

L'enjeu c'est de savoir quelles sont les contraintes sur la variété culturelle. Cela, c'est le problème du relativisme anthropologique, du relativisme culturel complètement différent du relativisme métaphysique. Il se pourrait qu'il y ait plusieurs mondes possibles, que la position métaphysique soit juste et que néanmoins, s'agissant de l'espèce humaine, elle n'ait accès qu'à un seul de ces mondes-là. Et, inversement, il se pourrait qu'il n'y ait qu'un seul monde, que le relativisme métaphysique soit faux, qu'il n'existe qu'un seul univers, que les discours contradictoires ne puissent pas être simultanément vrais, mais que cependant *Homo sapiens* soit ainsi fait qu'il se fait des représentations du monde selon l'évolution culturelle qui peuvent être indéfiniment variées. Les deux choses peuvent exister l'une indépendamment de l'autre.

Une fois bien distingués le relativisme métaphysique et le relativisme culturel, il me paraît clair que les arguments empiriques invoqués en faveur du relativisme culturel sont faibles et superficiels. La diversité culturelle n'est intelligible que si l'on reconnaît à *Homo sapiens* des aptitudes cognitives innées à la fois puissantes et contraignantes, permettant la diversité culturelle, et lui imposant des limites.

Enfin disponible en français, voici l'étonnante enquête de Bruno Latour et Steve Woolgar publiée aux Etats-Unis en 1978.

LA VIE DE LABORATOIRE

Traduit de l'anglais par Michel Biezunski.

Collection Sciences et société, 300 pages, 135 F

EDITIONS LA DECOUVERTE
1, PLACE PAUL-PAINLEVE
75005 PARIS

LE GRAND PARTAGE¹

par Bruno Latour

L'expression de Grand Partage (« the Great Divide ») a permis à beaucoup d'auteurs de résumer la division qu'ils croyaient observer entre *esprit* scientifique et *esprit* préscientifique, division qui recouperait celle entre les sociétés occidentales modernes et les « autres » sociétés.

« Pourquoi sommes-nous tellement différents, nous qui avons inventé les sciences et les techniques ? », telle est à peu près la question qu'ils se posent. C'est la prière du pharisien : « Je te rends grâce, Seigneur, de ne pas m'avoir fait comme ce publicain »... Le projet d'une anthropologie des sciences se met plutôt du côté du publicain : « Comment diable ce pharisien peut-il se croire *si différent* de moi ? » Ou, plutôt, comment peut-il accepter *a priori* une différence aussi prodigieuse avant de l'avoir étudiée sérieusement ? Le projet de l'anthropologie, appliquée aux sciences et aux techniques, était de ne rien croire *a priori* du Grand Partage et de soumettre au même type d'enquête ethnographique tous les producteurs de savoir, qu'ils soient sorciers alladians, biochimistes américains, mythologues grecs, intellectuels de brousse, ingénieurs électriciens, botanistes en Nouvelle-Guinée ou botanistes de la reine à Kew Garden.

Au lieu d'introduire dès le début, à titre d'évidence première, l'existence d'un abîme entre les façons scientifiques de connaître et les autres, mieux valait obtenir cet abîme, s'il existait, après enquête et seulement une fois que toutes les possibilités d'explication plus simple eussent été épuisées. Du moins cette division des sciences et du reste, si on la découvrait, serait mieux fondée. C'est ainsi que plusieurs d'entre nous, au même moment, passèrent de terrains préscientifiques à des terrains scientifiques et se mirent à étudier les savants en emportant avec eux les questions, les méthodes et les procédés d'enquête de l'ethnographie².

1. Une version de cet article a été lue au Congrès international d'anthropologie de Québec. Je remercie Anne et Pierre Ouellet pour avoir rendu cet article possible ainsi que les étudiants de San Diego.

2. De nombreuses études ont été faites ou sont en cours sur l'élaboration de la recherche dans les laboratoires par G. Lemaine, B.-P. Lécuyer et T. Shinn en France ; N. Gilbert, J. Law, S. Woolgar, en Angleterre ; E. Gerson, K. Knorr, M. Lynch, S. Star, S. Restivo, S. Traweek aux Etats-Unis. Quelques-unes de ces

Il fallut vaincre une première difficulté. La possibilité même de telles études nous était refusée par de nombreux historiens des sciences, épistémologues et sociologues, pour qui, les sciences et les techniques s'expliquant elles-mêmes, l'observateur étranger ne pouvait leur fournir une explication légitime. Mais si ce précepte de méthode avait eu un sens, il aurait dû interdire d'abord l'ethnographie (on ne demande pas à Margaret Mead d'être née à Samoa pour en parler), et ensuite toutes les sciences de la nature (un astronome n'est pas plus un astre qu'un anthropologue spécialiste des chasseurs-cueilleurs ne vit de chasse et de cueillette). Il suffisait donc d'un peu de bon sens pour s'apercevoir qu'un sociologue pouvait également étudier la physique, la biologie ou les mathématiques, comme un astronome les astres et un ethnologue les chasseurs-cueilleurs. Venu de l'extérieur, il devait se familiariser lentement avec la culture locale qu'il prétendait étudier. L'empêcher par principe de tenter une telle recherche serait revenu à mettre les sciences à part et renverser, pour elles seules, tous les préceptes de méthode, même les plus élémentaires.

La seconde difficulté était plus sérieuse. L'anthropologie des sciences était précédée par de nombreuses études de sociologie des sciences et des techniques. Deux écoles se partageaient le terrain qui, à elles deux, donnaient mauvaise réputation à toute analyse « sociale » de la science. L'école américaine, fondée par Merton et nourrie de chiffres par l'administration de la recherche (« science policy »), avait abandonné dès le début les contenus de l'activité scientifique pour s'intéresser aux

aspects sociaux³. Les récompenses, les citations, la compétition, les budgets, voilà ce qui passionnait les sociologues américains ; des faits et des machines, il n'était pas question. L'autre école, illustrée par de célèbres marxistes anglais, s'intéressait davantage aux contenus mais à condition qu'ils fussent de grande taille et puissent être expliqués par des acteurs sociaux de dimension aussi gigantesque (les classes, les monopoles, le complexe militaro-industriel⁴). Les « idéologies » pouvaient ainsi « influencer » le développement des sciences et des techniques, mais cette influence ne s'exerçait que par grands pans. Les détails de l'activité des chercheurs échappaient à l'explication sociologique. Faut-il ajouter que les deux écoles rivalisaient de scientisme pour établir une « science de la science » ? La nouvelle anthropologie des sciences ne pouvait se sortir de ces deux impasses et rendre un nom à l'étude sociale de la science qu'à condition de s'éloigner de ces deux écoles. Il fallait délaissier l'étude des savants pour s'intéresser aux contenus des sciences et des techniques, et oublier les grands acteurs de la sociologie marxiste pour étudier, à chaud, dans le détail des controverses, comment se fabriquaient, jour après jour, les faits scientifiques. Ce furent des chercheurs d'Edimbourg et de Bath qui les premiers ouvrirent cette voie vraiment neuve⁵.

Une troisième difficulté se présentait. Pour que cette anthropologie des sciences pût se développer, il fallait qu'elle prît ses distances avec les mots de la tribu scientifique. Les expressions comme celles de « preuve », de « théorie », d'« expérience » n'avaient par elles-mêmes aucune évidence. Il fallait les expliquer comme un ethnologue explique les expressions des peuples qu'il étudie. Tour à tour des termes comme « expérience », « répétition d'une expérience », « problème », « preuve », « logique », « métaphore », « découverte » furent replongés dans les interactions sociales détaillées qui seules leur donnent sens⁶.

recherches empruntent leurs méthodes, leurs questions ou leur style à l'ethnologie. Voir la revue récente de K. KNORR, « The Ethnographic Study of Scientific Work, Toward a Constructivist Interpretation of Science », in K. KNORR et M. MULKAY, *Science Observed ; Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, Sage, 1983, p. 115-140. Les ouvrages jusqu'ici les plus ethnographiques sont ceux de M. LYNCH, *Facts and Artifacts in Laboratory Science : A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, Londres, Routledge (à paraître depuis quatre ans !), et B. LATOUR et S. WOOLGAR, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts*, Londres, Sage, 1979 (trad. franç., *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988) ; dans une veine plus épistémologique, K. KNORR, *The Manufacture of Knowledge*, Oxford, Pergamon, 1981.

Parmi les ouvrages ethnographiques les plus proches par la méthode et l'astuce de l'étude des chercheurs scientifiques, on trouve sans conteste M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, et celui, plus récent, de E. HUTCHINS, *Culture and Inference, a Trobriand Case Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

3. T. MERTON, *The Sociology of Science* (Chicago, Chicago University Press, 1973) est l'ouvrage classique de référence.

4. J. D. BERNAL, *The Social Function of Science*, Londres, Routledge, 1936. Le même courant s'exprime aujourd'hui à travers la revue anglaise *Radical Science Journal*.

5. Pour une recension en langue française de ces écoles, voir B. LATOUR et M. CALLON (éds), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, vol. 1, Paris, Pandora, 1982 ; vol. 2, Paris, A.-M. Métailié, 1984.

6. Sur la notion d'« expérience », voir Harry COLLINS, « Les sept sexes, étude sociologique de la détection des ondes gravitationnelles », *op. cit.*, *supra*, n. 4 ;

A partir du moment où nous nous mîmes à traiter ainsi les termes du folklore scientifique, l'écart vertigineux qui séparerait jusqu'ici la littérature sur les croyances et la littérature sur la science commença de se combler rapidement. On s'aperçut bien vite que le Grand Partage n'était pas une frontière naturelle, n'était même pas une limite conventionnelle et moins encore qu'une ligne imaginaire comme celle des tropiques. Cette ligne Maginot n'était qu'un tabou — si ce mot pouvait s'appliquer à la raison⁷.

Le but de cet article n'est pas de résumer l'anthropologie des sciences et des techniques ou d'indiquer les voies de son développement, mais d'établir en quoi elle est véritablement une *anthropologie*. En effet, nous empruntâmes cette expression, sous forme de métaphore et avec un brin de provocation. Mais à force d'étudier dans les mêmes termes tous les producteurs de savoirs (crédités ou discrédités), c'est l'usage métaphorique du mot anthropologie qui se mit à changer. Il convient aujourd'hui de se demander ce que ce terme veut dire, d'autant que les anthropologues ne sont pas forcément charmés d'un tel cadeau ! Aussi respectueux des sciences que leurs autres collègues des sciences naturelles ou humaines, ils sont assez peu préparés à étudier dans les mêmes termes la botanique et l'ethnobotanique, la pile à combustible et l'art de tresser des paniers en Andalousie. Paralysés par leur intérêt pour les bizarres savoirs qu'ils étu-

dient, les ethnologues oublient le plus souvent la bizarrerie des savoirs crédités qu'ils ne considèrent même pas comme un objet d'étude possible.

Il suffit pour l'illustrer de lire le célèbre article que R. Horton a consacré au Grand Partage entre pensée africaine et pensée scientifique moderne⁸. Horton s'efforce de minimiser la différence entre pharisien et publicain. Toutefois une distinction lui paraît absolue : la pensée africaine a peur des monstres qu'elle évite à tout prix ; au contraire, la pensée scientifique se réjouit des monstres car elle y voit le trésor qui mène à la connaissance. Là où la « pensée africaine » se recroqueville pour éviter les dissonances, la pensée scientifique s'épanouit et entretient le plus grand nombre possible d'alternatives. Bien que toutes les autres différences soient, d'après Horton, autant de prétentions indues de l'Occident, ce rapport à l'alternative fait toute la Différence entre « eux » et « nous », entre les pensées fermées sur elles-mêmes et les pensées ouvertes sur le monde... Dans un aveu qui eût intrigué le Dr Freud, il avoue que les anthropologues eux-mêmes recherchent le cas bizarre avec délectation :

« Pour les anthropologues sociaux par exemple, il est facile de supposer que leurs rêves secrets consistent à trouver une communauté dans laquelle tous les hommes couchent avec leurs mères » (p. 166).

Si vous vous demandiez à quoi rêvent les ethnologues, voilà la réponse. Pourquoi font-ils de si étranges projets ? : « [La découverte d'un monstre] est quelque chose que n'importe quel chercheur voudrait rencontrer sur son chemin, peut-être le premier barreau à l'échelle de la célébrité » (*ibid.*). Et il ajoute : « Si un biologiste tombait sur un enfant né avec une tête de chèvre, il aurait vraiment de la peine à dissimuler son enthousiasme sous sa pitié » (*ibid.*). L'honnête Horton ne se demande évidemment pas dans quelle étrange société peut naître un type d'homme qui fait carrière grâce à des monstres, qui rêve de voir sa culture se démanteler et qui a plus de plaisir que de pitié lorsqu'il rencontre un enfant à tête de chèvre. C'est au contraire pour lui la preuve que l'Occidental est tellement plus rationnel que l'Africain ! Bien malgré lui, Horton, défenseur raisonnable de la raison, a posé le problème principal : comment étudier ce type

sur la notion de « preuve », voir T. PINCH, « What Does a Proof That Does not Prove ? », in E. MENDELSON et al. (éds), *The Social Production of Scientific Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1977 ; sur la notion de « découverte », voir Augustine BRANNIGAN, *The Social Basis of Scientific Discoveries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; sur la notion de « problème », voir Michel CALLON, « Struggles and Negotiations to Define What Is Problematic and What is Not : the Sociological Translation », in K. KNORR et al. (éds), *The Social Process of Scientific Organisation*, Dordrecht, Reidel, 1980 ; sur la notion de « logique », voir B. LATOUR, « Is It Possible to Reconstruct the Research Process ; Sociology of a Brain Peptide », in K. KNORR et al. (éds), *ibid.*, 1980 et K. KNORR, *op. cit.*, *supra*, n. 2 ; sur la notion de « contradiction », voir Trevor PINCH, « L'anomalie des neutrinos solaires : comment réagissent les théoriciens et les expérimentateurs ? », *op. cit.*, *supra*, n. 5, 1982 ; pour la notion de « fait », voir B. LATOUR et S. WOOLGAR, *op. cit.*, *supra*, n. 2.

7. Pour l'étude de la construction de cette ligne, voir l'excellent ouvrage de R. WALLIS (éd.), *On the Margins of Science, the Social Construction of Rejected Knowledge*, Keele, Sociological Review Monograph, 1979 ; le cas de la phrénologie est traité par S. SHAPIN. « La politique des cerveaux ou la querelle phrénologique à Edimbourg au XIX^e siècle », *op. cit.*, *supra*, n. 5, 1982 ; le cas de la parapsychologie par Harry COLLINS et Trevor PINCH, « En parapsychologie rien ne se passe qui ne soit pas scientifique », *ibid.*, et leur ouvrage commun, *Frames of Meaning. The Social Construction of Extraordinary Science*, Londres, Routledge, 1982.

8. R. HORTON, « African Thought and Western Science », repris in B. WILSON (éd.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1977.

humain si particulier, cette bizarrerie historique, le chercheur scientifique, et comment l'étudier *au milieu* de toutes les autres cultures, sans lui accorder aucun privilège qui ne découle d'une analyse méticuleuse de ses pratiques et sans lui dénier aucun avantage, aussi étrange soit-il, que l'analyse permettra de révéler ? Tel est l'objet de cet article : établir un lieu commun pour deux métiers différents : celui d'ethnologue et celui d'historien ou de sociologue des sciences.

I. Introduire d'abord un peu de symétrie dans l'analyse

L'illusion d'un Grand Partage se maintient aussi longtemps que le programme de recherche manque de ce que Bloor appelle *symétrie*⁹. La plupart des études, en histoire des sciences comme dans les ethnosciences, font intervenir des explications sociales, culturelles ou circonstancielles, uniquement lorsque le savoir s'est révélé faux. Lorsqu'il est vrai, il n'y a tout simplement pas besoin d'explication sociale ou culturelle ; la vérité suffit à s'expliquer elle-même. En introduisant un tel biais au départ, les auteurs étudient, avec d'autres outils et d'autres questions en tête, Roentgen découvrant les rayons X et Blondlot découvrant les rayons N, Pasteur et Pouchet, le botaniste et son homologue sauvage de Nouvelle-Guinée, le physicien nucléaire et le sorcier de brousse¹⁰. Seules les distorsions de la pensée droite, les retards pour trouver la vérité, les errements, les préjugés posent un problème. C'est seulement dans ces cas qu'il convient de faire appel aux vues du monde, aux idéologies, aux rapports de forces, aux résistances culturelles, à l'inconscient, aux pesanteurs sociologiques, ou même à la psychopathologie. Comment ces gens

peuvent-ils croire à des choses aussi irrationnelles ? Le simple fait de poser cette question et d'enquêter avec un tel programme de recherche crée une asymétrie complète entre les sciences et les autres croyances. En effet, à chaque fois, la vérité scientifique finit par émerger en s'arrachant aux cultures et aux circonstances, alors que les croyances y restent attachées. Chaque étude apporte ainsi la preuve que les faits scientifiques ne sont pas le produit de circonstances culturelles particulières. D'où la question qu'on ne peut éviter en les lisant : comment, nous, Occidentaux, avons-nous été capables d'inventer une forme de connaissance si radicalement originale qu'elle échappe à toutes conditions culturelles de production ? Le Grand Partage existe, CQFD, miracle de la raison universelle échappant aux circonstances culturelles. Ce CQFD-là est sans surprise. Il est tout entier contenu dans la question et dans l'absence de symétrie acceptée au départ entre les vainqueurs et les vaincus de l'histoire du savoir.

Ce préjugé massif, dont la seule existence suffit à expliquer l'impression de Grand Partage, n'est nulle part plus visible qu'en anthropologie. Pour cent études sur la sorcellerie, il n'y en a pas deux sur la physique nucléaire¹¹ ; pour cent études sur l'ethnobotanique il n'y en a pas une sur la botanique¹² ; même lorsqu'ils étudient les croyances modernes, les ethnologues se gardent bien d'enquêter sur le savoir moderne. Ils semblent toujours tourner autour du pot. Ils veulent bien étudier le pré-, le para-, le pseudo-, le péri-, l'ethnoscience, mais pas le scientifique lui-même. La raison de ce préjugé est simple. Les croyances qu'ils veulent bien étudier sont toujours des déviations et des distorsions par rapport à une trajectoire rectiligne que leur fournit la science. Les croyances médicales des Bretons, voilà une bonne question ; mais le savoir médical à Broussais, voilà une question qui n'est pas de leur domaine¹³. Le projet de

9. David BLOOR, *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie* (trad. D. EBNOTHER), Paris, Pandore, 1983.

10. Les exceptions sont assez rares pour qu'on les remarque, voir en particulier J. FARLEY et G. GEISON, « Le débat entre Pasteur et Pouchet : science, politique et génération spontanée au XIX^e siècle en France », *op. cit.*, *supra*, n. 5, 1982 ; et la longue recension de S. SHAPIN, « History of Science and its Sociological Reconstruction », *History of Science*, vol. 20, 1982, à paraître en français in *op. cit.*, *supra*, n. 5, 1984. Pour ce qui concerne les innovations techniques, voir le remarquable dossier réuni par J. DE NOBLET, *Culture technique*, n° 10, 1983.

11. L'exception concerne la thèse en cours de Sharon Traweek, anthropologue formée par Gregory Bateson, qui a étudié pendant de nombreuses années l'accélérateur linéaire de Standford. Elle travaille maintenant au MIT.

12. Les chercheurs qui étudient l'« ethnoscience » semblent aussi peu intéressés que leurs collègues par l'étude symétrique des savoirs. L'ouvrage monumental de Harold CONKLIN, *Ethnographic Atlas of Ifugao. A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon* (Londres et New Haven, 1980), ne comprend aucune allusion à la possibilité d'étudier avec le même genre d'outils des savoirs modernes ; même absence dans l'anthropologie de R. CASSON (éd.), *Language Culture and Cognition*, Londres, MacMillan, 1981.

13. La caricature d'étude asymétrique est fournie par M. SENDRAIL (éd.), *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, Privat, 1980. Certes, la médecine inspire

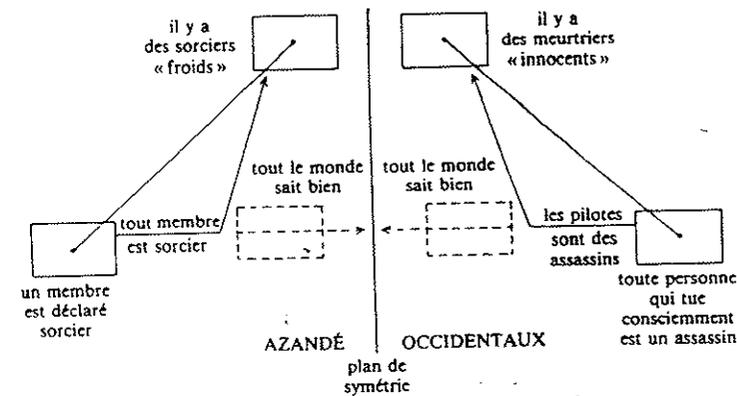
L'anthropologie des sciences est évidemment d'étudier les deux à la fois. Mais avant, il faut se convaincre qu'il n'y a ni trajectoire rectiligne, ni distorsion. Il faut pratiquer ce que nous appelons une « rectification de Bloor ».

L'exemple est maintenant classique (voir figure 1). D'après le récit d'Evans-Pritchard, une conclusion logique que les Azandé *pourraient* tirer (« puisque le membre d'un clan est déclaré sorcier, tous les membres du clan sont des sorciers ») se trouve *déviée* parce qu'elle heurterait un préjugé social fermement établi (« tout le monde sait bien que tout le clan ne peut être sorcier »¹⁴). Le résultat est une déviation par rapport à la logique et un compromis entre les conditions sociales et la logique (« il y a des sorciers froids »). Conclusion de l'analyste : les aptitudes logiques des Azandé ne sont pas absentes, mais elles sont contrecarrées par les préjugés culturels et ne peuvent jamais s'épanouir librement. Bloor applique alors son principe de symétrie et imagine un anthropologue Zandé qui nous étudierait, nous les Occidentaux, exactement comme nous étudions sa tribu. D'après le récit de cet ethnologue imaginaire, une conclusion logique que les Occidentaux *pourraient* tirer (« puisque toute personne qui tue volontairement est un assassin, les pilotes de bombardier sont des assassins ») se trouve *déviée* parce qu'elle heurterait un préjugé social fermement établi (« les pilotes de bombardier, tout le monde le sait bien, ne sont pas des assassins »). Le résultat est une déviation par rapport à l'inférence et un compromis entre les conditions sociales et la logique (« il y a des assassins innocents »). Conclusion de l'analyste Zandé : dans cette culture « les gens ne portent aucun intérêt pratique aux conclusions logiques et [...] préfèrent conserver leur jungle métaphysique, de crainte de voir menacées leurs institutions répressives » (p. 160).

On voit l'avantage du principe de symétrie. L'ethnologue Zandé en nous accusant d'illogisme se trompe, nous le sentons bien. Son erreur est de supposer des inférences logiques *en pointillé* qu'il ne lui coûte rien de tracer, et d'enregistrer ensuite nos

plus d'audace que la biologie et la physique (voir le *Bulletin d'ethnomédecine*, dirigé par le Dr Épélboin) mais c'est justement parce qu'on la croit moins scientifique ! Ceux qui se passionnent pour la sorcellerie en France se gardent bien d'avancer plus loin sur la mère patrie et d'étudier dans les mêmes termes les savoirs crédités.

14. Pour le détail voir D. BLOOR, *op. cit., supra*, n. 9, p. 158 et sq., et E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.



dénégations comme des *déviation*s par rapport à ces pointillés. Jamais pour nous, natifs, la notion d'assassin n'inclut ou ne « devrait » inclure le pilote de bombardier, sauf dans les cas rarissimes de crime contre l'humanité. En nous accusant d'illogisme, l'ethnologue Zandé marque seulement son *ignorance* de notre culture et sa croyance naïve dans une logique qui serait *plus forte* que les associations établies par la société.

Felix culpa ! En se trompant aussi complètement, l'ethnologue inventé par Bloor démontre l'erreur monumentale commise par Evans-Pritchard. En effet, la symétrie nous embarque tous dans le même bateau et nous oblige à nous sauver ou à nous perdre en même temps que les sauvages : ou bien les deux analystes ont raison ensemble (et nous sommes convaincus d'illogisme) ou ils ont tort ensemble (et ce sont les Azandé qui sont libérés de l'accusation d'illogisme). Comme nous ne souhaitons pas être accusés d'avoir l'esprit préscientifique par un sauvage, nous sommes obligés d'émanciper ces malheureux Azandé ! Telle est l'astuce de Bloor. La conclusion, symétrique cette fois, que nous pouvons tirer s'adresse à toute culture : la déviation par rapport à une inférence logique n'est que la conséquence des pointillés imposés par celui qui, d'une part, ignore la culture et qui, d'autre part, entre en contact avec elle. Les mots « irration-

nel », « illogique », « magique », sont des accusations ; ils sont l'effet du heurt entre systèmes de référence, ils ne disent rien sur les aptitudes logiques ou les formes de raisonnement d'aucune culture en particulier. Nous pouvons donc, dans la figure 1, enlever les lignes courbes et les remplacer par des lignes droites. Ce qui était un compromis entre logique et conditions sociales devient tout simplement « logique », c'est-à-dire, au sens étymologique, un chemin qui va d'un point à un autre. Ou, plus exactement, il n'y a plus de distinction entre les deux. La logique qui n'était jusqu'ici qu'influencée par la société est devenue une *sociologique*. Le but de cette rectification des savoirs n'est pas de se délecter dans le relativisme, comme on nous en accuse bien à tort, mais de permettre une enquête libre de préjugés sur les savoirs discrédités comme sur les savoirs crédités¹⁵. Le gain n'est pas philosophique, il est avant tout empirique.

Prenons un autre exemple classique, celui de Balmer¹⁶. Balmer se demande pourquoi, pour les Karam, le casoar n'est pas un oiseau. Cette question n'est pas symétrique, puisque la classification primitive se trouve déjà déviée par rapport à la trajectoire normale et naturelle qui ferait du casoar (gros bipède à plume qui ne vole pas) un oiseau. Sa question manque tellement de symétrie qu'il ne se la pose que pour certains aspects de la classification Karam. Toutes les catégories qui sont les mêmes que les nôtres ne requièrent aucune explication. La nature les explique.

« Aux échelons les plus élevés de la taxonomie des Karam, toutefois, les faits biologiques objectifs ne dominent plus la scène. Ils sont encore importants mais ils accordent au taxonomiste une plus grande flexibilité et même un nom-

15. Après *Rationality* (op. cit., supra, n. 8), nous disposons maintenant d'un nouveau volume sur le même sujet (la problématique étant restée exactement la même) de H. HOLLIS et S. LUKES (éds), *Relativism and Rationality*, Oxford, Blackwell, 1982. Voir aussi E. MENDELSON et Y. ELKANA (éds), *Sciences and Cultures, Sociology of the Sciences. A Yearbook*, Dordrecht, Reidel, 1981, qui se veut empirique mais continue à traiter les problèmes de l'universalité de la raison dans la même veine mystique. Du côté de l'ethnologie on retrouve la même fascination pour les critères de démarcation dans Dan SPERBER, *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982. Tous ces ouvrages ont en commun la chasse au relativisme (chasse qui se fait à la hache !). Toutes ces analyses sont bloquées parce qu'elles supposent toutes que l'universel est donné. Par rapport à celui-ci, le local et le culturel apparaissent comme un scandale. La sociologie des sciences, en montrant le coût et l'extrême rareté de la fabrication de réseaux scientifiques, s'étonne plutôt qu'il y ait localement de l'universel. Voir B. LA-TOUR, *Irréductions*, Paris, A.-M. Métaillé, 1984 (« Pandore »).

16. R. BALMER, « Why is the Cassowary not a Bird ? », *Man*, 2, 1967, p. 5-25.

bre infini de variétés. C'est à ce niveau que la culture prend le relais et détermine la sélection des caractères pertinents » (p. 6).

Pauvres Karam. Ils échappent bien à la nature, mais c'est pour tomber dans les déterminations culturelles les plus bizarres. Une obscure histoire de cousins croisés permet d'expliquer comment le casoar, naturellement oiseau, se trouve aiguillé dans une catégorie à lui et devient un « kobtiy ». Heureux Anglais ! Personne ne vient enquêter chez eux pour savoir par quelle bizarrerie ils ont pu mettre le casoar dans les oiseaux.

En Angleterre, seuls « les faits biologiques objectifs », c'est bien connu, dominent la Tamise et aucune explication culturelle n'est nécessaire (heureusement, car cela nous évite de connaître les sordides histoires des familles britanniques). Aucune culture ne produit la botanique. Une culture particulière produit, chez les Karam, les déviations par rapport à la botanique.

Comme le dit Barry Barnes dans son commentaire de Balmer¹⁷ :

« C'est un peu la même chose que de se demander pourquoi pour les Anglais les kobtiy sont des yakt, ce qui pourrait bien mener à des pseudo-problèmes sur les aptitudes logiques de l'esprit occidental. Le vrai problème, celui qui soulève des questions importantes, c'est de se demander dans les deux cas pourquoi pour les Karam les kobtiy ne sont pas des yakt, et pourquoi, pour les Anglais, les casoars sont des oiseaux » (p. 37).

Cette question de Barnes comme celle posée par l'exemple imaginaire de Bloor suffisent à montrer notre manque de données empiriques.

Nous ne savons presque rien sur la production des sciences dans nos sociétés. Ce n'est pas seulement absurde, c'est aussi dommage. La construction des savoirs crédités est aussi riche, aussi exotique, aussi passionnante que celle des cultures traditionnelles. La façon dont un « fait biologique » se fabrique, devient « objectif » et se met à « dominer la scène » devrait passionner les ethnologues autant sinon plus que les mythes dont ils sont si friands¹⁸.

17. B. BARNES, *Kuhn and Social Science*, Londres, MacMillan, 1982.

18. L'ouvrage « indigène », puisque écrit par un biologiste, de L. FLECK, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, University of Chicago Press, 1979, de-

Prenons un exemple entre mille proposés par Adrian Desmond dans son admirable livre sur les dinosaures à sang chaud¹⁹. Dans le chapitre 6 de ce livre, Desmond pose une question tout à fait semblable à celle de Palmer, mais pour une micro-société contemporaine : pourquoi, pour certains paléontologues, Archéoptéryx est-il un oiseau ? Cette classification est encore moins évidente que pour le casoar. Archéoptéryx a bien des plumes, mais son squelette le rend inapte au vol. Même s'il avait voulu planer, il se serait écrasé encore plus vite que les ailes volantes dessinées par Léonard de Vinci. En fait, il ressemble furieusement à un dinosaure. Si l'on n'avait pas retrouvé les traces fossilisées de son plumage, Archéoptéryx ne serait pas un oiseau mais un bon et honnête dinosaure terrestre et bipède. Pour ceux des paléontologues qui tiennent que les dinosaures ont le sang froid, ce ravalement de l'oiseau Archéoptéryx au rang de dinosaure est une absurdité ; les plumes suffisent à en faire l'ancêtre de l'oiseau. Pour les tenants du dinosaure à sang chaud, les plumes jouent un tout autre rôle et mènent à d'autres logiques. Si les dinosaures ont le sang chaud, mais pas de peau qui les isole contre les pertes de chaleur, que vont-ils devenir ? Réponse : très gros, énormes, gigantesques. L'accroissement de volume est le seul moyen de réduire les pertes de chaleur. Il n'y aura donc pas de petits dinosaures. Mais supposons un dinosaure dont la peau soit isolée, par exemple, pourquoi pas ?, par des plumes. Que pourra-t-il faire ? Résoudre l'aporie dinosaurienne : il pourra à la fois rester petit et rester au chaud, occupant rapidement une niche vacante. Que peut-il faire pour se nourrir avec ses membres antérieurs emplumés ? Par exemple, attraper des insectes avec ses bras devenus filets. A force d'agiter ses bras pour lancer en avant son filet naturel, ne le voyez-vous pas commencer à voler maladroitement ? A force de battre des membres emplumés, il finit par battre de l'aile ! Le problème de la préadaptation est résolu. A quoi pouvaient servir les ailes avant de voler ? Mais à se protéger des pertes de chaleur et

vrait, malgré sa langue difficile, en témoigner. Voir aussi le cas de la construction d'un peptide du cerveau dans B. LATOUR et WOOLGAR, *op. cit.*, supra, n. 2, et celui du pastorisme dans *Les Microbes : guerre et paix*, Paris, A.-M. Métaillé, 1984 ; voir aussi les exemples réunis par B. BARNES et S. SHAPIN (éds), *Natural Order*, Londres, Sage, 1979, et l'ouvrage stimulant de B. EASLEA, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy ; an Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, Brighton, Harvester Press, 1980.

19. A. DESMOND, *The Hot-Blooded Dinosaurs. A Revolution in Paleontology*, Londres, Blond and Brigg, 1975.

à tuer les mouches. Nos auteurs, qui voient dans le fait qu'Archéoptéryx a des plumes mais ne vole pas encore la preuve que leur hypothèse du dinosaure à sang chaud est justifiée, n'y vont pas par quatre chemins et bouleversent la taxonomie :

« [Ils] proposent en fait que la classe des Oiseaux n'existe plus pour faire pendant à celle des Mammifères. Ce privilège va maintenant à la classe des Dinosaures, dont les Oiseaux sont aujourd'hui les vivants représentants. Les Oiseaux ne sont plus que l'un des trois groupes de la classe Dinosaure » (p. 145).

Ne pas considérer *du même oeil* la transformation de l'oiseau en dinosaure moderne et l'expulsion du casoar, par le Karam, de la catégorie oiseau, c'est se priver d'une source d'émerveillement. Qui ne voit pas que le Grand Partage, en coupant ce riche paysage en deux, nous prive à la fois de la pensée sauvage et de la pensée domestiquée ? Il nous donne d'un côté des croyances irrationnelles et de l'autre des connaissances froides, deux plats également indigestes. Il suffit d'éliminer le Grand Partage pour nous trouver devant un banquet, d'autant plus roboratif qu'il n'est pas encombré de convives !

L'anthropologie des sciences, en se situant là où le Grand Partage barrait autrefois la vue, peut considérer la production de savoirs sans avoir besoin, à son tour, de les classer en sauvage et domestique, mythique ou rationnel, moderne ou traditionnel, logique ou illogique. Les classifications relient des points entre eux, un point c'est tout. Les réseaux peuvent être comparés en fonction de leurs tailles, du nombre de points reliés, du volume des échanges, mais ils ne peuvent être classés en fonction de leur plus ou moins grande logique ou vérité. Les systèmes de classification sont comme les réseaux routiers. Dire de celui du Botswana qu'il est illogique alors que celui des États-Unis serait rationnel est une proposition dénuée de sens. Ce sont des chemins que des gens parcourent et que d'autres entretiennent pour y transporter des biens. Comme je l'ai dit plus haut, les réseaux de classification tracent des chemins tous également droits, dont la direction, la taille et la viabilité sont nécessaires à la société qui se définit par eux. Aucun réseau n'est plus ou moins logique qu'un autre ; tous sont socio-logiquement distincts.

Si la logique n'explique pas la force des associations, en revanche la socio-logique peut expliquer leur force. Si cette affaire de cousins croisés et de distinction culture/jungle est vrai-

ment aussi importante, et que la chasse au casoar est vraiment rare et particulière et, enfin, si le casoar, malgré ses plumes, est si différent d'un oiseau, alors il peut être important de lui réserver une catégorie propre. Les Anglais, qui se fichent pas mal des cousins croisés, ne vont jamais à la chasse au casoar et ont perdu depuis longtemps tout intérêt pour la division culture/forêt, peuvent très bien se permettre de prendre au sérieux les plumes du casoar et de le maintenir dans les Oiseaux malgré les bizarreries assez évidentes de son anatomie. Le choix dépend non du hasard, non de la convention, non de la nature, mais des points qu'on souhaite relier, de la répartition de ce qui est important et négligeable. Ces problèmes ne sont pas plus métaphysiques que ceux dont dépendent le nombre de couloirs d'autoroute en fonction du trafic envisagé. Le casoar vaut-il une catégorie à lui ? Oui chez les Karam, non chez les Anglais. Inutile pour interpréter une telle différence de se prendre la tête dans les mains et de parler de « relativisme », d'« incommunicabilité des cultures », de « traduction impossible », de « paradigmes fermés sur eux-mêmes²⁰ ». Aucune autoroute à quatre voies ne va d'Issoire à Conques, alors qu'une bretelle dessert Paris-Dijon. Au lieu de faire de la philosophie sur des questions aussi triviales, il vaut mieux faire de la sociologie, voire de la géographie et même des travaux publics.

Ces questions triviales, qui toutes dépendent d'une connaissance précise de la société et des associations qu'elle établit pour se construire, n'ont aucune raison de se poser seulement pour les chemins de brousse, les sentes de contrebandier ou les nationales pleines de nids-de-poule des pays pauvres. Elles se posent dans les mêmes termes pour les classifications savantes, modernes ou riches. Si le dinosaure a le sang chaud, les plumes d'Archéoptéryx ne mènent plus dans la même direction que s'il a le sang froid. On ne va plus du fossile à l'oiseau actuel par la plume qui permet de voler ; on y va par un autre chemin, lequel

20. D. SPERBER, (*op. cit., supra*, n. 15) y voit un problème dramatique. Le même thème se retrouve fréquemment chez Lévi-Strauss. Du côté des historiens des sciences, c'est le débat autour des paradigmes de Kuhn qui semble soulever l'effroi. Chez les sociologues, ce sont les discussions autour des thèses de Peter Winch et de la philosophie de Wittgenstein. La rationalité semble attaquée de toutes parts et menacée de disparition si elle devient culturelle. Cette différence est défendue à coups de machette en séparant la science de son passé, la science de son enseignement, la science du peuple, la science des autres cultures. C'est, bien évidemment, cette manie de la séparation qui devrait bigrement intéresser les anthropologues.

bouleverse les autres. Il faut passer dorénavant par la-plume-qui-protège-du-froid et se préadapte au vol en attrapant des insectes. La question est de savoir ce qui, dans ces micro-sociétés, *compte tellement* qu'il faille reclasser tous les vivants pour réchauffer le sang d'un dinosaure mort il y a des millions d'années et faire de l'oiseau le survivant de ceux qu'on croyait engloutis à jamais par un cataclysme. Il suffit de poser cette question pour s'apercevoir que nous en savons beaucoup plus sur les pensées sauvages et le mécanisme de leur fabrication que sur les pensées domestiquées, leurs faits scientifiques et leurs machines. L'anthropologie des sciences ne fait que commencer, mais le regard dont elle a besoin pour découvrir la réponse aux questions qu'elle se pose est déjà ouvert (et ne cille pas lorsqu'on agite le sabre du Grand Partage²¹).

II. Rétablir un peu d'asymétrie dans l'analyse

Rétablir la symétrie dans l'analyse n'est que le premier temps de l'anthropologie des sciences et des techniques. Ce premier temps permet au moins de révéler notre ignorance, d'éviter les réponses *a priori*, et de donner à de nouveaux chercheurs le goût pour ces objets énigmatiques et délaissés : faits, objets, machines. En rester à ce stade serait, toutefois, accepter la définition banale du « relativisme ». Dans cette définition, admise hélas par certains bons auteurs et critiquée sans peine par beaucoup d'autres²², tous les programmes de vérité se valent, toutes les cultures également incommunicables ont raison dans leur déraison, personne n'a le droit de parler de « faux » et de

21. Que les lecteurs qui veulent faire le coup de l'autocontradiction ne se mettent pas en frais. L'anthropologue des sciences ne réclame aucun statut supérieur par lui-même. Le caractère relatif de ses propositions ne les détruit pas mais les illustre. Voir ce point dans D. BLOOR, *op. cit., supra*, n. 9, conclusion, et pour les problèmes de méthode, B. LATOUR, « How to Foster Agnosticism ? », in H. KUCLUK (éd.), *Sociology of Science, Knowledge and Art*, Greenwich, Jai Press, 1981, p. 199-217.

22. Voir en particulier H. COLLINS, « An Empirical Relativist Program in the Sociology of Scientific Knowledge », in K. KNORR et M. MULKAY, *op. cit., supra*, n. 2, p. 85-115. On peut dire la même chose de P. VEYNE, *Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ?*, Paris, Seuil-Gallimard, 1983. Les relativistes acceptent trop vite la position de leurs adversaires et insistent davantage sur la similitude des programmes de vérité qu'il n'est nécessaire pour être relativiste.

« vrai », d'« illogique » et d'« irrationnel » ; les « rationalistes » sont aussi naïvement crédules que les plus superstitieux et rien ne distingue les croyances d'un biologiste des vérités d'une cartomancienne. Cette position, qui se drapait bien à tort du beau mot de relativisme, en oublie le principe essentiel : comme les programmes de vérité entrent en relation, c'est le sens du mot, ils se battent pour définir la vérité et l'erreur et, dans ces combats, *il y a parfois des vainqueurs*. L'asymétrie créée après la bataille, en fonction du rapport des forces et des circonstances, n'est pas la même que l'asymétrie supposée *a priori* par les rationalistes. Le relativisme banal a raison d'attaquer la seconde asymétrie, qui revient en principe à couronner les vainqueurs et à rendre « rationnels » ceux qui sont « les plus forts », mais il a tort de ne pas étudier la première. Le débat autour du relativisme paralyse la discussion car il confond un principe avec un résultat ou encore une question philosophique avec une question sociologique. C'est parce que, en principe, tous les programmes de vérité sont également droits, justes et raisonnables qu'ils se battent avec autant d'acharnement et finissent par en éliminer certains. Personne « n'a raison », mais certains « ont raison d'autres » personnes. En un sens, le relativisme banal est simplement un relativisme qui a tourné court. Il accepte de rectifier toutes les croyances — au sens que j'ai dit plus haut — mais il refuse de voir comment certaines parviennent à en vaincre d'autres.

Confondre le principe de symétrie avec le résultat qui est la création d'asymétries multiples, ce serait comme de confondre la possibilité de plaider avec le jugement rendu par le tribunal. Au tribunal de la raison, toutes les positions se plaident, toutes les plaintes sont recevables. Le plus petit sorcier de brousse a le droit de faire entendre sa cause et de montrer combien, de son point de vue, il est logique et rationnel. Les vaincus les plus méprisés de l'histoire des sciences, les Béchamp, les Blondlot, les Pouchet, ont droit de montrer « combien, à l'époque », ils avaient raison. Même le meunier Menocchio peut bénéficier de l'attention du tribunal de l'Inquisition pour y défendre sa cosmologie à base de vers de terre et de fromage²³. Établir ce tribunal et accepter le débat, telle est la première tâche du relativisme. Mais ensuite il y a des jugements rendus. Certes, de courageux avocats cherchent à défendre leurs clients malgré les preuves ac-

cablantes d'irrationalité qu'ils ont données. Lévi-Strauss est l'un de ces hardis défenseurs qui plaident pour la pensée sauvage les circonstances atténuantes (« leurs sociétés sont froides », ce « sont des bricoleurs de génie²⁴ »). Horton, lui aussi, a de beaux coups de manchette. Le dévouement des avocats n'empêche pas la sentence de tomber. Leurs clients sont déclarés irrationnels à vie. La botanique de Kew Garden détruit les ethnobotaniques. Celles-ci ne font pas le poids. Il y a des dossiers qui ne se rouvrent pas, même si, en principe on « pourrait » les rouvrir. Le relativisme banal, qu'on accuse de cynisme, est au contraire d'un idéalisme charmant. Il croit encore trop à la raison et aux formes juridiques vides. S'il était vraiment relativiste, il changerait ses centres d'intérêt et au lieu de réclamer pour la physique nucléaire la même raison que pour la sorcellerie, il étudierait ce qui permet à la physique nucléaire de discréditer d'un coup la sorcellerie.

A ce stade, le programme de l'anthropologie des sciences est très proche de celui de Goody²⁵. Il est vain de prétendre que tous les systèmes de pensée, tous les programmes de vérité, toutes les classifications se valent *puisqu'elles font tout pour ne pas s'équivaloir*, pour gagner la main sur les autres, et, dans certains cas pour accéder à l'hégémonie. Une fois reconnu que la raison est toujours celle du plus fort, ce qui est le premier pas, reste le second : quelle est la cause de cette force ? Le programme relativiste a proposé d'assez bons exemples pour nous convaincre que le premier pas est franchi. Je ne connais pas d'explication convaincante qui prouve le second. Bien sûr, il y a d'innombrables essais sur les causes de la puissance, mais tous sont « prérelativistes » et sacrent le vainqueur en le disant depuis toujours « rationnel ». C'est de l'hagiographie, pas de la science. L'anthropologue ne peut rien en faire ; tous ces traités d'épistémologie sont pour lui des documents comme *La Légende dorée* pour un historien des religions. Pour le moment, l'anthropologie

23. C. GINZBURG, *Le Fromage et les vers, l'univers d'un meunier au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

24. C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

25. Jack GOODY, *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1980 : le seul livre, à ma connaissance, qui soit capable de traiter constamment du Grand Partage sans y croire un instant et sans pourtant « sombrer dans le relativisme ». Sa solution à la relation entre capacités cognitives passe par la notion d'écriture. Il n'y a pas de différence de « raison », mais des différences multiples dans les techniques d'inscription et d'accumulation de toutes les « raisons ». Cette notion est reprise dans B. LATOUR et S. WOOLGAR, *op. cit.*, *supra*, n. 2, et E. EISENSTEIN, *op. cit.*, *infra*, n. 35.

des sciences peut se poser le problème avec clarté ; elle ne peut encore le résoudre.

Je voudrais dépasser les limites des travaux empiriques disponibles et indiquer au moins une direction de recherche. Cette direction consiste à prolonger ce que nous avons appris sur la production des « faits ». Qu'est-ce qu'un fait ? Un fait est un énoncé qui n'est plus modalisé, c'est-à-dire qu'il passe de bouche en bouche sans susciter de questions, de controverses, de « petites phrases » (comme « on prétend que », « certaines indications prouvent que », « X croit bien à tort que », « la tradition dit que²⁶ », etc.). Quand nous voyons passer de tels énoncés, c'est qu'ils servent le plus souvent de prémisse à des raisonnements : puisque Archéoptéryx est un dinosaure à plumes, il ne volait sûrement pas et n'est donc pas, à ce titre, l'ancêtre de l'oiseau ; comme les pilotes de bombardier ne sont pas des assassins, ils ne peuvent être jugés ; puisque le casoar n'est pas un oiseau, il faut lui faire une catégorie propre ; etc. Un énoncé, pour être « fait fait », si j'ose dire, dépend donc de beaucoup de gens. De toutes les activités humaines, la fabrication des faits est la plus intensément sociale, telle est l'évidence qui permet naguère à la sociologie des sciences de prendre son essor. Le sort d'un énoncé est, littéralement, entre les mains d'une foule : chacun peut le laisser tomber, le contredire, le traduire, le modifier, le transformer en artefact, le tourner en dérision, l'introduire dans un autre contexte à titre de prémisse, ou, dans certains cas, le vérifier, le certifier et le passer tel quel à quelqu'un d'autre lequel, à son tour, etc. Le mot « c'est un fait » ne définit pas l'essence de certains énoncés, mais certains parcours dans une foule.

Puisque le sort d'un énoncé dépend à la fois de celui qui le propose et de celui qui l'entend, il faut que celui-ci soit convaincu. Mais convaincre quelqu'un, c'est négocier, c'est souvent passer un compromis. L'énoncé va bien se déplacer, mais au prix d'une traduction qui sera peut-être aux yeux du premier locuteur une trahison. Le choix est difficile : ou bien l'énoncé reste semblable à lui-même, mais personne ne le reprend et il tombe donc de ma bouche dans la plus totale indifférence ; ou bien, il est saisi par quelqu'un mais le prix de ce déplacement c'est qu'il est

devenu méconnaissable et s'est trouvé approprié par celui qui s'est mis à le croire. A la limite, un énoncé qui serait repris par toute une collectivité serait transformé par chacun des points de la chaîne en quelque chose d'autre. Il serait accepté par tous, mais ne serait plus à personne en particulier et serait, pour son auteur, indiscernable des connaissances déjà admises par la tradition.

Supposons quelqu'un qui voudrait produire un *fait nouveau dont il serait reconnu l'auteur*. Nous commençons à voir à quels problèmes énormes il devrait s'affronter. Pour que l'énoncé proposé devienne un fait il faudrait que d'autres s'y intéressent — condition déjà difficile à remplir — et s'en saisissent sans en douter — condition encore plus rare. Mais pour que le fait soit un « nouveau » fait, il faudrait qu'il ne subisse dans son déplacement à travers la foule qu'il faut convaincre *aucune déformation* — cas rarissime. Enfin, pour que ce nouveau fait ait un auteur reconnu qui soit vraiment son auteur, il faudrait qu'à chaque passage de bouche en bouche et de main en main l'énoncé soit accompagné d'un autre, également indéformable, qui en certifie l'origine et la *propriété* — cas encore plus rarissime. Le fait nouveau individuellement approprié n'est pas la règle par rapport à laquelle nous pourrions juger comme exception les croyances traditionnelles, les mythes, les cultures collectives, etc. C'est, en tous points, l'exception.

En posant ainsi le problème, nous voyons mieux ce qu'a de rare et d'extraordinaire la solution trouvée. Pour parvenir à réussir dans la production d'un fait nouveau, il n'y a qu'un moyen : rendre ce fait *plus dur* (« hard facts »). Comment s'y prend-on pour durcir un fait ? C'est un travail coûteux et long. Il faut aller quérir d'autres ressources qui serviront à le lester et rendront le doute plus difficile pour ceux qui trouveraient à redire à l'énoncé. Il faut, aussi, ce qui est beaucoup plus compliqué, forcer les autres à s'intéresser à l'énoncé ; pour cela, il faut circonvenir l'auditeur et se rendre indispensable à ses projets. Sans ces tactiques subtiles, l'énoncé, même accompagné de preuves, ne prouvera rien et tombera dans l'oubli. Il faut encore suivre l'énoncé intéressant et crédible *tout au long de la chaîne* afin de vérifier qu'il ne se déforme pas et ne chute pas comme le mouchoir au jeu de la chandelle. Enfin, si tout se passe bien, il faut se donner beaucoup de mal pour que l'énoncé nouveau, intéressant et crédible ne soit pas attribué à quelqu'un d'autre !

²⁶ Voir K. KNORR, *op. cit.*, *supra*, n. 2 ; B. LATOUR et S. WOOLGAR, *op. cit.*, *supra*, n. 2, chap. II et IV ; voir aussi John LAW et D. WILLIAMS, « Putting Facts Together. A Study of Scientific Persuasion », *Social Studies of Science*, nov. 1982, 12, 4, p. 535-559.

Tout ce travail est évidemment facile si les énoncés proposés vont dans la direction générale des intérêts de ceux dont l'auteur a besoin. Mais cette situation favorable est par définition impossible. En effet, pour que l'énoncé soit nouveau, c'est-à-dire soit de l'information, il faut qu'il tranche sur ce qu'on sait déjà. Plus il est nouveau, plus il doit entrer en contradiction avec les intérêts, les habitudes, les opinions et les désirs de ceux dont le rôle est justement essentiel à sa transformation en fait. On voit le problème. Pour que le fait soit nouveau, il faut qu'il brise certaines associations reconnues ; mais pour qu'il devienne un fait, il faut que ceux dont on détruit les associations se saisissent de l'énoncé et le transmettent tel quel. La production des faits implique un « paradoxe ». La collectivité doit être bouleversée pour que le fait soit nouveau, et doit être convaincue pour qu'il soit un fait. Évidemment, plus le fait est nouveau, plus il est nécessaire de le durcir en recourant à d'autres ressources, plus son effet destructeur est important et moins la connivence et l'enthousiasme des foules sont faciles à obtenir. La « dureté » d'un fait est toujours en relation avec le déplacement qu'on souhaite imposer au collectif. De petits faits « mous » suffisent si l'angle de déplacement est faible, mais il faut de grands faits bien durs si l'angle doit être obtus !

Cette reformulation du problème n'est pas sans importance car elle renverse la question anthropologique. Le mythe du Grand Partage entretient l'illusion que tout le monde, en son for intérieur, est un savant. Les cinq milliards d'individus que compte cette planète, à croire les rationalistes, deviendraient du jour au lendemain des scientifiques s'ils n'étaient pas maintenus dans l'ignorance par les clercs, les hommes politiques, les traditions et autres ténèbres de l'obscurantisme. Enlevez ces obstacles et tous les hommes penseront « droitement » et rationnellement. Cette naïveté était charmante au temps des Lumières quand la science ne coûtait rien, ne tuait pas encore et semblait pouvoir se généraliser. Aujourd'hui, elle est franchement ridicule. Prendre une telle position, c'est oublier que la production de faits durs est une rareté qui coûte extrêmement cher et que les chercheurs scientifiques dépensent de petites fortunes à durcir la pointe de certains faits. Généraliser ces pratiques à cinq milliards d'individus n'est pas plus faisable que de donner à chacun une Rolls Royce. L'anthropologie des sciences permet de poser la question autrement. Étant donné ce que nous savons de la production d'un fait, la plupart des collectivités produiront des

certitudes mais qui jamais ne seront « dures », nouvelles et individuellement appropriées. Dans de très rares conditions historiques une production coûteuse de faits nouveaux crédibles se mettra en place. Les investissements et le travail sont toujours en relation avec l'ampleur des déplacements de foule à opérer et les transformations sociales qui en sont attendues. C'est l'émergence de cette rareté qu'il nous faut maintenant étudier. Le rapport de la forme au fond s'est inversé. Le savant se détache maintenant comme une curiosité là où le sauvage irrationnel se détachait auparavant sur fond de science. Nous retrouvons les rêves bizarres de Horton. Pourquoi fait-on carrière, dans certaines sociétés, avec des monstruosité ? Qui sont ces gens bizarres ? D'où viennent-ils ? Où vont-ils ? Par quels déplacements compliqués parviennent-ils à réaliser ce qui est presque impossible : un fait nouveau dont ils soient l'auteur ?

III. Création de l'asymétrie par déplacements et inscriptions

L'application du principe de symétrie permet d'intégrer les chercheurs scientifiques dans l'enquête, ce qui suffit à brouiller le Grand Partage (I^{re} partie). Un terrain presque entièrement vierge se découvre alors. Mais sur ce terrain nous ne trouvons pas des programmes de vérité, des cultures, des écoles de pensée, des vues du monde, tous également alignés. Le champ de bataille de la raison est, au contraire, fort inégal (II^e partie). Face à cette inégalité, il y a deux positions, l'une rationaliste, l'autre relativiste. La première consiste à dire — après coup — que les plus forts sont aussi les plus rationnels. La seconde consiste à refuser ce rôle de courtisan et à étudier en détail par quels alliés, quelles astuces tactiques, quel équipement, quels concours de circonstances, le plus fort a gagné — localement et pour un temps. Détail piquant, c'est la première position qui se targue de son sens moral et qui accuse la seconde d'immoralité ! La marge de manoeuvre de l'anthropologie des sciences est étroite, il faut bien le reconnaître. Elle doit expliquer les effets d'asymétrie, qu'il serait ridicule de nier, sans utiliser aucune des divisions admises lors

du Grand Partage, divisions qui sont toutes dénuées au mieux de sens, au pis de morale. Arrivés à ce point, comme nous manquons de données mais que je ne veux pas en rester à des déclarations d'intention, je voudrais étudier trois exemples. Sur chaque exemple, je voudrais montrer que la création d'asymétrie peut être obtenue sans recourir au Grand Partage en ne considérant que le déplacement du chercheur et ses techniques d'enregistrement. J'espère ainsi *alléger* l'explication et donner goût aux chercheurs de franchir en tous sens l'ancien « limes » qui séparait les sciences des autres certitudes.

SITUATION 1 : DU BOCAGE A LA SORBONNE

Favret-Saada décrit dans un livre célèbre des croyances discréditées, plus proches de nous que celles des primitifs²⁷. A plusieurs reprises dans son livre, Favret-Saada se moque, avec raison, des folkloristes qui s'étonnent toujours de ne trouver dans les secrets finalement avoués par les ensorceleurs *aucun contenu*. Les folkloristes sont déçus ; le sorcier ne cachait que de pauvres secrets. Favret-Saada explique les raisons de cette déception. Le but des paroles de sorcellerie n'est pas de connaître mais d'agir. C'est même le sens de son livre que d'opposer cette connaissance-action à l'enquête désintéressée de type académique qu'elle poursuit, elle, en écrivant sa thèse. C'est pourquoi elle distingue avec soin sa méthode qui consiste à s'insérer dans les actions et les manipulations des sorciers des méthodes en vigueur chez les folkloristes qui restent extérieurs à l'action. Ceux-ci sont déçus parce qu'ils cherchent des connaissances mystérieuses. Favret-Saada n'est pas déçue parce qu'elle comprend que les mots agissent et que leur contenu secret est tout entier performatif. L'auteur nous montre que ces formules sans contenu mais agissantes ont toutes pour caractère d'être *locales*. Toutes les personnes que ces pratiques mettent en jeu sont attachées à la glèbe, enracinées l'une en face de l'autre, voisins, cousins, pays. Elle distingue très nettement ces actions locales mystérieuses des « savoirs » de gens venus d'ailleurs, qui s'en viennent et s'en vont, ou qui, s'ils restent sur place, prennent leurs ordres de plus haut : docteurs, curés, policiers, juges, pharmaciens, vétérinaires...

De cette étude passionnante, je ne veux retenir que l'opposition très précise entre deux ensembles d'échanges : d'un côté, des mots-pratiques, maintenus secrets, sans contenu visible au-dehors et circulant localement ; de l'autre, des savoirs possédant un contenu qui n'a pas pour nature d'être secret — même s'il peut l'être à l'occasion — et qui circulent sur de longues distances entre gens éloignés que rien ne relie sauf leurs fonctions. En appliquant le principe de symétrie, il nous faut en apprendre à la fois sur le Bocage et sur le chercheur scientifique. Voilà un des rêves de Horton réalisé ; une jeune chercheuse tombe sur des moutons à cinq pattes : des sorciers du Bocage en chair et en os.

En dépit de la bonne volonté qu'elle affiche dans sa méthode, Favret-Saada ne peut échapper à la seconde forme de circulation : elle publie chez Gallimard un livre remarqué qui explique publiquement comment se forment les croyances secrètes du Bocage. Elle a beau *écrire* que les croyances sont des mots-actions qui n'ont de sens que localement, tout cela *s'ajoute* à la connaissance que nous avons et *perd* donc son caractère local, secret et performatif. Cela ne veut pas dire qu'elle se trompe ou qu'elle nous trompe ; au contraire, elle nous montre, en plein XX^e siècle, comment se passe ce renversement de crédit qui nous intéresse ici.

L'asymétrie se crée entre savoirs, rien qu'en déplaçant le narrateur. Il est impossible de dire que sa thèse universitaire est désintéressée, froide, objective alors que la magie est intéressée, chaude et subjective. En effet, notre auteur agit, elle aussi, avec ses mots et ses découvertes. Mais où agit-elle ? A Paris, à la Sorbonne. Sur qui agit-elle ? Sur ses professeurs et futurs pairs dont elle ne peut en aucun cas se détacher. Avec quoi agit-elle sur ses maîtres ? Avec des preuves. Où les a-t-elle trouvées ? Sur le *terrain*, comme on dit, là-bas, dans le Bocage déplacé à Paris. Supposons que le jury doute de ce qu'elle dit. Elle va créditer ses preuves par d'autres « données » : transcriptions, photographies, arguments. Nous nous sommes interdit d'opposer la *nature* de cette opération (que je décris fictivement) avec celles que Favret-Saada décrit en détail pour le Bocage. Ses paysans ne sont pas moins sceptiques, pas moins expérimentateurs, pas moins hésitants que les patrons du jury de thèse. Si je prononce la phrase « il faut s'accréditer constamment dans l'épreuve », est-ce du sorcier que je parle ou de l'impétrant ? Favret-Saada a raison d'y insister *dans* son livre, la distinction n'est pas de l'irrationnel

27. Jeanne FAVRET-SAAD A, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

au rationnel, de l'attardé au moderne. Mais il faudrait aller plus loin et comprendre comment deux activités qui n'ont pas de différence de nature produisent d'un côté des secrets locaux et actifs et de l'autre des énoncés publics, informatifs et délocalisés.

En abandonnant le Grand Partage qui ferait du Bocage un territoire sauvage et du quartier Latin un territoire rationnel, nous ne sommes pas pour autant démunis et obligés de « mettre tout sur le même plan ». Pour fabriquer les faits dont elle a besoin, Favret-Saada introduit entre elle et le Bocage une différence dont les effets vont être, à terme, formidables. Elle les *met à distance*. Favret-Saada parle à la Sorbonne du Bocage. Mais le fermier ... chuchote à l'oreille de ... que ... Malgré tout le respect qu'elle a pour ses informateurs/amis/ennemis/dés-en/sorceleurs, ceux dont parle Favret-Saada ne sont pas dans l'amphithéâtre.

Elle parle d'eux à d'autres. Son enjeu à elle, celui sur lequel elle joue sa carrière, c'est sa thèse. La violence des échanges n'est pas moindre à la Sorbonne, mais le point d'application s'est déplacé ; il porte sur la thèse et non sur la vache, le corps ou la maison de...

La Sorbonne n'est pas un universel ; c'est un lieu aussi délimité que la ferme de Monsieur ... Mais à la Sorbonne il est parlé de la ferme de ... Monsieur ... et cela dans le plus grand détail. Comment parler rue des Ecoles de cette ferme ? Il faut y avoir été ; il faut y avoir pris quelque chose ; il faut avoir déplacé ce quelque chose jusqu'à la Sorbonne ; il faut l'avoir présenté à ces messieurs du jury afin qu'ils en discutent *comme* s'ils étaient dans la ferme, mais avec l'avantage *de ne pas y être* — sans odeur de fumier, sans mouche et surtout sans la peur paralysante d'être ensorcelé. Le simple fait d'être à Paris et de parler du Bocage oblige Favret-Saada à modifier totalement son rapport avec les énoncés qu'elle décrit et veut soigneusement protéger. Elle les *écrit* justement. Elle les garde au cours de son enquête comme son bien le plus précieux. La nature de l'intermédiaire s'en trouve décalée. J'ai dit que l'énoncé magique apparaissait décevant, une fois révélé, « enfantin » même. Bien sûr, puisqu'il n'a jamais à *apparaître*, mais qu'il est fait pour être consommé dans l'échange. Il est une action sur une position. Mais l'énoncé du chercheur ne peut pas se permettre d'être décevant ou enfantin. Il faut, par définition, qu'il soit intéressant. Il est ce sur quoi doit se concentrer toute l'attention puisqu'il doit être capable de supporter le voyage jusqu'à Paris et servir là-bas de preuve pour dé-

fendre une thèse ou un livre, c'est-à-dire encore agir sur des positions pour s'en procurer une. L'énoncé du chercheur et celui du sorcier ne s'opposent pas comme le rationnel à l'irrationnel, mais comme *l'action de mise à distance et de déplacement à l'action locale*. Ce n'est pas, au début du moins, le contenu qui diffère, mais le déplacement de l'énonciateur : parler à quelqu'un de ceux qui ne sont pas là force les énoncés à prendre une forme particulière²⁸.

Il en est de même pour ce qui apparaît à Favret-Saada comme une définition de la sorcellerie : la connaissance-action. Le mot est tout le rapport de forces, il tue, rend malade ou délire. Malgré ce qu'elle dit, il nous est impossible, là encore, d'opposer des rapports de force — dans lesquels les mots mesureraient la haine et la mort — et des rapports de raison désintéressée — où les mots représenteraient calmement des connaissances. Entre l'anthropologue expliquant le Bocage à la Sorbonne, et l'anthropologue se laissant enrôler comme désensorceleuse, la distinction est de distance et non de nature. On agit autant à Paris que dans le Bocage, mais *à distance* justement. Si ce n'est pas clair dans le cas de l'anthropologue, songez à l'agent du fisc, au démographe, au curé, au préfet, au médecin, au psychiatre... Sur quoi donc agissent-ils puisqu'ils ne sont pas là ? Mais sur des simulacres. Ils ne sont pas moins engagés que les sorciers dans des rapports de force. Seulement, comme ils ne sont pas présents et n'agissent que sur des simulacres, l'unité de l'action-connaissance *semble* brisée. Il semble qu'il y ait d'un côté une connaissance et de l'autre une action. Les paysans qui frappent et qui sont frappés de près n'ont jamais besoin de cette distinction illusoire. Ils savent à quoi s'en tenir.

Si nous voulions prouver l'existence du Grand Partage en l'acceptant *a priori*, nous pourrions opposer la sorcellerie au savoir universitaire en construisant l'opposition suivante :

28. Dans un livre curieux, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (New York, Columbia University Press, 1983), Johannes FABIAN étudie en détail les changements de forme imposés par la connaissance anthropologique (construction de cartes, établissement de listes et d'atlas, enregistrement des dates, etc.). Il estime toutefois possible de faire mieux et d'échapper à la construction de l'objet « anthropologique » qui n'est pourtant qu'une conséquence des déplacements du chercheur.

intermédiaire :	intermédiaire :
sans contenu	avec contenu
irrationnel	rationnel
secret	public
local	universel
intéressé	désintéressé
mot-action	mot distinct de l'action
subjectif	objectif

Mais grâce à ce que dit Favret-Saada et à ce dont elle témoigne involontairement, il est possible de refuser l'asymétrie et de construire l'opposition suivante :

action locale	Intermédiaire :	action à distance
consommé dans l'échange		conservé dans l'échange
sur positions locales	Actions :	de mise à distance et de localisation

Souvenons-nous de l'ethnologue passionné par les monstres parce que ceux-ci, au lieu de l'effrayer, lui permettraient de monter à l'échelle de la renommée. Comment peut-il être si différent de ceux dont il partage pour un temps l'existence, lesquels, d'après Horton, construisent toute leur société afin de réprimer les monstres et de réduire les alternatives ? Inutile de supposer quelque capacité rationnelle supérieure. Il suffit que l'ethnologue ne soit là justement que de passage. Il vient et il retourne. Il ne s'en retourne pas les mains vides mais les coffres pleins de notes et de trophées. Ce qui était inessentiel chez ceux qu'il traversait devient essentiel chez celui qui traverse. L'exactitude des « données » et le rapport différent envers les « alternatives » peut s'expliquer plus économiquement en regardant comment se déplace le chercheur. L'hypothèse du Grand Partage est lourde et tirée par les cheveux. Rasoir pour rasoir, appliquons-lui celui d'Occam : le passage d'un chercheur en quête de ressources pour durcir un fait suffit à expliquer les effets d'exactitude, de vérité, de rationalité que l'on souhaite expliquer.

SITUATION 2 : LA PÉROUSE, DE L'ÎLE SEGALIEN A VERSAILLES

C'est bien étrange mais c'est ainsi, pour comprendre la création d'asymétries entre programmes de vérité, il nous faut comprendre ce qu'est l'action à distance. Pour mettre à distance et agir à distance dans des réseaux longs, il faut faire subir aux énoncés qui servent d'intermédiaire dans les échanges des transformations que ne nécessite pas l'action locale avec et sur des voisins. La nature de ces transformations peut s'illustrer par un exemple emprunté au journal de bord de La Pérouse²⁹.

La Pérouse ne voyage pas pour le plaisir de voyager, pour le profit, pour les rapines, mais dans le but, explicité par Louis XVI, d'améliorer les cartes du Pacifique. La justification de ses veilles et de ses quarts n'est pas seulement d'avoir visité telle ou telle île, mais, le soir, de les avoir enregistrées, pointées sur la carte dont il détient le brouillon. Sa journée n'est pas finie, sa mission n'est pas remplie tant qu'il n'a pas fait le point et inscrit celui-ci sur une surface de papier de quelques pieds carrés. Il compare d'ailleurs incessamment ce qu'il voit et qu'il inscrit aux récits et aux cartes de ses prédécesseurs qu'il emporte avec lui. La Pérouse prend grand plaisir à découvrir un pic ou un cap et à le nommer, mais quelle satisfaction plus intense lorsqu'il découvre chez le grand Cook lui-même une erreur de deux degrés dans l'emplacement d'une île.

Ce voyage est l'un des premiers dont le but fut de faire une carte. Le livre de bord nous montre cette étrange passion : rien ne compte de ce qu'ils expérimentent qui n'est pas représenté sur une carte, suivant une exacte projection en longitude et en latitude, et si cette carte n'est pas susceptible de retourner en France afin d'y être multipliée par l'impression. La Pérouse, inutile de le dire, ne pose pas à l'homme désintéressé.

Il ne rêve que de détourner les circuits commerciaux des Espagnols et des Portugais, et n'a que mépris pour les pilotes qui gardent secrets leurs rutters. Il veut rendre publiques les cartes et permettre au roi de France et au commerce de s'étendre plus loin, plus vite et de gagner davantage.

C'est pourquoi il note la valeur comparée des choses prises et rendues en plusieurs lieux du Canada de l'Ouest au

²⁹ LA PÉROUSE, *Journal de voyage de l'Astrolabe et de la Boussole*, nouvelle édition, Paris, Michel de l'Ormeriaie, sans date.

Kamtchakcha — peaux, fruits, ivoire, poudre, tissus — avec le même soin que la longitude et la latitude des côtes qui défilent.

La Pérouse le dit sans se gêner, il veut permettre le retour des flottes marchandes et leur *épargner* du temps et des risques inutiles. Abordant dans ce qu'il appelle l'île Ségalien et voulant vérifier qu'il s'agit d'une île, l'équipage de l'*Astrolabe* et de la *Boussole* rencontre des natifs. Comme toujours, les marins, pour s'épargner de longs détours, veulent arracher aux natifs leur géographie, leur ethnogéographie. La Pérouse, cette fois-ci, s'étonne que ces espèces de Chinois sachent la forme de leur île et du grand fleuve. Son étonnement est étrange. Des gens qui vivent depuis des millénaires dans ces eaux doivent savoir la *forme* des îles, des caps et des courants. Mais tout est dans la *forme* de cette forme.

« Nous parvînmes à leur faire comprendre que nous désirions qu'ils figurassent leur pays et celui des Mantchéoux. Alors, un des vieillards se leva, et avec le bout de sa pipe, il traça la côte de Tartarie à l'Ouest, courant à peu près Nord et Sud. A l'Est vis-à-vis et dans la même direction, il figura son île ; et en portant la main sur la poitrine, il nous fit entendre qu'il venait de tracer son propre pays ; il avait laissé entre la Tartarie et son île un détroit, et se tournant vers nos vaisseaux, qu'on apercevait du rivage, il marqua par un trait qu'on pouvait y passer. [...] Sa sagacité pour deviner nos questions était très grande, mais moindre encore que celle d'un autre insulaire, âgé d'à peu près trente ans qui, voyant que les figures tracées sur le sable s'effaçaient, prit un de mes crayons, avec du papier ; il y traça son île, qu'il nomma Tchola, et il indiqua par un trait la petite rivière sur le bord de laquelle nous étions... » (p. 88).

Le Chinois décrit la forme mais sur quoi ? Sur du sable. Et il l'inscrit quelques minutes, seulement pour faire comprendre, pour expliquer, pour servir d'intermédiaire à la communication de connaissances qui sont dans son corps depuis qu'il est enfant. Mais le sable s'efface. Un autre Chinois consent avec amusement à dessiner sur le papier du géographe.

La Pérouse n'est pas né ici et ne compte pas y rester. Il ne fait que passer. Son savoir ne peut être incorporé et ne peut donc pas se soutenir sur du sable qui s'efface et que la marée peut noyer. Il l'inscrit donc, et c'est le seul moyen qu'il a de se souvenir de tous ces lieux qu'il parcourt au nom du roi.

La nature de l'inscription n'est pas indifférente. La Pérouse n'est pas un de ces Espagnols détestés, un de ces pirates qui grattent dans leurs « rutters » des routes connues d'eux seuls dans un langage indéchiffrable. Il ne veut pas seulement revenir un jour, mais que *n'importe qui* puisse revenir, par *n'importe quelle* route et reconnaître pourtant l'île, sa forme, ses points d'atterrage et ses récifs. Il faut que *n'importe quel* vaisseau puisse s'y reconnaître sans y être jamais venu. C'est pourquoi il inscrit le savoir des sauvages, le reporte sur sa carte et le transforme selon la projection de Mercator.

Je ne devrais pas m'étonner de l'étonnement de La Pérouse à trouver des sauvages géographes. Jusqu'à nos jours, la plupart des gens n'hésiteraient pas à dire que le savoir de La Pérouse est *supérieur* par nature à celui des sauvages. Je les entends d'ici, les épistémologues. Ils diraient que la géographie est un savoir explicite, au second degré, rigoureux, théorisé, alors que le savoir des sauvages est certes respectable mais demeure implicite, vague, tacite, subjectif, incorporé aux pratiques...

Pourtant nous voyons bien dans ce dialogue avec les sauvages que la différence des savoirs ne vient plus du contenu, ne vient pas de l'intelligence, ne vient même pas de la forme graphique utilisée — c'est ce qui étonne le plus La Pérouse —, mais du déplacement de l'énonciateur.

Parler de Grand Partage est superflu, mais ce qui *départage* cet Européen et ces Chinois est bien clair. La Pérouse passe et prétend revenir pour permettre à d'autres qui ne sont pas d'ici de revenir souvent et sans se tromper. Un tel projet modifie totalement les conditions qui créditent le savoir. Pour le sauvage, ses connaissances sont suffisantes puisqu'il est toujours dans ces lieux. Mais pour La Pérouse, seul compte ce qui est inscrit puisque demain il ne sera plus en ces lieux. L'intermédiaire — la carte sur le sable — est inintéressante pour le sauvage qui s'amuse devant tant d'ignorance ; elle est *tout* pour l'équipage de l'*Astrolabe*.

Rien ne manque au sauvage quand il perd le tracé sur le sable ; mais *toute* la mission de La Pérouse est perdue si les précieuses cartes sont englouties dans un naufrage ou si le jeune de Lesseps, envoyé par La Pérouse, les perd en rentrant à Versailles, à pied. Nous voyons ici comme dans l'exemple précédent ce

renversement du rôle de l'intermédiaire qui est si particulier à cette « économie capitaliste du vrai³⁰ ».

Mais pourquoi la volonté de retour est-elle si importante ? Parce que, sans elle, la fidélité de l'inscription serait superflue. Il suffirait de ramener des trophées, des souvenirs, des récits fantastiques, comme ceux que rapportaient jadis les pionniers et les pirates. S'il suffit d'y être allé et d'en être revenu, c'est localement que le récit prend tout son sens, c'est là qu'il faut juger de sa valeur, dans la ville de l'enfant prodigue, pendant que le voyageur réjouit ses hôtes avec des récits en échange du veau gras qu'ils ont tué. Il faut qu'il épate et divertisse, rassure et justifie. Le récit ne prend pas la même forme et ne se compose pas des mêmes inscriptions s'il faut qu'il y ait à Paris des simulacres de l'île Sakhaline assez fidèles pour qu'on puisse, de Paris, se partager le monde, ouvrir des routes commerciales, déplacer des troupes et inventorier la faune.

Le retour d'autres navires sur les mêmes mers impose à La Pérouse des contraintes que nul autre navigateur n'a connues. La fidélité de la géographie est un résultat tardif des réseaux que l'on souhaite établir³¹.

Il en est de même de la projection de Mercator. Sa forme dépend de la nature de l'énonciateur. Grâce à elle, je l'ai dit, n'importe qui peut préconnaître les abords de l'île. Mais cette projection est inutile pour celui qui veut revenir lui seul et par la même route. C'est le cas des pilotes portugais dont les « rutters » secrets, illisibles, cachés à tous les regards, imposaient des repères propres à chaque itinéraire qu'il fallait relever exactement. Sans le double contexte du pilote et de la route unique et répétée, le rutter est muet, aussi décevant que les secrets du Bocage. La Pérouse mandaté par le roi et par une nation que cette appropriation exaspère, veut un « universel ». Bien sûr, il

30. Expression de Michel Foucault un peu détournée pour lui faire prendre un sens plus classiquement marxiste. De même que le circuit M-A-M' devient A-M-A + plus-value lorsque l'argent circule comme capital, de même les énoncés se transforment lorsque au lieu de servir d'intermédiaires dans l'échange ils deviennent début et fin d'un cycle d'accumulation. Voir B. LATOUR, « Le dernier des capitalistes sauvages, interview d'un biochimiste » (soumis pour publication) et la critique de K. KNORR, *op. cit., supra*, n. 2.

31. Pour une récente revue de toute cette littérature sur la culture des cartes, voir S. MUKERJI, *From Graven Images*, Yale University Press, 1983. Voir aussi l'admirable catalogue de l'exposition tenue à Beaubourg, *Cartes et figures de la terre* (Paris, CCI, 1980), exemple rare en France d'exposition « symétrique » où le savoir moderne est inclus comme un cas particulier des autres savoirs.

ne peut s'agir d'un universel — que serait-ce ? — mais d'une multiplicité de routes possibles.

Comment cette transformation peut-elle s'opérer ? Les cartes qui rapportent l'information selon la projection de Mercator, une fois dessinées et multipliées, permettent de faire *sur la carte même des calculs*. Ce point est essentiel. Les inscriptions des rutters sont hétérogènes, le sens ne leur vient que de celui qui les déchiffre et qui fut dans les lieux mêmes. L'intermédiaire, à lui tout seul, est sans valeur, illisible et même « faux ». C'est au plus un aide-mémoire. Mais les points de La Pérouse rassemblés sur la carte sont rendus homogènes par la projection. Ils sont si homogènes qu'une seule surface les relie tous sur laquelle il est possible de travailler. L'intermédiaire a par lui-même tant de valeur qu'il est possible d'apprendre des choses nouvelles rien qu'en y travaillant. Le compas et la règle mesurent des distances et il devient possible à Versailles de tenir des raisonnements de cet ordre : arrivant par tant de degrés de latitude Nord et tant de longitude Est vers la pointe Sud de l'île Sakhaline, j'aurais l'embouchure du Grand Fleuve par tel et tel degré. Ce raisonnement est crédible à Versailles même pour ceux qui ne sont jamais allés dans le Pacifique. Inversement, ces calculs discréditent les précautionneux itinéraires des rutters ou les rendent superflus puisqu'il n'est plus nécessaire d'être en situation pour qu'ils acquièrent une signification.

Mieux que les notes de Favret-Saada, le carnet de bord de La Pérouse nous montre la transformation qui nous intéresse. L'intermédiaire inintéressant, local, secret, provisoire, superflu, de toutes les relations entre natifs, devient l'unique objet permanent de tous les déplacements de celui qui ne fait que passer et veut que d'autres — n'importe qui — puissent revenir. Mais nous voyons aussi que cet intermédiaire n'est pas seulement valorisé ; ses propriétés sont transformées. Il doit être fait d'une matière si homogène qu'on doit pouvoir apprendre des choses nouvelles rien qu'à le manipuler. Enfin, il doit pouvoir se *déplacer aisément*. Le sable ne se déplace pas facilement sans changer de forme ; les natifs sont encombrants ; il n'est pas question d'expédier à la cour des centaines de natifs pour piloter les futurs navires du roi. Une carte se plie, se transporte aisément dans les bagages de de Lesseps. Périrait l'*Astrolabe* plutôt que la carte. Mais même pliée et transportée sur des milliers de miles, le rapport des points entre eux reste *immuable*. L'idéal de l'intermédiaire est donc réalisé : à Paris, ils reçoivent la carte et apprennent

grâce à elle tous les lieux qu'ils ignorent. Sans se déplacer, par la façon dont La Pérouse s'est déplacé et a recueilli les lieux où il est passé, il est possible d'agir à distance. La Pérouse n'invente pas mais perfectionne cette invention, le *mobile immuable*, dont le tracé est si fidèle que beaucoup d'autres peuvent, grâce à lui, agir à distance.

J'avoue qu'il y a de quoi perdre son sang-froid et parler de savoir « supérieur » aux intuitions locales. Pourtant le savoir de La Pérouse est local en tous ses points. Il est *sur l'Astrolabe*, dans la sacoche de de Lesseps qui en emporte une copie à travers la Russie, puis compilé à Paris, gravé sur cuivre, corrigé en plusieurs endroits, et finalement multiplié par la presse à imprimerie. C'est un savoir local mais qui a prélevé dans chaque lieu une inscription, et qui a reporté chaque inscription, obstinément, selon un seul et unique principe de classement, par longitude et latitude. C'est un savoir local, mais qui est le résultat d'une étrange passion. Ceux qui en sont possédés ont réussi à passer partout sans rien voir, sans rien gagner, sans rien faire, sauf ce qu'ils pouvaient inscrire sur la carte et noter dans leurs rapports. Les gens qui se déplacent ainsi sont d'étranges gens, d'étranges obsédés et c'est bien ainsi qu'ils apparaissent à tous ceux qui savent sur le bout de leurs doigts leur géographie mais qui ne savent pas celle des autres. A quoi leur servirait-elle d'ailleurs ? Ils ne veulent pas aller dans ces autres lieux ; ou s'ils souhaitaient s'y rendre, ce serait sans espoir de retour ; ou s'ils revenaient, ce serait pour n'y plus retourner ; ou s'ils y retournaient, ce ne serait pas pour que d'autres refassent à moindre frais le même chemin. Le rapport entre les natifs et ces curieux marins, les yeux rivés sur leurs horloges et leurs caisses de spécimens, n'est pas du pragmatique au théorique, de l'implicite à l'explicite, du subjectif à l'objectif, il est du local à ce local qui veut établir des réseaux longs et réguliers.

Il existe une autre preuve du caractère local du savoir de La Pérouse, une preuve qui montre de façon exemplaire que son déplacement seul suffit à expliquer comment des lieux se cumulent très vite en un autre lieu. Il manque à son journal de bord tout ce qui concerne son voyage après son départ d'Australie. En le mangeant, un certain soir, sur une île, des anthropophages ont *localisé* La Pérouse. Conséquence ? On ne sait rien d'eux.

Ces deux exemples permettent de faire sentir l'allègement dont je parlais plus haut. Les expressions de « vérité », de « fausseté », d'« exactitude », d'« absurdité », de « mythe », sont au

mieux des injures qui se crient d'un réseau à l'autre. Elles ne permettent pas d'analyser les mécanismes d'accréditation, de croyance et de crédibilité. Les abracadabras des sorciers et les barbarismes des barbares ne deviennent tels que par la position de celui qui les rapporte. Les géographies mythiques ou symboliques des primitifs ne sont telles que par le mouvement de celui qui parle. Ce qu'il dit au loin d'un lieu à des gens qui n'y ont jamais été, mais *qui comptent bien agir sur ce lieu*, se trouve nécessairement transformé. L'information est profilée pour ce voyage au long cours le long d'un réseau qui permet à un centre (constitué d'ailleurs par ce voyage) d'agir à distance. Tout, absolument tout, devient faux, mythique, extravagant, exagéré, simpliste, si le but est de construire des réseaux tels qu'à Gênes, Londres, Venise ou New York il soit possible d'influencer tous les autres points du monde. La différence entre la géographie des natifs et celle de La Pérouse n'est pas celle qui va du faux au vrai, mais celle d'une pirogue à un navire au long cours, ou celle d'un chemin vicinal à une autoroute. Rien n'est de soi faux ou illogique, mais ce ne sont pas les mêmes gens qui cheminent sur une sente de contrebandier ou qui roulent sur une autoroute. Expliquer les logiques (scientifiques ou autres) sans les sociétés (scientifiques ou autres), c'est expliquer comment quelqu'un va de Châtelet à la porte d'Orléans sans parler de la RATP.

SITUATION 3 :

DE JERUSALEM A PARIS EN PASSANT PAR ROME

La lutte entre les sorciers et les savants est rude encore aujourd'hui, mais que dire de celle, multiforme, entre les savants et les religieux. Or, là encore, le faux et l'incroyable se fabriquent rien qu'en modifiant le parcours du narrateur, la nature des intermédiaires et la longueur des réseaux. Le prédicateur se déplace bien, comme La Pérouse, dans des lieux où il n'est pas né et où il ne fait que passer. Lui aussi, comme La Pérouse, vient avec un livre, ouvert à tous les regards et objet de tous les soins. Mais à ce livre il n'ajoute ni ne retranche rien (du moins depuis les années 70 ou 80). Il vient en tous lieux, pour prêcher ce qu'il appelle « la Bonne Nouvelle ». Il *transmet fidèlement* une nouvelle déplacée depuis Jérusalem, depuis la Cappadoce, depuis Rome et ce pendant des siècles.

Mais cette transmission logique et cette fidélité durable ne sont acquises qu'à la condition que j'ai montrée plus haut : ladite nouvelle se transmet en se transformant continûment le long du chemin. Il faut, comme le prédicateur le dit lui-même, que les natifs, ou païens, se « convertissent ».

Malgré la propagande laïque, cette conversion ne consiste pas à apprendre des choses sur Rome ou Jérusalem, elle consiste moins encore à apprendre des choses à Rome ou à Jérusalem. Bien que des ordres et des informations circulent dans les deux sens, ils ne sont pas essentiels et visent plus à tenir le prédicateur que les convertis. L'essentiel du déplacement n'est effectué que si les convertis comprennent le message dans *leurs propres termes*. Ce point est délicat mais essentiel. La mesure de la fidélité au message originel n'est pas dans l'exactitude de la répétition, mais au contraire dans l'ampleur de la réinvention et de la réappropriation. Quand le message passe des juifs de Jérusalem aux juifs hellénisés d'Antioche ou de Corinthe, la mesure de la fidélité est donnée par le fait que le message dans ses mots n'a plus rien à voir avec le message reçu. Comprendre le *mouvement* du message exige que les mots, les rites, les commentaires, les morales, les habits soient tous différents³².

Ce jeu de la fidélité et de l'infidélité est si exactement inverse à celui auquel nous sommes habitués que nous avons de la peine à le comprendre. La vérité de l'Évangile pour le prédicateur n'est pas dans l'exactitude de la narration qui nous permettrait à Lutèce en l'an 1000 de nous relier à un événement arrivé à Jérusalem en l'an 30. Toute recherche de ce genre, avant la Renaissance, reste plutôt une preuve d'*infidélité*. La fidélité au contraire est dans la reprise du même message dans d'autres termes, propres à Lutèce et à l'an 1000. Le récit de résurrection par exemple n'a pas pour but de répéter de façon inchangée « Jésus est ressuscité (en l'an 30 à Jérusalem) ». Cette façon de le traiter serait « incroyante » et d'ailleurs « incroyable ». Le récit de résurrection, toute la théologie y insiste, n'a de sens que s'il est compris localement, *hic et nunc*, par celui qui l'entend et en comprend le sens *pour lui-même*. Cette compréhension pour lui-même se traduit aussitôt en *autre chose* qui n'a pas de ressemblance verbale avec le message compris : un miracle, un admirable sermon, une conversion spectaculaire, une mort édifiante,

une enluminure éblouissante, ou tout simplement de nouveaux éléments ajoutés au récit (ce qu'on appellera, mais *plus tard*, « broder », « inventer », « en rajouter »).

Le déplacement de la Bonne Nouvelle, pour le prédicateur, ne se fait donc que par une trahison continuelle du point de vue des récits et des rites, mais par une fidélité renouvelée en chaque point du point de vue du mouvement du message. Inversement, si le message n'est pas ainsi réapproprié localement, il s'interrompt ; mais, s'il l'est trop, il s'absorbe au lieu qui l'emprunte, s'adultère, se corrompt et devient hérétique. Il faut donc le déplacer sans cesse, le maintenir intact et le faire retrouver autrement par chacun en chaque point et à chaque instant. Mécanique infiniment délicate dont nous n'avons plus aucune idée et sans laquelle ladite Bonne Nouvelle ne se fût jamais déplacée hors des banlieues de Jérusalem et n'eût jamais survécu au vendredi de Pâques 30.

Cette mécanique subtile se détraque quand émergent les sciences du texte biblique, sciences sur lesquelles nous vivons toujours. Les exégètes ne commencent pas tout d'un coup, au XVI^e siècle, après des millénaires d'obscurantisme, à poser des questions enfin scientifiques, sensées, objectives, raisonnables au texte biblique. Au contraire, ils commencent à lui poser des questions pour lesquelles il est aussi peu fait que des mouffles pour un saumon. Le texte biblique élaboré par des millénaires de répétition/trahisons locales est tout couturé de rajouts, d'inventions, de commentaires, d'extensions, d'interpolations, dont chacun prouve la compréhension *locale* de l'un des peuples, de l'une des époques qui furent touchées par le message, et le déplacèrent plus loin vers un autre peuple et une autre époque. S'emparer de ces perles-leçons, selon la belle expression de Jousse³³, comme s'il s'agissait de traces mobiles immuables qui renseignent un centre sur ce qui s'est passé au loin il y a longtemps, c'est créer un malentendu plus grand encore que celui du jury de thèse de Favret-Saada avec Monsieur..., ou de La Pérouse avec les sauvages de l'île Ségalien.

Prenons par exemple les récits de résurrection, dont le sens ne peut être compris que *hic et nunc* lorsque, dans le corps même de celui qui croit, s'aligne tout le texte, et se crée cette certitude que « Jésus est ressuscité », c'est-à-dire justement que le message passé et lointain est devenu proche et présent. Cette

32. R. BULTMANN, *Histoire de la tradition synoptique*, trad. A. MALLET, Paris, Seuil, 1973, et *Foi et compréhension*, t. I et II, Paris, Seuil, 1970.

33. M. JOUSSE, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Resma, 1969.

certitude se traduit par l'ajout d'un nouveau texte, même chez les évangélistes, qui n'a rien à voir avec le récit de résurrection³⁴. Mais si l'on commence à poser à ces récits la question suivante : moi qui ne me convertis pas, qui demeure ailleurs et dans un autre temps, je veux savoir ce qui s'est passé, alors le texte sacré vient à manquer. Terrible expérience que nos grands-pères et pères ont connue. Le texte même de la vérité devient inepte, il se met à bafouiller, à se contredire, il se discrédite lui-même par toutes les coutures, les reprises, les ajouts, les interpolations, les broderies, dont tout le monde se fichait mais qui se mettent à crever les yeux. Expérience d'autant plus terrible qu'elle divise le sacré et ce qui va devenir le profane. Expérience d'autant plus redoutable qu'elle est irréversible et que c'est de pis en pis, comme l'a montré si brillamment Eisenstein. Plus on regarde le texte sacré dans le sens de ce nouveau déplacement, plus il cède de partout, plus il devient mensonger³⁵. Épreuve terrible à vivre : la Vérité devient Mensonge, l'exemple même du mensonge pour des générations de braves laïcs prêts à croire, par ailleurs, n'importe quoi.

Ce qui est logique, ordonné, véridique, fidèle dans les récits de résurrection se déplaçant pendant 1 500 ans de corps convertis en corps convertis, c'est d'ajouter une version aux autres versions dont chacune appelle et répond d'un texte différent. La similitude ne s'obtient pas par l'identité de chaque récit dans chaque contexte, mais au contraire par le fait que la même chose est dite différemment dans tous les contextes. Or, ce qui est logique, ordonné, véridique, exact, dans un récit soumis à l'exégèse qui veut établir de longs réseaux, c'est que tous les contextes différents soient l'objet de récits semblables, de sorte qu'un point puisse représenter tous les contextes sans avoir à les parcourir à nouveau. La longitude et la latitude suffisent, dans la cabine de l'*Astrolabe* à situer à un chiffre près tous les lieux traversés. Nous retrouvons, là encore, cette transformation à la fois infime et ra-

34. B. LATOUR, *Exégèse et ontologie*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, 1975 : le cas traité en détail est celui de l'évangile de Marc ; voir aussi celui du *Clio* de Péguy, « Pourquoi Péguy répète-t-il ? », *Actes du Colloque du centenaire*, Paris, Klincksieck, 1977.

35. E. EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge University Press, 1979 (traduction française de la version abrégée en préparation, éditions Pandore). Ce livre magistral, non content de renouveler de fond en comble l'histoire de la révolution copernicienne, propose une approche symétrique de la Réforme en suivant les rapports nouveaux qui se tissent, grâce à l'imprimerie, entre la mobilité des traces et l'immuabilité qu'elles ont acquise.

dicale des intermédiaires. Le récit du prédicateur ne compte pas par lui-même, s'il n'est pas aligné et porté par le mouvement de réinvention locale du message. Arrêté, il devient *mensonger* s'il est formulé dans une langue locale et s'il est accroché au contexte. En effet, le prédicateur déplace son message sans que rien ne soit appris sur d'autres temps et lieux et sans que les convertis ne sachent rien de plus sur les autres lieux et les autres temps. Le récit de l'informateur ne compte que s'il apprend dans une langue homogène (et donc mobile) ce qui se passe en chaque lieu. Le malentendu le plus affreux se passe lorsque le même récit pris pendant des millénaires dans un régime se trouve saisi dans un autre. On le voyait jadis quand on posait des questions comme « le tombeau était-il vide ? », « le corps ressuscité était-il fantôme ? », mais on le voit encore dans les questions des créationnistes aux géologues. Horreur réciproque, scandale moral, injures dans les deux sens, inversion monstrueuse de ce qui est légitime, fidèle et scandaleux. Moins un récit de prédicateur apporte d'informations et en donne, plus il est fidèle aux déplacements de son message ; mais cette fidélité est, aux yeux de l'informateur, un scandale insoutenable et l'exemple même de la bigoterie et du mensonge.

Conclusion

Comme en témoignent les trois exemples précédents, il est possible de traiter trois divisions classiques (sorcellerie/science ; local/universel ; foi/savoir) sans faire aucune supposition sur les capacités mentales de part et d'autre, sans recourir à aucune « rupture épistémologique », à aucune « révolution scientifique », ni même à aucun trait culturel pertinent. Ni le fermier..., ni les Chinois de l'île Ségalien, ni le prédicateur ne sont mentalement ou logiquement distincts de Favret-Saada, de La Pérouse ou de l'exégète. Question intérêt et désintéressement, question passion et curiosité, question ouverture d'esprit, ils sont indiscernables ou du moins sont tous aussi différents entre eux que chacun par rapport aux « esprits rationnels ». Les tentatives de l'honnête Horton ou celles de Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* pour maintenir en place ces catégories témoignent de l'exact contraire ; elles sautent comme des puces et

passent du rationnel à l'irrationnel sans se soucier du Grand Partage³⁶. Pourtant, en traitant rapidement ces exemples, je ne suis pas tombé dans le piège que les ennemis du relativisme aiment à lui tendre. J'ai engendré à chaque fois une crise majeure et un malentendu de proportion respectable, mais je l'ai fait en modifiant seulement le parcours du narrateur (et, à titre de conséquence, la nature des inscriptions et la longueur des réseaux). Les uns fabriquent des faits durs et ont besoin pour cela de se déplacer au loin pour accumuler des preuves, pendant que les autres ont besoin de faits mous (ou souples) pour agir localement. Les uns veulent obtenir un transfert du message sans transformation, les autres attendent d'une traduction continue, le déplacement continu de l'énoncé ; enfin, les uns peuvent s'approprier l'énoncé crédible et immuable alors que les autres ne sauraient pas nommer l'auteur d'une certitude qui a été déformée en tant de points.

Peut-être voyons-nous maintenant à quoi sert l'argument du Grand Partage. En débattant *ad nauseam* de la rationalité, de l'universalité, de l'Occident et de la falsification, quelque chose reste hors du champ d'investigation : le chercheur scientifique lui-même. Les tenants du Grand Partage comme les relativistes qui paraissent le nier s'accordent à dissimuler ce phénomène qui paraît si essentiel à l'anthropologie des sciences : il n'y a pas de Grand Partage, mais le savoir est inégalement partagé. Il est l'objet d'une lutte violente pour le produire, l'approprier, l'arracher aux autres. Pourquoi cette violence reste-t-elle dissimulée par ceux-là mêmes qui se croient et incroyants et rationnels ?

36. Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss cherche des divisions mais celles-ci ne tiennent pas en place. Il doit donc annuler ces dichotomies parfois plusieurs fois par phrase. L'ensemble d'un contraste ne finit par être établi qu'en maintenant par des tautologies la façon scientifique de connaître (comme dans l'exemple du bricoleur et de l'ingénieur). Ce cas semble général puisqu'on le retrouve chez Shutz comme chez Garfinkel. Pour un exemple récent caricatural lire Mario BUNGE, « Demarcating Science from Pseudo-science », *Fundamenta Scientiae*, vol. 3, n°s 3-4, 1982, p. 369-384 (bon cas de « savant » atteint par la fureur du rasoir). Cet édifice brinquebalant est obtenu chaque fois que l'on souhaite partager les savoirs *sans étudier les savants eux-mêmes* et leurs mouvements.

LE DEVOIR D'EXCISION

par Martine Lefeuve

...« Tant que je garde par-devers moi l'idéal d'un spectateur absolu, d'une connaissance sans point de vue, je ne puis voir dans ma situation qu'un principe d'erreur¹... »

Bintou Doucara, âgée de trois mois et demi, est excisée à Paris, le 28 septembre 1980. Elle perd beaucoup de sang. Ses parents l'amènent à l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul. Après transfusion l'enfant se rétablit. Le responsable de la clinique signale le cas au juge des enfants chargé du 13^e arrondissement et le 27 janvier 1984, monsieur F. Doucara, qui avoue spontanément avoir excisé sa fille (ne cherchait-il pas à protéger l'identité de l'exciseuse ?) est condamné par la 15^e chambre correctionnelle à un an de prison avec sursis pour coups et blessures volontaires infligés à un enfant de moins de quinze ans (article 312 du code pénal). Il est vraisemblable que des petits garçons circoncis arrivent dans les hôpitaux français, perdant leur sang : à quand la condamnation des circonciseurs ?

En juillet 1982, monsieur et madame Traoré, de nationalité malienne, sont poursuivis pour non-assistance à personne en danger : leur petite fille Bobo est morte sous les mains d'une exciseuse professionnelle dont le nom a été tu. L'association SOS Femmes Alternatives et la Ligue du droit des femmes se constituent parties civiles, l'affaire est renvoyée devant le tribunal correctionnel de Créteil.

« A l'audience du 1^{er} mars 1984, le tribunal correctionnel a constaté, comme le soutenaient les associations parties civiles, que les faits qui lui étaient déférés sous la qualification de non-assistance à personne en danger sont de nature à entraîner une peine criminelle et s'est déclaré incompetent... Les époux Traoré avaient déclaré devant la presse qu'ils avaient une petite fille de huit mois et qu'ils iraient la faire exciser au Mali.

Aussitôt informées, les associations ont demandé au parquet de Créteil que soient prises toutes les mesures de protection pour cette enfant et suggéraient de prendre une

1. MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Gallimard, 1960, p. 144.