BEROSE Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Extrait du / Extract from Carnet de Bérose n° 13

Pour citer cet article / To cite this article

Holbraad, Martin, 2020. « Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence », *in* Guillaume Rozenberg (textes réunis et présentés par), *La culture en débat, l'anthropologie en question*, Les Carnets de Bérose n° 13, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 267-274.

URL : http://www.berose.fr/article1890.html
Carnet de Bérose n° 13. URL : http://www.berose.fr/article1934.html

Copyright 2020

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-162190-9
ISSN 2266-1964

Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence

Martin Holbraad

J'ai entendu un jour, lors d'un séminaire, une philosophe éminente introduire sa question à un anthropologue non moins éminent en s'excusant – avant de poursuivre en essayant de démolir l'exposé qu'elle venait d'entendre. « Je suis une philosophe », dit-elle, « ce qui signifie que je pense lentement ». Je suppose que la proposition selon laquelle « ontologie » serait un nouveau terme pour « culture » provoquerait chez elle une réaction tout aussi caustique. Ce serait pour partie dû au fait que l'absurdité d'une telle proposition est flagrante aux yeux des philosophes, pour la bonne raison qu'ils ne s'intéressent qu'à la moitié de cette proposition. Quoi qu'elle puisse être, l'ontologie, estiment les philosophes, est un sujet méritant une réflexion profonde, puisqu'il a trait aux pensées et principes « ultimes », concernant les catégories de choses existantes, et ainsi de suite. La culture, quant à elle, constitue un phénomène de peu de valeur, flottant à la surface de la pensée. Contingente et empirique, et largement dénuée de raison et de principes, la culture est une évidence qu'il vaut mieux laisser aux anthropologues. Donc, instinctivement, je poserais que les philosophes tendraient à être de notre côté dans le débat, c'est-à-dire contre la motion.

J'aimerais soutenir qu'en tant qu'anthropologues nous pouvons à bon droit promouvoir une telle alliance, aussi irritante la perspective en paraisse-t-elle. Et ce de deux manières. Premièrement, nous pouvons nous allier aux philosophes de manière faible, simplement dans le cadre de ce débat, en ralentissant quelque peu notre pensée, afin de prendre en considération certaines des idées lumineuses qu'ont pu avoir les philosophes, du moins au sujet de « leur » moitié de la motion, à savoir l'ontologie.

Cet article est la traduction de M. Holbraad, « Against the motion », *in* S. Venkatesan (dir.), « Ontology is just another word for culture », *Critique of Anthropology*, 30 (2), 2010, p. 152-200. Il est publié avec l'autorisation de SAGE Publications, Ltd.

À mon sens, c'est précisément parce que notre réflexion sur de telles questions en anthropologie est souvent beaucoup trop rapide que la motion telle qu'elle est, bien que totalement fausse, représente en réalité une description ethnographique relativement fidèle de l'état de fait dans la discipline aujourd'hui. Neuf fois sur dix, quand vous entendez le terme « ontologie » dans un séminaire d'anthropologie (et parfois même quand vous le lisez dans une publication), vous avez affaire à un autre mot plus chic et plus à la mode que le terme « culture ». Un indice révélateur (je reviendrai sur ce point) se trouve dans la tendance généralisée à affubler ce terme d'un pronom possessif : « notre » ontologie, opposée à « leur » ontologie, etc., exactement comme avec le terme « culture ». Par conséquent, le défi est d'être aussi clair que possible sur ce que signifie le passage d'une conception du projet anthropologique en termes de « culture » à une conception en termes d'« ontologie ».

La seconde manière par laquelle nous pouvons nous allier à la philosophie est plus consistante et plonge au cœur de mon argumentation contre la motion. Je défendrai l'idée que le principe fondamental d'une approche ontologique en anthropologie, par antithèse avec une approche culturaliste au sens large, réside dans le fait que, dans l'approche ontologique, l'objet de l'analyse anthropologique ne consiste pas à appliquer des concepts analytiques aux données ethnographiques, mais bien plutôt à permettre aux données ethnographiques d'agir comme des leviers – de puissants leviers d'Archimède ! – pour la transformation des concepts analytiques. Au lieu de nous inquiéter de la meilleure façon d'utiliser les concepts à notre disposition afin soit d'« expliquer » nos données ethnographiques, soit de les « interpréter » (le contraste entre l'explication et l'interprétation étant le dilemme fondamental du culturalisme), nous ferions mieux de nous inquiéter de ce qu'en ethnographie, à un certain moment, les concepts que nous avons à notre disposition peuvent s'avérer inadéquats ne serait-ce que pour décrire correctement ce que nous avons observé, sans parler de l'« expliquer » ou de l'« interpréter ». Notre tâche doit alors être d'identifier les insuffisances de nos concepts de sorte à en formuler de meilleurs − une tâche plus proche de la philosophie que de toute autre forme de connaissance. Ainsi, s'il fallait trouver un mot d'ordre pour l'approche ontologique en anthropologie, c'en serait un que les philosophes aiment à considérer comme leur : « Conceptualisation ! ».

La prémisse centrale de mes remarques sur tout cela est une chose que certains jugeront sans doute discutable, quoique, à mon avis, ils ne le devraient pas. Ce qui distingue le plus l'anthropologie des autres disciplines est, à mon sens, son investissement particulier dans ce qui est désormais connu par le terme à la mode d'« altérité ». Toutefois, prétendre cela ne revient pas à prétendre que les anthropologues ne sont pas légitimement intéressés par un tas d'autres choses. Tout comme leurs collègues d'autres disciplines, les anthropologues se préoccupent des taux de suicide, ou des déplacements saisonniers des

éleveurs nomades, ou de l'influence des médias dans les démocraties libérales, sachant que chacun de ces sujets peut n'avoir que peu de lien, de près ou de loin, avec l'altérité. Certains anthropologues (il me semble que le Professeur Carrithers en fait partie) entreprennent même de théoriser les similitudes qui unissent l'espèce humaine – les dénominateurs communs de l'humanité. Ma prémisse essentielle réside seulement dans l'affirmation qu'il serait impossible de bâtir un programme juste pour l'anthropologie sans prendre en compte également son intérêt profond, et qui constitue sans doute un trait distinctif, pour les questions de différence. Pour réaliser à quel point cela devrait faire consensus, vous n'avez qu'à établir la liste des dix plus grands débats intrinsèquement anthropologiques et voir combien d'entre eux tournent autour des problèmes d'altérité : le mariage entre cousins croisés, « les jumeaux sont des oiseaux[1] », magie *versus* religion, don *versus* marchandise, caste *versus* classe, ou, plus récemment, les nouvelles techniques de reproduction, les « modernités » multiples et même l'anthropologie de l'espace intersidéral. Même si elle ne représente pas une condition suffisante pour délimiter le champ intellectuel de l'anthropologie, l'altérité en est certainement une condition nécessaire.

La différence primordiale entre l'approche ontologique et l'approche culturaliste en anthropologie concerne, soutiendrai-je, la manière de comprendre la notion d'altérité. En effet, même si je n'ai ni le temps ni l'expertise pour entrer en détail dans l'histoire de la notion de culture, je pense qu'il est juste de dire que, dans le cadre des discussions anthropologiques, le rôle principal de cette notion a précisément été d'offrir une manière de penser le type de formes d'altérité que j'ai indiquées. Ainsi, des phénomènes tels que la magie, les pratiques d'échange de dons ou la chrétienté africaine sont désignés comme des phénomènes « culturels » justement dans la mesure où ils exemplifient la « différence ». Toutefois, il s'agit aussi de reconnaître que cette manière de penser la différence est lourdement chargée de préconceptions, et qu'elle a notamment partie liée avec une manière de penser qui remonte probablement à la distinction établie par les Grecs anciens entre l'apparence et la réalité. D'après cette distinction, le fait de la variation culturelle – les jumeaux peuvent être des oiseaux, des esprits puissants ou des frères génétiquement identiques – résulte de ce que les gens, individuellement ou collectivement, sont susceptibles de se représenter le monde qui les entoure de multiples façons. Par conséquent, le monde est tel qu'il est réellement – les jumeaux sont ce qu'ils sont – mais il peut apparaître différemment à des gens différents : unité de la nature, multiplicité des cultures.

Maintenant, comme l'a souligné Eduardo Viveiros de Castro avec force, la première chose à noter concernant cette manière parfaitement intuitive de penser l'altérité est qu'elle actualise en elle-même une position ontologique particulière, c'est-à-dire un ensemble particulier de présupposés sur les sortes de choses qui existent. Il existe un monde, dont la propriété principale est d'être unique et

uniforme. Et il existe des représentations du monde, dont la propriété principale est d'être plurielles et très variées en fonction de celui qui les conçoit. Ontologiquement parlant, il s'agit évidemment d'une position « dualiste », corrélative d'un champ entier de dualités entrecroisées : corps et esprit, pratique et théorie, noumène et phénomène, expérience et réflexion, signifié et signifiant, structure et agentivité, etc. Mais ce qui est remarquable, c'est que, même si les anthropologues ont bâti leur réputation en argumentant contre la tendance à accorder un primat quelconque à l'une des versions particulières de telles dualités, je ne connais aucune position théorique en anthropologie qui s'écarte du postulat fondamental selon lequel les différences auxquelles s'intéressent les anthropologues (l'« altérité ») sont des différences dans la manière qu'ont les gens de « voir le monde » − à l'exception de la position ontologique pour laquelle je vais bientôt plaider.

De fait, nous pouvons constater que les « constructivistes sociaux » (à savoir les post-modernistes, les relativistes, etc.), qui ne supportent généralement aucun dualisme, se montrent probablement les plus extrêmes à cet égard. Pour eux, tout ce qui est tient en points de vue différents : point de vue sur des points de vue, représentations de représentations, la culture au carré et la nature volatilisée. Mais cette réfutation présumée du « cartésianisme » ne fait qu'amplifier le postulat fondamental du dualisme, selon lequel l'altérité ne peut être comprise que comme une divergence entre des représentations contrastées de la réalité. Si j'étais obligé de choisir, comme le dit quelque part Bruno Latour, je rejoindrais toujours les adversaires traditionnels des constructivistes que sont les réalistes (les positivistes, les universalistes, etc.). Au moins, ils ont pleinement conscience de leur dualisme hérité des Lumières et en sont fiers. Ainsi en va-t-il aussi pour les anthropologues cognitivistes qui, dans un mouvement en miroir de l'ablation de la nature réalisée par les constructivistes, ont affirmé que les représentations elles-mêmes étaient aussi naturelles que les arbres puisqu'elles ne sont rien de plus que le produit de processus cérébraux (la nature au carré, la culture, supposément, volatilisée). Ils réfèrent ainsi pareillement aux représentations pour expliquer pourquoi les gens voient le monde différemment, et également pourquoi leur perception du monde est si souvent erronée – une interrogation qui préoccupait Descartes. Dans le jargon cognitiviste, « représentations » est du reste simplement un autre mot pour parler de « culture ».

Maintenant, le fait que même les tentatives les plus influentes pour surmonter le dualisme entre la nature et la culture confirment son postulat fondamental, c'est-à-dire que l'altérité est fonction de la représentation, ne fait que démontrer la puissance de cette compréhension intuitive de la différence. Comme je l'ai affirmé ailleurs avec Ami Salmond (née Henare) et Sari Wastell (Henare *et al.*, 2007),

le formidable pouvoir de la formule « unité de la nature, multiplicité des cultures » provient pour partie, tel un rouleau-compresseur, de sa forme circulaire. Quand même on pointerait qu'aussi bien les anthropologues que les philosophes ont établi que des positions ontologiques alternatives sont possibles, la réponse toute prête des culturalistes reste efficace : il est effectivement possible de concevoir des ontologies différentes, mais cela ne revient qu'à faire usage de sa faculté à se représenter le monde de différentes manières. La différence ontologique devient dès lors une variable dépendant de ce que Karl Popper appelait un « système fermé ». De même que pour le psychanalyste les attaques des patients contre la psychanalyse ne font que prouver la pertinence de notions telles que le « transfert » ou le « refoulement », de même, pour le culturaliste, toute suggestion selon laquelle l'altérité serait autre chose que fonction de représentations culturelles n'est en soi qu'une autre représentation culturelle. Pour prendre un exemple bien connu, la portée ontologique de l'affirmation de Marilyn Strathern d'après laquelle la distinction entre la nature et la culture n'a que peu de pertinence parmi les gens du mont Hagen est facilement annulée en disant que leur culture ne distingue pas la nature de la culture. La motion d'aujourd'hui, qui veut qu'ontologie ne soit qu'un autre mot pour culture, est circulaire exactement de la même façon.

Il s'ensuit qu'être contre la motion revient à être opposé à l'idée, intuitive et dominante, selon laquelle les différences auxquelles s'intéressent les anthropologues doivent *ipso facto* être des différences dans la manière dont les gens se représentent le monde. L'autre solution, comme le clament depuis quelque temps un certain nombre d'anthropologues et de philosophes, consiste à tenir compte de la possibilité que l'altérité soit fonction de l'existence de différents mondes *per se*. De ce point de vue, quand les Nuer disent que les jumeaux sont des oiseaux, le problème n'est pas qu'ils perçoivent les jumeaux différemment de ceux parmi nous qui pensent que les jumeaux sont des frères humains, mais bien plutôt qu'ils parlent de jumeaux différents. La différence intéressante, en d'autres termes, n'est pas une affaire de représentation (lire « de culture »), elle est ontologique : ce qui vaut comme un jumeau quand les Nuer en parlent comme étant un oiseau est différent de ce qui vaut comme un jumeau quand on en parle comme étant un être humain, ayant un certain type d'ADN, etc.

Je sais que cette manière de s'exprimer plonge certaines personnes dans une frénésie chauvine, qui les pousse à taper sur les tables pour prouver qu'elles existent bien, ou à pincer les jumeaux nuer pour attester qu'ils réagissent comme des humains. Je serais bien le dernier à nier le fait que l'approche en termes de « mondes multiples » que véhicule la notion d'« ontologie » en anthropologie a des implications radicales et une portée considérable – ce qui, assurément, est une bonne chose dans la mesure où il s'agit d'invalider la motion proposée aujourd'hui. Mais aux fins du présent débat, il suffit

de nous concentrer sur la question de l'altérité : qu'est que cela signifie de dire que ce qui valait comme un jumeau quand les Nuer en parlaient avec Evans-Pritchard était autre que ce qui valait comme un jumeau pour lui ? Et quelle est véritablement la différence entre dire cela et dire que les Nuer et Evans-Pritchard se représentaient simplement les jumeaux de façon dissemblable, comme l'énoncerait un culturaliste ?

Le nœud de l'affaire tient, selon moi, dans la forme que prend le problème de l'altérité dans chacun des cas. Prenons d'abord le culturalisme. Dans l'optique culturaliste, les Nuer et Evans-Pritchard (ou « nous », comme il pourrait également le dire) sont, pour continuer sur notre exemple, simplement en désaccord sur ce que sont les jumeaux : ils pensent que ce sont des oiseaux, alors que nous pensons (voire savons) qu'ils n'en sont pas. Et puisque le problème de l'altérité prend la forme d'un désaccord – un désaccord interculturel, si l'on veut – la solution anthropologique doit consister à expliquer les raisons d'être d'une telle divergence de point de vue : pourquoi les Nuer (ou qui que ce soit d'autre) pensent-ils que les jumeaux sont des oiseaux (ou quoi que ce soit d'autre) ? Est-ce parce que penser de cette manière leur sert à une fin quelconque (fonctionnalisme) ? Est-ce en vertu du fonctionnement de l'esprit humain (cognitivisme) ? Est-ce parce que ce point de vue est pertinent dans le contexte des autres points de vue qu'ils entretiennent (interprétativisme) ? Ou s'expriment-ils seulement sur un mode métaphorique (symbolisme) ?

Le caractère radical de l'approche ontologique provient du fait qu'elle récuse le postulat fondamental sous-jacent à toutes ces questions, à savoir que quand les Nuer disent que les jumeaux sont des oiseaux nous savons parfaitement de quoi ils parlent en premier lieu. Le postulat est en réalité infondé, comme le relèveraient sans doute les philosophes, puisqu'il existe une autre possibilité tout aussi probable. Notre désaccord apparent avec les Nuer sur la nature des jumeaux pourrait tout aussi bien être dû à une incompréhension. Les Nuer pourraient sembler affirmer que les jumeaux sont des oiseaux mais en fait être en train de dire quelque chose de bien différent – quelque chose que nous ne parvenons pas à saisir, non pas parce que cela contredit ce que nous présupposons vrai à propos des jumeaux, mais parce que cela dépasse nos présuppositions. Tels des marteaux pour qui tout ressemble à des clous, nous pourrions bien penser que les Nuer parlent de ce que nous comprenons comme des « jumeaux » et des « oiseaux », tandis qu'il se pourrait qu'en vérité ils conçoivent les choses tout autrement. En d'autres termes, les Nuer pourraient être en train de parler au-delà de nous plutôt que contre nous.

Bien entendu, envisager une telle possibilité nécessite une bonne dose d'humilité. L'idée que les Nuer (ou qui que ce soit d'autre) puissent parler ou agir d'une manière incompréhensible pour nous implique que notre répertoire de concepts est d'une certaine façon inadapté à la tâche.

Par comparaison, l'approche culturaliste de l'altérité semble franchement présomptueuse, et ce, de deux manières. D'abord, en catégorisant toute différence comme un désaccord, les culturalistes s'attribuent des pouvoirs illimités de compréhension. Aussi inhabituelles et exigeantes au niveau analytique soient-elles (pour les expliquer, les interpréter, etc.), les données ethnographiques doivent toujours miraculeusement rentrer dans une description simple en des termes compréhensibles par l'anthropologue : « Les Nuer pensent que les jumeaux sont des oiseaux ». Par ailleurs, alors que la notion de « désaccord » pourrait paraître confortablement progressiste, en réalité c'est tout l'inverse. Dire que les Nuer ne s'accordent pas avec nous sur la nature des jumeaux revient tout simplement à dire qu'ils nient ce que nous considérons comme vrai ou, autrement dit, qu'ils affirment ce que nous jugeons être faux. Si nous savons parfaitement ce que signifient « oiseau » et « jumeau », alors nous savons que les jumeaux ne sont pas des oiseaux. Aucun faux-fuyant relativiste ne peut occulter le fait que, en ce qui nous concerne, les Nuer affirment quelque chose de faux.

Ainsi, l'approche ontologique de l'altérité est non seulement très différente de l'approche culturaliste, mais elle est également meilleure : nous nous défaisons de la position aberrante revenant à penser que tout l'intérêt dont sont pourvus les sujets ethnographiques provient de ce qu'ils se trompent. Au contraire, dans la perspective ontologique, le fait que les gens que nous étudions puissent dire ou faire des choses qui nous paraissent fausses indique simplement que nous avons atteint les limites de notre propre répertoire conceptuel. Quand notre meilleure description même de ce que pensent les autres donne quelque chose d'aussi évidemment absurde que « les jumeaux sont des oiseaux », alors nous avons des raisons de soupçonner qu'il y a quelque chose d'inadéquat dans notre capacité à décrire ce que disent les autres, plutôt que dans ce qu'ils disent effectivement, dont, de plus, nous ne savons rien d'autre que notre propre incompréhension. La tâche de l'anthropologue, par conséquent, n'est pas de rendre compte de pourquoi les données ethnographiques sont ce qu'elles sont, mais plutôt de comprendre ce qu'elles sont – il s'agit non pas d'explication ou d'interprétation, mais de conceptualisation. Remarquez qu'une telle tâche inverse le projet même de l'analyse anthropologique. Au lieu d'utiliser nos propres concepts analytiques pour élucider une ethnographie quelconque (explication, interprétation), nous utilisons l'ethnographie pour repenser nos concepts analytiques. Au lieu de se demander pourquoi les Nuer sont conduits à penser que les jumeaux sont des oiseaux, nous devrions nous interroger sur la manière de penser les jumeaux et les oiseaux (et tous leurs corollaires, tels que l'humanité, la fratrie, l'animalité, le vol dans les airs ou tout ce que vous voulez) qui permet d'aboutir à une position où l'affirmation selon laquelle les jumeaux sont des oiseaux ne sonne plus comme une absurdité. Que doivent être les jumeaux, que doivent être les oiseaux, etc. ?

Voici, donc, ce qu'est une « ontologie » : le résultat des tentatives systématiques des anthropologues pour transformer leurs répertoires conceptuels de manière à être capables de décrire leur matériau ethnographique en des termes qui ne soient pas absurdes. Et, pour enfoncer le clou, observez à quel point nous sommes loin de la notion de « culture ». Si la culture, à quelque niveau d'abstraction que ce soit, qu'elle soit privée ou publique, cosmologique ou pratique, etc., est un ensemble de représentations produites par les gens que nous étudions, alors il est juste de dire qu'elle leur « appartient » : la culture « nuer », la culture « occidentale », etc. Il n'en va pas de même pour l'ontologie, qui n'est qu'un ensemble d'hypothèses formulées par l'anthropologue dans une intention analytique. Il est intéressant de souligner qu'un tel exercice de créativité conceptuelle n'a pas besoin d'être territorialisé par la référence à des coordonnées géographiques, quelles qu'elles soient. En tant qu'anthropologues, nous pouvons trouver particulièrement excitant que nos présuppositions analytiques soient mises au défi par des gens qui semblent différents de nous – et j'irais jusqu'à dire que plus le phénomène étudié est exotique, plus ces rencontres seront productives. Toutefois, la distance géographique ou – j'ose dire le mot – culturelle n'est pas une condition nécessaire de l'altérité. Formellement, tout ce dont vous avez besoin pour lancer le jeu de l'altérité est un ensemble de présupposés initiaux et un corpus de faits qui semblent les contredire. Libre à vous de choisir le contenu que vous voulez pour l'une ou l'autre partie de cette disharmonie – un poème ardu, une formule mathématique, la vision de l'amour qu'a votre partenaire peuvent tous s'avérer également « autres » en fonction des présuppositions que vous y raccrochez. L'enjeu concerne les idées, et non les personnes qui pourraient les « porter ». Par conséquent, si, selon le célèbre aphorisme de Tim Ingold, premier organisateur de ces débats, l'anthropologie est de la philosophie avec des gens dedans, je dirais qu'il a raison à condition de retirer les gens.

Notes

1. Cette affirmation des Nuer a été initialement recueillie et commentée par E. E. Evans-Pritchard dans son *Nuer Religion* (Londres, Oxford University Press, 1956, p.128 et suivantes). Elle a intrigué nombre d'anthropologues, qui ont voulu lui conférer un sens d'une manière ou d'une autre, en fonction de leur perspective théorique (NDÉ).

Bibliographie

Henare Amiria, Holbraad Martin & Sari Wastell (dir.), 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge.

La culture en débat, l'anthropologie en question

Textes réunis et présentés par Guillaume Rozenberg

13

Les Carnets de Bérose

Sommaire

Présentation. L'anthropologie à l'ère du doute 6
Guillaume Rozenberg

Remerciements 20

Prélude. Qu'est-ce que la culture ? 21
Clifford Geertz

Premier débat
Nature, culture et expérience. À propos de la motion
« Les mondes humains sont culturellement construits »

Pour la motion : l'être humain est un être fondamentalement culturel 44
Wendy James

Contre la motion : vers une perspective de l'habiter 54
Tim Ingold

Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel 62
Roland Littlewood

Contre la motion : la vie sociale ne se programme pas 69
Paul Richards

Deuxième débat
La mesure de l'altérité : unité de l'homme et diversité des cultures

Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux 78
Lila Abu-Lughod

Sourds à la révolte : les anthropologues et la guerre au Pérou 112
Orin Starn

Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves 151
Christoph Brumann

Troisième débat

Des promesses non tenues ? La notion de culture à l'épreuve de son histoire anthropologique

Adieu culture : un nouveau devoir émerge 186
Michel-Rolph Trouillot

Deux ou trois choses que je sais de la culture 216
Marshall Sahlins

Quatrième débat

À propos de la motion « Ontologie n'est qu'un autre mot pour culture »

Pour la motion : le point de vue ontologique constitue une des versions du « Projet culture » de l'anthropologie 251
Michael Carrithers

Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence 267
Martin Holbraad

Les auteurs 275

Une collection du Lahic et du département du Pilotage de la recherche et de la politique scientifique
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa

Conseil scientifique / Comité de lecture

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell, Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal, Benoît de l´Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto, Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.

Secrétariat de rédaction
Annick Arnaud

Suivi éditorial
Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

13 Les Carnets de BEROSE

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain iiAC LAHIC