicale avant que les firmes pharmaceutiques n'aient pu faire des recherches sur la possibilité d'en tirer un médicament, la disparition de groupes de gènes humains est un coup porté à la techno-science. La solution réside naturellement dans la promptitude et le soin apportés au collecte des données génétiques et à

leur intégration dans les bases de données, sans oublier – si possible – la préservation éventuelle des sources de variante.

Je suis un peu caustique dans ma lecture de ces problèmes, parce que les organisateurs du *Human Genome Diversity Project* étaient, pour l'essentiel, des biologistes humanistes et libéraux de la vieille école. Je garde aussi une sympathie pour ce désir de produire une base de données touchant l'espèce humaine et inspirée d'une théorie de l'humanité aussi large que possible, et je souhaiterais voir émerger une façon de reconfigurer ce désir et l'humanisme qui le sous-tend. Malheureusement, ce sont précisément les doctrines concernant la différence, la représentation et la capacité d'agir de cet humanisme « universel » qui ont jeté le projet et ses concepteurs bien intentionnés dans des difficultés... bien méritées²⁶.

Vers 1991, les organisateurs de l'*HGDP* ont proposé d'amender la théorie (ou l'absence de théorie) évolutionniste sur le grand « projet de génome humain », en collectant des racines de cheveux, des globules blancs et des échantillons de peau (de joue) sur plus de sept cents groupes de populations indigènes, à travers les six continents. Étale sur cinq ans, le coût devait être de 23 à 35 millions de dollars (à comparer avec les trois milliards de dollars du *Human Genome Project* dans son ensemble). Malheureusement, des perspectives modernistes inconscientes ont déformé la définition des catégories de population sur lesquelles devaient être prélevés les échantillons, débouchant sur une vision des groupes humains dynamiques comme des « isolats d'intérêt historique » intemporels. C'est ainsi que d'autres communautés ethniques potentiellement distinctes sur le plan génétique ne sont pas apparues sur la liste de collecte.

La planification du projet n'impliquait les membres des communautés à étudier *en aucune façon* dans le processus scientifique. Les populations à échantillonner pouvaient donner ou refuser leur permission ; on leur accordait plus ou moins d'attention et d'explications, mais on ne les considérait nullement comme des partenaires dans la production de connaissances qui eussent pu avoir pour elles des objectifs et des significations particulières. Leurs versions de l'histoire humaine, articulées de façon com-

plexe avec la science génétique des visiteurs, ne déterminaient pas l'agenda des recherches. La permission n'est pas la même chose que la collaboration, et cette dernière aurait pu conduire à des changements fondamentaux sur l'identité de ce (et de ceux) qui pouvait passer comme science (et comme scientifiques). Nonobstant tous les accessoires de la science universelle, la correction d'une base de données représente une tâche culturellement spécifique : comment d'autres personnes – à plus forte raison s'agissant d'« isolats d'intérêt historique » – auraient-elles pu contribuer à ce projet ? La question est loin d'être oiseuse : des réponses très fortes peuvent venir de perspectives inattendues aussi bien qu'évidentes pour tout acteur. La question est fondamentale pour définir la rhétorique de persuasion et les procédés pratiques par lesquels les gens – scientifiques compris – se reconstituent comme sujets et comme objets dans les rencontres et les échanges. Comment, par exemple, les multiples discours échangés entre les Guaymi de Panama et les généticiens de Californie doivent-ils mutuellement s'articuler en termes d'autorité ? Le problème est d'ordre éthique, mais il est plus que cela. La question posée est : qu'est-ce qui est susceptible de passer pour connaissance moderne, et qui peut compter comme producteur de cette connaissance²⁷.

Il s'est avéré – était-ce vraiment une surprise ? – que les populations indigènes s'intéressaient davantage à se représenter elles-mêmes qu'à être représentées par d'autres dans l'histoire humaine. La rencontre ne se faisait assurément pas entre peuples « traditionnels » et « modernes », mais entre personnes (et peuples) dotés de discours richement imbriqués et divergents, chacun ayant sa propre chronologie et ses propres histoires. Fonctionnant comme « objets frontières », « gènes » et « génomes » circulaient entre plusieurs des langages en jeu²⁸. Les membres des communautés à échantillonner, de même que d'autres porte-parole, avaient de multiples intérêts à faire valoir. Certains tenaient à ce que les gènes ou autres produits dérivés du matériau indigène ne soient pas brevetés et utilisés en vue de profits commerciaux. D'autres s'inquiétaient que les informations génétiques recueillies sur les populations tribales et marginalisées

pussent être détournées à des fins de génocide par des gouvernements nationaux. D'aucuns soutenaient que les urgences médicales et sociales des communautés auraient pu être traitées avec l'argent destiné à financer la collecte génétique, et que le *HGDP* ne retournait pas les bénéfices au peuple. D'autres encore admettaient volontiers que le matériel génétique indigène contribuât à un fonds de connaissances médicalement utiles à l'échelle du monde, mais seulement sous les auspices des Nations Unies ou d'organismes internationaux du même genre, capables de prévenir toute exploitation à des fins lucratives. Les membres du comité d'éthique du *HGDP* s'employaient à rassurer les sceptiques, en assurant que le projet n'avait pas de visées commerciales et que ledit *HGDP* tâcherait de faire en sorte que tous les bénéfices commerciaux résultant de l'échantillonnage revinssent aux communautés. Mais par-dessus tout, le problème général tournait autour de la capacité d'agir de ceux qui ne se considéraient pas comme de simples ressources de la biodiversité. Avec la diversité, leur statut d'objet et/ou de sujets se trouvait en jeu. En mai 1993, lors d'un « sommet » non gouvernemental organisé en marge de la conférence internationale sur les Droits de l'homme, à Vienne, la « Fondation internationale pour le progrès rural » (ou *RAFI*, pour *Rural Advancement Foundation International*) ainsi que les populations indigènes pressèrent le *HGDP* de « stopper les collectes en cours et de convenir d'une réunion avec les populations indigènes pour traiter les problèmes scientifiques et éthiques, incorporer des organisations indigènes à tous les échelons du *HGDP* en leur accordant le droit de veto, et placer le *HGDP* sous le contrôle direct des Nations Unies, avec délégation du pouvoir de décision à un Comité directeur dominé par les populations indigènes »²⁹. Les dirigeants du *HGDP* essayèrent de prendre en compte ces exigences mais à l'automne de 1993, ils n'avaient pas encore établi des mécanismes acceptables pour inclure les peuples indigènes dans l'organisation du projet. Le *World Council of Indigenous People* surveillait le projet avec scepticisme. Il est toutefois important à mes yeux de noter que le *HGDP* représentait un effort minoritaire dans le *HGP*, et qu'il n'était pas au centre de l'ac-

tion. Obtenir seulement que ces recherches se fassent contre l'orthodoxie génétique moléculaire et "non populationniste" qui guidait la pratique ordinaire dans le *HGDP* n'avait pas été une mince affaire. Il s'est avéré plus facile de freiner, voire de stopper le *HGDP* – dans une forme de résistance – que de remettre en question la puissance du *HGP* lui-même. Cela rend d'autant plus inquiétant – et important – le problème de « différence » inhérent à ce projet scientifique potentiellement positif.

Indépendamment du *HGDP* mais fatalement lié à lui, un scandale inévitable se produisit, qui n'était que trop prévisible. Comme toutes les pathologies, ce scandale a révélé la structure de ce qui passe pour "normal" dans les systèmes bio-scientifiques de connaissance et de pouvoir. Le peuple Guaymi est génétiquement porteur d'un virus exclusif et de ses anticorps, potentiellement importants dans les recherches contre la leucémie. En 1990, du sang prélevé sur une Guaymi de 26 ans atteinte de leucémie, « avec son consentement oral et en connaissance de cause » (selon la phraséologie de l'*U.S. Center for Disease Control* d'Atlanta), a été utilisé pour produire une culture cellulaire « immortalisée » et conservée à ce titre dans l'*American Type Culture Collection*. Mais le secrétaire d'État américain au Commerce entama ensuite une procédure de prise de brevet sur cette culture cellulaire. Pat Moony, du RAFI, découvrit cette manœuvre en août 1993 et il en informa aussitôt Isidoro Acosta, président du *Guaymi General Congress*. Considérant cette prise de brevet comme de la "bio-piraterie" pure et simple, Acosta et un autre représentant des Guaymis se rendirent à Genève pour soumettre le cas à la *Biological Diversity Convention* adoptée au « Sommet de la Terre », à Rio, en 1993³⁰. Cette convention était prévue pour traiter les matériaux animaux et végétaux, mais les Guaymis utilisèrent stratégiquement son vocabulaire pour l'appliquer à la biodiversité humaine scientifiquement définie. Ils s'adressèrent aussi au secrétariat du *GATT*, pour contester la possibilité de breveter un matériau d'origine humaine, au nom des nouvelles mesures de protection de la propriété intellectuelle que prévoyaient les accords en cours de rédaction.

Fin 1993, le secrétariat d'État américain au Commerce retira la demande de brevet – mais la culture cellulaire n'avait pas encore été retournée aux Guaymis au début de 1994, comme les Indiens l'avaient demandé. Les batailles de propriété et de souveraineté sont d'ailleurs fort loin d'être résolues : elles sont au cœur des systèmes bio-scientifiques de connaissance et de pouvoir, dans le monde entier. C'est que les enjeux scientifiques et commerciaux sont énormes. Est également en jeu dans et du fait de ces disputes sur le biopouvoir, le façonnement des sujets et des objets, de leur capacité d'agir et de leur représentation. Les enjeux portent sur ce qui compte vraiment comme unité et diversité humaine. La famille humaine est aussi en jeu, dans ces bases de données. Les Guaymis et états-unis se sont affrontés en termes biogénétiques, et ce faisant ont lutté pour redéfinir ces termes. Les Guaymis ne sont certes pas à l'origine des discours d'ingénierie biotechnologique et génétique, y compris dans leur composante commerciale et juridique, mais ces Indiens du Panama sont loin d'être des objets passifs dans ces domaines matériels et linguistiques. Ils sont très logiquement des acteurs à part entière, reconfigurant ces puissants discours avec d'autres qu'ils introduisent dans le débat. Ce faisant, les Guaymis sont transformés et contribuent à transformer scientifiques du monde entier et décideurs.

Les organisateurs du *HGDP* ont poursuivi leur route, s'efforçant de réorganiser le plan de leurs recherches, afin de satisfaire à la fois les organismes de financement et les populations objets de prélèvements. Fin 1994, le Comité exécutif international du projet a publié un document qui visait à établir des relations de confiance avec les diverses organisations des peuples indigènes³¹. Ce plan révisé promettait un contrôle local sur la collecte des échantillons et la protection des droits des individus faisant l'objet des recherches, ainsi que la mise en place par Unesco d'un comité indépendant pour conseiller les organisateurs des projets sur les problèmes d'éthique et autres affaires délicates. Un préalable fondamental au développement des priorités scientifiques et des principes éthiques fondés sur les conditions et les cultures locales est que les recherches doivent autant

que possible avoir lieu dans les pays ou les régions où vivent les populations échantillonnées. Mais le particularisme local ne saurait résoudre les problèmes fondamentaux, en particulier ceux de la propriété afférents à la biodiversité. Le caractère cosmopolite de la science ainsi que ses dimensions culturelles locales déterminent à la fois l'attrait et le danger du *HGDP*. Les problèmes de signification culturelle aussi bien que les questions techniques et financières sont en jeu dans la dialectique mondial/local de la technoscience, et les populations qualifiées d'« indigènes » pourraient bien être plus cosmopolites que celles qui sont étiquetées « occidentales », au moins sous quelques aspects fondamentaux. La dialectique mondial/local n'est pas transposable en occident/ailleurs ou moderne/traditionnel³². La biotechnologie impliquée dans le *HGDP* intéresse tous les pays susceptibles d'accueillir les chercheurs, et plusieurs groupes ont également exprimé de l'intérêt pour de possibles bénéfices médicaux aussi bien que pour la participation à un projet contribuant à définir l'humanité sur un plan transnational.

Les Européens ont été parmi les premiers peuples indigènes à procéder aux recherches *HGDP*. En 1994, l'Union Européenne a ainsi fourni 1,2 million de dollars pour établir vingt-cinq laboratoires, de Barcelone à Budapest, afin d'étudier les problèmes de diversité génétique et de paléanthropologie en Europe. Naturellement, les « races » européennes ont également occupé une position centrale dans la construction scientifique de l'unité et de la diversité humaine au XIX^e siècle ; mais les populations du monde extra-européen n'ont pas toujours été convaincues qu'il s'agissait là de la bonne méthode pour concevoir le sujet. Reste que des comités régionaux pour les recherches en *HGDP* ont été constitués en Amérique du Nord, en Amérique centrale et en Amérique du Sud, et en Afrique aussi bien qu'en Europe ; à la fin de 1994, seuls l'Inde, la Chine et le Japon avaient refusé³³. Aux États-Unis, les populations indiennes ont été divisées comme on pouvait s'y attendre. Les Eucheas et les Apaches de l'Oklahoma ont décidé de participer au *HGDP*, partiellement en raison de leur intérêt spécifique pour les recherches génétiques sur le diabète,

problème de santé important pour les populations indigènes d'Amérique du Nord. Dans le même temps, au cours de l'été 1994, une vaste coalition regroupant des consommateurs, des indigènes et des organisations écologistes et non gouvernementales travaillant au développement, ont publié une déclaration appelant tous les participants à « collaborer aux actions parallèles menées par des nations indigènes pour éliminer tout financement fédéral dans le *Human Genome Diversity Project* »³⁴. La raison principale en était le potentiel de commercialisation, spécialement sous la forme de licences et de brevets pris sur des gènes et des protéines humains, sans bénéfice pour les populations prélevées dont certains constituants physiques allaient devenir des spécimens de musée sous une forme inédite. Les Européens ont également montré une résistance et une opposition considérables à la fièvre de brevets qui saisissait la biotechnologie en Amérique du Nord. Le Parlement européen a même voté une loi interdisant que des recherches sur fonds publics donnent naissance à des prises de brevet privées³⁵.

Dans la querelle au sujet de la culture cellulaire Guaymi, un *leit-motiv* troublant nous renvoie à des récits, des images et des mythes que je voudrais évoquer ici, pour conclure cette réflexion sur la famille humaine. Au plus fort de la polémique, Pat Moony (de la RAFI) avait déclaré : « Quand un gouvernement étranger vient dans un pays et prélève du sang sans expliquer à la population locale les tenants et aboutissants de cette pratique, puis qu'il essaye ensuite de prendre un brevet et de tirer des profits matériels de la culture cellulaire ainsi obtenue, il commet une action scélérate. La vie humaine devrait échapper aux monopoles des brevets »³⁶. La condamnation du principe des monopoles va de soi, mais l'intrusion d'une puissance étrangère afin de prélever du sang soulève bien plus que des problèmes de propriété intellectuelle. Une partie des organisations indigènes critiquant l'*HGDP* l'ont en effet qualifié de « projet vampirique »³⁷. Je ne puis qu'entendre la citation de Moony dans le contexte d'histoires qui reviennent périodiquement en Amérique Latine au sujet des Américains du Nord voleurs d'organes, suceurs de sang et kidnappers

d'enfant en vue de prélèvement scandaleux. La véracité de ces récits n'est pas en cause ici, même si je suis effaré par le caractère douteux des critères auxquels les commentateurs ont été soumis lorsque ces histoires ont été révélées aux Etats-Unis dans les journaux et les émissions de radio. Ce qui compte ici, ce sont les histoires elles-mêmes, c'est-à-dire l'association immédiate de la techno-science avec les récits de vampirisme et le trafic immoral des tissus et du sang des êtres humains. La collecte de sang en vue d'échantillonnage n'est jamais un acte innocent : le fluide rouge a trop de puissance symbolique et les dettes de sang sont trop fréquentes et trop longues à solder. Les scandales sont à l'affût, même pour les esprits les plus terre à terre. Les traductions du sang en fils poisseux d'ADN, même dans les banques de données aseptisées du *cyberspace*, ont hérité du double pouvoir du précieux fluide. Le génome vit de multiples façons dans le domaine du « non-mort », selon des modes qui ne sauraient se ranger sagement dans un système d'intentions rationnelles, d'explications explicites et de comportements positifs. Ces histoires touchent à des structures de pouvoir et d'imagination qui doivent être abordées dans toute leur vérité, celle du déplacement et de l'inquiétante étrangeté.

Sous le titre de « Naissances nocturnes et lignée vampirique », le tableau n° 1 offre un guide sommaire à travers un secteur limité de ce terrain miné. Mes informations viennent de trois publications importantes dans la culture technoscientifique actuelle. Conformément à la logique symptomatique du présent chapitre, ma technique est délibérément celle de la « sur-lecture » : je ne connais pas de meilleure stratégie pour traiter la normalité corrompue du discours rationnel. Il s'agit simplement de constater l'évidence, de dire ce qui n'aurait pas dû être dit.

Parue à plusieurs reprises dans le magazine *Science* en 1989-1990, l'extraordinaire publicité de Du Pont pour OncoMouseTM, premier animal breveté au monde, fournit mon premier sujet de réflexion (figure 4 : « Chasse au cancer »)³⁸. OncoMouseTM contient un fragment d'ADN cancérigène, dit « oncogène », tiré du génome d'une autre créature et implanté au moyen des techniques de l'ingénierie génétique. Modèle pour



Figure 4 : Publicité de Du Pont pour OncoMouseTM parue dans la revue *Science*, 27 avril 1990. Le 19 mai 1955, Du Pont annonçait son intention de se désinvestir de sa production de produits médicaux. Les produits Du Pont NEN deviennent les « produits biomédicaux NEN ». Crédit : produits Du Pont NEN.

la recherche sur le cancer du sein, ce rongeur « repensé » et « reconfiguré » est comme une machine-outil dans les ateliers de production de la connaissance. OncoMouseTM est un animal transgénique dont la scène d'évolution est le laboratoire : habitant la nature de la « non-nature », le site « naturel » de l'OncoMouseTM est l'espace totalement artificiel de la techno-science. Sur le plan symbolique comme sur le plan matériel, OncoMouseTM se trouve là où les catégories de nature et de culture implorent pour les membres des cultures techno-scientifiques. Pour cette raison précisément, cette souris a été au centre des controverses depuis sa production. Définie par un génome greffé, identifiée par un nom composite,

brevetée et dûment enregistrée sous marque déposée, OncoMouse™ est exemplaire de la nature accaparée par une grande firme chimique. Toutefois, ce qui m'intéresse ici, ce sont les histoires qui recouvrent comme des bernacles cette étonnante image publicitaire.

La souris blanche de Du Pont est figurée dans un parcours héroïque ou une quête narrative, participant à une noble chasse dont le gibier est le cancer. L'épistémophilie – ou recherche virile de la connaissance des origines – semble partout omniprésente : la souris sort d'une grotte géométrique aux allures d'utérus et se dirige vers la lumière de la connaissance, évoquant ainsi les composants narratifs des Lumières occidentales et de l'allégorie platonicienne de la Caverne. L'OncoMouse™ est « disponible pour les chercheurs uniquement chez Du Pont, où les meilleures choses viennent au monde pour une meilleure vie ». *Volens nolens*, on se retrouve catapulté dans le domaine narratif qui englobe le bon docteur Frankenstein et son monstre, et toutes les autres scènes séduisantes de naissances nocturnes, dans la culture mythologique de la science. Le laboratoire apparaît de façon répétée comme ce lieu d'une inquiétante étrangeté où viennent au monde des entités qui ne cadrent pas, qui ne sont pas à leur place, qui ne peuvent être normales – en un mot qui transgressent des catégories fondamentales antérieures. Ce qui m'attire dans le laboratoire, c'est ce récit essentiel de pouvoir épistémologique et matériel. Comment les féministes et les antiracistes pourraient-ils faire dans cette culture, sans le pouvoir du laboratoire, pour rendre le normal douteux ? Une ambivalence racoleuse et de puissantes intrusions issues d'un inconscient spécifiquement culturel sont toutefois le prix à payer pour cette alliance avec les créatures de la technoscience. C'est la reproduction capable de reconfigurer la parenté qui se mijote ici. Dans les parages proliférants du non-mort, les catégories parentales de l'espèce sont défaites et refaites, trop souvent par la force. Consciemment ou inconsciemment, celui qui a imaginé cette annonce, connaissait toutes les bonnes histoires. Les Lumières n'ont jamais été plus lourdes de conséquences – sémiologiques, financières et technologiques – pour la famille humaine.



Figure 5 : Publicité parue dans *American Medical News*, 7 août 1987. Crédit : PreMed.

L'imagerie familiale est beaucoup plus explicite et beaucoup plus inquiétante dans l'exemple suivant, une publicité pour « PreMed » (*Prepaid Medical Management, Inc.*) parue dans les *American Medical News* du 7 août 1987 (figure 5 : « Si vous avez fait un mariage HMO contre nature, nous pouvons peut-être faire quelque chose pour vous. »). La société PreMed signalait ainsi aux médecins qu'elle pouvait les aider à sortir de contrats non profitables passés avec des *Health Maintenance Organizations**, dans le cas où ces HMO, après avoir promis une clientèle solvable et des soins de qualité, se contenteraient de fournir des dividendes

* Par abréviation *HMO*, cliniques de médecine préventive qu'un malade peut fréquenter s'il a souscrit un certain type de contrat d'assurance.

à des actionnaires lointains et de prélever des tarifs administratifs élevés sur les docteurs. PreMed se vante au contraire d'avoir aidé des médecins à constituer des HMO contrôlées localement et fiscalement équitables, où les médecins pouvaient déterminer eux-mêmes qui ils traitaient et comment ils pratiquaient la médecine. Il est hors de doute que ce sont là des soucis majeurs dans le contexte d'un système médical où le profit est prioritaire, où de nombreux patients sont mal assurés, voire pas assurés du tout, ou couverts par des assurances publiques qui remboursent beaucoup moins les soins que les assureurs privés. Bien qu'elle ne se réfère pas directement au contexte plus général, cette annonce a paru au moment d'une véritable campagne de presse nationale sur les surcharges en patients dans les programmes *Medicare* et *Medicaid* urbains ; sur les ravages du crack et du SIDA pour les mères et les enfants, dans les milieux afro-américains des quartiers défavorisés ; et sur les coûts vertigineux des assurances professionnelles, en particulier pour les obstétriciens travaillant en milieu urbain.

Le texte qui accompagne l'annonce de PreMed ne fait aucune référence à la race, au genre ou à la classe, mais je pense que ces codes structurent l'annonce. « Accepter la réduction des honoraires et l'augmentation des risques » est une phrase codée. En clair, elle signifie recevoir trop de patients qui n'ont pas d'assurance privée. Le code, sinon une réalité plus compliquée, incline le lecteur à voir dans ces malades pauvres et à haut risque, en grande majorité, des populations de couleur, spécialement afro-américaines. L'image du mariage couplée au texte qui parle d'un « mariage contre nature » pousse le lecteur à voir dans le rôle du patient une femme noire, et dans celui du docteur abusé un homme blanc. Cette alliance « contre nature », c'est bien évidemment le métissage, monstre vampire et suceur de sang, figure centrale de la terreur raciste et misogyne³⁹.

En dernière analyse, c'est bien le double déguisement, le double voile de la mariée qui révèle de façon si flagrante ce que l'annonce recouvre au propre d'une plaisanterie, à savoir le caractère de classe et le racisme de la politique états-unienne en fait de santé prénatale, avec, à l'horizon, le

refus des services médicaux pour les populations qui sont déjà sous-médicalisées. Un homme blanc d'apparence prospère, vêtu de la blouse des médecins et portant un stéthoscope, avec juste ce qu'il faut de cheveux grisonnants pour inspirer confiance, passe une alliance en or à l'annulaire gauche d'une fiancée déguisée en gorille noir, et portant robe et voile blancs de mariage. La mariée est doublement absente ; ne sont présents que deux déguisements : la tenue de mariage et le « costume » de gorille. La femme noire enceinte, implicitement atteinte par la maladie ou droguée et qui est toujours, selon le code dominant, abonnée aux assurances sociales, est niée par avance⁴⁰. Superficiellement, la publicité insiste sur le fait que c'est bien moi, lecteur médecin, et non PreMed, qui fait la liaison de la mariée déguisée en gorille avec les femmes afro-américaines, et qui place la scène du mariage dans le contexte de la médecine prénatale préventive. Serais-je dépourvue du sens de l'humour ? Malheureusement, ma capacité d'amusement est gâtée par le souvenir cruel impitoyable de la place que les femmes afro-américaines occupent dans les systèmes de mariage et de parenté propres au patriarcat blanc des Etats-Unis. *Le croisement entre les races* est resté le synonyme national et raciste de la contamination, d'une progéniture inauthentique – indigne de porter le nom du père – et d'un avenir gâché. L'histoire amère de la « bestialisation » scientifique et médicale de la population d'ascendance africaine, spécialement dans les récits de la Grande chaîne de la vie, associant primates et Noirs, contribue peu à l'amélioration de mon sens de l'humour. Le déguisement de gorille ne saurait être une plaisanterie innocente et les bonnes intentions n'excusent rien ; les déguisements mensongers ne peuvent dissimuler ce qu'ils rejettent.

Reste que cette mariée est moins un gorille vivant – ou reconstitué – qu'un monstre « non-mort ». Elle n'est pas une créature dans un diorama d'Akeley, dont les prototypes vivants ont toujours été éclatants de santé. La mariée déguisée en gorille est le type même du « non-type ». Ses lèvres sont juste assez ouvertes pour montrer l'éclat d'une grande dent blanche : la mariée est une femelle-vampire, équipée de l'outil requis pour sucer le



Figure 6 : SimEve morphée du *Times Magazine*. Conçue par la matrice raciale-ethnique généré par informatique pour le numéro spécial « Renaissance de l'Amérique » du *Time*, Automne 1993. Photographie par Ted Thai.

sang de son époux, et polluer irrémédiablement sa descendance. Le brillant de la dent fait écho à l'éclat de l'anneau d'or : la nuit de noces ne présage rien de bon. La figure conventionnelle du scientifique époux de la nature, engendrant le fruit sacré et légitime de la connaissance dans la matrice de sa femme est déplacé ici d'une façon qui fait froid dans le dos. Métaphore du pouvoir magique de la science, l'alchimie parle des pratiques d'engendrement artisanales, sortes d'accouplements qui font naître l'or d'un métal vil. Dans la publicité de PreMed, le récit est inversé : une « alliance contre nature » menace de changer l'or promis par la carrière médicale en vil métal d'une activité improductive. « Si vous avez contracté une alliance contre nature, nous pouvons peut-être faire quelque chose

pour vous. » Appelez PreMed et jouissez du fruit d'une union féconde et rémunératrice. Soyez souples et prompts à l'adaptation : réalisez les ajustements structurels nécessaires pour stimuler la production de richesses et sa fructification pour les classes professionnelles qui le méritent. Quittez cette alliance contre nature et peu rentable avec des corps contaminés : c'est le minimum que l'on puisse exiger pour avoir une vie de famille saine.

La publicité de la PreMed paraît presque anachronique : il ne devrait plus être possible de publier une telle image dans une revue médicale scientifique. Et pourtant cela reste possible. La résurgence féroce de discours de classe explicitement racistes et sexistes, dans le monde entier et de façon surabondante aux Etats-Unis, ne donne que trop de latitude à ce genre de plaisanterie simplement implicite et latente.

Mon troisième sujet de réflexion, au contraire, s'ancrera d'emblée du côté de l'angélisme antiraciste. Tous les signes du multiculturalisme libéral se donnent en effet rendez-vous sur la couverture choisie par *Time magazine* pour son numéro spécial de l'automne 1993 sur l'immigration (figure 6 : « Le nouveau visage de l'Amérique »). Il s'avère toutefois que les anges n'existent que dans le *cyberspace*. La couverture du *Time* représente en effet le portrait-robot d'un être que j'appellerais volontiers une « SimEve ». Le fond de la couverture est l'image matricielle de sa parenté « cybergénétique », le tout résultant de différents croisements « raciaux » effectués par un programme informatique. « Regardez bien cette femme. Elle a été créée par un mélange informatique de plusieurs races. Vous avez sous les yeux une remarquable anticipation du... Nouveau visage de l'Amérique. » Et de fait. Nous sommes abruptement ramenés à l'ontologie des bases de données et au mariage de la génomique et de l'informatique dans les mondes de la vie artificielle, qui reconstituent ce que c'est qu'un être humain. Ici, la catégorie reconfigurée de façon si éthérée et si technologique est la race. À l'aide d'une bizarre mise à jour informatisée des catégories typologiques des XIX^e et XX^e siècles, le programmeur qui a donné naissance à la SimEve et à ses multiples jumeaux a engendré la syn-

thèse raciale idéale, dont la seule existence possible se trouve dans les matrices numérisées du *cyberspace*. L'ingénierie génétique n'est pas encore à même d'accomplir cette tâche, qui échoit pour le moment à la seule informatique. Bourrée d'informations nouvelles, la « première famille » reconstituée par Jay Matternes a subi une métamorphose transgénique, elle ressort des ordinateurs matriciels de *Time* sous la forme de citoyens idéaux, parfaitement adaptés à la « renaissance de l'Amérique ». Si le laboratoire de génétique biotechnologique a été, pour la version « OncomouseTM » de l'origine de la vie, l'habitat naturel et la scène évolutive mélangeant nature et culture, l'histoire primitive de SimEve s'inscrit dans le premier programme de *morphing* pour PC appelé « Morph 2.0 » et produit par la *Gryphon Software Corporation*⁴¹.

Cette technologie s'est avérée irrésistible dans les années 1990 pour les besoins d'un discours racialisé sur l'unité et la diversité humaine adapté à la culture de masse. Il n'y a jamais eu de meilleur jouet pour mettre en scène les fantasmes, les anxiétés et les rêves raciaux sexualisés. La rêverie manipulatoire commence par un *morphing* croisé aboutissant au composé de visages d'hommes et de chimpanzés obtenu par ordinateur pour la couverture de la *Cambridge Encyclopedia of Human Evolution* (1992)⁴². Comme tous les portraits, cette photographie enregistre et définit une identité sociale. Le regard droit et franc fixé sur le spectateur, ce visage de jeune femme adulte est à la fois beau et intelligent. À l'instar des reconstitutions taxidermiques de Carl Akeley, ce visage ainsi modelé alimente une imagination profonde de relations entre les catégories ethno-spécifiques de la nature et de la culture. Exempt de toute spécificité, le visage paraît plaider pour une transformation dans l'histoire universelle de la nature.

Sur le registre humain contemporain, la publicité pour les rasoirs Gillette, à la télévision, montre la transformation de visages d'hommes qui se fondent l'un dans l'autre en passant par toutes les races, ce qui produit une utopie multiethnique et homosociale. Pour le numéro de septembre 1994 du magazine « féministe allégé » *Mirabella* consacré à la

mode américaine, le célèbre photographe Hiro a produit une couverture par ordinateur à partir de nombreuses photographies de femmes merveilleusement belles et originaires de toutes les ethnies. Pressé par les éditeurs de leur fournir une photographie pour illustrer la « diversité de l'Amérique », Hiro a fabriqué une femme artificielle (et de peau très claire)⁴³. Une « puce » minuscule flotte dans l'espace à proximité de ce ravissant visage : je l'interprète comme le signe de l'insémination, du pouvoir créateur de Hiro, moderne Pygmalion/Henry Higgins créant sa Galatée/Eliza Doolittle⁴⁴. Mais la puissance d'engendrement n'est pas seulement celle de Hiro : c'est la puissance génératrice de la technologie. Pygmalion lui-même a subi un *morphing* ; il est devenu un programme d'ordinateur. Sur le plan international, les annonces publicitaires de Benetton – y compris les transformations raciales par *morphing* et le magazine *The United Colours of Benetton* – sont les plus célèbres. Comme Celia Lurry le remarque, en escamotant la distinction entre vêtement et peau, Benetton joue de la couleur de la peau comme d'une palette de teintes pour couturier⁴⁵. Benetton produit ainsi une « pan-humanité » étonnamment belle, jeune et stylée, composée par choix de combinaisons. La diversité, comme l'ADN, est le code des codes. La race, selon le mot de Sarah Franklin, devient ainsi un accessoire de mode⁴⁶.

La *pop star* Michael Jackson a porté ce dernier point à son plus haut degré de perfection. Déployant toute la gamme des « technologies » corporelles choisies et imposées, incluant la chirurgie esthétique, une maladie de peau génétique, la performance érotique dans la vie « privée » comme dans la vie « publique », l'habillement et le déguisement, les vidéos-clips – et le vieillissement mortel malgré tout cela – les pratiques de *morphing* de Jackson l'ont remodelé sur le plan de la race, de la sexualité, du genre, de l'espèce et de la génération. Dans le vidéo-clip « Black and White », Jackson se transforme racialement lui-même par ordinateur. Dans la « vie réelle », tandis qu'une maladie de peau blanchissait sa pigmentation, il a fait modifier ses traits faciaux avec la chirurgie esthétique, produisant des effets de race, de génération et de genre. Sa personnalité puérile innocente

et ses relations transgressives supposées avec de jeunes garçons l'ont transformé en une sorte de Peter Pan éternel, sinon tout à fait populaire ou sécurisant. Sa prestation dans le parc à thèmes de Disney, l'*Epcot Center* de Walt Dismey – quinze minutes de science-fiction en 3-D, sous le titre de *Captain E/O* – couronne le tableau. Selon Ramona Fernandez, Jackson « fait sans cesse un trope de son corps [...]. Dans [*Captain E/O*], Jackson est à la fois Mickey et un Peter Pan postmoderne accompagné par des corps créés par Lucas [...]. Son corps en perpétuelle transmutation joue et rejoue les problématiques multiples de la race, de la génération et du genre »⁴⁷. En analysant les métamorphoses de Jackson sur lui-même et sur les autres à l'aide de la vidéo informatisée, en Cléopâtre, en goule, en panthère, en machine et en super-héros, Fernandez resitue les modelages significatifs de Jackson dans les traditions de la filouterie afro-américaine traditionnelle. La différence entre l'homme et la machine, aussi bien que les différences entre les espèces, sont toutes bonnes à prendre pour les récits anti-originaux de Jackson. Comme l'écrit le biologiste Scott Gilbert, « si l'on voulait trouver le morphe intermédiaire de race, de genre et de classe, Michael Jackson pourrait bien faire l'affaire. Cela ferait de lui le représentant d'une humanité de science-fiction – et c'est exactement ainsi qu'il se présente dans *Captain E/O*. »⁴⁸. Telle est l'humanité selon Epcot, où un habile filou est devenu le monument d'une Amérique propre et saine⁴⁹.

Après des débuts sans ambiguïté de jeune homme afro-américain doué d'un talent étonnant, Jackson s'est métamorphosé en une créature ni blanche ni noire, ni mâle ni femelle, ni homme ni femme, ni vieille ni jeune, ni humaine ni animale, ni personnage historique ni figure mythologique, ni homosexuelle ni hétérosexuelle. Ces changements de forme ont été obtenus par son art, par la technologie médicale et informatisée de sa culture, et par les excentricités de son physique. Ce n'est certainement pas son bref mariage, avec la fille d'Elvis Presley, qui pouvait le sauver des stigmates irréparables du *morphing*. Science et fiction implorent avec une force toute spéciale dans le corps iconique de Jackson, qui est un « trésor

national vivant » de première grandeur. Reste que Jackson est un représentant beaucoup moins « sûr » pour régénérer la nation que la SimEve suavement lisse et homogénéisée du magazine *Time*.

Non limité aux spécialistes travaillant pour les sociétés transnationales, les hebdomadaires, les encyclopédies officielles ou les artistes de classe internationale, le *morphing* est aussi un sport relevant de la reproduction. Au « Luxor » de Las Vegas, à l'entrée du tombeau de Toutankhamon reconstitué qui ouvre le casino, se trouve une machine à *morphing* qui ressemble à un photomaton. Moyennant cinq dollars, on peut entrer et sélectionner l'option « *gene machine* » ; on indique ensuite si l'on souhaite se reproduire avec un partenaire vivant ou avec un modèle vidéo (humain ou animal), avant de déterminer la race et le sexe de l'enfant virtuel. La machine n'est pas regardante sur le sexe biologique du matériel parental ; elle propose par ailleurs quatre choix possibles pour la race : afro-américaine, hispanique, asiatique et caucasienne. Le choix supplémentaire de la couleur des yeux et des cheveux n'est possible que dans l'option « caucasienne ». La machine photographie ensuite les candidats-parents, combine numériquement les caractéristiques et sort une image du résultat prévisible selon les spécifications indiquées ; l'enfant est présenté à différents âges, du nourrisson à l'adolescent. La *gene machine* est simplement devenue une autre façon de jouer, à Las Vegas, au tournant du millénaire⁵⁰.

Tout cela n'a assurément rien à voir avec les typologies naturalisées du discours raciste prope au patriarcat « Nounours » du début du XX^{ème} siècle. Avec ces exemples culturels populaires, y compris la SimEve de *Time*, nous ne sommes pas soumis non plus à la version PreMed des métissages raciaux. Pourquoi suis-je donc si mal à l'aise ? Ne devrais-je pas être heureuse que la nature des catégories brevetées de race et de genre soit si évidente ? Face à la résurgence omniprésente de la haine raciale, qu'y a-t-il de mal à faire un peu d'idéologie en faveur d'un multiculturalisme bon enfant ? Doit-on toujours souhaiter des sentiers rocailleux et escarpés ? Est-ce simplement de ma part une crise digestive de *political correctness*, inévitablement entraînée par mon abandon aux plaisirs des commodités

high-tech offertes par le capitalisme des multinationales? Et pourquoi la *Famille de l'Homme* imaginée par les Nations Unies ne pourrait-elle se fondre par *morphing* dans les *United Colours of Benetton* propres au Nouvel Ordre mondial? Il est bien certain que la photographie a fait des progrès et que la famille de l'homme semble être naturellement l'histoire des progrès de la technologie.

Pour comprendre et traiter cette impression de malaise, examinons de plus près le numéro spécial du magazine *Time* sur l'immigration. Dans le billet du rédacteur en chef, en page 2, nous apprenons que le spécialiste imageur Kin Wah Lam a créé la matrice génétique de la figure 4 à partir des photographies de sept modèles masculins et sept modèles féminins, chacun d'eux étant assigné à une catégorie ethno- raciale. Les photos ont été ensuite "accouplées" électroniquement deux par deux pour produire à chaque fois un rejeton "cyber-génétique". Chacun des personnages obtenus est un buste à visage agréable, mais sans rien de spectaculaire, un homme ou une femme "naturel(le)", sobrement mis(e) en valeur par un léger maquillage et une coupe de cheveux minimaliste. Toutes les figures représentent de jeunes adultes et toutes les "unions" informatisées sont chastement hétérosexuelles – bien que l'ordinateur puisse sans doute réaliser un peu plus que la technologie de l'ovule et du spermatozoïde en ce domaine. Pour se justifier, l'éditeur déclare que son propos était de « dramatiser l'impact des mariages pluriethniques dont le nombre s'est accru spectaculairement aux Etats-Unis, au cours de la dernière vague d'immigration. » Il n'en reste pas moins que le trope paradigmatique du mariage hétérosexuel et reproducteur est aussi fermement enraciné ici que dans l'univers des *Fossil Footprint Makers of Laetoli* ou dans celui de *The Family of Man*. Le métissage consécutif à l'immigration aurait pu être dramatisé de bien autres façons; or l'impression d'extrême homogénéité qui se dégage de la matrice de diversité du *Time* est frappante. Les Noirs ne sont pas très noirs; les blonds ne sont pas très blonds; la gamme des couleurs de peau exigerait assurément une échelle chromatographique très fine pour bien distinguer une nuance dorée d'une autre nuance dorée. Ces

figures de l'humanité nouvelle sont telles que je puis les imaginer dans un catalogue de répliques façon *Blade Runner*: jeunes, beaux, doués, divers et programmés pour satisfaire les souhaits de l'acheteur avant de s'auto-détruire. À la différence des terribles scènes de suprématie blanche contenues dans *Naissance d'une nation* (1915), rien dans la « Renaissance d'une Nation » selon *Time* ne parle de domination raciale, de faute et de haine. Rien d'effrayant, ici: pourquoi donc trembler?

Comme Claudia Castañeda le dit dans sa discussion sur « *morphing the global U.S. family* », « le racisme ne consiste pas ici dans l'établissement d'une hiérarchie à visée dominatrice, fondée sur une différence raciale "biologisée" ou même "culturisée". Sa violence consiste en l'évacuation des histoires de domination et de résistance (comme de tous ces événements et modes de vie qui ne peuvent pas être regroupées sous ces deux appellations) par le moyen de la reproduction technologique (qui reste toutefois résolument hétérosexuelle) »⁵¹. Dans cet exercice libéral, antiraciste et technophile, les négations et les esquives sont au moins aussi patentes qu'elles ne le sont dans la publicité de PreMed. Toute la sanglante histoire véhiculée dans le mot hideux de *métissage* est absente, évacuée dans le terme aseptisé de *morphing*. Le multiculturalisme et le mélange racial, dans ce numéro de *Time*, sont moins des revendications contre les cruautés passées qu'une recette pour être arraché en toute innocence au monde actuel afin d'être projeté dans le temps de la rédemption. C'est justement l'absence délibérée d'histoire, du corps de chair et de sang, qui me fait peur. C'est la réaffirmation de l'Image Sacrée du Même, une fois encore sous le signe de la différence, qui menace la « renaissance » nationale. Je voudrais quelque chose de beaucoup plus tumultueux, de plus dangereux, de plus consistant, et qui satisfasse davantage l'espérance réelle du multiculturalisme. Obtenir ce genre d'ordonnance de reproduction nationale revient à affronter le pouvoir, le privilège, l'exclusion et l'exploitation qui constituent le pesant apanage du racisme, passé et présent. Je soupçonne que la nation devra avaler la purge d'une reddition de comptes objective sur la racialisation du sexe, avant que le *morphing* ne

paraisse plaisant à la plupart de ses citoyens⁵².

À côté d'une photographie du créateur de l'image, légendée en style "orientalisant" classique (« Lam crée une image mystérieuse »), le rédacteur en chef nous en dit un peu plus sur la "cybergenèse" de la femme figurant sur la couverture : « Combinaison des traits raciaux et ethniques des photographies des femmes utilisées pour élaborer la couverture, elle est anglo-saxonne à 15 %, moyen-orientale à 17,5 %, africaine à 17,5 %, asiatique à 5,5 %, européenne du Sud à 35 % et hispanique à 7,5 %. Mais nous ne savions pas ce que nous avons fait là : lorsque l'image de notre nouvelle Ève commença d'apparaître sur l'écran de l'ordinateur, plusieurs membres de l'équipe de conception en tombèrent aussitôt amoureux. L'un d'eux déclara : "J'ai le cœur brisé de savoir qu'elle n'existe pas !" Nous compatissons avec nos collègues amoureux transis, mais même la technologie a des limites. C'est un amour qui devra rester à jamais idéal... »

Les thèmes qui parcourent le présent essai viennent ainsi imploser dans cet invraisemblable trou noir. Les catégories ethniques racialisées du début du siècle réapparaissent comme des entrées dans une base de données électroniques, pour une analyse statistique démographique vraiment curieuse. Il en résulte une femme virtuelle, enfantée comme Galatée, créature de Pygmalion dont le sculpteur tombe amoureux. On ne saurait négliger l'étrange érotisme de cet engendrement monoparental, masculin et technophile. La SimEve des informaticiens de *Time* est comme l'Athèna de Zeus, fille du flux séminal de sa seule pensée – ici, de l'homme et du programme informatique conçu par lui. Il s'ensuit que la loi de la Nation, comme celle qu'Athèna impose à sa ville dans *l'Orestie*, sera la loi du Père. Les Furies ne seront pas admises dans le cyberspace. Dans le roman de l'amour romantique, SimEve suscite à jamais un désir qui ne peut pas être assouvi. Tel est précisément le mythe qui suscite les rêves de transcendance technologique du corps. Dans cet érotisme technoscientifique bizarre, mais conventionnel, les limites réelles actuelles de la technologie ne font qu'attiser le désir d'un amour qui ne peut pas exister et qui n'existe pas. SimEve est le nouvel être humain universel, mère de la race nouvelle,

figure et emblème de la Nation régénérée ; et c'est une composition créée sur ordinateur, à l'instar du génome humain lui-même. Elle est le rejeton aux deuxième et troisième degrés du code ramifié des codes. Elle garantit cette différence qu'est la non différence dans la famille humaine.

Postscriptum

Tout au long de ce chapitre, le discours raciste est resté axé sur l'hygiène sexuelle, et la scène thérapeutique médicale a été le théâtre de la nature dans la cité de la Science. J'en ai plus qu'assez d'assurer le lien entre parenté et « la famille », et j'aspire à des modèles de solidarité, d'unité et de diversité humaines enracinées dans l'amitié, le travail, les objectifs partiellement partagés, la souffrance collective sans issue, la mortalité inéluctable et l'espoir qui persiste pourtant. Il est temps de théoriser un inconscient "inconnu", une scène primale différente, où tout ne tire pas son origine des drames de l'identité et de la reproduction. Les liens par le sang – y compris le sang réinjecté dans le monnayage des gènes et de l'information – ont déjà été suffisamment sanglants comme cela. Je crois qu'il n'y aura pas de paix raciale ou sexuelle, pas de nature vivable, si nous n'apprenons pas à produire de l'humanité par le moyen de quelque chose de plus et de moins que la parenté. Je pense que je suis du côté des vampires, ou au moins l'un d'eux. Mais depuis quand choisit-on le vampire qui hantera vos nuits ?

Naissances nocturnes et progénitures vampiriques

IMAGE	OncoMouse	Promise déguisée en Gorille	SimEve
SOURCE	Le magazine <i>Science</i>	<i>American Medical News</i>	Le magazine <i>Time</i>
TYPE DE PARENTÉ	espèces	famille	race
PRATIQUES REPRODUCTIVES	Ingénierie génétique	Investissement professionnel	Cybergénèse par morphing
RÉCITS ET MYTHES	Naissance nocturnes dans le laboratoire Allégorie de la cave (Platon) Quête héroïque	De mauvais investissements produisant des progénitures polluées Alchimie inversée qui transforme de l'or en métal ordinaire Hétérosexualité avec une promesse aux dents de vampire	Parthénogénèse masculine Enfants imaginés Trilogie d'Oreste Pygmalion et Galatée
SLOGAN	« quand ce qu'il y a de meilleur pour une meilleure vie advient »	« si vous avez contracté une alliance malheureuse... »	« un amour qui demeurera à jamais sans nécessité »

NOTES

1. Stocking George, *Race, Culture and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, New York, The Free Press, 1993, p. 6.
2. L'eugénisme est une théorie portant sur l'hygiène et sur l'amélioration de la race humaine. Sur l'histoire de l'eugénisme, les classiques sont Haller Mark, *Eugenics, Hereditarian Attitudes in American Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1963, Kevles Daniel, *In the Name of Eugenics : Genetics and the Uses of Human Heredity*, New York, Knopf, 1985, Chorover Stephen, *From Genesis to Genocide : The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*, Cambridge, MIT Press, 1979 et Cravens Hamilton, *The Triumph of Evolution : American Scientists and the Heredity Environment Controversy, 1900-1947*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978. Le développement de la génétique mendélienne après 1900 – dans le contexte dominant de l'interprétation des écrits du biologiste allemand August Weismann (1834-1914) qui distinguait le passage des caractéristiques acquises de la continuité génétique du plasmé germinal – a progressivement érodé une bonne partie du discours raciste et eugéniste que je discute ici. Mais nombre de scientifiques états-uniens ne se sont pas appuyés avec constance sur cette distinction dans leur approche de l'évolution et de la race, au moins jusqu'au milieu du 20^e siècle, et ils n'ont assurément pas utilisé la génétique mendélienne pour développer une position scientifique antiraciste. S'ils ont effectivement insisté sur la séparation de la nature et de la culture, il en est plutôt résulté un durcissement de la doctrine eugéniste génétique fondée sur l'étude des traits et encore moins ouverte à la contestation « libérale » et écologiste. Sur les significations de la « race », voir Stocking George, *Race, Culture and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, New York, The Free Press, 1968 ; Stepan Nancy, *The Idea of Race in Science : Great Britain, 1800-1960*, Hampden, Archon Books, 1982 ; Barkan Elazar, *The Retreat from Scientific Racism : Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, New York, Cambridge University Press, 1992, Harding Sandra, *The "Racial" Economy of Science : Toward a Democratic Future*, Bloomington, Indiana University Press, 1993 ; Gould Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, New York, Norton, 1981 et Goldberg David, *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

3. Stepan Nancy et Gilman Sander, "Appropriating the Idioms of Science : The Rejection of Scientific Racism", in Harding Sandra (ed.), *Racial Economy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 170-193. Pour les formulations des discours racistes sur les femmes afro-américaines à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, voir Carby Hazel, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York, Oxford University Press, 1987.
4. *Herland* (1979) de Charlotte Perkins Gilman, publié en feuilleton dans *The Forerunner* en 1915, est rempli de ce racisme blanc inconscient de lui-même qui a blessé tant de féministes américaines. L'écrit de Grant (1916) est plein de la supériorité de la race nordique non adultérée, et de condamnations du croisement des races. Avocat d'affaires, Madison Grant a été le porte-parole d'une politique d'eugénisme, de restriction de l'immigration et de préservation de la nature – toutes activités typiques des partisans résolus de la suprématie de la race blanche : Grant Madison, *The Passing of the Great Race, or the Racial Basis of European History*, New York, Scribner, 1916. Voir Haraway Donna, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989, p. 57.
5. Du Bois W. E. B., « The Conservation of Races », in Paschal A. (ed.), *A W.E.B. Du Bois Reader*, New York, Macmillan, pp. 19-31, p. 8.
6. *Ibid.*, p. 19 ; voir aussi Appiah Kwame, « The Uncompleted Argument : Du Bois and the Illusion of Race », *Critical Inquiry*, 12, 1985, pp. 21-35 ; 1990, p. 16, n. 3 ; Stepan et Gilman, 1993, p. 192.
7. Stocking George, *Race, Culture... op.cit.*, pp. 7-8.
8. L'histoire complète de l'African Hall d'Akeley est rapportée dans Haraway Donna, *Primate Vision, op.cit.*, pp. 26-58 et 385-388.
9. La génétique démographique – discipline opposée à la biologie démographique, plus tournée vers l'écologie – a tendu à exclure le développement d'organismes à partir de leurs hypothèses explicatives, et à se fonder presque exclusivement sur les mutations et autres façons d'altérer la fréquence et la production des gènes individuels pour rendre compte des changements évolutionnistes à tous les niveaux. Militant contre cette focalisation sévèrement restrictive, Scott Gilbert avance que pour l'évolution en amont des sous-espèces ou du niveau de population, les changements dans le schéma de développement sont fondamentaux. Partant de l'analyse moléculaire des gènes, décisive pour l'élaboration des modes de développement dans une

- vaste gamme d'organismes (les procédés analytiques n'étant devenues accessibles que depuis la fin des années 1980), Gilbert Scott, Optiz John et Raff Rudy, (« Resynthesizing Evolutionary and Developmental Biology », *Developmental Biology*, 173, 1996, pp. 357-412) exposent l'idée des homologies de procédure ainsi que des anciennes homologies de structure dans le contexte d'une nouvelle synthèse évolutive qui met en valeur – à la différence de la génétique démographique – l'embryologie, la macroévolution et l'homologie. Dans cette nouvelle synthèse, le domaine du développement ou de la morphogenèse est « proposé pour servir d'intermédiaire entre génotype et phénotype. Tout comme la cellule – non son génome – fonctionne comme unité de structure et de fonction organique, de même le domaine morphogénétique (non les gènes ou les cellules) est considéré comme une unité majeure d'ontogénie dont les changements entraînent des changements dans l'évolution. » (*Ibid.*, p. 357). Je pense que ce genre de synthèse évolutive – surtout dans le contexte des arguments beaucoup plus courants du discours génomique et biotechnologique – est à la fois rafraîchissant et excitant scientifiquement. Dans le genre de recherche auquel Gilbert contribue aussi, ni la dominante gène/population ni les formulations génome/base de données ne mènent au cœur des questions évolutives. Les propositions de Gilbert, Optiz et Raff doivent rappeler au lecteur que mon tableau simplifié à l'extrême les débats en cours sur la biologie, le développement et l'évolution moléculaire.
10. Pour un survol de ces développements complexes, voir Mayr Ernst et Provine William, *The Evolutionary Synthesis: Perspectives on the Unification of Biology*, Cambridge, Harvard University Press, 1980 ; Kaye Howard, *The Social Meaning of Biology: From Darwinism to Sociobiology*, New Haven, Knopf, 1986 ; Simpson George, *The Meaning of Evolution*, New Haven, Yale University Press, 1967 (1ère Ed. 1949) ; Dobzhansky Theodosius, *Mankind Evolving*, 1962 ; et Keller Evelyn Fox, *Secrets of Life, Secrets of Death*, New York, Routledge, 1992.
 11. UNESCO, *The Race Concept: Results of an Inquiry*, Paris, UNESCO, 1952.
 12. À l'université de Harvard, Ashley Montagu Cobb – anthropologue afro-américain et l'un des rares experts noirs dans cette discipline – n'a pas été invité à signer ce document. Dans le contexte de l'hégémonie scientifique blanche, invisible à elle-même et internationale, sa signature paraissait

- impliquer un favoritisme racial opposé à l'idée d'une autorité scientifique universaliste et libre de toute attache culturelle. Dans un esprit d'apaisement, je ne prendrai pas la peine de mentionner la discrimination de genre inhérente à la définition de nouvel homme plastique et universel – sauf s'il se mettait à fonctionner dans le contexte d'une adaptation créatrice d'espèce qui irait à l'encontre de la restriction que je viens de formuler.
13. Ce compte-rendu est une caricature illustrant des processus et des pratiques beaucoup plus contradictoires dans le cadre des documents de l'UNESCO. Pour un compte-rendu plus complet, mais toujours inadéquat, voir Haraway Donna, *Primate Visions, op.cit.*, pp. 197-203. La version "BD" du mode de vie partagé, dans la section suivante de cet essai, est discutée en détail dans *Ibid.*, pp. 186-230 et 405-408.
 14. Le sommet de la théorie de l'Homme-Chasseur se trouve dans Washburn S. et Lancaster C., « The Evolution of Hunting », in Lee R. et DeVore I. (eds.), *Man the Hunter*, 1968, Chicago, Aldine, pp. 293-303. De son côté, la Femme-Chasseuse a fait ses débuts dans Linton Sally, « Woman the Gatherer. Male Bias in Anthropology », in Jacobs S. E. (ed.), *Women in Perspective : A Guide for Cross-Cultural Studies*, Urbana, University of Illinois Press. Elle a été étoffée dans Tanner Nancy et Zihlman Adrienne, « Women in Evolution, Part I : Innovation in Selection in Human Origins », *Signs*, 1, 1976, pp. 585-608.
 15. Si l'on s'intéresse au drame narratif et à ses intrigues universalistes, psychanalytiques, politiques et scientifiques, la théorie féministe offrira ses analyses. Voir De Lauretis Teresa, *Alice doesn't : Feminism, Semiotics and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 103-157 ; LeGuin Ursula, "The Carrier-Bag Theory of Fiction", in Pont D. (ed.), *Women of Vision*, New York, St Martin's Press, 1988, pp. 1-12 ; Kim Elaine & Alarcon Norma (eds.), *Writing Self, Writing Nation : Essays on Theresa Hak Kyung Cha's Dictée*, Berkeley, Third Woman Press, 1994 ; Sandoval Chéla, "US Third World Feminism : The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders*, 10, 1991, pp. 1-24 ; et Smith Victoria, "Loss and Narration in Modern Women's Fiction", Ph. D. Diss., History of Consciousness Board, University of California at Santa Cruz, 1994.
 16. M. Matternes m'a refusé l'autorisation de publier son tableau dans ce chapitre. On pourra donc voir les *Fossil Footprint Makers of Laetoli* dans

- le numéro d'avril 1979 du *National Geographic Magazine*, pp. 448-449.
17. Le débat actuel sur l'origine de l'*Homo sapiens* moderne représente un nouvel effort pour retrouver les parcours de l'humanité, avec l'Afrique au centre de la controverse. Depuis la fin des années 1980, les principales hypothèses sont l'origine multirégionale, fondée sur les études anatomiques comparatives, et la théorie « *out of Africa* » fondée sur les analyses de l'ADN mitochondrial, hypothèses avancées pour signifier que le plus récent des ancêtres communs à toute l'espèce humaine est une petite femelle qui vivait en Afrique il y a environ 112 000 ans (Gibbons Ann, « Out of Africa – at Last ? », *Science*, n° 267, 3 mars 1995, p. 1272-73). Le sperme ne donne aucune mitochondrie (organite cytoplasmique de la cellule) à la cellule ovulaire fertilisée, de sorte que l'ADN mitochondrial n'est transmis que par la lignée femelle. Les changements génétiques s'accumulent avec le temps, étalonnant ainsi une sorte de calendrier biologique. L'ADN mitochondrial des populations prélevées en Afrique – elle-même continent immense – montre le plus grand nombre de variations, comparé à tous les autres ADN de même type étudiés chez les populations modernes vivant dans les principales zones géographiques. Ce fait aurait dû donner un coup d'arrêt à tous les arguments génétiques généralisant sur les populations d'ascendance africaine, y compris à l'idée que les races modernes ont une importante signification génétique – si tant est qu'ils en aient une, et que ce genre de rappel soit nécessaire pour rester sceptique envers les prétentions selon lesquelles les fondements génétiques justifient les classifications racistes contemporaines. Il conviendrait d'avoir ce problème bien présent à l'esprit pour traiter les revendications résurgentes sur l'héritabilité du Q.I. et l'association des différences de Q.I. avec les groupes ethniques et raciaux. Le battage entourant la publication de *The Bell Curve* est, sur ce point, la controverse récente la plus importante (voir Herrnstein Richard et Murray Charles, *The Bell Curve : Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, The Free Press, 1994 ; Jacoby Russel et Glauberman Naomi (eds.), *The Bell Curve Debate : History, Documents, Opinions*, New York, Times Books/Random House, 1995). Le fait que le plus grand réservoir de variations humaines existe en Afrique aurait dû faire réfléchir les organisateurs de bases de données génétiques sur l'ADN nucléaire humain à un meilleur développement des critères de référence composites pour l'espèce. En montrant à

quelle point l'idée de race est encore ancrée dans l'anthropologie physique, Brendan Brisker, étudiant en troisième cycle à l'*Anthropology Board* de l'université de Californie, à Santa Cruz, a analysé l'usage involontaire des typologies raciales dans les procédures d'échantillonnage géographique et dans les débats accompagnant les premières études paléanthropologiques de l'ADN mitochondrial, Brisker Brendan, *Rooting the Tree of Race : mtDNA and the Origins of Homos sapiens*, Unpublished Manuscript, Anthropology Board, University of Santa Cruz, 1995. En novembre 1994, un numéro spécial de *Discover* esquissait le renouvellement des débats des années 1990 sur la réalité scientifique de la race ; cette même année, Lawrence Bright décrit la controverse sur les typologies raciales intégrées au recensement états-unien, qui ne reflète aucunement les multiples catégories et mélanges raciaux et géographiques revendiqués par les populations.

18. Corteau Jacqueline, « Genome Databases : Special Pull-out Section », *Science* (Genome Issue, Maps and Databases), n° 254, 1991, pp. 201-207, p. 202. Le cahier détachable du numéro annuel du magazine *Science* consacré au génome traitait des bases de données. Voir aussi Nowak Rachel, « Draft Genome Map Debuts on Internet », *Science*, n° 262, 24 décembre 1993, p. 1967.
19. On peut étudier dans Yoxen Edward, « Life as a Productive Force : Capitalizing the Science and Technology in Molecular Biology », in Levidow L. et Young B. (eds.), *Science, Technology and the Labour Process*, London, CSE Books, 1981, pp. 66-122, Wright Lawrence, « One Drop of Blood », *The New Yorker*, 25 juillet 1986, pp. 46-55 et Shiva Vandana, *Monocultures of the Mind : Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, London, Zed Books, 1993, la transformation de la vie en une force de production réorganisant la biologie pour les besoins des firmes.
20. Kitcher (Kitcher Philip, *Vaulting Ambition : Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge, MIT Press, 1987) a donné une critique incisive de la sociobiologie humaine. Sur les débats relatifs à l'unité-de-sélection, voir Brandon Robert et Burian Richard (eds.), *Genes, Organisms, Populations : Controversies over the Units of Selection*, Cambridge, MIT Press, 1984. Opposés à toute classification technique ou populaire, Dawkins (Dawkins Richard, *The Self Gene*, New York, Oxford

University Press, 1976 et 1982) constituent les meilleures présentations de la logique de compétition farouche dans le registre de la vie, appuyées sur des stratégies d'accumulation « flexibles » qui semblent étrangement si fondamentales même aux yeux du capitalisme post-moderne. Sur la théorie de l'accumulation flexible en économie politique, voir Harvey David, *The Condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, 1989. Sur l'élaboration féministe à tous niveaux du thème de la *flexibility* dans le corps médical américain, voir Martin Emily, *Flexible Bodies : Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Days of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994.

21. L'idée de la nature et de la culture mises au service de l'entreprise est tirée de Marilyn Strathern, *Reproducing the Future : Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York, Routledge, 1992, qui traite de la procréation assistée et de la filiation anglaise au cours de la période du thatchérisme.
22. Dans la théorie eugéniste, le bien de la « race » est la valeur idéologique essentielle. On ne saurait trop en accentuer l'aspect collectif. Dans le discours génétique biomédical des années 1990, la « race » – c'est-à-dire l'humanité dans son ensemble ou une catégorie raciale particulière comme « les blancs » – joue un rôle faible, voire inexistant ; en revanche, les décisions d'investissement reproducteur individuel et la santé génétique individuelle sont essentielles.
23. Une bonne lecture pour commencer est celle de Kevles Daniel et Hood Leroy (eds.), *In the Name of Eugenics : Genetics and the Uses of Human Heredity*, New York, Knopf, 1992. Flower Michael et Heath Deborah, « Anatomo-politics : Mapping the Human Genome Project », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17, 1993, pp. 17-41 montrent comment la définition sémiotique et matérielle physique de l'espèce humaine, dans les bases de données génétiques mondiales, fonctionnent par le biais de processus multiples et hétérogènes qui élaborent une séquence de référence (ou *consensus DNA sequence*) en tant que « génome » humain.
24. Erickson Deborah « Hacking the Genome », *Scientific American*, avril 1992, pp. 128-137. Sur l'organisation dans les sites *Internet*, voir Waldrop Mitchell, « Software Agents Prepare to Sift Riches of Cyberspaces », *Science*, n° 265, 12 août 1994, pp. 882-83.

25. Le supplément à l'*Oxford English Dictionary* localise le premier usage du terme « *genom* » [sic] dans les années trente, mais le mot ne signifiait pas à cette époque une structure de base de données. Ce sens est apparu à partir de la constitution de la génétique comme science de l'information, et spécialement depuis les années 1970.
26. Je reconnais ici ma dette envers le travail non publié d'une étudiante de troisième cycle en anthropologie UCSC, Cori Hayden, *The Genome Goes Multicultural*, Unpublished Manuscript, Anthropology Board, University of California at Santa Cruz, 1994. Voir aussi Cavalli-Sforza L. et al., « Call for a Worldwide Survey of Human Genetic Diversity: A Vanishing Opportunity for the Human Genome Project », *Genomics*, 11, pp. 490-491, 1991; RAFI (Rural Advancement Foundation International, "Patenting Indigeneous Peoples", *Earth Island Journal*, Automne 1993, p. 13; Spiwak Daniela, "Gene, Genie and Science's Thirst for Information with Indigenous Blood, *Abya Yala News* 7 (3-4), 1993, pp. 12-14; et RAFI, "Following Protest, Claim Withdrawn on Guaymi Indian Cell Line", *Gene Watch: A Bulletin of the Council for Responsible Genetics*, 9 (3-4), 1994, pp. 6-7.
27. Giovanna DiChiro, *Local Actions, Global Visions: Women Transforming Science, Environment, and Health in the U.S. and India*, Ph. D. Diss. History of Consciousness Board, University of California at Santa Cruz, 1995; « Nature as Community: The Convergence of Environment and Social Justice » in Cronon W. (ed.), *Uncommon Ground: Towards Reinventing Nature*, New York, Norton, 1995, pp. 298-320 m'a ouvert les yeux sur la science et les scientifiques appelés à compter. Je me suis aussi inspirée de Tsing Anna Lowenhaupt, « Forest Collisions: The Construction of Nature in Indonesian Rainforest Politics », *Unpublished Manuscript*, 1993 et de Cussins Charis, "Ontological Choreography: Agency through Objectification in Infertility Clinics", *Social Studies of Science*, 26, 1994, pp. 575-610. Ces trois analystes bousculent les catégories héritées du corps et de la technologie, de la nature et de la culture, de la sauvagerie et de la cité, du centre et de la marge – toutes participant à produire la distinction idéologique entre le moderne et le traditionnel; cette distinction fait que l'on trouve apparemment bizarre que les populations indigènes soient des utilisateurs et producteurs avisés du discours sur le génome. Pour une excellente analyse des

- discours programmatiques sur la différence raciale en écoféminisme, partiellement enracinée dans la séparation continuée de la nature et de la culture, et se tournant vers les femmes « indigènes » comme ressources contre les violations de la culture industrielle, voir Sturgeon Noël, « The Nature of Race: Discourses of Racial Difference in Ecofeminism », in *Ecofeminism: Multidisciplinary Perspectives*, Bloomington and Indianapolis, University of Indiana Press, 1997.
28. Voir Star Susan Leigh et Griesemer James, « Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-1939 », *Social Studies of Science*, 19, 1989, pp. 387-420, sur le développement du concept d'« objets frontières ».
29. RAFI, « Patenting Indegenous Peoples », *Earth Island Journal*, automne, 13, 1993, p. 13.
30. La ruée pour le contrôle de la « biodiversité », elle-même objet de discours récent, est complexe, mondiale et lourde de conséquences pour les divers modes de vie. Hayden Cori, *The Genome... op.cit.* présente ainsi l'accord de *biodiversity prospecting* passé entre *INBio*, institut écologique costaricain à but non lucratif, et la société Merck, Sharpe & Dohme, qui est la plus grande firme pharmaceutique mondiale. Cet accord est un effort controversé pour contrôler la « biopiraterie » et pour tourner les ressources de la biodiversité à l'avantage des pays en voie de développement qui sont « riches en gènes ». Les accords de *biodiversity prospecting*, le *Human Genome Diversity Project*, les échanges dettes-contre-nature, la Convention sur la biodiversité et le GATT sont quelques-uns seulement des exemples de la structure institutionnelle émergente et destinée à définir les relations entre l'homme et la nature, dans un monde où les relations de la technoscience avec la richesse et le bien-être n'ont jamais été si étroites. Voir sur ce point World Resources Institute et al. (eds.), *Biodiversity Prospecting: Using Genetic Resources for Sustainable Development. A contribution to the WRI/IUCN/UNEP Global Biodiversity Strategy*, WRI/IUCN/UNEP, mai 1993; Juma Calestous, *The Gene Hunters: Biotechnology and the Scramble for Seeds*, Princeton, Princeton University Press, 1989; et Shiva Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, London, Zed Books, 1993.

31. Kahn Patricia, « Genetic Diversity Project tries Again », *Science*, n° 266, 4 novembre 1994, pp. 720-722.
32. Voir Tsing Anna Lowenhaupt, *In the Realm of the Diamond Queen : Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993 sur un astucieux traitement ethnographique de la complexité des rapports marginal/central et local/mondial, dans une région de l'Indonésie qui est aussi au cœur des controverses environnementales.
33. Kahn Patricia, « Genetic Diversity Project...art.cit », p. 722
34. Bereano Philip, « Broad Coalition Challenges Patents on Life », Press release, 6 juin 1994.
35. *Ibid.*
36. RAFI, « Patenting Indegenous Peoples » art.cit., p. 7.
37. Kahn Patricia, « Genetic Diversity Project...art.cit », p. 721.
38. Repris avec l'autorisation de Du Pont NEN Products. Le 19 mai 1995, Du Pont a annoncé son intention de se débarrasser de sa section de *Medical Products*. L'ancien *Du Pont NEN Products* va devenir *NEN Life Science Products*.
39. Selon l'*Oxford English Dictionary*, le terme de *misgenation* a été inventé aux Etats-Unis en 1864.
40. En 1992, un *National Pregnancy & Health Survey* d'un coût de 3 millions de dollars, mené sur 2163 femmes ayant accouché dans 52 hôpitaux répartis sur l'ensemble du territoire, a montré combien de femmes enceintes (et lesquelles) utilisaient de substances susceptibles de nuire au fœtus (et le bilan net des interventions pour un *HMO* moyen). Conduite pour le compte du *National Institute on Drug Abuse* et publiée en septembre 1994, cette enquête conclut que plus de 5 % des quatre millions de parturientes états-uniennes de 1992 utilisaient des drogues illégales, et environ 20 % consommaient alcool et/ou tabac ; les fumeuses et les buveuses étaient de surcroît plus portées à consommer des drogues illégales que les abstinentes. Les femmes blanches avaient davantage tendance à boire (23 %) et à fumer (24 %) pendant leur grossesse que les femmes de couleur (respectivement 16% d'afro-américaines et 9 % d'hispano-américaines pour l'alcool ; 20 % d'afro-américaines et 6 % d'hispano-américaines pour le tabac). Les catégories raciales sont ici brutes de statistique, mais elles n'ont qu'une utilité limitée. Les femmes pauvres, incultes, sans emploi et non mariées étaient plus enclines à consommer des

- drogues illégales que les femmes des classes privilégiées. Environ 11 % des afro-américaines enceintes recouraient à ce genre de drogues, contre 5 % de blanches et 4 % d'hispano-américaines. Cela signifie que plus de la moitié des 221 000 femmes enceintes consommatrices de drogues illégales étaient des femmes blanches, contre 75 000 noires et 28 000 hispano-américaines. On sait que l'alcool et le tabac peuvent nuire au développement du fœtus autant ou peut-être même plus que les drogues illégales, mais avec moins de stigmates sociaux et financiers. Dans l'ensemble, on dénombre ainsi 820 000 enfants de fumeuses et 757 000 de buveuses (mais un même nouveau-né peut figurer dans les deux catégories à la fois). L'étude montrait également que la plupart des femmes essayaient d'éviter l'alcool, le tabac et les drogues pendant leur grossesse, mais que peu y réussissaient si ces habitudes étaient invétérées chez elles (voir Connell Christopher, « Pregnancy Study Shows Bad Habits », *The Santa Rosa Press Democrat*, 13 septembre 1994). Le besoin d'un traitement d'assistance non répressive pour les femmes essayant d'avoir une grossesse saine pouvait difficilement être plus clair. Parallèlement aux programmes de prévention existants pour celles qui ne sont pas vraiment intoxiquées, l'augmentation des revenus et l'amélioration de l'éducation des femmes seraient vraisemblablement les mesures de santé publique les plus efficaces. De telles mesures dépasseraient de beaucoup, pour la santé de la mère et de l'enfant, les bénéfices sanitaires retirés des unités de soin néonataux dans les hôpitaux *high-tech*, pour ne rien dire de leurs résultats douteux au sujet des usages criminels. Il existe une alliance maudite entre la médecine comme système stipendié et des millions de femmes enceintes aux Etats-Unis, et elle se reflète dans les revenus des médecins comparés à ceux des mères à risque. La direction du flux des précieux fluides corporels est à l'inverse de ce que suggérerait la dentition éclatante et l'alliance en or de la publicité pour PreMed.
41. Vendu 239 dollars en version *MacIntosh* et 169 dollars en version *Windows* au début de 1994, *Morph* a été largement utilisé par les scientifiques, les enseignants, les concepteurs d'effets spéciaux pour les films hollywoodiens, les hommes d'affaire, les voyageurs de commerce et les personnels de police, par exemple pour la confection de portraits-robots. *PhotoMorph* s'est ensuite posé en rival sur le marché, avec toute une gamme de procédés graphiques permettant de « transformer des femmes

- en hommes, une jeune fille en un chien de berger, une grenouille en poulet » (Finley Michael, « The Electronic Alchemist », *San Jose Mercury News*, 6 mars, 1994). Finley illustre cet article avec une série de transformations par *morphing* entre Steve Jobs, fondateur d'Apple Computer, et Bill Gates, fondateur de *Microsoft*. Les fusions dans le nouvel ordre mondial peuvent être effectuées par plusieurs moyens. Inutile de dire que ceux qui croient encore au statut de document des photographies feraient mieux de ne pas acheter une copie de *Morph*, d'aller au cinéma et de regarder les photographies des enfants disparus sur les petites affiches des rues.
42. Photographie transformée par Nancy Burston en *morphing* dans Jones Steve, Martin Robert et Pilbeam David (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution*, New York, Cambridge University Press, 1992. Merci à Ramona Fernandez, de l'Université de Californie à Santa Cruz, qui m'a communiqué cet exemple.
43. Merci à Giovanna DiChiro, de l'Université de Californie à Santa Cruz, pour les indications sur cette image et pour le commentaire de Hiro tiré du *Today Show* du 17 août 1994.
44. La puce électronique « imprime » sa forme sur le visage obtenu par *morphing*; cette puce « informe » ainsi sa progéniture électronique selon les doctrines aristotéliennes de l'auto-reproduction masculine qui ont « impressionné » les penseurs occidentaux pour de nombreux siècles. La mise au point de l'image-copie du père dans l'enfant risquerait d'être gâchée par le manque de transparence dans l'intermédiaire maternel. Les mutations sur ce thème prolifèrent dans le cyberspace, comme dans beaucoup d'autres matrices techno-scientifiques au tournant du deuxième millénaire chrétien. Pour une présentation des doctrines de l'impression, de la reproduction et de la sainteté chez les saintes médiévales, qui a inspiré mon chapitre, voir Park Katherine, « Impressed Images: Reproducing Wonders », *Paper read at Histories of Science/histories of Art*, 3-5 novembre 1995, Harvard University, Boston.
45. Lury Celia, « United Colors of Diversity: Benetton Advertising Campaign in the New Universalism of Global Culture, a Feminist Analysis », *Paper delivered at the Center for Cultural Studies*, University of California at Santa Cruz.
46. Franklin Sarah, « Comments on Paper by Celia Lury », *Center for*

- Cultural Studies*, University of California at Santa Cruz.
47. Fernandez Ramona, « Pachuco Mickey », in Bell E., Haas L., Sells L. (eds.), *From Mouse to Mermaid: The Politics of Film, Gender and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 245.
48. Scott Gilbert, communication personnelle par courrier électronique du 26 septembre 1995, en réaction à une version antérieure de « Donneurs universels... » Je remercie Gilbert de son insistance pour que j'inclue « noir et blanc ».
49. Fernandez John, *The Diversity Advantage: How American Business Can Out-perform Japanese and European Companies in the Global Marketplace*, New York, Lexington Books, Macmillan, 1995, met en valeur le thème de la filouterie dans son essai sur les parcours à travers les multiples mondes de Disney, en liaison avec les nombreux mélanges culturels requis dans les Etats-Unis de la fin du millénaire.
50. Merci à Rosi Braidotti et Anneke Smelik, heureux parents de deux beaux rejetons du *morphing*, pour cette description de ce qu'elles ont trouvé possible dans l'Amérique de 1995. Ces théoriciennes sérieuses du féminisme européen ont témoigné qu'elles se sont aussitôt attachées à leur « cyberprogéniture » lorsqu'elles en ont découvert les photographies, à la fois si identiques et si différentes. L'émotion a été forte, même si les enfants avaient l'air un peu fragiles et délicats. Je pense qu'il y aurait là un bon moyen de contrôler le désir d'enfant, pour autant que l'on soit disposé à mettre cinq dollars dans la machine.
51. Les interprétations de Castañeda et les miennes, au sujet de cette figure, ont évolué au gré des conversations, après qu'elle eut entendu ma conférence au colloque du 9 février 1994 sur « l'Histoire de la conscience », et après ma lecture de son article, Castañeda Claudia, « Transnational Adoption as U.S. Racist Complicity? », *Paper read at American Ethnological Society Meeting*, avril 1994. Je me suis également inspirée des lectures faites par mes étudiants de troisième cycle en Sciences politiques, lors de l'examen final de mon cours d'automne 1993.
52. Entre temps, confirmant l'analyse trouvée dans les *Flexible Bodies* d'Emily Martin, les firmes américaines essayent de capitaliser sur une version particulière du multiculturalisme (Martin Emily, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Days of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994). Pour une argumentation sans com-

plexe de cette tentative, voir Fernandez John, *The Diversity Advantage...* op.cit.; voir aussi Kauffman, « The Diversity Game : Corporate America Toys with Identity Politics », *Village Voice*, 31 août 1993, pp. 29-33.

LE TÉMOIN MODESTE :
DIFFRACTIONS FÉMINISTES DANS L'ÉTUDE DES SCIENCES¹

Je crois en la vérité de ce qui est peut être figuratif, bien que Moshe Idel ait trouvé pour fabriquer des golems une multitude de recettes aussi précises que les instructions nécessaires à la construction d'une yourte ou la fabrication de la baguette.

Mage Piercy, He, She, and It

Un homme dont les récits peuvent être crédités d'être le miroir de la réalité est un homme modeste; ses comptes-rendus doivent rendre cette modestie visible.

Steven Shapin et Simon Schaffer

Traduit par Delphine Gardey.

Edition originale : "Modest Witness : Feminist Diffractions in Science Studies", in Galison Peter and Stump David (eds.), *The Disunity of Science : Boundaries, Contents, and Power*, Stanford University Press, 1996, pp. 428-441. Une version révisée apparaît aussi dans Donna Haraway's *Modest Witness@ Second Millennium : Femaleman Meets Oncomouse : Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997 and in *The Haraway Reader*, Routledge 2003, pp. 223-250.

Le Témoin Modeste, personnage central du théâtre de la Révolution scientifique, est une figure de l'étude contemporaine des sciences comme des récits de science. Dans la pratique littéraire redevable des traditions du réalisme chrétien, les figures recueillent et reflètent les espoirs et les croyances de la communauté ; elles personnifient ou incarnent le sens des choses. Pour l'études des sciences, le Témoin Modeste compte comme l'une de ces figures. Comment pourrait-il en être autrement dans les récits séculaires / théologiques des technosciences européennes et euro-américaines ? Avec le témoin modeste il est en effet question de vérité, de témoignage fiable, de garantie des choses essentielles, des conditions qui permettent de créer la certitude et l'action collective – tout en évitant le recours obsessionnel aux fondements transcendants.

Dans l'espace narratif de cet essai, le témoin modeste travaille à *re-figurer* les sujets, les objets et le commerce communicatif des technosciences en des nœuds de différentes sortes². Je suis dévorée par l'idée d'une refiguration matérialisée ; je pense que ce c'est ce qui se produit dans le projet des technosciences et du féminisme. Une figure rassemble le groupe ; une figure personnifie des significations partagées dans des récits qui habitent leurs audiences. J'emprunte le terme « témoin modeste » au livre important de Steven Shapin et Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*. Afin de rendre visible la modestie à laquelle il est fait allusion dans l'épigraphe mentionnée ci-dessus, l'homme – le témoin dont les récits reflètent la réalité – doit être lui-même invisible, c'est-à-dire appartenir à cette « catégorie non marquée » construite à partir des conventions extraordinaires de l'auto-invisibilité. Suivant les termes magnifiquement suggestifs de Sharon Traweek, un homme de ce type se doit d'habiter un espace perçu par ses habitants comme étant celui de la « culture de la non-culture »³.

Il s'agit d'une culture où les faits contingents – la réalité du monde – peuvent être établis avec toute l'autorité de la vérité transcendante, mais sans ses problèmes. Le fait d'être invisible à soi-même est la forme spécifiquement moderne, professionnelle, européenne, masculine, scientifique

de la modestie comme vertu. C'est une forme de modestie qui offre à ceux qui la pratiquent le bénéfice du pouvoir épistémologique et social. Ce type de modestie est l'une des vertus fondatrices de ce que nous appelons la modernité. Elle garantit que le témoin modeste est le ventriloque légitime et autorisé du monde objectif, n'ajoutant aucune opinion ni rien de sa corporéité biaisée. Il est ainsi doté du pouvoir remarquable d'établir les faits. Il témoigne ; il est objectif ; il garantit la clarté et la pureté des objets. Sa subjectivité est son objectivité. Ses récits ont un pouvoir magique – ils perdent toute trace de leur histoire comme narrations, comme produits de projets partisans, comme représentations contestables, comme documents construits capables de définir les faits. Les récits deviennent des miroirs clairs, des miroirs complètement magiques, sans jamais faire appel à ce qui relève du transcendantal ou du magique.

Dans ce qui suit, je voudrais miner cette confiance subtilement construite et protégée propre à l'homme de raison, et faire advenir, dans le monde des technosciences, un type de témoin modeste, certes moins élégant, mais plus corporel, infléchi et optiquement plus dense. Je suis moins intéressée par la pratique critique comme réflexion spéculaire, par le fait de montrer une fois encore que l'Empereur est nu – que par le fait de trouver un moyen de *diffracter* l'enquête critique et faire advenir des motifs variables mais plus adéquats à la diversité du monde. La réflexion optique ne fait que déplacer le semblable ; les motifs de diffraction, en revanche, enregistrent le passage de la différence, de l'interaction, de l'interférence.

Enracinées étymologiquement dans le grec *tropos*, les tropes sont ce qui nous fait dévier, ce qui nous fait remarquer ce que nous ne savions pas encore ; en ce cas, re-figurer les acteurs et les actants dans les technosciences, peut se présenter comme un exercice orthopédique modeste afin de sortir de la littéralité – une sorte d'aérobic pour universitaires si l'on veut. Les expériences sont des pratiques tropiques ; elles déplacent leurs participants humains et non humains. Dans l'études des sciences, les choix analytiques et narratifs sont des choix tropiques. Ils déterminent si

l'on se détourne ou non de la fausse auto-évidence. De façon immodeste, j'aime à (me) figurer l'étude féministe des sciences comme une pratique contribuant à ces diffractions dans le monde.

Dans les chroniques de la Révolution scientifique et de la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, Robert Boyle (1627-91) est donné comme le père de la forme de vie expérimentale*. Lors d'une série de travaux cruciaux menés durant la Restauration anglaise des années 1650 et 1660, Boyle a joué un rôle décisif dans l'invention des trois technologies constitutives de la forme de vie expérimentale : « *une technologie matérielle* incarnée dans la construction et le fonctionnement de la pompe à air ; *une technologie littéraire* par laquelle les phénomènes produits par la pompe étaient manifestés à ceux qui n'en étaient pas les témoins directs ; *une technologie sociale* qui incorporait les conventions que les tenants de la philosophie expérimentale devaient respecter dans leurs relations et dans la prise en compte de leurs revendications de savoir »⁴. La philosophie expérimentale – la science – ne pouvait se déployer qu'au rythme du déploiement de ses pratiques matérielles. La question n'était pas celle des idées mais celle des mécanismes de production de ce qui pouvait compter comme connaissance⁵.

Au centre de cette histoire se trouve un instrument, la pompe à air. Prise dans les technologies sociale et littéraire du témoignage « qui convient », et soutenue par le travail souterrain de sa construction, de sa maintenance et de son fonctionnement, la pompe à air acquiert le pouvoir fantastique d'établir les faits indépendamment des contestations sans fins propre à la politique et à la religion. Ces faits contingents, ces « connais-

* L'expression « forme de vie expérimentale » est selon les propres mots de Shapin et Schaffer issue d'un « usage libre et informel des notions de « jeu de langage » et de « forme de vie » de Wittgenstein ». De même que pour Wittgenstein, l'expression « jeu de langage » entend mettre en évidence le fait que « parler un certain langage participe d'une activité ou d'une forme de vie », Shapin et Schaffer considèrent les « controverses touchant à la méthode scientifique comme des querelles portant sur des manières différentes de se comporter avec les choses et les hommes », Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, p. 20-21 et note 24 pour la référence précise aux travaux de Wittgenstein.

sances situées » sont construits de façon à avoir la capacité extraordinaire de fonder – *objectivement*, littéralement – l'ordre social. Cette séparation du savoir expert de la simple opinion, cette construction d'un savoir légitime faite sans appel à une autorité transcendante ou une certitude abstraite d'aucune sorte, est l'un des gestes fondateurs de ce que nous appelons la modernité. C'est le geste qui fonde la séparation entre le technique et le politique. Dans les travaux de Boyle avec la pompe à air, c'est bien plus que l'existence ou la non existence du vide qui est en jeu. Comme l'ont dit Shapin et Schaffer, « l'accord peut se faire autour des faits, et ceux-ci peuvent servir de fondement à la connaissance – pour autant qu'ils ne sont pas regardés comme faits, comme établis par les hommes. Les trois technologies de Boyle contribuent à faire des faits des *données*, et fonctionnent donc comme des *ressources objectivantes* »⁶. Les trois technologies, intégrées de façon métonymique à la pompe à air elle-même, l'instrument neutre par excellence, enlèvent au produit toute détermination humaine. Le philosophe expérimental peut dire, « Ce n'est pas moi qui dit ceci, c'est la machine »⁷. « Il revient à la nature, et non à l'homme, d'obtenir l'assentiment »⁸. Le monde des sujets et des objets est en place et les scientifiques sont du côté des objets. Agissant comme les porte-paroles transparents des objets, les scientifiques se trouvent dotés des alliés les plus puissants. En tant qu'hommes dont le seul trait visible est la limpidité de leur modestie, ils habitent la culture de la non-culture. Tous les autres, en revanche, sont renvoyés dans le monde de la culture et du social.

Etablir des faits de façon crédible requiert toutefois certaines conditions. Pour multiplier sa force, le témoignage doit être public et collectif. Un acte public doit se dérouler dans un espace acceptable d'un point de vue sémiotique comme *public* et non *privé*. Mais « l'espace public » pour les expérimentateurs se doit d'être rigoureusement défini ; il ne peut pas être ouvert à tous, et « tout un chacun »* ne peut constituer un témoin cré-

* Les guillemets sont de la traductrice.

dible. La question de ce qui compte comme privé et comme public est donc très débattue à l'époque de Boyle. Ses opposants, et en particulier Thomas Hobbes (1588-1679), condamnent la forme de vie expérimentale parce que la connaissance y est justement dépendante de la pratique du témoignage par une communauté particulière faite notamment de clercs et d'hommes de loi. Hobbes voit les expérimentateurs comme participant d'un espace privé, voire secret, et non d'un espace civil ou public. Le « laboratoire ouvert » de Boyle, comme ses descendants, constituent un « espace public » des plus curieux, avec des contraintes complexes sur ceux qui peuvent légitimement y participer : « Le résultat final est en quelque sorte en un espace public à accès restreint »⁹.

En fait, il est possible aujourd'hui de travailler dans un laboratoire de défense top-secret, ne communiquant qu'avec ceux qui sont soumis à des contrôles de sécurité similaires, tout en étant d'un point de vue épistémologique dans un espace public en train de faire de la science de pointe et gentiment tenu à l'écart des infections vénériennes de la politique. Depuis Boyle, seuls ceux qui peuvent disparaître « modestement » sont en mesure de témoigner avec autorité, plutôt que de rester des spectateurs ébahis. Le laboratoire se doit d'être ouvert, d'être un théâtre de la persuasion, et, dans le même temps, il est construit pour être l'un des espaces les plus hautement régulés de la culture de la non-culture. Bien gérer la distinction public/privé est essentiel pour la crédibilité du mode de vie expérimental. Ce nouveau mode de vie *requiert* une communauté spéciale et homogène. Restructurer cet espace – matériellement et épistémologiquement – est au cœur, en cette fin de XX^e siècle, de ce qui doit compter comme une meilleure science¹⁰.

Montrer le travail consacré à stabiliser les faits compromet leur statut. Ne pas masquer le travail requis pour produire les faits laisse entrevoir la possibilité d'un compte rendu alternatif sur les faits eux-mêmes – un point que n'a pas manqué Hobbes. Plus encore, ceux qui sont effectivement physiquement présents à une démonstration ne peuvent jamais être aussi nombreux que ceux qui y sont virtuellement par l'intermédiaire de l'artefact littéraire qu'est le rapport écrit. Ainsi, la rhétorique du témoin modeste,

cette « façon nue d'écrire », factuelle, irrésistible, s'avère-t-elle être un art. Les faits ne peuvent transparaître qu'au travers de cette écriture nue, n'étant pas assombris par les fioritures d'un auteur humain. Par le biais d'une technologie d'écriture puissante, les faits comme les témoins se voient définis comme les habitants de cette zone privilégiée de la réalité « objective ». Cette technologie est la machine rêvée pour la science occidentale afin d'échapper à la réalité ultime de la métaphore, au piège discréditant de la mise en trope. Si le langage peut devenir immatériel, dans tous les sens du terme, les figures et les récits peuvent céder la place aux explications et aux faits. Les idées ne peuvent prévaloir tant que les mots ne sont pas dominés. Et, finalement, la « transformation en nature de la connaissance expérimentale » ne peut être effectuée de façon stable que par la routinisation et l'institutionnalisation de ces trois technologies d'établissement des faits¹¹.

Ces critères de crédibilité croisent la question de la modestie. La transparence est une forme curieuse de la modestie. La philosophe des sciences Elizabeth Potter de Mills College m'a donné la clef de cette histoire dans son magnifique article : « Construire le genre/construire la science : l'idéologie de genre et la philosophie expérimentale de Boyle »¹². Si Shapin et Schaffer prêtent attention à la disparition du travail des artisans chargés de la construction et de la surveillance de la pompe à air (tel qu'il est visible dans les gravures des parties situées sous la pièce comprenant la pompe à air) – et sans lequel rien ne se serait produit –, ils demeurent totalement silencieux quant à la signification de la construction *générée* du témoin modeste. Les spécialistes de l'étude des sciences – innovants, par ailleurs – réitèrent ainsi de façon obstinée des lacunes courantes perceptibles dans la majeure partie de ces travaux. La défaillance dans leur analyse semble tenir à cette illusion du « genre » comme catégorie préformée et fonctionnaliste. Avec le « genre », on a affaire à des hommes et des femmes génériques, neutres racialement, des humains déterminés sexuellement par la biologie et le social et jouant des « rôles », mais sur lesquels rien d'intéressant n'est à ajouter. Or, les spécialistes de l'étude des sciences ne sont généralement pas très diserts à propos des « rôles ». Conséquence

d'une telle défaillance, la race et le genre apparaissent au mieux comme une question d'être empiriques et donnés d'avance qui sont présents ou absents de la scène de l'action, mais qui ne constituent pas génériquement par leurs « faire » ce nouveau théâtre de la persuasion. C'est pour le moins une étrange aberration analytique dans une communauté où les chercheurs s'affrontent au jeu du « trouillard épistémologique », un exercice dont l'objectif est de montrer que l'ensemble des entités présentes dans les technosciences sont constituées *dans* l'action de la production de connaissance, et non *avant* que l'action ne commence¹³.

Elizabeth Potter pour sa part, a un regard avisé sur la façon dont les hommes deviennent des hommes dans cette pratique du témoignage modeste. Ce sont bien les hommes en fabrication et non les hommes ou les femmes comme données qui l'intéressent. Le genre se trouve bien en jeu et non prédéterminé dans la forme de vie expérimentale. Pour étudier cette question, elle retourne vers les débats brûlants du début du XVII^e siècle en Angleterre à propos de la multiplication des identités de genre dans les pratiques de travestissement. Sa question est alors : comment Robert Boyle qui a tant insisté sur sa vertu d'homme modeste, a-t-il pu échapper au sort d'être nommé « *haec vir* », homme efféminé ? Comment la pratique masculine de la modestie par des hommes « civils »* a-t-elle pu rehausser leur capacité d'action d'un point de vue épistémologique et social alors même que la modestie, imposée aux femmes des mêmes milieux sociaux, justifiait leur exclusion de la scène de l'action ? Comment certains hommes sont-ils devenus transparents, invisibles à eux-mêmes, des témoins légitimes de la réalité des faits cependant que la plupart des hommes et des femmes étaient rendus tout simplement invisibles, déplacés de la scène, soit qu'ils travaillent physiquement sous la scène dans les souffleries évacuant la pompe, soit qu'ils soient entièrement hors-scène ? Les femmes ont perdu très tôt leur droit d'entrée dans les histoires pionnières de la science.

* Les guillemets sont de la traductrice.

Les femmes étaient bien sûr littéralement hors scène dans les drames des débuts de l'époque moderne anglaise, et la présence d'hommes jouant un rôle de femmes était l'occasion d'aller au-delà de la simple exploration ou recomposition des frontières de sexe ou de genre aux XVI^e et XVII^e siècles. Comme nous l'indique la spécialiste de littérature Margo Hendricks, la définition de « l'englishness »* était aussi en jeu à cette époque, comme c'est le cas dans le *Songe d'une nuit d'été* de Shakespeare¹⁴. Elle note que l'histoire de « l'englishness » participe de l'histoire des formations raciales modernes et qu'elle est enracinée à cette époque dans le lignage, la civilité, la nation, plus que dans la couleur et la physiognomie. Les discours de la « race »* préparés dans ce creuset, dissolvant états et corps dans le discours du lignage, se sont avérés plus qu'utiles dans les siècles suivants pour démarquer les corps sexués (différenciés localement et globalement) des « gens de couleur »*, des positions d'auto-invisibilité des sujets connaissant et civils (même si consolidées de façon toujours précaire). Le « genre » et la « race » n'ont jamais existé de façon indépendante et n'ont jamais traité de sujets préformés, dotés d'appareils génitaux ou de couleurs étranges. Avec la « race » et le « genre », il est question de catégories entrelacées, à peine séparables analytiquement, hautement inconstantes et *interdépendantes*. Les formations raciales, nationales, sexuelles, de classe et de genre (et non les essences) sont depuis l'origine des machines dangereuses et branlantes qui montent la garde autour des principales fictions et pouvoirs de la masculinité européenne. Ne pas être *homme*, c'est ne pas être civil ; être noir, c'est être indiscipliné : ces métaphores ont pesé dans la constitution de ce qui compte comme connaissance. L'auto-invisibilité courante de ces tropes dans les sciences et dans l'étude des sciences nous a rendus enclins à la littéralité. Il est temps de dévier de façon décisive des routes paisibles de cette auto-invisibilité modeste, non pas en développant une vision réflexive et sans fin mais en passant au travers de ces réseaux plus durs qui produisent une diffraction

* Nous avons conservé l'expression originale, difficilement traduisible.

de la réalité.

Intéressons nous à l'histoire d'Elizabeth Potter. La modestie n'est pas une vertu masculine au Moyen-Âge. Nobles, les valeurs masculines requièrent plutôt des paroles et des actions dont l'héroïsme est manifeste. L'homme modeste apparaît comme une figure problématique aux européens des débuts de l'époque moderne qui continuent à associer la noblesse avec les batailles. Potter insiste sur le fait que la technologie littéraire et sociale de Boyle aide à construire un nouvel homme et une nouvelle femme adéquats au mode de vie expérimental et à la production des faits : « le nouvel homme de science se doit d'être un homme chaste, modeste, hétérosexuel qui désire en la fuyant une femme dangereuse autant que chaste et modeste »¹⁵. La modestie des femmes est celle du corps ; la nouvelle vertu masculine est celle de l'esprit. Cette modestie se trouve au cœur de cette véracité ; l'homme modeste rapportant sur le monde et non sur lui-même. « Le style masculin » devint le style national anglais, une marque de l'hégémonie croissante de la nation anglaise émergente. Homme célibataire dans une Angleterre puritaine qui valorise hautement le mariage, Boyle élabore son discours sur la modestie dans le contexte de la controverse de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècles sur les catégories *hic mulier/haec vir* (femme masculine/homme féminin). Dans ce discours inquiet, au moment où les caractéristiques de genre sont transférées d'un sexe à l'autre, les écrivains se soucient de l'émergence d'un troisième ou d'un quatrième type de sexualité, proliférant en dehors des limites de Dieu et de la Nature. Boyle ne peut prendre le risque de faire du témoin modeste un *haec vir*. Dieu interdit que le mode de vie expérimental puisse avoir des fondements *queer*.

Cette science nouvelle sauve l'homme de la confusion de genre et fabrique le témoin modeste comme l'idéal type (héroïque et moderne) du mode d'agir masculin dans le domaine de l'esprit. Diminuées de la capacité d'action épistémologique, les femmes modestes se trouvent rendues invisibles aux autres dans le mode de vie expérimental¹⁶. Les femmes peuvent ainsi regarder une démonstration, sans pour autant en être témoins.

La démonstration définitive du fonctionnement de la pompe à air se doit de prendre place dans un espace public civil approprié, même si cela consiste à réaliser une démonstration importante tard dans la nuit – ce que fit Boyle – afin d'en exclure les femmes. Ainsi rehaussés de cette capacité d'action, les hommes modestes se doivent d'être invisibles à eux-mêmes, transparents, de façon à ce que leurs rapports ne puissent être pollués par la corporéité. C'est la seule façon de garantir les descriptions qu'ils produisent sur les corps des autres et de minimiser l'attention critique portée sur leurs propres corps. Il s'agit d'un changement épistémologique crucial qui fonde pour plusieurs siècles les discours tenus sur la race, le sexe et la classe comme des rapports objectifs et scientifiques¹⁷.

Un sujet central – la question de la structure de l'action héroïque dans les sciences – appelle un commentaire condensé. Plusieurs chercheurs ont mis en évidence la prolifération d'une imagerie violemment misogyne parmi les textes clefs de la Révolution Scientifique¹⁸. L'homme modeste semble avoir manifesté une légère tendance pour le viol de la nature. La science faite c'est la nature non faite, pour continuer de filer les métaphores de Bruno Latour dans son livre important : *La Science en action*. La résistance effarouchée de la nature fait partie de l'histoire et obtenir de la nature qu'elle révèle ses secrets est le prix de la bravoure masculine – une simple bravoure de l'esprit, bien entendu. Au final, la rencontre entre le témoin modeste et le monde ressemble à une véritable épreuve de force. En perturbant la plupart des récits conventionnels sur l'objectivité scientifique, Latour et d'autres ont magnifiquement dévoilé cette auto-invisibilité de l'homme modeste. Il s'agit pour le moins d'un retournement par rapport aux directions habituelles de l'érotique du dévoilement discursif et de l'épistémologie hétérosexuelle¹⁹. Steve Woolgar préférera pour sa part maintenir le projecteur sur cet être modeste, (le « cas le plus dur » ou le « plus dur des sois ») qui garantit la vérité d'une représentation, permettant, comme par magie, qu'elle cesse d'avoir le statut d'une représentation pour émerger simplement comme *le fait*²⁰. Cette émergence, cruciale, repose sur différents types de transparence dans les grands récits

à propos du mode de vie expérimental. Latour et d'autres évitent de s'ap-pesantir comme Woolgar sur la réflexivité, laquelle, dans des versions lues sans doutes d'une façon peu généreuse, ne semble pas être capable d'aller au-delà d'un retour sur soi comme cure à l'invisibilité de soi-même. La maladie et le remède semblent alors se confondre, si ce qui est visé est la recherche d'une autre manière d'être au monde. La diffraction, en tant que production de modèles de différence, pourrait alors être une meilleure métaphore que la réflexivité pour conduire ce travail.

Latour est moins intéressé que ses collègues à obliger le Magicien d'Oz à se voir comme le pivot d'une technologie de représentation. Latour cherche à suivre l'action dans « la science en train de se faire »*. Il veut nous dévier de l'habitude analytique atone qui consiste à contempler la science déjà faite. D'une façon perverse, cependant, la structure de l'action héroïque se retrouve intensifiée dans ce projet – aussi bien dans le récit scientifique que dans le discours de ceux qui font l'étude des sciences. Pour l'auteur de *Science en action*, la technoscience elle-même est une guerre, un démiurge qui fait et défait les mondes²¹. Privilégiant la jeunesse de la science en train de se faire, Latour choisit comme mode de figuration le visage à double face du dieu romain Janus, qui, capable de voir les chemins possibles, décide du commencement des choses. Janus est le gardien de la porte du paradis. Sur le forum Romain, les portes de son temple sont généralement ouvertes en temps de guerre et fermées en temps de paix. La guerre est un grand créateur et destructeur de mondes – la matrice pour la mise au monde masculine du temps. L'action dans la « science en train de se faire » n'est faite que d'épreuves de force et d'exploits, d'accumulation d'alliés, elle consiste à forger des mondes par la force et le nombre des alliés coalisés. Toute action est agonistique ; l'abstraction créative coupe le souffle et est indissociablement d'une convention engourdissante. Les épreuves de force décident si une représentation

* Nous mettons cette expression entre guillemets, car il s'agit dans le texte original de faire référence (*stricto sensu*) à la démarche latourienne de sociologie de laboratoire.

tient ou non. Point. Pour entrer en compétition, on doit avoir la force équivalente à un contre laboratoire capable de gagner dans cette épreuve de force où l'on risque gros – ou bien renoncer au rêve de fabriquer des mondes. Les actions dans ce livre séminal sont des victoires et des performances : « la liste des épreuves devient chose ; l'affaire est littéralement réifiée »²². La guerre est la performance rhétorique paradigmatique – la technique parfaite de la persuasion physico-spirituelle. La parole est performative. La parole est spermatique ; elle est faite chair. C'est une vieille figure des récits sacrés/séculaires des technosciences.

Ce puissant système tropique ressemble à des sables mouvants. *Science en action* opère comme une *mimesis* récursive et implacable. L'histoire dite est dite par la même histoire. Les objets étudiés et les méthodes de l'étude se miment. Analystes et analysés font la même chose et le lecteur est aspiré dans ce jeu. C'est le seul jeu imaginé. L'objectif du livre est de « pénétrer les sciences de l'extérieur, suivre les controverses et accompagner les scientifiques jusqu'à la fin, en étant conduit dans les sciences en train de se faire »²³. On enseigne au lecteur à résister au plaisir de l'extraction de pépite, pratique chère au scientifique comme au faux chercheur en étude des sciences. La récompense n'est pas de rester dans ce dédale, mais de faire sortir de l'espace des technosciences un vainqueur, doté de l'histoire la plus forte. Il n'est finalement pas surprenant que Steven Shapin ait commencé la recension de ce livre avec le salut du gladiateur : « *Ave, Bruno, morituri te salutant* »²⁴.

Ainsi, du côté de ce qui compte comme le travail le plus prometteur dans l'étude mâle des sciences, la « nature » démultiplie l'exploit du héros, plus que cela n'a jamais été le cas chez Boyle. Tout d'abord, la nature est une fantaisie matérialisée, une projection dont la solidité est garantie par l'auto-invisibilité de celui qui la manifeste. Démasquant cette figure, celui qui ne veut pas être pris par les prétentions de la philosophie réaliste et l'idéologie de l'objectivité désincarnée redoute de « revenir » à une nature qui n'a jamais été qu'une projection²⁵. La projection fonctionne de façon tropique comme une menace féminine dange-

reuse pour les sujets-connaissant mâles. Ainsi, dans le travail de Latour, les épreuves de force produisent un autre type de nature qui est aussi le fruit de l'action du héros. L'universitaire semble lui aussi travailler comme un guerrier, testant la force des adversaires et forgeant des liens parmi les alliés humains et non-humains, exactement comme le héros scientifique agit. Le caractère circulaire de tout cela est stupéfiant. C'est la puissance auto-référentielle de la culture de la non-culture elle-même, où l'ensemble du monde réside dans l'image sacrée du Semblable. Cette structure narrative est au cœur de ce puissant récit moderne de l'autochtonie européenne²⁶.

Qu'est-ce qui justifie ce surinvestissement en faveur de la modestie virile ? J'ai deux suggestions. D'abord, l'incapacité des spécialistes de l'étude des sciences à utiliser la sémiotique, la culture visuelle et les pratiques narratives issues des théories féministes et post-coloniales, et de l'opposition multiculturelle, les conduit à maintenir des récits et des tropes non questionnés. « L'auto-génération de l'homme », la « guerre comme moyen d'action et de reproduction » et « la perspective de l'auto-création », si profonds dans la philosophie et la science occidentale, ne sont notamment pas questionnés comme narrations, alors même que d'autres notions ont été examinées de façon fructueuse. Ensuite, Latour – comme de nombreux chercheurs de ces domaines – dans son refus énergique d'avoir recours à la Société pour expliquer la Nature, et inversement, interprète mal d'autres récits d'action à propos de la connaissance scientifique tels que les récits fonctionnalistes faisant appel aux catégories du Social (ancien style) que sont le genre, la race, la classe. Trois hypothèses peuvent alors être formulées : ou bien la critique antiraciste, féministe et culturelle des sciences et des technologies n'a pas été assez claire sur le fait que *c'est au travers des pratiques constitutives de la production des technosciences elles-mêmes* que se forment les races, le genre, les classes et les discours sur la sexualité ; ou les spécialistes de l'étude des sciences ne lisent pas et n'écoutent pas ; ou les deux. Pour les partisans de la théorie critique, les faits comme les témoins sont bien

constitués ensemble au cours des rencontres que forment les pratiques technoscientifiques. Les sujets comme les objets des technosciences sont forgés dans le creuset de pratiques spécifiques et locales dont certaines sont de dimension globale. Dans ce feu intense, sujets et objets se fondent de façon régulière. Il est temps de rompre avec cette impossibilité dans laquelle se trouvent les courants de pensée dominants et critiques de l'étude des sciences à entrer en discussion. Avec un certain manque de modestie, je pense que l'incapacité à réaliser ce travail n'a pas été symétrique.

Laissez-moi terminer ces méditations sur les figures susceptibles d'être des témoins crédibles en « queerisant »* le témoin modeste d'aujourd'hui, de façon à ce qu'il émerge du creuset des pratiques technoscientifiques conscient (notamment au monde), responsable, antiraciste, hybride – un FemaleMan mobile, l'un de ces enfants proliférant et incivil du *haec vir* et de la *hic mulier* de la première modernité. Comme Latour, la philosophe féministe Sandra Harding est intéressée par la force, mais une force d'un ordre différent et dans une histoire différente. Dans son livre *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*²⁷, Harding développe un argument en faveur de ce qu'elle appelle « l'objectivité forte » pour remplacer les standards mous permettant d'établir les faits, standards qui émergent avec l'abandon des technologies littéraires, sociales et matérielles héritées de Boyle.

Considérant que la science est le résultat de pratiques locales à tous les niveaux, Harding s'entend avec Woolgar sur le fait que la réflexivité est une vertu que le témoin modeste doit cultiver. Mais son sens de la réflexivité est plus proche de mon sens de la diffraction qu'il ne l'est de la résistance rigoureuse de Woolgar à produire des prétentions fortes de connaissance. L'enjeu est de faire une différence dans le monde, de parier sur certaines façons de vivre et non d'autres. Pour ce faire, on doit être dans l'action, être fini et sale – et non transcendant et propre. Les tech-

* Pour reprendre littéralement l'expression de Haraway.

nologies de production de connaissance, incluant la fabrication des positions des sujets et la manière qu'ils ont de les vivre, doivent être explicitées et ouvertes à l'intervention critique. Comme Latour, Harding s'engage pour la « science en train de se faire ». A la différence de Latour, elle ne confond pas les pratiques constituées et constituantes qui génèrent et reproduisent des systèmes hiérarchiques – et donc la question de l'historicité du marquage de race, du sexe et de la classe – avec des catégories fonctionnalistes prédéfinies. Je ne partage pas sa terminologie macro-sociologique et son identification par trop évidente au social. Mais je crois que son argumentation de base est fondamentale pour la définition d'un nouveau type de programme fort dans l'étude des sciences, un programme qui ne recule pas devant un ambitieux projet symétrique engagé autant à apprendre sur les gens et les positions à partir desquelles la connaissance est produite – et vers lesquels elle est dirigée – que sur le statut de la connaissance elle-même²⁸.

La réflexivité critique, la diffraction, la connaissance située et les détours de l'objectivité forte participent du mouvement de transcendance spéculaire et auto-référentielle, d'une part, du déni du caractère toujours fini et engagé de l'interprétation, de l'autre. Aucune des couches de pratiques qui forment l'oignon des technosciences ne peut demeurer hors d'atteinte de l'interprétation et de la quête critique sur le positionnement des uns et des autres ; il est ici question de notre condition même, incorporée et mortelle. Le technique et le politique sont comme l'abstrait et le concret, le premier plan et l'arrière-plan, le texte et le contexte, le sujet et l'objet. Comme Katie King nous l'enseigne, suivant en cela Gregory Bateson, il est question ici de modèles et non de différences ontologiques²⁹. Les attributs passent de l'un à l'autre ; ils sont les sédimentations mouvantes de la seule chose qui importe de savoir à propos du monde : la « relationnalité ». Curieusement, le caractère enchâssé de la « relationnalité » est la meilleure prophylaxie contre le relativisme et la transcendance. Rien n'advient sans le monde qui lui est lié ; il est ainsi crucial de tenter de connaître ces mondes³⁰. Or, il s'avère impossible d'enquêter sur ces

mondes du point de vue de la culture de la non-culture, car le mur entre le politique et le technique y est maintenu à tout prix, l'interprétation y est assignée à une face et les faits à une autre. La théorie de l'objectivité forte insiste sur le fait que les objets comme les sujets des pratiques de production de connaissance doivent être situés. Situer ne consiste pas à lister des qualificatifs ou à assigner des labels tels que la race, le sexe et la classe. La localisation n'est pas à la décontextualisation ce que le concret est à l'abstrait. La localisation est ce jeu toujours partial, toujours fini, toujours risqué entre le premier plan et l'arrière plan, le texte et le contexte qui constitue finalement l'enquête critique en tant que telle. Plus que tout, la localisation n'est pas (auto)-évidente³¹.

La localisation est aussi partielle dans le sens où l'on est *pour* un monde et non pour un autre. Il n'y a pas d'échappatoire à ce critère polluant de l'objectivité forte. Dans un magnifique article intitulé « Etre allergique aux oignons : à propos du pouvoir, de la technologie et de la phénoménologie des conventions »³², Susan Leigh Star explore la question du parti-pris d'une façon plus accessible aux spécialistes de l'étude des sciences que le vocabulaire plus classiquement philosophique de Sandra Harding. Star est intéressée par les stratégies de prises de position dans le jeu d'enrôlement et de formation d'alliances qui constitue le quotidien de l'action technoscientifique. Elle se place d'un point de vue féministe et interactionniste et privilégie dans l'enquête le point de vue de ceux qui souffrent du traumatisme de ne pas être comme tout le monde. Ne pas être conforme au standard est un autre type de transparence ou d'invisibilité ; Star cherche à voir si le fait d'expérimenter une situation de ce type est un facteur favorable à la fabrication d'un meilleur témoin modeste. Elle se sent tenue de parler du point de vue du monstre, de celui qui est placé hors du propre et du clair ; elle suppose que les voix de ceux qui souffrent des abus du pouvoir technologique ont une puissance analytique plus riche. Son allergie personnelle aux oignons, fâcheuse et persistante, et les difficultés qu'elle rencontre à convaincre les personnels hôteliers de la réalité de cette condition, sont

utilisés comme ressort narratif pour introduire la problématique de la standardisation. Posant la question du pouvoir dans les sciences et les techniques, Star regarde la façon dont les standards imposent un travail invisible à certains et facilitent la vie à d'autres, et comment la consolidation des identités pour certains produit de la marginalisation pour d'autres. Elle adopte, ce qu'elle nomme un point de vue « cyborg » où son « cyborg » est « la relation entre les technologies standardisées et l'expérience locale », un point où l'on tombe « entre les catégories tout en restant en relation avec elles »³³.

En somme, Star « pense qu'il est plus intéressant analytiquement et plus juste politiquement de commencer en se demandant, *cui bono?*, qu'en célébrant le mélange humain/non-humain »³⁴. Elle n'interroge pas le fait que des oppositions catégoriques aient imploré; elle est intéressée par la question de savoir qui survit et meurt dans le champ de force ainsi généré. La stabilité « publique » pour certains se traduit par de la souffrance « privée » pour d'autres; le fait de devenir invisible à soi-même pour certains est obtenu au prix de l'invisibilité publique pour d'autres. Je pense que la structure grammaticale du « genre », de la « race » et de la « classe », ainsi que d'autres tentatives de catégorisation maladroitement qui cherchent à qualifier la façon dont les personnes non standards expérimentent le monde, sont en fait cruciales aux technologies de standardisation et à leur adaptabilité au plus grand nombre.

Star montre que nous sommes tous impliqués dans différentes communautés de pratiques. Avec la standardisation c'est aussi la question de la multiplicité qui est en jeu; personne n'est adapté ou mal adapté à l'ensemble des communautés de pratiques. Certains types de standardisation comptent plus que d'autres; quelle que soit sa forme cependant, la standardisation produit de la différenciation entre ceux qui ne s'adaptent pas et ceux qui s'adaptent. Être doué d'une double vision est crucial pour enquêter sur les relations de pouvoir et sur les standards qui sont au cœur

* Par « *cui bono* » il faut entendre : quels sont les intérêts en jeu ?

du processus de fabrication des sujets et des objets dans les technosciences. Par où commencer et sur quoi s'appuyer sont des questions fondamentales dans un monde où « il s'agit, pour définir le pouvoir, de comprendre à qui appartiennent les métaphores qui rassemble les mondes et les font tenir »³⁵. Il s'agit bien de se souvenir que nous aurions pu être autres, et que nous pourrions l'être encore, pour ainsi – corporellement – dire. Être allergique aux oignons, c'est un artifice pour déranger la tendance des chercheurs à oublier leur propre responsabilité dans les processus d'exclusion à l'œuvre quand il s'agit de définir ce qui compte comme connaissance. Une nausée et des maux d'estomacs persistants, voilà ce qui nous donne un sens aiguë de ce qu'est une connaissance située.

Je conclurai cette évocation de la figure du témoin modeste dans les récits de science en formulant l'espoir que les technologies visant à établir ce qui compte comme faits à propos du monde puissent être reconstruites de façon à réaligner le technique et le politique. Il serait ainsi possible de faire en sorte que l'interrogation sur les mondes communs possibles advienne au cœur des sciences – comme de l'étude des sciences.

NOTES

1. Pour leur aide dans la préparation de cet essai, je suis reconnaissante à *The Academic Senate Faculty Research Grants* de l'Université de Californie, Santa Cruz et à *The University of California Research Institute*, sponsor de la Conférence intitulée 'Located Knowledges' à l'Université de Californie, Los Angeles, 8-10 avril 1993, où j'ai donné pour la première fois ce papier. Les références des citations en épigraphe de cet essai sont : la grand mère et *designer* de la communauté de défense des systèmes *software*, Malkha, s'exprimant dans Marge Piercy, *He She and It*, New York, Ballantine, 1993, p. 25 ; Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump : Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 65, traduit en français sous le titre : *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993. *NDT* : les citations font référence à la version originale du livre de Shapin et Schaffer. Les traductions sont donc de notre fait.
2. Commerce est une variante de conversation, communication, relation, passage. Comme tout bon économiste vous le dirait, commerce est un acte pro-créatif.
3. Traweek étudie les fils légitimes de Robert Boyle ; leurs appareils de détection physique sont aussi les héritiers de la pompe à air. Humains et non-humains ont des progénitures dans les pratiques de reproduction singulières et entièrement masculines des technosciences. Sharon Traweek, *Beamtimes and Lifetimes*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1988, p. 162 : "J'ai présenté un rapport sur la façon dont les physiciens des hautes énergies construisent leur monde et s'auto-définissent comme libres de leur actes, la description d'une culture extrême de l'objectivité – pour autant que j'ai pu en rendre l'épaisseur – une culture de la non-culture qui désire passionnément un monde sans dénouement, sans tempérament, genre, nationalisme, ou tout autre source de désordre – un monde extérieur à l'espace et au temps humain ».
4. Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, p. 25
5. L'étude des sciences commence à peine à saisir la spécificité irréductible de cette question ; les implications de telles approches commencent à peine à être assimilées. Si elles l'étaient, les conséquences pour les récits pleins de relents eurocentrés et euro- américano-centrés des sciences et de l'étude

- des sciences – qu'il s'agisse de leurs contenus, méthodes, langages, publics, questions, etc. – devraient être immenses.
6. Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, p. 77
 7. *Ibid.*
 8. *ibid.*, p. 79
 9. *Ibid.*, p. 336.
 10. Se reporter à la discussion ci-dessous sur l'objectivité forte (*strong objectivity*) et les standards antiracistes et féministes de Sandra Harding pour une rationalité critique des pratiques expérimentales.
 11. Shapin and Schaffer, *Léviathan and the Air-Pump*, p. 79.
 12. Elizabeth Potter, « Making Gender/Making Science : Gender Ideology and Boyle's Experimental Philosophy », in Bonnie Spanier, ed., *Making a Difference*, Bloomington, Indiana University Press. Toutes les citations sont extraites du manuscrit avant parution et non paginé. *NDT* : Ce livre ne semble pas être paru sous la forme indiquée depuis. En revanche, Elizabeth Potter a publié une synthèse de ces travaux sur Boyle : Potter Elizabeth, *Gender and Boyle's Law of Gases*, Indiana University Press, Indianapolis, 2001.
 13. Voir la série d'essais et de contre-essais qui débute avec Harry M. Collins et Steven Yearley, « Epistemological Chicken », in Andrew Pickering, ed., *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1992, pp. 301-326. Bruno Latour, Steve Woolgar et Michel Callon sont les autres acteurs de la dispute. Certaines parties-prenantes semblent avoir plus d'humour que d'autres. L'enjeu était de savoir ce qui compte comme le réel véritable.
 14. Margo Hendricks, « Obscured by Dreams : Race, Empire and Shakespeare's *A Midsummer Night's Dream* », manuscrit avant publication, 1993, University of California, Santa Cruz, Literature Board. *NDT* : Les lecteurs pourront se reporter aux publications de Margo Hendricks disponibles aujourd'hui sur ce thème.
 15. Potter, « Making Gender/Making Science », prepublication manuscript. Boyle a peut-être trouvé dans les récits sur le Roi Arthur une ressource pour une évaluation positive de la modestie masculine. Voir Bonnie Wheeler, « The Masculinity of King Arthur : From Gildas to the Nuclear Age », *Quondam et Futurus : A Journal of Arthurian Interpretations*, 2, n° 4, 1992, pp. 1-26. Wheeler montre que les premières allusions à Arthur exis-

tant au XVI^e siècle se réfèrent à lui comme un *vir modestus*, et cette qualification a suivi Arthur tout au long de ses multiples incarnations littéraires. Cette tradition faisait peut-être partie de l'environnement culturel de Boyle et de ses pairs en quête de nouveaux modèles de raison masculine. Shapin et Schaffer ne s'interrogent pas sur ce point parce que la catégorie du *genre* se manifeste de façon évidente et non questionnée dans leur livre. *Modestus* et *modestia* font référence à la mesure, la modération, la sollicitude, un équilibre étudié et une réticence au commandement. Cette constellation va à l'encontre du courant dominant de l'héroïsme occidental qui met l'accent sur l'auto-glorification par le héros guerrier. Le *vir modestus* est un homme caractérisé par un statut social élevé et une forte contenance morale. *Modestia* relie statut élevé, pouvoir et genre masculin. Weeler voit dans la figure du roi Arthur « une norme alternative de la masculinité dans un contexte post-héroïque » p. 1.

16. Notons à quel point le fait d'être visible (opaque, corporel, pollué) plutôt que transparent glisse vers le fait d'être perçu comme « subjectif », c'est-à-dire seulement rapporté à soi, de façon biaisée, non objective. Les personnes colorées et sexuées ont beaucoup de travail à faire pour devenir suffisamment transparentes et compter comme des témoins modestes du monde plutôt que de leurs « biais ». Être l'objet de la vision, plutôt que la source invisible à soi-même de la vision, c'est être écarté de la capacité d'agir. Souvenons-nous du trope de l'œil de Dieu, sous-jacent à la vision linéenne d'un second Adam, comme la façon normale d'appréhender la variété des plantes et animaux nouveaux, révélés par les explorations du 18^e siècle. La nature peut être vue et garantie : elle n'est pas elle-même son propre témoin. Ce point épistémologique et narratif participe du dispositif qui consiste à placer de façon répétée les femmes « blanches » et les personnes de « couleur » dans la nature. Elles ne peuvent entrer dans les sciences que comme objets : seule leur subjectivité est considérée comme un biais ou un intérêt spécifique, à moins qu'elles ne deviennent d'honorables hommes honoraires. C'est une histoire de représentation ethnospécifique qui utilise les techniques de la substitution et du ventriloquisme. L'agent auto-agissant qu'est le témoin modeste est aussi « agent » dans un autre sens – comme délégué de la chose représentée, comme son porte-parole ou son représentant. La capacité d'action, l'optique et les technologies d'enregistrement sont de vieux compagnons de chambre.

17. « Dans cette perspective le sujet approprié de la problématique « genre et science » devient l'analyse du réseau de force qui soutient la conjonction historique entre science et masculinité et la disjonction parallèle entre science et féminité. Il est question, en un mot, de la fabrication conjointe des catégories « homme », « femme », « science », ou plus précisément de la façon dont la fabrication des catégories « homme » et « femme » affecte la catégorie « science » », Evelyn Fox Keller, « Gender and Science », in *The Great Ideas Today*, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1990, p. 74. Si le genre inclue ici *façon constitutive* la formation de race, de sexe, de nation et de classe, je ne saurais dire mieux.
18. Les textes classiques sont ici : Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980 et Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985.
19. Le voile est un élément épistémologique clef dans les systèmes orientalistes de représentation, y compris pour les technosciences. Avec le voile, on a la promesse de quelque chose de dérobé au regard. Le voile garantit la valeur de la quête plus que ce qui est trouvé. Le système métaphorique de la découverte, si crucial au discours sur la science, dépend de l'existence de choses cachées susceptibles d'être découvertes. Comment obtenir une percée, s'il n'y a pas de résistance, pas de mise à l'épreuve de la résolution et de la vertu du héros ? L'explorateur est un héros, encore un aspect de la valeur épistémologiquement mâle des récits des technosciences. Voir Meyda Yeganogolou, *Veiled Fantasies : Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Ph. D. Dissertation, Sociology Board, University of California, Santa Cruz, 1993. Les féministes ont passé beaucoup de temps sur ces sujets. Les spécialistes de l'étude des sciences devraient passer un peu plus de temps en compagnie des théories féministes, multiculturelles et post-coloniales, ainsi que de la théorie filmique.
20. Italique de la traductrice. Steve Woolgar, *Science : The Very Idea!*, London, Tavistock, 1988 et Steve Woolgar, ed., *Knowledge and Reflexivity*, London, Sage, 1988.
21. Il faut se souvenir du fait que l'auteur est une fiction, une position et une fonction assignée. Il y a d'autres Latour, publiés ou en cours de publication qui offrent un kit tropique plus riche que le Latour de *Science en action*.
22. Bruno Latour, *Science in Action : How to Follow Scientists and Engineers*

- through Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 92. Traduction révisée en français : *La science en action*, Editions de la Découverte, Paris, 1989.
23. *Ibid.*, p. 15.
24. Steven Shapin, « Following Scientists Around », *Social Studies of Science*, 18, 1988, pp. 533-550.
25. Voir la lettre de la *Society for the Social Study of Science (4S)* d'automne 1990 (*Technoscience* 3, n°3, pp. 20-22) pour le vocabulaire du « retour à la nature ». Une session du congrès d'octobre de la 4S d'octobre était intitulée « Retour à la nature ». L'argument de Malcolm Ashmore : « Avec la sociologie réflexive des actants, il n'y a pas de retour » offrait une « assurance complète contre la possibilité du retour » à la différence de moins « bonnes façons de ne pas retourner à la nature (ou à la société ou à soi) » d'autres compétiteurs. Ceci se produisait à un moment de crise de confiance parmi la communauté des chercheurs de la 4S dont les programmes fructueux des dix dernières années s'acheminaient vers des voies sans issues. Ce qui était bien le cas. Je ne peux pas me retenir de commenter cette misogynie générique du « retour » à une nature fantastique (définie par les critiques des sciences comme « objective » – les spécialistes de littérature définissent le même danger d'une façon légèrement différente – pour ces deux groupes, la nature en ce sens est pré sociale, monstrueusement non humaine et une menace pour leur carrière). Dans ces récits de garçons adolescents (un genre difficile à éviter qui a pu être utilisé par des hommes comme par des femmes, moi incluse, et non une volonté d'auteur ou une défaillance personnelle de Ashmore), Mère Nature attend toujours pour dévorer le nouvel héros. L'auteur oublie que cette mère étrange est une création générique ; cet oubli ou cette inversion sont à la base de l'idéologie de l'objectivité scientifique et de la nature comme d'un « paradis sous verre ». (L'expression est de Susanna Hecht et Alexander Cockburn, *The Fate of the Forest : Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, New York, Verso, 1989). Un tel oubli joue un rôle significatif parmi les meilleures contributions (celles qui sont les plus réflexives) dans le domaine de l'étude des sciences, ce qui atténue assez profondément leur potentiel critique.
26. Martin Bernal, *Black Athena*, London, Free Association Books, 1987 ; Luce Irigaray, *The Speculum of the Other Woman*, traduit par Gillian C.

- Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985 ; paru en français sous le titre : *Speculum de l'autre femme*, Editions de Minuit, Paris, 1974 (NDT).
27. Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
28. « Une définition plus forte et plus adéquate de l'objectivité exigerait des méthodes pour examiner systématiquement l'ensemble des valeurs sociales façonnant un processus de recherche particulier, et non seulement celles qui se manifestent pour différencier entre les membres d'une communauté scientifique. Les communautés sociales, pas plus que les individus ou « quoi que ce soit » ne devraient pouvoir être conceptualisés comme « sujets de savoir ». Les croyances culturelles largement répandues qui ne sont pas examinées de façon critique lors du déroulement du processus scientifique échouent à fonctionner comme preuves en faveur ou au détriment des hypothèses formulées », Sandra Harding, *The « Racial » Economy of Science : Toward a Democratic Future*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
29. Selon Harding les critères d'objectivité forte seront plus facilement satisfaits par les projets et les questions visant l'amélioration de la démocratie, à condition aussi qu'ils intègrent une réflexivité critique.
30. Katie King, « Feminism and Writing Technologies », *Configurations*, 2, 1994, pp. 89-106.
31. Sur la connaissance située et la diffraction, voir Donna J. Haraway, « Situated Knowledges : The Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, 14, 1988, pp. 577-599 et « The Promises of Monsters : Reproductive Politics for Inappropriate/d Others », in Larry Grossberg, Cary Nelson, and Paul Treichler eds., *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 295-357 ; (deux textes traduits dans la présente anthologie - NDE).
32. Susan Leigh Star, « Power, Technology and the Phenomenology of Conventions : On Being Allergic to Onions » in John Law, ed., *Power, Technology and the Modern World*, Special Issue, *Sociological Review Monograph*, n° 38, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 25-56.
33. *Ibid.*, p. 39.
34. *Ibid.*, p. 43.
35. *Ibid.*, p. 52.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER POUR LE COMPTE
DES ÉDITIONS EXILS PAR
L'IMPRIMERIE FLOCH À
MAYENNE EN ~~AOÛT 2006~~
NUMÉRO D'IMPRESSION: ~~64212~~
DÉPÔT LÉGAL: ~~SEPTEMBRE 2006~~
NUMÉRO D'ÉDITION: ~~44~~