

**CASCA Annual Meeting 2021: Keynote Lecture
Black Bones Matter: Notes Toward a Radical Humanism in
Anthropology**

**Conférence annuelle de la CASCA 2021 : discours inaugural
Les ossements noirs comptent : notes pour un humanisme
radical en anthropologie**

Kamari Maxine Clarke

Volume 64, numéro 1, 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1091557ar>

DOI : <https://doi.org/10.18357/anthropologica64120221569>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

University of Victoria

ISSN

0003-5459 (imprimé)

2292-3586 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Clarke, K. M. (2022). CASCA Annual Meeting 2021: Keynote Lecture: Black Bones Matter: Notes Toward a Radical Humanism in Anthropology / Conférence annuelle de la CASCA 2021 : discours inaugural : les ossements noirs comptent : notes pour un humanisme radical en anthropologie. *Anthropologica*, 64(1), 1–42.
<https://doi.org/10.18357/anthropologica64120221569>

© Kamari Maxine Clarke, 2022



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

CASCA Annual Meeting 2021: Keynote Lecture

Black Bones Matter: Notes Toward a Radical Humanism in Anthropology

Kamari Maxine Clarke
University of Toronto

The Banality of Bones

In 1985, teenage sisters Delisha and Tree Africa lived in West Philadelphia, in a communal housing settlement founded by a revolutionary organisation known as MOVE. Originally called the “Christian Movement for Life” and renamed MOVE in the early 1970s, the group combined philosophies of Black nationalism and a lifestyle of raw foods, urban farming and opposition to modern science and capitalism. Founded by Vincent Leaphart (1931–85), later known as John Africa, MOVE was one of a range of Black consciousness groups advocating for communal living and green politics. However, on May 13, 1985, this community formation came to an end.

Neighbors had filed complaints about the number of animals on the property, the garbage piled up around the home, the use of a bullhorn to transmit community lectures based on John Africa’s teachings and the group’s refusal to pay its water and electric bills. Thus, the city issued a search warrant and the police were sent to the MOVE compound. When MOVE members remained unresponsive to the warrant, police escalated with military-grade weapons, even though they knew there were children present. The settlement was flushed with firehoses and blasted with tear gas, and holes were blown in the walls. This led to a shootout, with some members remaining trapped in the houses. Conflicting reports indicate that group members who did try

to leave were fired on by police. Shortly thereafter, a helicopter dropped C4 explosives on the houses. This started a fire that spread rapidly. At the end of the onslaught, six adults and five children were dead, including sisters Delisha, Tree and Netta Africa.¹

The state surveillance apparatus, combined with police militarisation that killed eleven members of the MOVE family, is part of the broader history of surveillance of Black empowerment organisations by the US Central Intelligence Agency (CIA) after the civil rights movement of the 1950s and 60s. But these apparatuses have gathered force from the past four hundred years of anti-Black racism. From histories of slavery and degradation to convict labour, lynching, segregation and mass incarceration, anti-Black violence is longstanding. It has been upheld not only by federal, state and municipal laws but also through social and political processes of surveillance, scrutiny and evidence-making that devalue Black and Brown lives, as scholars Simone Browne (2015), Christina Sharpe (2016) and others have shown.

Following the bombing of 1985, the remains of most of the eleven deceased were returned to MOVE family members for burial. However, Tree and Delisha's remains were held in the city morgue for more than six months. Commissioned by the City of Philadelphia, forensic pathologist Ali Hameli confirmed that the bodies pulled from the rubble belonged to six adults and five children. The analysis of bones and teeth led him to conclude that some were from Delisha Africa, a child of around twelve years of age, and others were from Katricia "Tree" Africa, whom he estimated to be fourteen. Yet, Ali Hameli was unable to identify some of the pelvic and femur bones because they were burned beyond recognition. City officials therefore turned to Professor Alan Mann, a forensic anthropologist at the University of Pennsylvania, to assist with the analysis. But in the end, Mann was not able to ascertain to which girl the bones belonged.²

By December 1985, the Africa family members thought that they had buried Tree and her sibling Netta. They assumed that Delisha had been buried by the state in September 1986. But some of the girls' bones were kept at the Penn Museum until 2001, when Alan Mann took a job at Princeton and brought the remains with him. Unbeknownst to the Africa family, Professor Janet Monge, Mann's former student, took custody of the remains in 2016 following his retirement. She moved the bones back to the Penn Museum, and between 2016 and 2019 she continued trying to determine age at death. During this period, Monge shuttled between Princeton and Penn, teaching biological anthropology classes in which she performed case studies that consisted in evaluating the age

of the bones to identify the girl to which they belonged. On July 2, 2021, Tree and Delisha's remains were finally returned to the MOVE family after news of their ongoing use in university classrooms attracted media attention.³

Just one month prior, Professor Monge had posted a video in which she is seen using Delisha and Tree Africa's bones for a Princeton class. She appears in the video with an undergraduate student, Jane Weiss, whom she describes as "the person who's looked at [the bones] most carefully." In her undergraduate senior thesis, Weiss took on the unresolved question of the age of the remains. As the two women prod the bones, they discuss with scientific detachment the ages of the people to whom they once belonged. "Fourteen or sixteen, right?" says Weiss.

"More, you know, in the eighteen-plus kind of a category," Monge suggests.⁴

In response to the circulated video, Mike Africa, the surviving brother of Tree and Delisha,⁵ issued this statement to the press: "Nobody said you can do that, holding up their bones for the camera. That's not how we process our dead. This is beyond words. The anthropology professor is holding the bones of a fourteen-year-old girl whose mother is still alive and grieving."

Museums around the world hold collections of human remains awaiting repatriation. Crania of Indigenous and Black people abound in these collections. Still today, thousands of enslaved African Americans remain housed in the problematic Samuel Morton collection (Mitchell 2021) at the Penn Museum.⁶ The process of return is complicated. It involves the recognition of peoples' lives and of the contexts in which their remains were taken, and it allows the deceased to rest in the cultural dignity of ritual and burial. It seldom happens.

My discussion today starts with a story about the performative labour that renders subjects as objects and the evisceration required to ontologically rearrange people as bones. Bones, of course, are not the only means through which the subject is disarticulated from the object of science. There is a well-documented history of scandals concerning the multifarious forms of experimentation that have been carried out on Black people in the name of medicine (Doucet-Battle 2016; Washington 2006).⁷ But in Biological Anthropology, such histories are primarily traceable through skeletal remains. Bones, and the bodies that contain them, are polyvalent; they are "the matter" used by the anthropological sciences to understand the past and the future via predictive methods. But bones also index human attachments and the relations that supersede life and death. They constitute community in that they are the

cultural proof of descent and therefore of kin and historical continuity. When loved ones die, we mourn them. We remember their contribution to our lives, our community, our personhood (Derrida 2001). Mourning is also an act of bringing dead persons close. But for Professor Monge, whose deep allegiance seemed to be to her discipline her discipline and not necessarily to her deceased subjects, there is no connection to history or relationship to mourn. Delisha and Tree's bones are just bones, objects for scientific problem-solving. The knowledge she is tasked with passing on is not one that bounds emotions and traditions. Monge is in a classroom and her concern is expert knowledge. How do you date a bone to differentiate it from another bone?

Under magnification, one might focus on what's brought closest to view—the individual culpability of Professor Monge. But to focus simply on her actions is to blame one individual for a larger disciplinary issue that begs attention. In reality there are at least four levels of scholarly distancing at play here that render a child into a bare bone.

First, there is a disciplinary distancing at work: the scientific labour that detaches a person's bones from their life and that forms the basis of estrangement, in this case from the two Africa children whose biographies Monge is not responsible for knowing. This distancing is central to the subject-object relation that we have inherited from Descartes (de la Cova 2019; DiGangi and Bethard 2021).

Second, Monge, whom I came to know when I taught at the University of Pennsylvania, is an untenured faculty member. Alienated from the conditions of her labour, she is a product of the ongoing precarisation of the discipline. Therefore, the forms of distancing and detachment at play are not unrelated to her institutional marginality (Lacy and Rome 2017). Over the past twenty-plus years, Monge has been cobbling together part-time positions across two states to make a living.⁸

Third, there is a distancing from the modalities of racial and state violence that have not only shaped the conditions of the death of the MOVE members and Africa children, but that are also tied to a long history of dehumanisation of Black, Indigenous and People of Colour's (BIPOC) bodies and to forms of white supremacy that have produced exclusions and rendered some bodies subject to bare life and bare death (Blakey 1999; Jackson 2020; Mignolo 2015). The conditions of detachment are related to Monge's position as a middle-class white Philadelphian liberal, for whom such histories of surveillance and targeting do not constitute everyday realities.

Fourth, there is a disciplinary distancing and detachment connected to the history of positivism and to the anthropological imperative to produce truth and data and fulfill the conditions of objectivity. In the institutional logics by which science is expected to produce *truth*, we see attempts to teach not only the techniques for ascertaining the truth, but also the distancing methods that lead to the normalisation of bones as objects for scientific pedagogy (Wynter 2001, 2005).

These four dimensions of estrangement are related and require interdependent analysis. To understand the *mattering* of black remains in the field and the banality of bones as objective matter, we need to hold all four dimensions in tension in such a way as to elucidate the logics through which distancing and alienation unfold. As the body enters a new field of inquiry, it enters a new field of power; as such, the practices that produce truth are interconnected. The links between these practices and the processes of alienation and detachment speak to the way that some remains are buried and granted humanity while others are desecrated and rendered objects of science. While this alienation is indeed about individuals, subject-object relations and state and racial violence, it is also deeply entangled with the history of racial science and the disposability of BIPOC lives in our discipline and in our world.

While holding these four forms of estrangement in tension, this talk will focus on the fourth: the positivist detachment required for disciplinary reproduction. We will see that the disciplinary detachment that has normalised such practices is deeply connected to the rise of positivism and, by extension, of four-field anthropology (Blakey 1999, 2020; Harrison 2011). Estrangement and detachment through the subject-object distinction are core components of particular approaches to the scientific method that involve inductive and deductive reasoning. In light of open-ended methods, which challenge the idea that there is only one true explanation of the world while foregrounding the person embodied in bodily remains, how can one tell the story of the human side of subordination and loss in relation to the broader entanglements that contribute to lives lost? In the context of the narratives used to articulate these entanglements, what is the relational nature of a story's telling—the story of loss, the story of violence, the story of joy? And how does it become inseparable from the coproduction of human relations?⁹

Part of the story is that science is more than just knowing by analysis. It is a process of learning to know the nature of everything in the material world. Its essence is to doubt without adequate proof (Rothchild 2006). In this

lecture, I explore the conditions by which the forms of estrangement produce disciplinary objects, thereby removing subjects from their racial contexts. In so doing, I propose a new analytical direction that involves a radically humanist orientation to the practice of cultural anthropology and that helps us move beyond positivist detachment and toward an *anthropology of connection based on an ethics and politics of attachment*. This direction rests on a range of principles, one of which is tied to a specific methodological approach called abduction. To understand this approach, it is necessary to explore alternative ethnographic genealogies that take us back to Franz Boas but depart in a direction that has been largely overlooked in anthropology's canon – that of Boasian-trained anthropologists and novelists Zora Neale Hurston and Ella Cara Deloria. Examining the story of the field through the life worlds of Hurston and Deloria—scholars who served as intermediaries for a field in formation—opens a new way of reading the discipline through its exclusion of them and through the methodological failures of its positivist foundations.

I will now move to considering the rise of positivism and the role it played in the elaboration of anthropological methodologies with the goal of detailing how to tell a different story about positivism's fraught subject-object relation.

1. Positivism and the Consolidation of the Discipline

Methodologically, when we examine the story of the field through the life worlds of Black and Brown people, who were traditionally the objects of anthropological inquiry, we see that positivist orientations became articulated in two primary ways within anthropological fieldwork (Roscoe 1995). The first is methodological scientism, or the belief that only the scientific method produces truth. The second is a reduction of epistemology (that is, of the modes of knowledge production) that has reinforced the methodologies through which certain practical and actionable components of fieldwork are routinised and made replicable, leading to the equation of “science” with “positivism.”

As a lineage of thought, positivism is often thought to have originated in early modern Europe. In reality, it did not appear under this name until the work of Auguste Comte in the mid-nineteenth century. Following Comte, the positivist orientation to the world spread to the social sciences—including through the works of Spencer, Durkheim and Mauss—and later to Malinowski and Radcliffe-Brown and to virtually all the representatives of modernist anthropology, in particular cultural materialists and comparative anthropologists. These anthropologists were influenced by Darwin's theory of

evolution, which maintained that biological diversity results from a gradual response to environmental pressures. It is no surprise that the thrust of the Darwinian evolutionary approach in anthropology was philological and that it reflected an attempt to reconstruct what Candea describes as “historical sequences, branching associations and progressions by comparing the state of affairs in a number of distinct contemporary cases” (2018, 23). The critique of such thinking and its broad implications for anthropology’s conception of itself has been, of course, substantial in the modern anthropological literature (Wolf 1982; Fabian 1983).

In “The Methods of Ethnology,” Boas (1920) argued against two other theories of culture that were predominant at the time: evolutionism, with its phylogenetic conception of cultural progress, and World Diffusionism, which posited that cultural development rests on the diffusion of traits from a central locale. According to Boas, these theories made unproven assumptions about human culture, using evidence selectively. Instead, he advocated working inductively from data to theory while being careful not to let biases come in the way. He argued that theory was important, but only once the correct data had been collected. This empirical and inductive model of analysis has been foundational in anthropology. However, the inductive method articulates with a methodological scientism that asserts a particular notion of truth and depends on an epistemology founded on the subject-object relation. While Boas showed a proclivity for the exactitude of science in his early physics studies (see Goldenweiser 1933; Kroeber 1943; Radin 1933; Spier 1943), his increasing emphasis on observable empirical facts indicates that geography became his primary epistemological guide over time (White 1963). For the physicist, Boas wrote, “single facts become less important... as he lays stress on the general law alone. On the other hand, the facts are the object which is of importance and interest to the historian.... Cosmography... considers every phenomenon as worthy of being studied for its own sake” (1887, 138). The physicist decentres the singular facts that make us human, sublimating them into the larger order that naturalists invoke to organise the world. As Boas argued, “the cosmographer, on the other hand, holds to the phenomenon which is the object of his study and lovingly tries to penetrate into its secrets until every feature is plain and clear” (1887, 140). Here we see how the desire to understand the “truth” framed Boas’s method. His approach attests to his inductive commitments: He always spoke of “discovering” and “finding” laws rather than formulating them. Yet, in assuming that his inductive commitments made such “discoveries” possible, he refrained

from reflecting on the fact that the latter were always already conditioned by his own formulations and limitations (White 1963, 64).

As a fieldworker, Boas developed a method whereby ethnographic recordings of Indigenous traditions were performed not only in Indigenous languages, but by Indigenous people themselves (White 1963, 22). This method, he felt, allowed him to “present the culture as it appears to the Indian himself” (Boas 1909, 309). His more general ethnographic contributions focused on classical topics in anthropology—marriage, social organisation, belief systems, kinship, etc. However, his principal ethnological publications conveyed myths and folktales from the Northwest Coast, many of which concerned the Kwakiutl people.

As we know, Boas’s Kwakiutl research, along with his students’ popular publications that drew upon it (e.g., Benedict 2005 [1934]), were extremely influential in the development of anthropology. In his fieldwork, Boas focused on the empiricist demand for the particular rather than on the general, which drove his extended commitment to the idea of a representable reality. This commitment led him to advance the task of observation, to reconstruct cultural history and finally to search for the laws of cultural development. Concerning these laws, he wrote: “The frequent occurrence of similar phenomena in cultural areas that have no historical contacts suggests that important results may be derived from their study, for it shows that the human mind develops everywhere according to the same laws. The discovery of these is the greatest aim of our science” ([1888] 1940, 637). For Boas believed in the accuracy and scientific validity of his historical method—a testament to his ultra-empiricist, ultra-inductive commitments, which were based on assumptions and hypotheses rather than on evidence (White 1963, 62). As he insisted:

The material of anthropology is such that it needs must be historical science, one of the sciences the interest of which centers in the attempt to understand the individual phenomena rather than in the establishment of general laws which, on account of the complexity of the material, will be necessarily vague and, we might almost say, so self-evident that they are of little help to real understanding (1932, 612).

Seeing that non-Indigenous scholars struggled with interpretation, Boas encouraged his students to learn their informants’ language. Yet, he himself did not become fluent in any Indigenous language of the Northwest Coast (Cannizzo 1983, 47). And while he acknowledged the need to intensively study a single people, he usually visited the field only briefly. He travelled from one fieldsite

to another and stayed in boarding houses or hotels, rarely “participating” in the lives of his interlocutors (Cannizzo 1983, 48). As a result, he became dependent on “native fieldworkers” like George Hunt (1886–1933), Ella Cara Deloria (1927–1942) and Zora Neale Hurston (from 1926 through the mid-1930s), whose data collection skills he particularly valued (Berman 1996). As Berman (1996, 226) points out, what these fieldworkers shared was “labor in service of Boas’s quest for the most authentic ethnographic materials.” The perception of authenticity was, however, something Boas himself sought to manufacture.

Boas’ contemporaries rejected the evolutionary paradigm. Overall, public concerns then focused on the acculturation of “Indians,” immigrants and Blacks. At the same time, there was intensified hostility and discrimination against First Nations and American Indigenous people, immigrants (anti-Semitism and anti-Catholic sentiment), African-Americans and women. Echoes of evolutionary thinking persisted in the approach to race and in the liberal conceptions of time and death—which oriented toward a future free from uncertainty—that were predominant in anthropology and other disciplines. As we know, the reasons behind the division of anthropology into four fields are varied. But they included the emergence of anthropology as a discipline unto its own, after it had been taught as a part of biology (Hicks 2013). The North American and English efforts to facilitate this division had in common a concern with producing knowledge in the form of museum collections. These collections did not only document people’s lifeways, but also had the effect of classifying and objectifying personhood. While operating under the premise of positivist truth, which led to the disaggregation of the “human” into various fields of knowledge, the four-field discipline is closely bound to the idea of anthropology as a domain of organisation, classification and display. With Bronislaw Malinowski, the method of long-term participant observation that culminates in a monograph-length publication came to structure disciplinary understandings of objects of study (Stocking 1992). Immersive fieldwork and lab methods enabled observations that made it possible to describe a holistic totality. However, the very spirit of positivism remained outside the purview of critique. In the search for greater meaning, the processes of knowledge production led to the production of persons and things as objects of inquiry. It is through the inculcation of this worldview that positivist precepts became linked to science. As such, the forms of (white) hegemonic power could not envision alternate modes of being. For positivism is not just a question of reasoning and methods; it is also a project of purposeful exclusion of those who do not

accept its logics (McKittrick 2021). Positivism finds and establishes the truth and implements its projects in the mode of detachment, rendering precarious those who are located outside of its knowledge network. If we consider Western rationality as a modality by which closure and finality can be plotted along a linear narrative, we can see that such modes of rationality grant those who adopt its tools the authority to make things knowable. This method is tied to a broader ideology of knowing, which conceals its work by hiding its deep connections to exclusion and epistemological constraints (Wynter 2003).

In the social sciences, World War I did not result in a project of repair or rectification. Instead it led to the promotion of problem-oriented, interdisciplinary research and to that of the study of racial groups and race mixture, especially in the United States (Anderson 2019). At the same time, there was a move in anthropology toward “salvage ethnography”: that is, the study of Indigenous languages considered close to extinction. For Boas, anthropology was a science whose mission was to study the particular history of each society in order to understand its development, and not to explain cultural differences based on evolutionary principles. It should be recalled that Boas was appointed to a combination of museum and university posts—including to the post of curator at the American Museum of Natural History. This coalescing of anthropology with the museum and the laboratory was consistent with the vision of a four-field discipline. The 1904 exposition, at which Boas spoke, is infamous as one of “the most extensive, but also the last, major public celebration by anthropologists of nineteenth-century unilineal, cultural evolution and anthropometry.” In the years that followed, “cultural anthropology moved in a new direction,” largely through the agency of Boas (Hicks 2013, 760).

Boas saw himself as advancing a twentieth-century humanism. He believed that anthropology should have an activist dimension, and his studies challenged white supremacy. His interventions into immigration in New York’s Lower East Side, his efforts to recover Indigenous knowledge, his consolidation of four-field methodologies and his anti-racism invigorated his commitments. Yet, many have argued that his anti-racism work was limited by the language of discrimination and the emphasis on miscegenation, both the result of his embrace of liberalism (Baker 1998, 2010; Anderson 2019). As much as Boasian anthropology was oriented toward condemning racism, it left the “coloniality” of white supremacy intact (Anderson 2019; Baker 1998; 2004; see also Smedley 1993; 1998; Williams 1996; Teslow 2014). Indeed, Boas’s work was shaped by his

own positivist quest to document, retain and preserve the certainty of cultural and linguistic practices, which led to the containment of such knowledge. This containment was not without consequences. Boas's method also depended on the refusal of approaches that did not follow the same positivist formulas. Such refusal contributed to the maintenance of white supremacy through the gatekeeping of knowledge reproduction in educational spaces, the withholding of publishing endorsements and the presence of obstacles to the career success of minoritized researchers. The result was the widespread adoption of the practice of positivist documentation in all fields of anthropology. These moments led to the consolidation of the discipline (Clifford 1983; Sondheim 1970; Stocking 1992; Urry 1972).

Twentieth-century anthropology also produced a form of disaggregation between beings and objects (things) that led not only to persons and their life worlds being displayed in museums alongside non-human entities, but also to the concretisation of relations of study through their objectification. This disaggregation was the result of the kind of positivism that also gave rise to forms of dispossession that became widespread in the discipline. The omnipresence of these forms of dispossession indicates that the opening case of MOVE and biological anthropology is far from atypical: On the contrary, the practices of the scientists who dealt with the remains of the Africa children are consistent with the history of the anthropological production of some humans as objects, humans who to this day continue to occupy what Michel-Rolph Trouillot (2003) refers to as anthropology's "savage slot."

Early anthropological practices and processes underwent significant revisions in the mid-twentieth century, without this ultimately disturbing the foundational relation of coloniality that structured the production and interpretation of "Others." In the 1970s, critics from within anthropology began to link the anthropological tradition to colonial rule, thus attempting to lay bare the discipline's problematic origins (Asad 1973; Fabian 1983; Willis 1972; Wolf 1982). Indeed, early Euro-American anthropological approaches had not only maintained the "savage slot" (2003), they had also given rise to timeless subjects through assumptions about the "Other" that ensured the preservation of whiteness as the structure of production and interpretation of "Otherness" (Baker 2004; Anderson 2019). By paying renewed attention to the "decolonizing generation" described by Allen and Jobson (2016), we can trace a path beyond these elisions (Harrison 1995; Harrison and Harrison 1999; Harrison and Nonini 1992; Mikell 1999). In the context of seemingly intransigent questions

regarding anthropological subjectivity, objectives, methods and techniques of representation, the approaches developed by this generation of anthropologists allowed to reconsider and rearticulate the type of positivism that had produced the search for the knowable subject. They also helped to make sense of the workings of white supremacy in the application of anthropological positivism. Lastly, they showed how anthropologists framed their research through the positivist concretisation of knowable liberal subjects, thereby reproducing unequal power dynamics in knowledge production. In view of these dynamics, we must inquire into the ethnographic tools and practices that are capable of representing and safeguarding multiplicity. What new conceptual tools are necessary to appreciate these multiplicities? In what ways might we move from singular knowledge forms and take seriously the fragmented and unfinished forms that actually exist in people's worlds (see Omura et al. 2018)? How do we maintain a relational approach to understanding and being in co-existent worlds—especially in a context where the principles that continue to underpin anthropology's various methodologies are those of a science whose effects are inevitably harmful?

In the perspective of articulating a new genealogy, I will now consider how to tell a different story about the subject-object relation on the basis of neglected works that refused this distinction. I will ask what the positivist history of anthropology would look like if it were told in light of the journey of the dispossessed or the lives of those who have been racialised as "Other." From the continued wanderings of First Nations dispossessed of their lands and cultural institutions to the "journey of the enslaved from the barracoon to the hold of the slave ship to the plantation" (Li 2021, 1686) and to the exodus of Blacks to Chatham and Africville in the early 1800s, what would anthropology look like if we told its story through the theory-building proverbs and the unpublished writings of persons otherwise objectified, abducted, or lost? What we would tell is a different story. One about the nonlinearity of personhood, the pain of loss and the refusal of renditions of the all-knowable liberal subject. This story would look very different from canonical ethnographies, for it would defy the will to separate the objects of inquiry from their narrative context.

Clifford Geertz's interpretive model and method of "thick description" (1973) famously conceived culture as a text to be interpreted by the anthropologist. Geertz recommended producing detailed accounts of the context and environment of cultural practices to help the reader grasp the meaning given to

these practices by those who took part in them. Departing from Malinowskian interpretivism, which favored “getting into the head” of “the native,” Geertz framed his method as looking over the shoulder of one’s informants in order to decipher their own cultural texts (Ortner 1984). However, in most oral traditions of Indigenous, African and Black Atlantic cultural worlds, narratives are not detached from the context of their telling. Oral stories are meant to be born of a connection within the world and are thus recounted relationally depending on the situation and context of the telling (Kovach 2021). Such relational methods resonate with Saidiya Hartman’s (2019) practice of critical fabulation. Critical fabulation is tied to a form of abduction through which one can tell an impossible story based on partial accounts, scattered facts and biographical snippets in ways that render enslaved or emancipated Black lives intelligible and valid within the context of narration. Such narratives do not produce the type of certainty that emerged from anthropology’s longstanding association with positivism. Contrary to Geertzian interpretivism, Hartman’s method does not involve “pulling apart the context in which the story is told into bits of abstractable data” (2019). The focus on “fabulated” relations, whose constitutive elements are fabrication and complexity, offers instead a way of decolonising positivism by discarding the assumption that narratives are composed of discrete and discoverable units that together produce cultural meaning. In other words, it allows us to tell a different story about the constraints of positivism. In this regard, this talk seeks to rethink the methods of anthropology by moving them from the tradition of distancing in the service of certainty to a relational space beyond detachment. This point of departure for the elaboration of a radically humanist anthropology can bring about a new pedagogy for teaching historical objects and processes and, thereby, the genealogies we map in our attempts to reproduce the insights of anthropological inquiry.

However, envisioning a radical humanism for Black bones is no easy task. We have behind us centuries of epistemologies, unwritten letters, stolen biographies and itinerant lives. I will now turn from positivist projects that ground scientific inquiry in distancing and detachment to critical abduction understood as a method of reasoning that moves beyond the estrangement of objects, bones and cultural and more than human practices that I described in the opening section. In short, I will turn from positivist methods based on induction and deduction to abductive methods through which one can “formulate a general prediction without positive assurance that it will succeed” (Peirce 1998, 299).

2. Abduction as a Methodological Proposal

Historically, *induction* and *deduction* have been deployed as methodological logic formulations to solve problems. Inductive reasoning, the most commonly used method in cultural anthropology, consists of identifying a general characteristic from a set of observable phenomena in order to predict outcomes. In conventional positivist approaches, deduction moves in the opposite direction: from general knowledge to particular applications. As a scholarly practice, it serves to test existing theories that are already structured in particular domains of logic. These approaches to positivist thinking have been formative, if not foundational, for the anthropological pursuit of knowledge. They are the basis through which categorical knowledge about others has been considered to reflect something “true” about the world taken as an empirical totality.

Abduction as a predictive practice goes from a specific observation to a broad generalisation, which allows to draw a conclusion based on the relational context (which can vary from time to time) rather than on evidence produced according to a given premise (Reichertz 2004). This approach is anti-empirical in that it rests explicitly on overlapping fragments instead of on an observable totality. Thus, abductive arguments are not meant to be deductively valid or measurable by the standards of verifiable objectivity. They do not consider certainty to be a way of achieving truth. They are the most common type of logical reasoning in daily life. Since their function is relational and social rather than scientific, they start neither from objective particulars nor from abstract generalities. They are based on possibilities whose potential orientation to one another is the subject of reasoning, without recourse to truth, objectivity, or science ever factoring in. This implies a reasoning that is embodied and quotidian, inseparable from daily precarities and affects.

Abduction as an alternate approach to reasoning allows us to resist positivist logics, which can desecrate commitments to human relations via processes of estrangement that produce detachment and distance. As such abduction behooves us to take seriously what an *ethics and politics of attachment* could mean for the way we *do* anthropology. It helps to rethink anthropological persons, work and history through entanglements that make the intersubjective connections of our lives *visible and viable*. By emphasising connectivity rather than detachment, it opens the way for a mode of ethical engagement that amplifies people’s own theoretical frameworks.

To advance this goal, I will close with a reflection on the rebel methods and lives of Ella Cara Deloria and Zora Neale Hurston, whose biographies reveal—and trouble—the role of positivism in the development of anthropology. Like forensic science, cultural anthropology has deep roots in deductive and inductive reasoning. Thus, the logics that disqualified Deloria and Hurston’s subaltern style of ethnographic research and writing are looped into those that put Tree and Delisha’s bones in academic custody.

The twenty-first century is bursting with abductive engagements. In some cases, the process of unearthing and re-examining older, less canonical ethnographic work is proving fruitful (Allen and Jobson 2016) for clarifying the potential of abductive methods and Hartman’s critical fabulation. However, such an approach requires a different genealogy to tell a different story about the discipline and to thus open a new path for anthropological work. By departing from the anthropometric approach to existence and by untangling the self-contained “one-world world” view of being (Law 2015), I will reconnect what was disconnected through the estrangement mechanisms outlined in the opening section. I will explore how particular entanglements can offer renewed pedagogical tools to interrogate, to unpack and even at times to provincialise the histories of intellectual violence.

Thus, I wish to advance a call for a radical humanism in anthropology by exploring early twentieth-century attempts to radically rethink the positivist tradition. Hurston and Deloria struggled to recentre humanity by pushing against positivist tensions via a contrary set of methods that privileged a politics of attachment combining pedagogy and renewed attention to state and racial violence and subject-object relations. I will briefly review their contributions from the last century to consider the value of abduction for a radically humanist anthropology. We will see that while positivism has favoured the use of inductive methods in cultural anthropology, abduction can be deployed as an ethics and politics of attachment to tell the story of the field from the human side of knowledge production.

3. The Ethics and Politics of Attachment: New Genealogies

Zora Neale Hurston

Zora Neale Hurston’s *Barracoon: The Story of the Last Black Cargo*, published posthumously in 2018, reflects such abductive commitments. Over a three-month period in 1927, Hurston interviewed Cudjo Lewis, who, in 1859, had been

the last person captured in West Africa and sold into slavery in the United States. Departing from the disaggregation between researcher and interlocutor, Hurston used a unique narrative form to document Lewis's life and to convey the complexities and pain that marked their interactions and conversations in his hometown Plateau, in Alabama.

Referring to Lewis not by his *slave* name but by his African name, Kossula, the opening story recounts his coming of age in Takkoï, his home village in West Africa. Over many weeks, with many stops and starts, Kossula recounts the violence that culminated in the raiding of his village by the neighboring Dahomey tribe. He talks about how they took him from his family and detained him in a "barracoon," a holding place on the West African coast, where he was sold to an American slaver. He describes the insufferable pain he endured as he journeyed across the Atlantic on the last slave ship to the United States, and he details the five and a half years he spent in Alabama, where he was enslaved by his "owner." He continues with a range of events, tragic and otherwise, including his emancipation in 1865 and the death of his wife and six children. The narrative of his memories is marked by temporal disjunctions and by various signposts that accent his experiences without necessarily aligning with what Hurston understands to be official renditions of the same periods. Despite this dissonance, Hurston listens and allows Kossula's experiences to shape the contours of his stories. As he recounts one dramatic event after another, Hurston and him share food, laughter and sorrow, all the while building their friendship (2018, 94).

Hurston's method was directed to ends that differed from those of her contemporaries. These ends were not scientific, nor did they presume the knowability of her subjects. Hurston grounded her literary craft in the traditions of Black expressivity, deploying a flexible discursive strategy to confront the racial and gender dimensions of Blacks' oppression (Meisenhelder 2001).

In *Mules and Men*, Hurston shows that Black humour is multifaceted and can serve several purposes at once: "The brother in black puts a laugh in every vacant place in his mind. His laugh has a hundred meanings. It may mean amusement, anger, grief, bewilderment, chagrin, curiosity, simple pleasure or any other of the known or undefined emotions" ([1935] 1978, 67–68). These multiple simultaneous purposes do not confound conventional means of ascertaining the meaning of phenomena. They reflect what de la Cadena (2010, 352) describes as the partiality of our connections in circumstances where the formula "more than one and less than many" most aptly summarises the

character of our encounters. In this regard, Hurston uses figures from folklore, including Br'er Rabbit and the trickster High John the Conqueror, whose double register reflects Black people's historic forms of resistance. Slaves, she suggests, could tell these stories in the presence of whites because they could be confident that these would miss the point. As she mentions, "It is no accident that High John de Conquer has evaded the ears of white people. They were not supposed to know. You can't know what folks won't tell you. If they, the white people, heard some scraps, they could not understand because they had nothing to hear things like that with. They were not looking for any hope in those days, and it was not much of a strain for them to find something to laugh over. Old John would have been out of place for them" ([1943] 2019, 3).

In *High John de Conquer* we see examples of resistance brimming with humour, in which Hurston foregrounds what she sees as an essential component of the African American folk tradition. The characters resist racial oppression through subversion of the categories with which their oppressors make sense of them—namely the categories of knowability and classificatory knowledge of early anthropology. Likewise, in her article "Characteristics of Negro Expression" ([1934] 2020), Hurston uses humour as a strategy that enables her to participate in a system rigged against her. Through humour, she simultaneously plays into white expectations of a Black woman and undermines those expectations with rhetorical means ("winks," sarcasm, exaggerations, etc.), which allows her to level a deeper critique of oppression and to paint a more nuanced picture of resistance to it. Hurston's use of masking, coding and humour to convey multiple messages at once in her work reflects what she calls "feather-bed" tactics ([1935] 1978). These tactics constitute a form of resistance that takes the shape of lovable characters in humorous stories. For example, in *Mules and Men* she writes:

the Negro, in spite of his open-faced laughter, his seeming acquiescence, is particularly evasive. You see we are a polite people and we do not say to our questioner, 'Get out of here!' We smile and tell him or her something that satisfies the white person because, knowing so little about us, he doesn't know what he is missing. The Indian resists curiosity by a stony silence. The Negro offers a feather-bed resistance. That is, we let the probe enter, but it never comes out. It gets smothered under a lot of laughter and pleasantries. ([1935] 1978, 2–3).

Though embedded in stereotypes, the figure of the trickster in African American folk culture is important here. It is frequently through humour that

the trickster achieves its goals, and it is frequently the goal of the trickster to undermine or take advantage of those that dominate others. Thus, in exaggeration tactics, participants take turns trying to top one another with ridiculous stories about how mean their boss is (among other examples) as a way of lampooning white authority figures. We see the importance to Hurston's method of the concealment and layering of the life worlds of her interlocutors as mechanisms of visibility and invisibility. These approaches to the documentation of the life worlds of Black people are not just intersubjective, they are also experiential. In *Barracoon*, Hurston's encounters with Kossula are not always verbal and dynamic. They are sometimes marked by silence rather than storytelling, such as when Hurston drives Kossula into town or when she sits quietly and watches as he repairs his fence. These moments reveal Hurston's role not as a neutral observer but as an engaged participant in Kossula's acts of refusal. Ultimately, the approach underpinning Hurston's method involves a patchwork of engagements that are at once disjointed, difficult and pleasant.

Hurston does not romanticise Kossula's reflections as self-awareness or the transcendence of a suffering subject. She does not interpret his comments. Rather than inserting herself into the narrative as a learned and probing author, she engages in deep listening (Hill 1993). This acceptance of the multiple ways that people articulate their stories is an important part of abduction. What we see is not only the forms of attachment that allow Hurston to listen, but also the creation of a text that dismisses the goal of narrative certainty. In *Barracoon*, Hurston accepts Kossula's sense of his experiences as his true story. She lets disruptions, refusals, contradictions and friendship guide the construction of ethnographic *truth*. This approach rests on the recognition that no person is fully knowable and that conferring on individuals the authority to articulate their life story forms the principle and ethics of engagement. Through this approach, the principles of a self-knowing subject that can be interpreted or translated are disavowed. Like other social scientists of the time, Hurston's mentor, Franz Boas, posited instead a knowable *Other* whose life worlds ought to be documented and its peoples salvaged. Grounded in interpretive approaches to social analysis, Boasian relativism conceived culture as an integrated whole that forms a coherent totality for the individuals living within it (Anderson 2019, Candea 2018, Darnell 2001). This conception is at work in Boas's preface to *Mules and Men*, in which he praises Hurston's ability "to penetrate through that affected demeanor by which the Negro excludes the White observer effectively from participating in his true inner life," thereby adding significantly to "our knowledge of the true

inner life of the Negro” ([1935] 1978, xiii). Here Boas assumes that the human subject is knowable and that Hurston will be the one to pierce through the “feather-bed” tactics and to reveal the coherent truth of Black social life. This is not the case, however. While Hurston offers enough details to satisfy lay readers, giving them a sense of the “inner life” of her subjects, her interpolations and voicings of folktales confer on her books a quality of subversion and resistance, in this case to a white-dominated academic, literati and popular audience (see Kalos-Kaplan 2016). We see this at the beginning of *Mules and Men*, where she argues that the “theory behind our tactics” is to “set something outside the door of [the] mind” to satisfy the white man’s desire to “always... know into somebody else’s business” ([1935] 1978, 3). Tellingly, she reiterates her point in terms of writing: “He can read my writing but he sho’ can’t read my mind” (3).

Hurston does not present these multi-layered complexities of reality as subversive. Nor does she make mention of her interlocutor’s psychological and spiritual resistance. Rather, she adopts a relational method that does not involve analysing the tales she recounts, which explains why different audiences are able to draw different meanings from her work. Contrary to Boas, for whom ethnographic data could faithfully represent reality and speak for themselves, Hurston understands that their meaning is always relational. By deliberately suppressing her own analysis and point of view, she foregrounds her interlocutors’ stories on their own terms. In doing so, she masks her criticism under a cloak of humour and good will, as many observers have noted. Interestingly, in his preface to *Mules and Men*, Boas ([1935] 1978, ix–x) interprets this humour in light of what he calls her “charm and loveable personality,” not as a reflection of the complexities of building relationships in ethnographic fieldwork but as the means to penetrate the “true inner life of the Negro.”

In communicating Kossula’s life in *Barracoon*, Hurston shares the exact transcription of his language as it sounds rather than translating it into standard English. She transcribes Kossula’s story using his vernacular diction, spelling his words as she hears them pronounced. Sentences follow his syntactical rhythms while maintaining his idiomatic expressions and repetitive phrases. Hurston’s methods respect Kossula’s storytelling sensibility, a sensibility rooted in his life experiences as a West African man, in his social, linguistic and affective relation to that homeland and in his efforts to survive in his American destination. In the end, the text she has written preserves the braided form of the spoken word.

Yet, it is precisely this form that publishers wanted to remove. In 1931, after Hurston submitted *Barracoon* to different publishers, she was asked by Viking

Press to write the manuscript in standard English rather than in Kossula's dialect, a compromise she refused. Indeed, Hurston's commitment to straddling the role of storyteller and scientific documenter of other people's stories came with publication difficulties. Publishers wanted her to dramatise her storytelling in order to make people's stories more appealing to non-academic audiences (Kalos-Kapan 2016, 49–53). But she preferred to retain the "juices" of these stories, transposing the oral tale-telling atmosphere to a written one to better convey their humour. Through the shaping of the stories she participated in the folk-telling tradition and showed that folklore was not a "stagnant thing to be collected but rather a living, thriving tradition that adapted to the modern context" (Kalos-Kaplan 2016, 49). Rather, it involved a dynamic dance of play, suggestion, and – at times - fabrication. During her lifetime *Barracoon* found no takers among publishers. This reality is a reflection of positivist logics that have centred Western styles of reasoning and contributed to the assertion of anthropology as a project of detachment.

In her other ethnographies, Hurston coded her messages and writing by inserting folktales in the social contexts of their telling. In doing so, she highlighted the function of Black folklore rather than analysing it. Moreover, her attachment to her interlocutors led her to use humour to circumvent the filters of unsympathetic white readers and mentors. Hurston experienced difficulties in critiquing white oppressors—difficulties that were compounded by her precarious financial and professional circumstances. She knew that the novelistic frame of her tales could present a problem for Boas, whose enthusiasm for "scientific rigor" she was well familiar with. Her benefactor, Mrs Mason, insisted that she focus solely on the "primitivism" of black culture (Meisenhelder 2001, 9). As for her publishers, they asked her to write readable books aimed at the general public. Faced with such demands, Hurston was extremely careful to describe the conversations and incidents that punctuated the story telling. Boas's stamp of approval was especially important to her, as shown in a letter in which she pleads with him to write an introduction to her book *Mules and Men*: "I am full of terrors, lest you decide that you do not want to write the introduction to my 'Mules and Men.' I want you to do it so very much" (1934). Hurston downplays in her letter the novelistic elements of her work as a product of pressure from the publishing house. She ends with an ingratiating flourish: "So please consider all this and do not refuse Mr. Lippincott's request to write the introduction to *Mules and Men*. And then in addition, I feel that the persons who have the most information on a subject should teach the public. Who knows more about folk-lore than you and Dr. Benedict?" (Hurston 1934).

Despite this deference, Hurston mobilised strategies that were as central to the making of twentieth-century anthropology as those elaborated by Boas. In reality, these strategies reflect a position of exteriority vis-à-vis the field that is far from unique: A range of Black and Indigenous scholars whose work was central to the making of American anthropology were relegated to the margins of the mainstream story we tell of the field. In this regard, Ella Cara Deloria's relation to anthropology is also instructive. Like Hurston, Deloria combined her cultural knowledge and lived experience into an expressive form of ethnographic communication that involved a new way of approaching and creating anthropological knowledge.

Ella Cara Deloria

Ella Cara Deloria was an anthropologist of Métis, Dakota, English, French and German roots and a student of Franz Boas and Ruth Benedict. Boas had trained her in 1927 in his self-devised method of phonetic transcription after having hired her as a part-time research assistant to transcribe Dakota texts (Cotera 2008, 46–47). In February of 1928, she travelled to New York to receive her first and only training in Boasian ethnology. While anthropology was considered the “welcoming science” at the time, it nevertheless fostered a highly racialised and gendered hierarchy. At Columbia, for example, Deloria was labelled “an Indian girl,” even though she was more than forty years old (Bonnie and Krook 2018, 288). It is not so much that Deloria's work was directly challenged as that it was largely ignored so as to maintain the status quo. By and large, where there were disagreements, the interpretations of earlier, European American anthropologists ruled the day.

Deloria undertook five fieldwork trips for Boas and Benedict and two more through grants from the American Philosophical Society, dedicating a significant amount of her paid time to positivist documentation and to translation of their Indigenous collection. Boas had modeled his version of anthropology on a certain vision of the scientific method which he had injected with emotional detachment. By contrast, Deloria's approach aimed to dismantle the barrier between herself, the researcher, and her people, the “studied” (Cotera 2008, 52–53). In her associations with her interlocutors, Deloria used her status as an insider and the intimacies that followed from it. Her “kinship ethnography... transformed the objectifying relations of the ethnographic encounter by foregrounding reciprocity, relatedness, and dialogue” (2008, 52).

Although Deloria was recognised as an expert on Dakota in the Boasian milieu, she was overlooked when it came to government jobs because she was considered too educated to be *authentic*. Indeed, she occupied an “in-between” position. Her social obligations to the Dakota, about whom she was reluctant to say too much, compounded the contradictions of her identity as an insider scholar. Her relationship with Boas was also complicated by her “unconventional” fieldwork methodologies and marginal professional status, which had implications for her authority in the field. Both Boas and Benedict had lingering doubts as to her objectivity (Cotera 2008, 48).¹⁰ Yet, Deloria was a precursor to what Finn has called “anthro-performance,” namely the pedagogical power of communicating lived experiences through fiction, drama and performance (1993, 346). And nowhere did this commitment manifest itself more than through her laments and challenges in writing *Waterlily*, a novel that illustrates the application of critical abduction in anthropological work.

Written between 1928 and 1935 but published only in 1988, *Waterlily* is a story about Dakota lifeways before settler colonialism. The novel maps the experiences of two generations of women with the goal of demonstrating the centrality of kinship. Set in the Great Plains, a large part of the story concerns nomadic life and what was called the Sioux camp circle at the time. Deloria used the camp circle as a metaphor for the relationships, conflicts and social change in women’s lives. Rather than following a chronological path as she was instructed to by Benedict and Boas, she presented female struggles and joys in the form of a collaborative story told from the perspective of differently positioned women.

Deloria struggled to write the stories of the community women because their lives did not fit the narrative expectations of western anthropology. Reframing *Waterlily* as a work of fiction was, in the end, what freed her from the representational constraints of the time. This allowed her to discuss the lives of women without feeling as if she had betrayed their trust. By resorting to the genre of “conversational anthropology,” she was able to pull apart and together the lives she chronicled, thereby defying the linear positivist conventions of the mid-twentieth century (Gardner 2009, 21). However, due to her positioning, Deloria received little financial support and wrote *Waterlily* under precarious circumstances. She was seen as a “tribeswoman in academe: transitory, marginalised, ill-paid and yet irreplaceable to the scholarship and reputations of [Franz Boas] and the various linguists and cultural anthropologists for whom she worked” (Gardner 2009, 19).

Deloria developed a relationship with Boas that was a source of frustration for her: As a research assistant, she provided data on Indian kinship, folklore, language and ways of life, but she struggled to make her views of this world intelligible within the frameworks of scientific understanding established by Boas and her other mentors. This led to a paradoxical relationship wherein she felt simultaneously supported and distorted (Finn 1993, 340). The feeling of support was clear in her references to Boas as “Father Franz,” a formula that underscored a kinship obligation in her relationship with him. For Deloria, kinship obligations were intimately tied to her ways of knowing the world. She not only reported to Boas about kinship systems; she was imbricated within these systems and felt obligated to them. Since kinship was an integral component of her work, her writing referred not only to biological relatives but also to the “social relatives” with whom she conducted interviews. We also see in her writing a resistance to Boasian epistemology, such as in her July 1932 letter to Boas in which she criticizes his practice of limiting compensation for research participants. Having kinship obligations to her interlocutors meant for Deloria that there was an expectation of mutual exchange. As she made clear to Boas, she was unwilling to let the prerogatives of western science undermine these obligations, for to “go at it like a white man, for me, an Indian, is to throw up an immediate barrier between myself and the people” (Deloria 1932). Deloria conceived of *Waterlily* as a truly collaborative and collective endeavour (Gardner 2003, 681). For Boas, however, personal relationships were separate from the objective methods of anthropological work (Finn 1993, 341). Divergences emerged when Deloria sought to sensitise him to alternate ways of knowing that exceeded objectivity.

In 1937, Boas enlisted Deloria’s skills to verify a previous account of the Sun Dance Ceremony. She responded that this task would put her in a difficult position. Indeed, two key informants were relatives of hers who were reluctant to share information with outsiders, but who might feel obligated to do so because of their kinship ties with her. The ensuing conversation reveals Deloria’s skepticism about the link between the authenticity of the account of the ceremony and Boas’s concern with the verification of objective truth. Deloria insisted that such verifiability was beside the point in a context where diverse accounts were consistent with the multiple social locations and relations of Dakota people (Finn 1993, 341–42). Boas dismissed this notion of a multiple truth. Yet, just as Hurston had understood that Black folklore is adapting and changing and is no less “authentic” or “verifiable” as a result, Deloria knew that storytelling

has nothing to do with a consistent and authentic truth. On the contrary, storytelling is context specific. It involves improvisation and individualisation of the narrative, and it requires listeners to experience the lesson of the story in the moment of its telling. While Deloria was intrigued by these dynamic adaptations of stories, Boas did not see them as legitimate. This disagreement caused major problems in their working relationship (Gardner 2003, 682). Oftentimes, Deloria could not provide Boas with the “verifiability” he was seeking, for this verifiability concerned what the white male establishment in anthropology considered to be important. Deloria was unwilling to concede something that did not reflect her findings and her intimate knowledge of Dakota culture (Bonnie and Krook 2018, 290). Known as the “Walker affair,” this disagreement ultimately led to a break in their working relationship. This break lasted about a year until they resumed their collaboration in 1939 (Cotera 2008, 53–57).

It was Deloria’s “dissatisfaction with the scope of social scientific discourse, both in terms of its potential audience and its descriptive limitations,” that provoked her to pursue the writing of *Waterlily* (Cotera 2004, 53). In her work of fictionalisation, Deloria rejected the constraints of ethnographic objectivity to assert the truth value of embodied and relational ways of knowing. Thus, she used the story of *Waterlily* to approach another problematic aspect of anthropological methodology: the fact that this method violates the cultural emphasis placed on dignity amongst women, which explains why many women are hesitant to share their stories or secrets, especially with outsiders (Finn 1993, 344–45).

In a letter to Mead dated October 1948, Deloria described *Waterlily* as the story of “a girl who lived a century ago, in a remote camp-circle of the Teton Dakotas.” However, she clarified that:

Only my characters are imaginary; the things that happen are what the many old women informants have told me as having been their own or their mothers’ or other relatives’ experiences. I can claim as original only the method of fitting these events and ceremonies into the tale.... It reads convincingly to any who understand Dakota life... And it is purely the woman’s point of view, her problems, aspirations, ideals, etc. (Gardner 2003, 667)

Deloria had received a formal and westernised education, and she had learned to express herself in proper and ornate English. With *Waterlily*, she struggled to free herself from this training by trying to render the story in relatable everyday language. A list of sources she gave to Mead identified 49 principal contributors with whom she had worked extensively in gathering stories that spanned at

least a century: “I have been steeped in Dakota lore and seen and felt it ever since childhood, it is in fact the very texture of my being.” Deloria was not the first of Boas’s students to use the form of the novel to convey inner drives and personality. In 1922, Elsie Clews Parsons had published “American Indian Life,” a collection of fictional portraits to which Boas himself had contributed a story called “An Eskimo Winter” (Gardner 2003, 671–72). Since *Waterlily*’s audience was not Indigenous, Deloria anglicised the names of the characters, which gave the impression that they had been ascribed at birth as the unchanging reflection of an essential “self.” Yet, while *Waterlily* was a fictional character, her story was documented in Deloria’s interviews (Gardner 2003, 676).

Deloria’s letter exchanges with Ruth Benedict reveal a lot about the development of *Waterlily*, including the fact that it was written alongside *Speaking of Indians* which drew on the same “Urtext.” We also see in these letters many of Deloria’s original conceptions of the novel (including plotlines) as well as the “search for an accessible style for a potentially uninterested and definitely uninformed audience; the determination to present her people in the best light; and her deference to Benedict” (Gardner 2003, 677). The novel’s first draft was completed in 1944. In 1947, Deloria was still working through major cuts at the recommendation of two outside reviewers whom Benedict had asked to edit the novel. Of this editorial process Deloria remarked:

I have tried to pare it down.... But there is repetition about kinship obligations, etc., especially between brother and sisters; and some, or perhaps all, of the visions could be cut.... I realize that sort of supernatural stuff is hard to swallow in this day and age. Maybe it should all be left out, and make them prosaic, matter-of-fact people. But that isn’t true, either. (Gardner 2003, 677-678)

The correspondence between Benedict and Deloria and the revision of *Waterlily* continued until April of 1948. In a letter to Deloria dated November 7, 1944, Benedict praised the quality of the manuscript but recommended cuts to bring it “down to the usual size for such a book.” She wrote: “We must get together and go over them, so that, when the war is over and publishers are taking books that don’t have to do with the war effort, the manuscript will be ready to submit” (cited in Publisher’s Preface; Deloria 2009, xxxv).

The hope was to publish *Waterlily* in late 1948. However, Benedict died in September of that year, and Mead inherited Benedict’s responsibility over the manuscript. Editors who had reviewed the text at Benedict’s request recommended that Deloria write the book as a popular fiction, with a “running

narrative” and “without repetition” for the sake of a smoother story (Gardner 2003, 678). They also insisted that Deloria present *Waterlily* as a heroine. Yet, this demand was geared toward focusing plot development on issues that traditional Dakota women found too personal to discuss in public. Deloria heeded her editors’ advice because she wanted *Waterlily* out of the way so that she could finish her other manuscript. Later, however, she came to regret some of the changes she had been asked to make: “Probably it is because I wrote it, and the people grew familiar to me, but I like the tale quite much! And I do miss *Waterlily*, since she has gone off to you” (Gardner 2003, 678). A few months before her death in 1948, Benedict had declared: “I think you can well be very proud of it” (cited in Gardner 2009, xvii). For Deloria, however, *Waterlily* was not the book she had envisaged at first. Even though she did reduce the manuscript by at least half, the publisher ultimately refused to publish it. *Waterlily* remained unpublished until 1988.

Deloria’s manuscripts were difficult for her to write because “the genres and audiences available to her were culturally inappropriate for what she was trying to accomplish” (Gardner 2003, 699). She knew what her various audiences expected, but she could not fully offer them what they wanted. This conundrum also underpins the more “scientific” writing that she produced during the same period and that Boas was uneasy with. Her writing had a subtext, and all of the editing undertaken to make it conform to the mold of scientific literature could not obscure its “oral communal origins” (Gardner 2003, 692). Deloria had to write her texts obliquely, just as Hurston had to code hers in humour. Through these circuitous routes of knowledge production, Deloria’s contribution to anthropology in the Boasian vein was limited by the racial and gendered hierarchies of white academia as well as by hegemonic epistemological frameworks. The fact remains that Deloria’s turn to a more dialogical and relational approach, along with her interest in speaking to female perspectives, constitutes a departure from Boasian scientific institutionalised anthropology—a departure that is perhaps best represented by *Waterlily*.

In short, the examples of Hurston and Deloria illustrate modes of engagements with interlocutors that recentre the human in the research experience. Through humour, fiction, attachment and a deep engagement to tell stories about the complexities of cultural life, many Black and Indigenous anthropologists of the twentieth century have opened new avenues for the articulation of anthropological work. Yet, to fully grasp the possibilities they have offered us, it is necessary to return to the rise of positivism and to the

role it played in the elaboration of anthropological methodologies. Such contextualisation will allow us to understand how the emergence of a radical humanism in anthropology can help forge new directions in the field.

Abduction as a radical humanist principle

The scholarship of Zora Neale Hurston and Ella Cara Deloria provokes us to consider the stakes of an abductive orientation to fieldwork. It also, however, reflects the entrenchments of our discipline's positivist commitments, as is made clear by the relationship between these women of colour and their preeminent white mentor, Franz Boas. Indeed, Hurston's and Deloria's experiences are painful examples of the way that positivist methodologies turned intermediaries into fodder in the making of cultural anthropology. Their lives force us to rethink the "messiness" of our inherited formations. By centring the story-work of each author, we see the disruption of the knowable subject at play. This is especially the case with Deloria's work, which she never intended to be a "factual" representation of "real" events. Deloria was reluctant to slot women's stories into the epistemologies of early twentieth-century scholarship, and it is this reluctance that led her to refuse to publish *Waterlily* as an ethnography. Similarly, in refusing to rewrite *Barracoon* in standard English, Hurston went against the conventions of knowability. Both women stayed committed to telling the stories of those who were disregarded or translated out of anthropology's centre on their own terms. Their engagement was the precursor of what Bochner (2001) has called the "narrative turn" in the social sciences of the 1990s (see also Goodson and Gill 2011). Born of the critique of positivist approaches—illustrated by works that explore the relationship between self and other, reflexivity, or researchers' discursive power to decontextualise the stories and lives of others—the narrative turn sought to centre the lived experiences of individuals and to present the diverse "voices" of marginalised actors. Fifty years earlier, Deloria and Hurston had laid the groundwork for this turn through their contributions, without however achieving recognition. As BIPOC scholars, they were excluded from the higher ranks of university social life. Their approach involved the embodiment of a middle space, between two worlds; they were cultural translators who never fully belonged anywhere. This was especially evident in their attachments to multiple communities and their ambivalence about how to reckon with complex narratives and obligations. Such dynamics are instructive because they highlight the importance of refusing positivism's will to turn subjects into detached objects for the purpose of analysis and scrutiny. By taking seriously people's life worlds on their own terms, these

marginalised scholars showed a deep commitment to an ethics and politics of attachment, a commitment made possible by the abductive methods they adopted to push against positivist tensions in their work. The fact remains, however, that anthropology's positivist roots constrained the ability of many to reconceptualise the field using other frameworks.

I will now end with a call for a radical break with anthropology's universalist and positivist mission. As we have seen, a different trajectory can be mapped by building on earlier attempts to radically rethink the positivist tradition via a contrary set of relational methods that recentre humanity. These relational methods resonate with a form of abduction through which one can tell an impossible story based on partial accounts, scattered facts and biographical snippets in ways that render enslaved and emancipated Black lives intelligible and valid within the context of narration. Contrary to positivism, which presumes an all-knowable truth and an all-knowable subject, but also to forms of interpretivism that posit the existence of cultural systems of knowledge forming a greater whole, abductive methods do not involve pulling apart into bits of abstractable data the context in which a story is told. Abduction invites us instead to consider "fabulated" relations (2019), whose constitutive elements are fabrication and complexity, as a way of decolonising positivism. Indeed, by discarding the assumption that narratives consist of discrete and discoverable units that together produce cultural meaning, we can tell a different story about positivism and perhaps even promote a different understanding of what science is and can be (McKittrick 2020).

I propose, then, to move anthropological methods from practices of distancing and detachment in the service of certainty to a relational space of contingent praxis, in such a way as to advance a new pedagogy for teaching the genealogies of anthropological theory. By making abduction a key method of radical humanism, we can open the way for an ethics and politics of attachment that combines pedagogy and attention to state and racial violence and subject-object relations and therefore allows us to tell the story of the field from the human side of knowledge production. In short, abduction can help us rebuild a discipline shaped by inscriptions of knowledge—epistemologies, unwritten letters, stolen biographies and itinerant lives—that continue to hinder the proleptic possibilities for a new future.

4. Conclusion: Toward a Radical Humanism in Anthropology

This 2021 conference is concerned with engagements and entanglements. In this talk, I described the entanglements between the liberal state and the discipline of anthropology. I also showed how engagements open the way for new genealogies beyond our discipline's positivist inscriptions.

The first entanglement in this story concerns the state surveillance of BIPOC communities and the way that bare life, racism and bare death are interwoven with the forensic practices that make Black bones matter. Then comes anthropology's historical entanglement with the objectification and use of Black and Brown bodies in the service of Western rationality. The entanglements between the state and anthropology in the objectification of Black and Brown bodies are reflected in the maintenance of white supremacy within contemporary academic institutions. These logics emerged out of a context of colonial conquest have shaped our discipline, and domains of colonial knowledge continue to define what counts as anthropological knowledge today. It is no surprise that the anthropological tools used to gain insights into the practices of peoples around the world produce subjects as objects and objects as estranged matter for scientific inquiry. In the field of biological anthropology, the collection of data—skulls, bones, bodies—requires the disaggregation of the dead corpse from any sense of personhood or social relations. Such disaggregation is part of the culture of positivism that was consolidated with the renewal of mid-century anthropology and that ranges from the collection and appropriation of things—skulls, bones, implements—to the documentation of peoples, languages and cultural practices so dear to ethnographic and natural history museums.

For their part cultural anthropologists have neglected to tell certain stories about the emergence of the field and, as a result, have been complacent in their understanding of absence. As we have seen, approaches that ran counter to twentieth-century anthropology and remained peripheral to what became the canon did not reflect a lack of conceptualisations or theory-building on the part of marginalised authors. They were a manifestation of a counter-archive whose time has now come.

Over the past fifty years, vigorous decolonising critiques have called into question anthropology's practices of exclusion and its methods for collecting materials and data. In the opening discussion on Delisha and Tree's remains, we saw that the context of "bone" production did not matter to Professors

Mann and Monge. All they could see was bones without history. Our task as anthropologists is, on the contrary, to see children in search of a revolutionary future and whose lives were embedded in social relationships. And though, post-1985, their bones constituted puzzles that were never fully solved, the human story is that these children were sisters, daughters, friends. Their smells, laughter and stories connected them to a community and connected us to that community in the process. And while Professor Monge continued to use their bones as teaching tools, she did so under conditions of estrangement that were not hers either.

As I have shown, disciplinary distancing leads to the detachment of subjects from their personhood in the lab or in the field. If anthropologists have transmuted their subjects into data (or into objects of analysis) through systems of classification and differentiation, it is because anthropological labour typically acquires value only in the context of institutional positivist imperatives. In light of these observations, I will make three final points.

First, my opening story about the estrangement of bones reveals not only methodological shortcomings, but also the profound power of the various forms of alienation at work. It is important to interrogate the performative labour that renders subjects as objects and that holds in tension the processes by which *black bones matter* for university pedagogy. We also see that objects that are also subjects must be afforded their own consideration of dignity. In the case of the Africa family, dignity consisted in the recognition of the continuity of life and death and in the centring of the copresence of the social, even in corporeal death. Ultimately, these processes are interrelated and combine different levels of entanglement, namely: (1) the subject-object relation; (2) the institutional histories of positivism that have led to the collection, investigation and display of BIPOC remains; and (3) the larger contexts of state violence that have contributed to the dehumanisation of BIPOC lives.

Second, alternate paths have already been charted within our discipline. By revisiting the works of Zora Neale Hurston and Ella Cara Deloria while also building on ongoing scholarship, we can trace a new genealogy of anthropology in light of the institutional, publishing and citational exclusions it produces. Approaches like critical abduction and intersubjective engagement can help us build a different archive of knowledge that will be essential for remapping the story of our discipline. As a fundamental principle of radical humanism, abduction can become a core component of ethnographic methods, thus offering a unique opportunity to think the discipline anew.

Third, by imploding positivism and its framework whereby objects are “things” waiting to be found, discovered, or kept in custody and examined with certainty, radical humanism opens up possibilities for a new ethical-political praxis. This alternate formulation will not only enable the re-situating of truth, but will also ensure that intersubjectivity remains embedded in its context of deployment.

Against the background of demands for rethinking anthropology’s hegemonic inheritances and structures of engagement, I have told the story of the violent entanglements that connect the disciplining apparatus of the state to the disciplining apparatus of science. We have seen that these disciplining domains are not unrelated to anthropology’s historical entanglement with the objectification of Black and Brown bodies, the “black dead,” and the maintenance of white supremacy in the deployment methods, techniques of representation and modes of knowing that preserve the fiction of the knowable subject. In opposition to this, I have sought to disrupt the dominant notion of a stable, knowable, liberal subject in anthropology, a field whose humanism forecloses alternate ways of being in the world (Mignolo and Walsh 2018). I have also shown that a *radically humanist practice offers different tools for reconceptualising this field in disarray*. Such reconceptualisations can provide the principles necessary to move past our traditions of distancing and detachment—principles that are in keeping with the work I have been doing with Deborah Thomas, colleagues engaged with our Radical Humanism Initiative, and the Wenner-Gren Foundation.

Toward a Radical Humanism in Anthropology

When we turn to the Enlightenment project, the principles of which gave birth to the type of humanism at the heart of twentieth-century anthropological interventions, we see the hegemony of the particular European *worldings* that produced the narrative formulations underpinning anthropological positivism. Humanism as a Western philosophy was conceptualised between the fourteenth and seventeenth centuries at the time of the European Renaissance and the Copernican Revolution (Clarke and Thomas, 2021). Central to its emergence was an attempt to reckon with reason and rationality through a form of universalism that dislodged theological conceptions of causality in favor of a new idea of “Man” as a secular political subject. This process involved what Sylvia Wynter (2003) referred to as “Coloniality,” namely the conquest of one group by another as well as the complete takeover of the system by which we create knowledge, notions of value, ideas about politics and sensibilities toward hierarchy (see

also Copson 2015; da Silva 2007, 2017). For Wynter, the forms of universalism that emerged from coloniality required an externally oriented framework for thinking about the self. This framework was grounded in both the evangelising mission of the Christian church and the imperialising mission of the state through the tools of Western science. By extension, humanism is core to what Michel Rolph Trouillot called the project of the West, a project that facilitated the constitution of an “Other” against which the European “us” elaborated itself while generating a system of disciplinary order that separated nature from culture (de la Cadena 2010). Ultimately, humanism legitimated the hierarchies of humanity created in and through the new forms of production and labour organisation that emerged in the so-called “New World” with the development of plantation-based agriculture. The mechanism of this “Othering” was race, a modern classificatory principle and tool of domination that became the secular modality for organising inequality, disregarding Indigenous forms of knowledge and justifying slavery. At the core of twentieth-century humanism was a secular imperialism grounded in white supremacy that operated within exclusive methodological approaches.

In contrast, radical humanism promotes a praxis of equality, connection and becoming that moves us beyond the anthropological conception of a liberal subject that is knowable and reducible to cultural units and ethnographic data. Thus, a radically humanist anthropology departs from the humanism and universalism of earlier centuries, which never abandoned the subject-object distinction and remained entangled with the hierarchies of positivist certainty. By adopting a critical humanism that foregrounds the ethical and political life of our “interlocutors,” we can take seriously the call to abandon anthropology’s liberal suppositions. This project involves highlighting connections and refusing the presumption that individuals are knowable “subjects” whose inner motives and social lives are transparent. Instead, we can use abduction to embed the life worlds of people in the forms of bricolage and contradiction that constitute their dynamic existence.

What distinguishes today’s call for a radical humanism in anthropology is the insistence on the urgency of moving away from the tools of positivism, which have detached science from humanity and produced distancing in anthropological practice. In contrast to positivism, radical humanism involves undoing the fictional coherence of social science logics and refusing modernity’s claim to establish institutional norms that generate forms of knowledge centred

on the Global North. Today, students and faculty alike are demanding an end to the valorisation of a field dominated by institutional white supremacy, which has not only ordered anthropological writing, practices and principles, but has also shaped the modes of thought that determine the validity of anthropological knowledge. Meanwhile, in the Global South, in Northern and Southern classrooms, in labs and in public spaces, anthropology's tools and methods are being reformulated or abandoned as the forms of knowledge upon which they are based are being destabilised. Thus, we see that the decolonisation of anthropology involves much more than rethinking how the field poses the relationship between theory and practice. It *calls for a new politics of ethics, a politics of engagement*, a politics of practice and humanity that does not only have the effect of consolidating power and knowledge through the “not knowing” of positivist detachment.

What I am arguing is that anthropology—its methods and canon—has played and continues to play a role in this not knowing. Yet this must and can change. We can rewrite the way we envision the field. We can relearn its logic and teach it through its exclusions. Radical humanism—conceived as the overcoming of the atomised, knowable liberal subject (see also The Radical Humanism Initiative)—can get us there, for it allows us to challenge and undo the mechanisms of estrangement that have constituted the discipline and our various worlds in the process. In paving the way for *an anthropology of connection, the ethics and politics of attachment* can help us rethink the logics that underpin detachment and the stories we tell about them.

Kamari Clarke

University of Toronto,

Kamari.clarke@utoronto.ca

Acknowledgements

Thanks to CASCA for commissioning this paper as a keynote for the 2021 Annual meeting. Special thanks to those who offered input and considerable feedback—Kristin Bright, Jennifer Burrell, Lieba Fairer, Ariana Hernandez-Reguant, Sara Kendall—and a tremendous thank you to Nicholas Smith, my invaluable research assistant on this project.

Notes

- 1 Those killed included children Katricia Dotson (Tree), Netta, Delisha, Phil and Tomasa Africa and adults Rhonda, Teresa, Frank, CP, Conrad and John Africa (1931–85). Only two people survived: thirteen-year-old Birdie Africa and Ramona Africa. Following her release from jail (where she had been incarcerated on charges of riot and conspiracy), Ramona Africa sought to achieve justice for her family. In 1996, a federal jury ordered the city to pay a \$1.5-million civil suit judgment to Ramona Africa and to relatives of the eleven people killed in the bombing. In November 2020, the city of Philadelphia formally apologised for the 1985 MOVE bombing. No compensation was included in this apology, and it later appeared that the remains of two of the Africa children had never been returned. Following political protests and negotiations with the Africa family, Tree and Delisha’s remains were finally set to rest on Friday May 7, 2021.
- 2 Source: <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/04/30/philadelphia-move-bombing-bones-upenn/>
- 3 Source: <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/04/30/philadelphia-move-bombing-bones-upenn/>. On the anniversary of the MOVE bombing, the Africa family established May 13 as an annual day of “observation, reflection and recommitment”. On a day when one expected to find solace in the final burial of all the MOVE members, the mayor of the city of Philadelphia announced that a few years earlier the city’s health commissioner had become aware that the city still had the remains of victims of the MOVE bombing and that he “made a decision to cremate and dispose of them [the bones]” (Fitzsimons 2021).
- 4 Source: <https://billypenn.com/2021/04/21/move-bombing-penn-museum-bones-remains-princeton-africa/>
- 5 Mike Africa to *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/us-news/2021/apr/22/move-bombing-black-children-bones-philadelphia-princeton-pennsylvania>
- 6 The Morton collection contains more than 1,300 crania, most of which are the remains of exhumed individuals stolen by grave robbers. Included in the collection are the skulls of many enslaved US individuals. Samuel George Morton (1799–1851) was a Philadelphia-based physician and anatomy lecturer who worked at the Academy of Natural Sciences. Morton’s research on crania sought to establish the intellectual, moral and physical supremacy of white Europeans, especially those of German and English ancestry. After his death in 1851, the Academy of Natural Sciences of Philadelphia purchased and expanded the collection. It was moved to the Penn Museum in 1966. Other prominent osteological collections with historical significance in the discipline of Physical Anthropology include the Hamman-Todd

collection, the Robert J. Terry collection and the Cobb collection. These collections are composed of deceased individuals obtained from the medical system, by way of purchase and donation in the case of the Cobb Collection and through the appropriation of “unclaimed” bodies in the case of the Hamman-Todd and Terry collections. As with the Morton collection, these collections depend upon the social marginalization of the individuals that compose them (see de la Cova 2019).

Sources: <https://www.penn.museum/sites/morton/>, <https://uh.edu/engines/epi3221.htm>, <https://www.cobbresearchlab.com/collections/overview>. See also <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/07/decolonising-museums-isnt-part-of-a-culture-war-its-about-keeping-them-relevant>.

7 The most infamous is the Tuskegee syphilis experiment. This experiment spanned forty years, from the fall of 1932 until press leaks put an end to the project in 1972. It was run by the Public Health Service and conscripted Black men, many of them poor, to be tested and treated for “bad blood” and rheumatism. The participants were not told that the study primarily concerned the evolution of syphilis, a deadly venereal disease which affected two-thirds of participants and which was left to progress untreated. The experimental gynaecological surgeries performed by James Marion Sims are another example of scientific violence, in this case enacted upon enslaved Black Women. So too is the extraction of cervical cells from the body of Henrietta Lacks without her knowledge or consent.

Sources: <https://www.washingtonpost.com/news/retropolis/wp/2017/05/16/youve-got-bad-blood-the-horror-of-the-tuskegee-syphilis-experiment/>, <https://www.nature.com/articles/d41586-019-00340-5>, <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02494-z>.

8 In a recent reflection in the *History of Anthropology Review*, Deborah Thomas explores how the University acts as a space of enclosure that facilitates the continuation of colonial violence and extraction. Enclosure, Thomas argues, not only refers to the material or physical state of being held, but “encompasses the spatial, temporal and psychic forms of restriction that confine our existence and our imagination.” Source: <https://histanthro.org/news/observations/enclosures-and-extraction/>.

9 Michael Blakey, in a recent interview with Jemima Pierre, outlines the ways that race became fundamental to the development not only of anthropology but of science generally. Blakey links the violence of scientific racism to the confusion of two understandings of objectivity. On the one hand, there is an understanding of objectivity as a reference to the centrality of objects and evidence in the pursuit of knowledge. On the other hand, there is an understanding of objectivity as a presumption of neutrality or as “the ability to ascertain universal truths from observation.” When we are unable to distinguish one from the other, argues Blakey, the table is set for

the enactment of violence on the grounds of presumed natural happenstance. Source: <https://www.blackagendareport.com/anthropology-racial-science-and-harvesting-black-bones-dr-michael-blakey-interviewed-dr-jemima>.

10 Though both Benedict and Boas funded Deloria's work, there is no evidence that they ever tried to help her get the credentials she needed to conduct her own research projects. This seems especially glaring considering that Benedict and Boas repeatedly went to great lengths to support other scholars. Boas fast-tracked Benedict through the PhD program. Benedict frequently arranged scholarships for her students (including Mead), but does not seem to have done so for Deloria despite her vast fieldwork experience.

References

- Allen, Jafari, and Ryan Jobson. 2016. "The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties." *Current Anthropology* 57 (2): 129–48.
- Anderson, Mark. 2019. *From Boas to Black Power: Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Asad, Talal, ed. 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Baker, Lee. 1998. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1954*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004. "Franz Boas out of the Ivory Tower." *Anthropological Theory* 4 (1): 29–51.
- Benedict, Ruth. 2005 [1934]. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Berman, Janet. 1996. "The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography." In *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, edited by George W. Stocking, Jr., 215–56. Madison: University of Wisconsin Press.
- Blakey, Michael L. 1999. "Scientific Racism and the Biological Concept of Race." *Literature and Psychology* 45 (1/2): 29–43.
- . 2020. "Understanding Racism in Physical (Biological) Anthropology." *American Journal of Physical Anthropology* 175 (2): 316–25.
- Boas, Franz. 1887. "The Study of Geography." *Science* 9: 137–41.
- . (1888) 1940. "The Aims of Ethnology." In *Race, Language and Culture*, 626–38. New York: Macmillan.

- . 1909. *The Kwakiutl of Vancouver Island*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, 5, part 2: 301–22.
- . 1920. “The Methods of Ethnology.” *American Anthropologist* 22 (4): 311–21.
- . 1932. “The Aims of Anthropological Research.” *Science* 76: 605–13.
- . (1935) 1978. “Preface.” In Zora Neale Hurston, *Mules and Men*, ix–x. Bloomington: Indiana University Press.
- Bochner, Arthur. 2001. “Narrative’s Virtues.” *Qualitative Inquiry* 7 (2): 131–57.
- Bonnie, Sarah, and Susan Krook. 2018. “The Mentoring of Miss Deloria: Poetics, Politics, and the Test of Tradition.” *American Indian Quarterly* 42 (3): 281–305.
- Browne, Simone. 2015. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Candea, Matei. 2018. “Severed Roots: Evolutionism, Diffusionism and (Structural-) Functionalism.” In *Schools and Styles of Anthropological Theory*, ed. Matei Candea, 18–59. New York: Routledge.
- Cannizzo, Jeanne. 1983. “George Hunt and the Invention of Kwakiutl Culture.” *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 20 (1): 44–58.
- Clifford, James. 1983. “On Ethnographic Authority.” *Representations* 2: 118–46.
- Copson, Andrew. 2015. “What Is Humanism?” In *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, edited by Andrew Copson and A. C. Grayling, 1–33. London: Wiley Blackwell.
- Cotera, Maria Eugenia. 2004. “All My Relatives Are Noble”: Recovering the Feminine in Ella Cara Deloria’s *Waterlily*.” *American Indian Quarterly* 28 (1/2): 52–72.
- . 2008. *Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita Gonzalez, and the Poetics of Culture*. Austin: University of Texas Press.
- da Silva, Denise Ferreira. 2007. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2017. “The Banalization of Racial Events.” *Theory & Event* 20 (1): 61–65.
- Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- de la Cadena, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’” *Cultural Anthropology* 25 (2): 334–70.

- de la Cova, Carlina. 2019. "Marginalized Bodies and the Construction of the Robert J. Terry Anatomical Skeletal Collection: A Promised Land Lost." In *Bioarchaeology of Marginalized People*, edited by Madeleine L. Mant and Alyson Jaagumägi Holland, 133–55. London: Academic Press.
- Deloria, Ella Cara. 1932. *Franz Boas Papers*. Philadelphia, PA: American Philosophical Society.
- . 2009. *Waterlily*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques. 2001. *The Work of Mourning*. Edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago: University of Chicago Press.
- DiGangi, Elizabeth A., and Jonathan Bethard. 2021. "Uncloaking a Lost Cause: Decolonizing Ancestry Estimation in the United States." *American Journal of Physical Anthropology* 175 (2): 422–36.
- Doucet Battle, James. 2016. "Sweet Salvation: One Black Church, Diabetes Outreach, and Trust." *Transforming Anthropology* 24 (2): 125–35. <https://doi.org/10.1111/traa.12073>.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Finn, Janet. 1993. "Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Culture, Writing against the Grain." *Critique of Anthropology* 13 (4): 335–49.
- Fitzsimons, Tim. 2021. "Philadelphia Health Commissioner Resigns after Cremating MOVE Bombing Remains." *NBC News*, May 13. <https://www.nbcnews.com/news/us-news/philadelphia-health-commissioner-resigns-after-cremating-move-bombing-remains-n1267316>.
- Gardner, Susan. 2003. "'Though it Broke My Heart to Cut Some Bits I Fancied': Ella Deloria's Original Design for *Waterlily*." *American Indian Quarterly* 27 (3/4): 667–96.
- . 2009. "Introduction." In Ella Cara Deloria, *Waterlily*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Goldenweiser, Alexander. 1933. *History, Psychology and Culture*. New York: Knopf.
- Goodson, Ivor, and Scherto Gill. 2011. "The Narrative Turn in Social Research." *Counterpoints* 386: 17–33.

- Harrison, Faye V. 1990 "Three Women, One Struggle': Anthropology, Performance, and Pedagogy." *Transforming Anthropology* 1 (1): 1–9.
- . 1995. "The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism." *Annual Review of Anthropology* 24 (1): 47–74.
- . ed. 2011. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, 3rd edition. American Anthropological Association.
- Harrison, Faye V. and Ira Harrison, (eds.). 1999. *African American Pioneers in Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- Harrison, Faye V. and Donald Nonini. 1992. "Introduction to W. E. B. Du Bois." *Critique of Anthropology* 12 (3): 229–37.
- Hartman, Saidiya. 2019. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. New York: W. W. Norton.
- Hicks, Dan. 2013. "Four-Field Anthropology: Charter Myths and Time Warps from St. Louis to Oxford." *Current Anthropology* 54, no. 6: 753–63.
- Hill, Lynda. 1993. "Social Rituals and The Verbal Art of Zora Neale Hurston." PhD Diss, New York University.
- Hurston, Zora Neale. (1934) 2020. "Characteristics of Negro Expression." In *Within the Circle*, 79–94. Durham, NC: Duke University Press.
- . 1934. *Franz Boas Papers*. Philadelphia, PA: American Philosophical Society.
- . (1935) 1978. *Mules and Men*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1943) 2019. *High John De Conquer*. Rockville, MD: Wildside Press.
- . 2002. *Zora Neale Hurston: A Life in Letters*. Edited by Carla Kaplan. New York: Doubleday.
- . 2018. *Barracoon: The Story of the Last Black Cargo*. New York: Amistad.
- Jackson, Zakiyyah Iman. 2020. *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: NYU Press.
- Kalos-Kaplan, Elizabeth. 2016. "Making a Way out of No Way': Zora Neale Hurston's Hidden Discourse of Resistance." PhD Diss., Tulane University.
- Kovach, Margaret. 2021. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.

- Kroeber, A. L. 1943. "Franz Boas: 1858–1942." *Memoirs of the American Anthropological Association* 61.
- Lacy, Sarah A., and Ashton Rome. 2017. "(Re)Politicizing the Anthropologist in the Age of Neoliberalism and #Blacklivesmatter." *Transforming Anthropology* 25 (2): 171–84. <https://doi.org/10.1111/traa.12115>.
- Law, John. 2015. "What's Wrong with a One-World World?" *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16 (1): 126–39.
- Li, Darryl, 2021. "Genres of Universalism: Reading Race into International Law, with Help from Sylvia Wynter." *UCLA Law Review* 67 (6): 1686–1719.
- McKittrick, Katherine. 2020. *Dear Science and Other Stories*. Durham, NC: Duke University Press.
- Meisenhelder, Susan. 2001. *Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: Race and Gender in the Work of Zora Neale Hurston*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Mignolo, Walter. 2015. "Sylvia Wynter: What Does it Mean to be Human?" In *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, edited by Katherine McKittrick, 106–23. Durham, NC: Duke University Press.
- Mignolo, Walter and Catherine E. Walsh. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mikell, Gwen. 1999. "Feminist and Black Culture in the Ethnography of Zora Neale Hurston." In *African American Pioneers in Anthropology*, edited by Faye Harrison and Ira Harrison, 51–69. Urbana: University of Illinois Press.
- Mitchell, Paul W. 2021. "Editor's Introduction: The Morton Cranial Collection and Legacies of Scientific Racism in Museums." *History of Anthropology Review* 45. <https://histanthro.org/news/observations/editors-introduction-morton/>.
- Omura, Keiichi, Grant Jun Otsuki, Shiho Satsuka, and Atsuro Morita, eds. 2018. *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. New York: Routledge.
- Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126–66.
- Peirce, Charles Sanders. 1998. *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings* 2. Indianapolis: Indiana University Press.
- Radin, Paul. 1933. *The Method and Theory of Ethnology*. New York: McGraw-Hill.

- Reichertz, Jo. 2004. "Abduction, Deduction and Induction in Qualitative Research" In *A Companion to Qualitative Research*, edited by Uwe Flick, Ernst Von Kardoff, and Ines Steinke, 159-164 . London: Sage Publications.
- Roscoe, Paul. 1995. "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology." *American Anthropologist* 97 (3): 492–504.
- Rothchild, Irving. 2006. "Induction, Deduction, and the Scientific Method: An Eclectic Overview of the Practice of Science." Madison, WI: Society for the Study of Reproduction. https://higherlogicdownload.s3.amazonaws.com/SSR/fbd87d69-d53f-458a-8220-829febf990b/UploadedImages/Documents/rothchild_scimethod.pdf.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC: Duke University Press.
- Smedley, Audrey. 1993. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Boulder, CO: Westview Press.
- . 1998. "'Race' and the Construction of Human Identity." *American Anthropologist* 100 (3): 690–702.
- Sondheim, Stephen. 1970. "The Anthropologist as Hero." In *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, edited by E. N. Hayes and T. Hayes, 184–96. Cambridge, MA: MIT Press.
- Spier, Leslie. 1943. "Franz Boas and Some of his Views." *Acta Americana* 1: 108–27.
- Stocking, George W., Jr. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Teslow, Tracy. 2014. *Constructing Race: The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness." In *Global Transformations*, 7–28. New York: Palgrave Macmillan.
- Urry, John. 1972. "Notes and Queries on Anthropology' and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870–1920." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 45–57.
- Washington, Harriet A. 2006. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*. New York: Doubleday Books.

- White, Leslie. 1963. *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*. Austin, TX: Texas Memorial Museum.
- Willis, William. 1972. "Skeletons in the Anthropological Closet." In *Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 121–52. New York: Random House.
- Williams, Vernon J., Jr. 1996. *Rethinking Race: Franz Boas and his Contemporaries*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wynter, Sylvia. 2001. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is Like to Be 'Black.'" In *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, edited by Mercedes F. Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana, 30–66. New York: Routledge.
- . 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation—An argument." *CR: The New Centennial Review* 3 (3): 257–337.
- . 2005. "Race and Our Biocentric Belief System: An Interview with Sylvia Wynter." In *Black Education: A Transformative Research and Action Agenda for the New Century*, edited by Joyce E. King, 361–66. Washington, DC: American Educational Research Association.

Conférence annuelle de la CASCA 2021 : Discours inaugural

Les ossements noirs comptent : Notes pour un humanisme radical en anthropologie

Kamari Maxine Clarke
University of Toronto

La banalité des os

En 1985, les sœurs adolescentes Delisha et Tree Africa vivaient à Philadelphie Ouest, dans un habitat communautaire fondé par une organisation révolutionnaire du nom de MOVE. D'abord appelée « Christian Movement for Life » (Mouvement chrétien pour la vie), puis rebaptisée MOVE au début des années 1970, l'organisation associait les philosophies du nationalisme noir à un mode de vie axé sur l'alimentation crue, l'agriculture urbaine et l'opposition au capitalisme et à la science moderne. Fondée par Vincent Leaphart (1931-85), plus tard connu sous le nom de John Africa, MOVE faisait partie d'une série de groupes de conscience noire qui prônaient la vie en communauté et les politiques écologiques. Le 13 mai 1985 cependant, cette formation communautaire a pris fin.

Les voisins avaient déposé plainte en raison de la présence importante d'animaux sur la propriété, l'accumulation de déchets autour de la maison, l'utilisation d'un mégaphone pour diffuser des conférences communautaires basées sur les enseignements de John Africa ainsi que le refus du groupe de payer ses factures d'eau et d'électricité. De ce fait, la ville avait émis un mandat de perquisition et la police avait été envoyée dans l'enceinte de MOVE. Lorsque les membres de MOVE se sont opposés à la perquisition, les policiers ont donné l'assaut avec des armes de type militaire, tout en sachant que des enfants étaient présents. Les maisons ont été arrosées de tirs d'artillerie et de gaz lacrymogène,

les murs criblés de balles. Une fusillade s'est ensuivie, et certains membres du groupe sont restés piégés dans la maison. Des rapports contradictoires indiquent que les membres qui ont tenté de s'échapper ont essuyé les tirs de la police. Peu après, un hélicoptère a largué des explosifs de type C4 sur les maisons, déclenchant un incendie qui s'est propagé rapidement. À la fin de l'assaut, six adultes et cinq enfants étaient morts, y compris les sœurs Delisha, Tree et Netta Africa.¹

L'appareil de surveillance de l'État, conjointement avec la militarisation de la police responsable de la mort de onze membres de la famille MOVE, s'inscrit dans l'histoire plus vaste de la surveillance par la CIA des organisations de lutte pour l'émancipation des Noirs dans la foulée du mouvement des droits civiques des années 1950 et 1960. Or, ces appareils s'appuient sur quatre cents ans de racisme anti-Noir. Du passé de l'esclavage et de la dégradation jusqu'au travail forcé dans les prisons, au lynchage, à la ségrégation et à l'incarcération de masse, la violence contre les Noirs est ancienne. Elle s'est vue renforcée non seulement par des lois fédérales, étatiques et municipales, mais aussi, comme l'ont montré plusieurs chercheurs dont Simone Browne (2015) et Christina Sharpe (2016), par des mécanismes sociaux et politiques de surveillance et de production de preuves qui dévalorisent les vies des personnes noires et racisées.

Après le bombardement de 1985, les restes de la plupart des onze défunts ont été restitués aux membres de la famille MOVE afin qu'ils puissent être enterrés. Or, ceux de Tree et Delisha ont été conservés à la morgue de la ville pendant plus de six mois. Ali Hameli, médecin légiste mandaté par la ville de Philadelphie, a confirmé que les corps extraits des décombres appartenaient à six adultes et cinq enfants. L'analyse des os et des dents l'a amené à conclure que certains appartenaient à Delisha Africa, une enfant d'environ douze ans, et d'autres à Katricia « Tree » Africa, âgée d'environ quatorze ans. Cependant, Ali Hameli n'a pas réussi à identifier certains os du bassin et du fémur, ceux-ci étant brûlés au point d'être méconnaissables. Les responsables de la ville ont par conséquent sollicité le professeur Alan Mann, anthropologue judiciaire à l'Université de Pennsylvanie, pour les aider à en faire l'analyse. Mais Mann n'a finalement pas pu déterminer à laquelle des deux filles appartenaient les os.²

Les membres de la famille Africa pensaient avoir enterré Tree avec sa sœur Netta en décembre 1985. Ils croyaient que l'État avait inhumé Delisha en septembre 1986. Or, certains des ossements des fillettes ont été conservés au Penn Museum jusqu'en 2001, année où Alan Mann a obtenu un poste à Princeton et emporté les restes avec lui. En 2016, la professeure Janet Monge,

ancienne étudiante de Mann, s'est vue confier la garde des restes après la retraite de celui-ci, sans que la famille Africa ne soit mise au courant. Elle a ramené les os au Penn Museum et, entre 2016 et 2019, a poursuivi les recherches pour déterminer l'âge au décès. Tout au long de cette période, Monge a fait la navette entre Princeton et Penn, donnant des cours d'anthropologie biologique dans lesquels elle procédait à des études de cas qui consistaient à évaluer l'âge des os de manière à identifier celle des deux filles à laquelle ils appartenaient. Le 2 juillet 2021, après que la nouvelle de leur utilisation continue dans les salles de classe universitaires avait attiré l'attention des médias, les restes de Tree et Delisha ont enfin été restitués à la famille MOVE.³

Un mois auparavant, la professeure Monge avait publié une vidéo la montrant en train de manier les os de Delisha et Tree Africa lors d'un cours donné à Princeton. Dans cette vidéo, Monge apparaît avec une étudiante de premier cycle, Jane Weiss, qu'elle décrit comme « la personne qui a fait l'examen le plus minutieux [des ossements] ». Dans sa thèse de premier cycle, Jane Weiss s'est en effet penchée sur la question non résolue de l'âge des restes. Alors qu'elles manipulent les os, les deux femmes discutent avec un détachement scientifique de l'âge des personnes auxquelles ils ont appartenu. « Quatorze ou seize ans, c'est ça ? » demande Weiss.

« Plus, je dirais, dans la catégorie des dix-huit ans et plus », suggère Monge.⁴

Réagissant à la vidéo qui avait été diffusée, Mike Africa, le frère survivant de Tree et Delisha,⁵ a fait cette déclaration à la presse : « Personne ne vous a donné le droit de faire ça, montrer leurs os à la caméra. Ce n'est pas comme ça qu'on traite nos morts. C'est révoltant. La professeure d'anthropologie tient les os d'une jeune fille de quatorze ans dont la mère est toujours en vie et en deuil ».

Des musées du monde entier détiennent des collections de restes humains en attente de rapatriement. Ces collections regorgent de crânes d'Autochtones et de Noirs. Encore aujourd'hui, des milliers d'esclaves noirs américains sont hébergés dans la collection problématique de Samuel Morton au Penn Museum (Mitchell 2021).⁶ Le processus de restitution est complexe. Il implique de reconnaître les vies des personnes et les contextes dans lesquels leurs restes ont été prélevés, et il permet aux défunts de reposer dans la dignité culturelle du rite et de l'inhumation. Il est rarement mis en œuvre.

J'ai commencé mon exposé par une histoire sur le travail performatif qui transforme les sujets en objets et sur l'éviscération nécessaire à la reconfiguration ontologique des personnes en ossements. Les os ne sont

évidemment pas le seul moyen par lequel le sujet est détaché de l'objet de la science. Il existe une histoire bien documentée de scandales autour des multiples formes d'expérimentations qui ont été menées sur les Noirs au nom de la médecine (Doucet-Battle 2016; Washington 2006).⁷ Or, en anthropologie biologique, ces histoires passent essentiellement par les restes squelettiques. Les os comme les corps qui les contiennent sont polyvalents; ils sont le « matériau » qu'utilisent les sciences anthropologiques pour comprendre le passé et l'avenir au moyen de méthodes prédictives. Mais les os sont aussi un indice d'attachements humains et de relations qui vont au-delà de la vie et de la mort. Ils font communauté dans la mesure où ils sont la preuve culturelle d'une descendance et donc d'une continuité familiale et historique. Nous pleurons la mort des êtres chers. Nous nous remémorons ce qu'ils ont apporté à nos vies, à notre communauté, à notre personne (Derrida 2001). Le deuil est également un acte de rapprochement avec les défunts. Mais pour la professeure Monge, dont l'allégeance première va à sa discipline et non pas nécessairement à ses sujets morts, il n'y a pas de connexion avec l'histoire ou de relation à pleurer. Les os de Delisha et Tree ne sont que des os, des objets qui servent à résoudre des problèmes scientifiques. Le savoir qu'elle est chargée de transmettre n'est pas celui qui relie entre elles les émotions et les traditions. Monge se trouve dans une salle de classe, et ce qui l'intéresse, c'est le savoir expert. Comment doit-on dater un os pour le différencier d'un autre ?

Une réduction de la focale nous amènerait à considérer ce qui est le plus visible: la culpabilité individuelle de la professeure Monge. Or, se concentrer exclusivement sur les actions de celle-ci reviendrait à blâmer un individu pour un problème disciplinaire plus vaste qui mérite l'attention. En réalité, il y a ici au moins quatre niveaux de distanciation académique à l'œuvre qui font d'une enfant un os nu.

Tout d'abord, il y a une distanciation disciplinaire: le travail scientifique qui détache les os de la vie d'une personne et qui permet la mise à distance, en l'occurrence des deux enfants Africa dont Monge n'a pas à connaître la biographie. Cette mise à distance est au cœur de la relation sujet/objet qui nous a été léguée par Descartes (de la Cova 2019; DiGangi et Bethard 2021).

Deuxièmement, Monge, que j'ai appris à connaître lorsque j'enseignais à l'Université de Pennsylvanie, n'a pas de poste permanent. Aliénée de ses conditions de travail, elle est un pur produit de la précarisation en cours. Aussi les formes de distanciation et de détachement à l'œuvre ne sont-elles pas sans rapport avec sa marginalité institutionnelle (Lacy et Rome 2017). Au cours des

vingt et quelques dernières années, Monge a jonglé avec des emplois à temps partiel dans deux États différents pour gagner sa vie.⁸

Troisièmement, il y a une mise à distance des modalités de la violence raciale et étatique qui ont non seulement conditionné la mort des membres de MOVE et des enfants Africa, mais qui renvoient également à une longue histoire de déshumanisation des corps noirs, autochtones et de couleur ainsi qu'aux formes de la suprématie blanche qui produit des exclusions et soumet certains corps à la vie nue et à la mort nue (Blakey 1999; Jackson 2020; Mignolo 2015). Les conditions de détachement sont liées à la position de Monge en tant que femme blanche libérale de la classe moyenne résidant à Philadelphie, pour qui ces histoires de surveillance et de ciblage ne sont pas des réalités quotidiennes.

Quatrièmement, il y a une distanciation et un détachement disciplinaires en lien avec l'histoire du positivisme et l'impératif anthropologique de produire de la vérité et des données et de répondre aux critères d'objectivité. Les logiques institutionnelles par lesquelles la science est censée produire de *la vérité* donne à voir l'enseignement non seulement de techniques pour établir la vérité, mais aussi de méthodes de distanciation qui normalisent la transformation des os en objets pour la pédagogie scientifique (Wynter 2001, 2005).

Ces quatre dimensions de la distanciation sont reliées entre elles et demandent à être analysées de manière interdépendante. Pour comprendre la façon dont les ossements noirs comptent dans la discipline ainsi que leur banalité en tant que matériau objectif, nous devons maintenir ces quatre dimensions en tension de manière à élucider les logiques par lesquelles la distanciation et l'aliénation opèrent. Lorsque le corps est pris dans un nouveau champ d'investigation, il est également pris dans un nouveau champ de pouvoir; en tant que telles, les pratiques qui produisent de la vérité sont interconnectées. Les liens entre ces pratiques et les processus d'aliénation et de détachement renvoient à la manière dont certains restes sont inhumés et humanisés tandis que d'autres sont profanés et transformés en objets scientifiques. Si cette aliénation concerne en effet les individus, les relations sujet/objet et la violence étatique et raciale, elle est aussi étroitement imbriquée avec l'histoire de la science raciale et le caractère jetable de la vie des personnes noires, autochtones et de couleur dans notre discipline et notre monde.

Tout en maintenant en tension ces quatre dimensions de la distanciation, cet exposé insistera sur la quatrième: le détachement positiviste nécessaire à la reproduction disciplinaire. Nous verrons que le détachement disciplinaire

qui a normalisé de telles pratiques est étroitement lié à l'essor du positivisme et, par extension, à la partition de l'anthropologie en quatre sous-disciplines (Blakey 1999, 2020 ; Harrison 2011). La distanciation et le détachement par le biais de la distinction sujet/objet sont des composantes essentielles d'approches particulières de la méthode scientifique qui reposent sur les modes de raisonnement inductif et déductif. Au regard des méthodes ouvertes, qui contestent l'idée d'une seule explication du monde tout en mettant en avant la personne incarnée dans les restes corporels, comment peut-on faire l'histoire du versant humain de la subordination et de la perte en lien avec les enchevêtrements plus vastes qui contribuent aux vies perdues ? Dans le cadre des récits mobilisés pour exprimer ces enchevêtrements, en quoi la narration d'une histoire – histoire de la perte, histoire de la violence, histoire de la joie – est-elle relationnelle ? Et comment devient-elle inséparable du processus de coproduction des relations humaines ?⁹

Les réponses à ces questions résident en partie dans le fait que la science est plus qu'un simple savoir analytique. Elle consiste à apprendre à connaître la nature de toute chose dans le monde matériel. Son essence est de douter en l'absence de preuves suffisantes (Rothchild 2006). Dans cet exposé, j'examinerai les conditions par lesquelles les formes de distanciation produisent des objets disciplinaires, détachant par là même les sujets de leurs contextes raciaux. Ce faisant, je proposerai une nouvelle piste analytique qui implique une orientation radicalement humaniste de la pratique de l'anthropologie culturelle et qui permet de dépasser le détachement positiviste pour tendre vers une *anthropologie de la connexion fondée sur une éthique et une politique de l'attachement*. Cette piste repose sur une série de principes, dont l'un d'eux renvoie à une approche méthodologique spécifique appelée abduction. Pour bien comprendre cette approche, il convient d'explorer des généalogies ethnographiques alternatives qui, tout en ramenant à Franz Boas, empruntent une direction largement négligée par le canon anthropologique. Je vais maintenant revenir sur le développement du positivisme et sur le rôle que celui-ci a joué dans l'élaboration des méthodologies de l'anthropologie.

1. Positivisme et consolidation de la discipline

D'un point de vue méthodologique, lorsque l'on examine l'histoire de la discipline à travers les mondes de vie des personnes noires et racisées, lesquelles ont traditionnellement été l'objet de la recherche anthropologique, il ressort que les orientations positivistes se sont manifestées essentiellement

de deux manières sur le terrain anthropologique (Roscoe 1995). La première est le scientisme méthodologique, à savoir la croyance que seule la méthode scientifique produit de la vérité. La seconde est une simplification de l'épistémologie (soit les modes de production du savoir) qui a conduit au renforcement des méthodologies par lesquelles certains éléments pratiques et opérationnels du travail de terrain sont routinisés et rendus reproductibles, avec pour conséquence d'assimiler la « science » au « positivisme ».

On pense souvent que le positivisme, en tant que courant de pensée, a émergé au début de l'Europe moderne. En réalité, il n'est apparu sous ce nom qu'avec les travaux d'Auguste Comte au milieu du XIX^e siècle. À la suite de Comte, la vision positiviste du monde s'est répandue dans les sciences sociales – notamment à travers les travaux de Spencer, Durkheim et Mauss – puis chez Malinowski et Radcliffe-Brown et chez pratiquement tous les représentants de l'anthropologie moderniste, en particulier les adeptes du matérialisme culturel et de l'anthropologie comparative. Ces anthropologues ont été influencés par la théorie darwinienne de l'évolution selon laquelle la diversité biologique est le produit d'une réponse graduelle aux pressions environnementales. Il n'est pas surprenant que l'essentiel de l'approche évolutionniste darwinienne en anthropologie ait été philologique, et qu'elle ait reflété une tentative de reconstruire ce que Candea a décrit comme « des séquences historiques, des groupements ramifiés et des progressions en comparant la situation dans différents cas de figure contemporains » (2018, 23). La littérature anthropologique moderne a, bien évidemment, amplement critiqué cette pensée et ses vastes implications pour la conception que l'anthropologie se fait d'elle-même (Wolf 1982 ; Fabian 1983).

Dans « The Methods of Ethnology », Boas (1920) s'est opposé à deux autres théories de la culture qui dominaient à l'époque : l'évolutionnisme, avec sa conception phylogénique du progrès culturel, et le diffusionnisme, qui postulait que le développement culturel repose sur la diffusion de traits à partir d'un lieu central. Pour Boas, ces théories émettaient des hypothèses non vérifiées sur la culture humaine en utilisant les preuves de manière sélective. Il préconisait plutôt de travailler de manière inductive des données à la théorie, tout en veillant à éviter les biais. Il maintenait que la théorie était importante, mais seulement une fois que les bonnes données avaient été recueillies. Ce modèle d'analyse empirique et inductif a été fondamental en anthropologie. Or, la méthode inductive est liée à un scientisme méthodologique qui pose une notion particulière de la vérité et qui s'appuie sur une épistémologie fondée

sur la relation sujet/objet. Si Boas a manifesté une propension à l'exactitude scientifique dans ses premiers travaux de physique (voir Goldenweiser 1933; Kroeber 1943; Radin 1933; Spier 1943), son insistance grandissante sur les faits empiriques observables témoigne du fait que la géographie est devenue au fil des ans son principal guide épistémologique (White 1963). Boas écrivait que, pour le physicien, « les faits individuels sont de moindre importance... puisqu'il privilégie la seule loi générale. En revanche, pour l'historien, ce sont les faits qui ont de l'importance et de l'intérêt... La cosmographie... considère que chaque phénomène mérite d'être étudié pour lui-même » (1887, 138). Le physicien décentre les faits singuliers qui nous rendent humains, les sublimant dans l'ordre plus vaste qu'invoquent les naturalistes pour organiser le monde. Comme l'affirmait Boas, « au contraire, le cosmographe étudie uniquement le phénomène et, avec amour, essaie de pénétrer ses secrets jusqu'à ce que chacune de ses caractéristique soit d'une clarté sans faille » (1887, 140). Nous voyons ici comment le désir de comprendre la « vérité » a structuré la méthode de Boas. Son approche témoigne de ses engagements inductifs : il parlait sans cesse de « découvrir » et de « trouver » les lois plutôt que de les formuler. Or, en partant du principe que ses engagements inductifs rendaient possibles de telles « découvertes », il s'abstenait de réfléchir au fait que ces dernières étaient toujours déjà conditionnées par ses propres formulations et limitations (White 1963, 64).

En tant que chercheur de terrain, Boas a développé une méthode selon laquelle l'enregistrement ethnographique des traditions autochtones était réalisé non seulement dans les langues autochtones, mais par les autochtones eux-mêmes (White 1963, 22). Cette méthode, disait-il, permettait de « présenter la culture telle qu'elle apparaît à l'Indien lui-même » (Boas 1909, 309). Ses contributions ethnographiques plus générales portaient sur des sujets classiques de l'anthropologie – le mariage, l'organisation sociale, les systèmes de croyance, la parenté... Cependant, ses principales publications ethnologiques rapportaient des mythes et des contes populaires de la côte Nord-Ouest, dont beaucoup concernaient le peuple autochtone Kwakiutl.

Les recherches de Boas sur les Kwakiutl, tout comme les livres grand public de ses étudiants qui s'en sont inspiré (voir par exemple Benedict 2005 [1934]), ont eu une influence considérable sur le développement de l'anthropologie. Dans son travail de terrain, Boas a privilégié l'exigence empirique du particulier plutôt que la généralité, ce qui l'a conduit à s'engager plus avant dans l'idée d'une réalité représentable. Cet engagement l'a amené à développer le travail

d'observation, à reconstruire l'histoire culturelle, et enfin à rechercher les lois du développement culturel. À propos de ces lois, il écrivait : « L'apparition fréquente de phénomènes similaires dans des aires culturelles qui n'ont jamais eu de contact entre elles suggère que des résultats importants peuvent être tirés de leur étude, car elle montre que l'esprit humain se développe partout selon les mêmes lois. La découverte de celles-ci est l'objectif majeur de notre science » ([1888] 1940, 637). En effet, Boas croyait en l'exactitude et en la validité scientifique de sa méthode historique – un reflet de ses engagements ultra-empiricistes et ultra-inductifs, lesquels reposaient sur des suppositions et des hypothèses plutôt que sur des preuves (White 1963, 62). Comme il le soulignait lui-même :

La matière de l'anthropologie est telle que celle-ci est par nécessité une science historique, l'une des sciences dont l'intérêt réside dans la tentative de comprendre les phénomènes individuels plutôt que dans l'établissement de lois générales qui, en raison de la complexité de la matière, seront nécessairement vagues et, pourrait-on presque dire, si évidentes qu'elles sont peu utiles à la compréhension réelle (1932, 612).

Voyant que les chercheurs non autochtones rencontraient des difficultés avec l'interprétation, Boas encourageait ses étudiants à apprendre la langue de leurs informateurs. Pourtant, il n'a lui-même maîtrisé aucune langue autochtone de la côte Nord-Ouest (Cannizzo 1983, 47). Et bien qu'il ait reconnu la nécessité d'étudier en profondeur une seule population, il ne faisait généralement que de courtes visites sur le terrain. Il se déplaçait d'un site à l'autre et séjournait dans des pensions ou des hôtels, « participant » rarement à la vie de ses interlocuteurs (Cannizzo 1983, 48). De ce fait, il est devenu dépendant de « chercheurs de terrain indigènes » tels que George Hunt (1886-1933), Ella Deloria (1927-1942) et Zora Neale Hurston (de 1926 jusqu'au milieu des années 1930), dont il appréciait particulièrement les compétences en matière de collecte de données (Berman 1996). Comme le souligne Berman (1996, 226), ces chercheurs avaient en commun « de travailler au service de la quête de Boas pour les matériaux ethnographiques les plus authentiques ». Or, l'impression d'authenticité était quelque chose que Boas lui-même cherchait à fabriquer.

Les contemporains de Boas ont rejeté le paradigme évolutionniste. Dans l'ensemble, les préoccupations du public concernaient alors l'acculturation des « Indiens », des immigrants et des Noirs. Dans le même temps, l'hostilité et la discrimination à l'égard des Premières nations et des peuples amérindiens, des

immigrants (antisémitisme et sentiment anticatholique), des Afro-Américains et des femmes s'intensifiaient. Des échos de la pensée évolutionniste résonnaient encore dans l'approche de la race et dans les conceptions libérales du temps et de la mort – lesquelles pointaient vers un avenir libéré de l'incertitude – alors dominantes en anthropologie et dans d'autres disciplines. Comme chacun sait, les raisons qui ont conduit à la partition de l'anthropologie en quatre sous-disciplines sont multiples. Mais parmi elles figure l'émergence de l'anthropologie comme discipline à part entière, après qu'elle avait été enseignée comme composante de la biologie (Hicks 2013). Les efforts nord-américains et anglais pour faciliter cette division avaient en commun le souci de produire du savoir sous la forme de collections muséales. Ces collections ne faisaient pas que documenter les modes de vie des gens, mais avaient aussi pour effet de classer et d'objectiver les personnes. Fondée sur l'hypothèse de vérité positiviste, qui a conduit à la décomposition de « l'humain » en différents domaines de savoir, la partition de l'anthropologie en quatre sous-disciplines est étroitement liée à sa conception comme champ d'organisation, de classification et d'exposition. Avec Bronislaw Malinowski, la méthode d'observation participante au long cours qui aboutit à la publication d'une monographie en est venu à structurer la compréhension des objets d'étude au sein de la discipline (Stocking 1992). Le travail d'immersion sur le terrain et les méthodes de laboratoire ont donné lieu à des observations qui permettaient de décrire un tout holistique. Or, l'esprit même du positivisme est resté hors du champ de la critique. Dans la quête d'une signification plus grande, les processus de production du savoir ont mené à la transformation des personnes et des choses en objets de recherche. C'est à travers l'inculcation de cette vision du monde que les principes positivistes ont été rattachés à la science. En tant que telles, les formes du pouvoir hégémonique (blanc) ne pouvaient pas envisager d'autres modes d'existence. Car le positivisme n'est pas seulement affaire de raisonnement et de méthodes ; c'est aussi un projet d'exclusion délibérée de ceux qui n'en acceptent pas les logiques (McKittrick 2021). Le positivisme découvre et établit la vérité et mène à bien ses projets sur le mode du détachement, précarisant ceux qui se situent hors de son réseau de savoirs. Si l'on considère la rationalité occidentale comme une modalité qui permet d'écrire la fin et la finalité selon une narration linéaire, il ressort que ces modes de rationalité confèrent à ceux qui en adoptent les outils l'autorité de rendre les choses connaissables. Cette méthode se rattache à une idéologie plus vaste du savoir, qui masque son travail en dissimulant ses liens étroits avec l'exclusion et les contraintes épistémologiques (Wynter 2003).

Dans les sciences sociales, la Première Guerre mondiale n'a pas donné lieu à un projet de réparation ou de redressement des torts. Elle a plutôt conduit à la promotion de la recherche interdisciplinaire axée sur la résolution de problèmes et à celle de l'étude des groupes raciaux et du mélange des races, et ce en particulier aux États-Unis (Anderson 2019). Dans le même temps, l'anthropologie s'est tournée vers « l'ethnographie de sauvetage », à savoir l'étude des langues autochtones considérées comme proches de l'extinction. Pour Boas, l'anthropologie était une science qui avait pour mission d'étudier l'histoire particulière de chaque société afin d'en comprendre l'évolution, et non pas d'expliquer les différences culturelles à partir de principes évolutionnistes. Il convient de rappeler que Boas a été nommé à différents postes dans des musées et des universités – y compris au poste de conservateur du Musée américain d'histoire naturelle. Cette fusion de l'anthropologie avec le musée et le laboratoire était conforme à la vision d'une discipline divisée en quatre champs. L'exposition de 1904, au cours de laquelle Boas a pris la parole, reste tristement célèbre pour avoir été l'une des « plus importantes, mais aussi la dernière célébration publique majeure par les anthropologues de l'évolution culturelle unilinéaire et de l'anthropométrie du XIX^e siècle ». Dans les années qui ont suivi, « l'anthropologie culturelle a pris une nouvelle direction », et ce en grande partie grâce à Boas (Hicks 2013, 760).

Boas se voulait le précurseur d'un humanisme du XX^e siècle. Il considérait que l'anthropologie se devait d'avoir une dimension militante, et ses recherches remettaient en cause la suprématie blanche. Ses travaux sur l'immigration dans le Lower East Side de New York, ses efforts de récupération des savoirs autochtones, son travail de consolidation des méthodologies des quatre sous-disciplines de l'anthropologie et son antiracisme ont renforcé ses engagements. Or, beaucoup ont affirmé que son antiracisme était limité par le langage de la discrimination et par l'accent mis sur le métissage, lesquels découlaient tous deux de son adhésion au libéralisme (Baker 1998, 2010; Anderson 2019). Si l'anthropologie boasienne était orientée vers la condamnation du racisme, elle n'en laissait pas moins intacte la « colonialité » de la suprématie blanche (Anderson 2019; Baker 1998; 2004; voir aussi Smedley 1993; 1998; Williams 1996; Teslow 2014). Les travaux de Boas étaient en effet façonnés par sa propre quête positiviste, une quête qui consistait à documenter, à conserver et à préserver des pratiques culturelles et linguistiques avérées et qui a conduit à l'enfermement des savoirs sur ces pratiques. Cet enfermement n'a pas été sans conséquences. La méthode de Boas reposait également sur le rejet des approches qui n'adoptaient pas les mêmes principes positivistes. Ce rejet a contribué au maintien de la

suprématie blanche à travers le contrôle de la reproduction des savoirs dans les espaces éducatifs, l'absence de soutien à la publication et les entraves à la réussite professionnelle des chercheurs minoritaires. Il en a résulté une adoption généralisée de la pratique de documentation positiviste dans tous les champs de l'anthropologie. Ces événements ont permis la consolidation de la discipline (Clifford 1983; Sondheim 1970; Stocking 1992; Urry 1972).

En outre, l'anthropologie du XX^e siècle a mis en œuvre une forme de désagrégation entre les êtres et les objets (les choses) qui a conduit non seulement à l'exposition de personnes et de leurs mondes de vie dans les musées aux côtés d'entités non humaines, mais aussi à la concrétisation des relations de recherche à travers leur objectivation. Cette désagrégation était le fruit du type de positivisme qui a par ailleurs engendré des formes de dépossession devenues très courantes dans la discipline. L'omniprésence de ces formes de dépossession indique que le cas de MOVE et de l'anthropologie biologique avec lequel j'ai ouvert mon exposé est loin d'être atypique : au contraire, les pratiques des scientifiques qui ont pris en charge les restes des enfants Africa sont conformes à l'histoire de la transformation anthropologique de certains humains en objets, humains qui occupent encore aujourd'hui ce que Michel-Rolph Trouillot (2003) a appelé la « place du sauvage » (*savage slot*) en anthropologie.

Les pratiques et les procédés des débuts de l'anthropologie ont fait l'objet d'importantes révisions au milieu du XX^e siècle, sans que cela ne perturbe le rapport fondamental de colonialité qui structurait la production et l'interprétation des « Autres ». À partir des années 1970, des critiques internes à l'anthropologie ont commencé à relier la tradition anthropologique à la domination coloniale, tentant ainsi de dévoiler les origines problématiques de la discipline (Asad 1973; Fabian 1983; Willis 1972; Wolf 1982). En effet, les approches euro-américaines des débuts de l'anthropologie n'avaient pas seulement préservé la « place du sauvage » (2003), elles avaient aussi donné naissance à des sujets intemporels à travers des hypothèses sur « l'Autre » qui permettaient le maintien de la blancheur en tant que structure de production et d'interprétation de « l'Altérité » (Baker 2004; Anderson 2019). En portant une attention renouvelée à la « génération décolonisatrice » décrite par Allen et Jobson (2016), nous pouvons tracer un chemin qui va au-delà de ces élisions – lesquelles caractérisent aussi la réflexivité anthropologique depuis les années 1990 (Harrison 1995; Harrison et Harrison 1999; Harrison et Nonini 1992; Mikell 1999). Dans le cadre d'interrogations apparemment intransigeantes sur la subjectivité, les objectifs, les méthodes et les techniques

de représentation anthropologiques, les approches développées par cette génération d'anthropologues ont permis de reconsidérer et de réarticuler le type de positivisme qui avait engendré la quête du sujet connaissable. Elles ont également aidé à comprendre les rouages de la suprématie blanche à l'œuvre dans l'application du positivisme anthropologique. Enfin, elles ont montré comment les anthropologues ont orienté leurs recherches à travers la matérialisation positiviste de sujets libéraux connaissables, reproduisant ainsi des dynamiques de pouvoir inégales dans la production du savoir. Au vu de ces dynamiques, il convient de nous interroger sur les outils et les pratiques ethnographiques qui seraient aptes à représenter et à préserver la multiplicité. De quels nouveaux outils conceptuels avons-nous besoin pour apprécier ces multiplicités ? Comment nous éloigner des formes positivistes du savoir et prendre sérieusement en compte les formes fragmentées et inachevées qui existent réellement dans les mondes des gens (voir Omura et al. 2018) ? Comment maintenir une approche relationnelle pour comprendre et être dans des mondes coexistants – et ce dans un contexte où les principes qui sous-tendent encore les différentes méthodologies de l'anthropologie sont ceux d'une science aux effets inévitablement néfastes ?

Dans une perspective d'élaboration d'une nouvelle généalogie, je vais maintenant explorer la manière dont on peut raconter une autre histoire de la relation sujet/objet à partir de travaux négligés qui ont refusé cette distinction. Je m'interrogerai sur ce à quoi ressemblerait l'histoire positiviste de l'anthropologie si elle était racontée à la lumière du parcours des dépossédés ou des vies des personnes racisées comme « Autres ». Du périple continu des Premières nations dépouillées de leurs terres et de leurs institutions culturelles à l'exode des Noirs vers Chatham et Africville au début des années 1800, en passant par le « voyage des esclaves du *barracoon*¹⁰ à la cale du navire négrier jusqu'à la plantation » (Li 2021, 1686), à quoi ressemblerait l'anthropologie si nous racontions son histoire par le biais des proverbes à portée théorique et des écrits inédits de personnes par ailleurs objectivées, kidnappées ou perdues ? C'est une toute autre histoire que nous raconterions. Une histoire de la non-linéarité de la personne, de la douleur de la perte et du refus des représentations du sujet libéral parfaitement connaissable. Cette histoire serait très différente des ethnographies classiques, car elle défierait la volonté de détacher les objets de recherche de leur contexte narratif.

Comme chacun sait, le modèle d'interprétation et la méthode de « description épaisse » de Clifford Geertz (1973) concevaient la culture comme

un texte que l'anthropologue se doit d'interpréter. Geertz conseillait de réaliser des comptes rendus détaillés du contexte et de l'environnement des pratiques culturelles pour permettre au lecteur de saisir la signification que donnaient à ces pratiques ceux qui y participaient. S'écartant de l'interprétativisme de Malinowski, qui préconisait de « se mettre dans la tête » de « l'indigène », Geertz décrivait sa méthode comme le fait de regarder par-dessus l'épaule de ses informateurs pour déchiffrer leurs propres textes culturels (Ortner 1984). Or, dans la plupart des traditions orales des mondes culturels autochtones, africains ou de l'Atlantique noir, les récits ne sont pas détachés des contextes dans lesquels ils sont racontés. Les histoires orales sont censées émerger d'une connexion dans le monde et sont donc racontées sur un mode relationnel en fonction de la situation et du contexte narratif (Kovach 2021). Ces méthodes relationnelles font écho à la pratique de la fabulation critique de Saidiya Hartman (2019). La fabulation critique renvoie à une forme d'abduction qui permet de raconter une histoire impossible à partir de récits partiels, de faits épars et de bribes biographiques, de manière à valoriser et rendre intelligibles les vies de Noirs asservis ou émancipés dans le contexte même de narration. De tels récits ne donnent pas lieu au type de certitude qui a émergé de l'association ancienne entre l'anthropologie et le positivisme. Contrairement à l'interprétativisme de Geertz, la méthode de Hartman n'implique pas de « décomposer en données abstraites le contexte dans lequel l'histoire est racontée » (2019). L'accent mis sur les relations « fabulées », dont les éléments constitutifs sont la fabrication et la complexité, offre au contraire un moyen de décoloniser le positivisme en abandonnant l'hypothèse que les récits sont constitués d'unités distinctes et découvrables qui ensemble produisent du sens culturel. Autrement dit, il permet de raconter une autre histoire sur les contraintes du positivisme. À cet égard, cet exposé vise à repenser les méthodes de l'anthropologie en les faisant passer de la tradition de la distanciation au service de la certitude à un espace relationnel situé au-delà du détachement. Ce point de départ pour l'élaboration d'une anthropologie radicalement humaniste peut donner lieu à une nouvelle pédagogie pour enseigner les objets et les processus historiques et, par là même, les généalogies que l'on trace lorsque l'on tente de reproduire les découvertes de la recherche anthropologique.

Néanmoins, envisager un humanisme radical pour les ossements noirs n'est pas chose aisée. Nous avons derrière nous des siècles d'épistémologies, de lettres non écrites, d'existences volées et de vies itinérantes. Je vais maintenant me détourner des projets positivistes qui font reposer l'enquête scientifique

sur la distanciation et le détachement pour m'intéresser à l'abduction critique comprise comme une méthode de raisonnement qui passe outre la mise à distance des objets, des os et des pratiques culturelles et plus qu'humaines que j'ai décrite au début de mon exposé. En somme, je vais passer des méthodes positivistes fondées sur l'induction et la déduction aux méthodes abductives par lesquelles on peut « former une prédiction générale sans assurance positive qu'elle réussira » (Peirce 1998, 299).

2. L'abduction comme proposition méthodologique

Historiquement, *l'induction* et la *déduction* ont été déployées comme formulations logiques méthodologiques pour résoudre des problèmes. Le raisonnement inductif, méthode la plus utilisée en anthropologie culturelle, consiste à dégager une caractéristique générale d'un ensemble de phénomènes observables afin de prédire des résultats. Dans les approches positivistes classiques, la déduction va dans la direction opposée : de la connaissance générale aux applications particulières. En tant que pratique savante, elle sert à tester des théories existantes qui sont déjà structurées dans des domaines particuliers de la logique. Ces approches de la pensée positiviste ont été formatrices, sinon fondatrices, pour la quête de savoir anthropologique. Elles constituent le socle à partir duquel le savoir catégoriel à propos des autres a été considéré comme le reflet d'une « vérité » du monde pris comme totalité empirique.

En tant que pratique prédictive, l'abduction passe d'une observation spécifique à un énoncé général, ce qui permet de tirer une conclusion à partir du contexte relationnel (qui peut changer d'une fois à l'autre) plutôt qu'à partir de preuves produites selon une hypothèse donnée (Reichert 2004). Cette approche est anti-empirique dans la mesure où elle repose explicitement sur des partialités qui s'entrecoupent plutôt que sur une totalité observable. Ainsi, les arguments abductifs ne sont pas censés être déductivement valides ou mesurables selon les normes de l'objectivité vérifiable. Ils ne considèrent pas la certitude comme un moyen d'atteindre la vérité. Ils sont le type de raisonnement logique le plus courant dans la vie quotidienne. Leur fonction étant relationnelle et sociale plutôt que scientifique, ils ne partent ni de particularités objectives ni de généralités abstraites. Ils se fondent sur des possibilités fragmentaires dont l'orientation potentielle les unes par rapport aux autres est l'objet même du raisonnement, sans que le recours à la vérité, à l'objectivité ou à la science y joue le moindre rôle. Ceci implique un raisonnement incarné et quotidien, inséparable des précarités et des affects ordinaires.

En tant qu'approche alternative au raisonnement, l'abduction permet de résister aux logiques positivistes, lesquelles peuvent profaner les engagements envers les relations humaines à travers les processus d'éloignement qui engendrent détachement et distance. Ainsi, l'abduction nous invite à prendre au sérieux ce que signifierait *une éthique et une politique de l'attachement* pour notre manière de *faire* de l'anthropologie. Elle aide à repenser les personnes, le travail et l'histoire anthropologiques par le biais des enchevêtrements qui rendent *visibles et viables* les connexions intersubjectives de nos vies. En privilégiant la connectivité plutôt que le détachement, elle ouvre la voie à un mode d'engagement éthique qui amplifie les cadres théoriques propres à chacun.

Dans cette optique, je terminerai par une réflexion sur les méthodes et les vies rebelles d'Ella Cara Deloria et Zora Neale Hurston, dont les biographies révèlent – et troublent – le rôle joué par le positivisme dans le développement de l'anthropologie. Tout comme la science médico-légale, l'anthropologie culturelle est profondément ancrée dans les modes de raisonnement déductif et inductif. Ainsi, les logiques qui ont disqualifié les modes subalternes de recherche et d'écriture ethnographiques de Deloria et Hurston sont imbriquées dans celles qui ont placé les os de Tree et Delisha sous la garde des universitaires.

Le XXI^e siècle est marqué par une profusion d'engagements abductifs. Dans certains cas, la redécouverte et la relecture de travaux ethnographiques plus anciens et moins connus s'avère productif (Allen et Jobson 2016) pour mettre en lumière le potentiel des méthodes abductives et de la fabulation critique de Hartman. Cependant, cette approche nécessite une autre généalogie pour raconter une autre histoire de la discipline et ainsi ouvrir de nouvelles pistes de travail anthropologique. En me détournant de l'approche anthropométrique de l'existence et en démontant la vision autonome de l'être comme « monde du monde de l'Un » (*one-world world*) (Law 2015), je reconnecterai ce qui a été déconnecté par les mécanismes de distanciation décrits dans mon introduction. J'explorerai comment des enchevêtrements particuliers peuvent offrir des outils pédagogiques renouvelés pour interroger, examiner et parfois même provincialiser les histoires de la violence intellectuelle.

Je souhaite ainsi lancer un appel à un humanisme radical en anthropologie à travers l'examen de tentatives menées au début du XX^e siècle pour repenser radicalement la tradition positiviste. Hurston et Deloria ont cherché à recentrer l'humanité en résistant aux tensions positivistes par le biais d'un ensemble opposé de méthodes qui privilégiaient une politique de l'attachement associant

la pédagogie à une attention renouvelée à la violence étatique et raciale et aux relations sujet/objet. Je passerai en revue leurs contributions du siècle dernier afin de considérer la valeur de l'abduction pour une anthropologie radicalement humaniste. Nous verrons que si le positivisme a favorisé l'usage de méthodes inductives en anthropologie culturelle, l'abduction peut être déployée comme une éthique et une politique de l'attachement pour raconter l'histoire de la discipline depuis le versant humain de la production de savoir.

3. Éthique et Politique de l'attachement: Nouvelles généalogies

Zora Neale Hurston

Le livre de Zora Neale Hurston *Barracoon: The Story of the Last Black Cargo*, paru à titre posthume en 2018, reflète ces engagements abductifs. Sur une période de trois mois en 1927, Hurston a interviewé Cudjo Lewis, qui en 1859 avait été la dernière personne à être capturée en Afrique de l'Ouest et à être vendue comme esclave aux États-Unis. Dérogeant à la séparation entre chercheur et interlocuteur, Hurston a utilisé une forme narrative unique pour documenter la vie de Lewis et exprimer la complexité et la douleur qui ont marqué leurs interactions et leurs conversations dans sa ville de résidence, Plateau, en Alabama.

Désignant Lewis non pas par son nom *d'esclave* mais par son nom africain, Kossula, le récit d'ouverture retrace le passage de celui-ci à l'âge adulte à Takkoï, son village natal en Afrique de l'Ouest. Pendant plusieurs semaines, Kossula décrit, avec de nombreuses pauses et reprises, la violence qui a culminé dans l'attaque de son village par la tribu Dahomey voisine. Il revient sur son enlèvement et sa séquestration dans un « *barracoon* », lieu de détention sur la côte ouest-africaine où il a été vendu à un esclavagiste américain. Il parle de la douleur insupportable qu'il a éprouvée lors de la traversée de l'Atlantique sur le dernier navire négrier à destination des États-Unis, et il *détaille* les cinq années et demie qu'il a passées en Alabama, où il a été réduit en esclavage par son « propriétaire ». Il poursuit avec une série d'événements, tragiques ou non, dont son émancipation en 1865 et la mort de sa femme ainsi que de ses six enfants. Le récit de ses souvenirs est marqué par des ruptures temporelles et par différents repères qui balisent ses expériences sans nécessairement correspondre à ce que Hurston considère comme les interprétations officielles des mêmes périodes. Malgré cette dissonance, Hurston écoute et laisse les expériences de Kossula façonner les contours de ses histoires. Tandis qu'il narre un événement dramatique après l'autre, Hurston et lui partagent des repas, des rires et des larmes, tout en se liant d'amitié (2018, 94).

La méthode de Hurston servait des finalités autres que celles de ses contemporains. Ces finalités n'étaient pas scientifiques et ne postulaient pas la connaissabilité de ses sujets. Hurston ancrant son art littéraire dans les traditions de l'expressivité noire, déployant une stratégie discursive souple pour confronter les dimensions raciales et genrées de l'oppression des Noirs (Meisenhelder 2001). Comme elle l'a clairement indiqué dans ses lettres à Langston Hughes et Carl Van Vechten, ses principaux engagements étaient d'exprimer « toute la vie et la couleur de mon peuple » (« Letter to Langston Hughes », 30 avril 1929) et de « replacer [les contes populaires] dans leur jus naturel » (« To Carl Van Vechten », 22 janvier 1934) (Hurston 2002, 139, 288). Ces engagements s'accompagnaient de l'usage de l'humour comme moyen d'affirmer l'humanité de ses interlocuteurs.

Dans *Mules and Men*, Hurston montre que l'humour noir a de multiples facettes et peut servir plusieurs objectifs à la fois : « Le frère noir met du rire dans chaque place vacante de son esprit. Son rire a une centaine de significations. Il peut signifier l'amusement, la colère, la peine, la perplexité, le chagrin, la curiosité, le simple plaisir ou toute autre émotion connue ou indéfinie » ([1935] 1978, 67-68). Ces objectifs multiples et simultanés ne troublent pas les moyens habituels pour déterminer la signification de phénomènes. Ils reflètent ce que de la Cadena (2010, 352) décrit comme la partialité de nos liens dans des circonstances où la formule « plus d'un et moins de plusieurs » est celle qui résume le mieux la nature de nos rencontres. À cet égard, Hurston mobilise des figures tirées du folklore tels que Br'er Rabbit et le *trickster* High John the Conqueror, dont le double registre témoigne des formes historiques de résistance des Noirs. Les esclaves pouvaient selon elle raconter ces histoires en présence des Blancs, car ils avaient la certitude que ces derniers ne les comprendraient pas. Ainsi écrit-elle : « Ce n'est pas un hasard si High John de Conquer a échappé aux oreilles des Blancs. Ils n'étaient pas censés savoir. Vous ne pouvez pas savoir ce que les gens ne vous disent pas. Si les Blancs pouvaient capter des bribes, ils ne pouvaient pas comprendre parce qu'ils n'avaient pas ce qu'il fallait pour entendre ce genre de choses. Ils n'étaient pas en quête d'espérance à l'époque, et ils n'avaient pas de mal à trouver de quoi rire. Le vieux John leur aurait paru hors propos » ([1943] 2019, 3).

High John de Conquer offre des exemples d'une résistance débordante d'humour à travers lesquels Hurston met en avant ce qu'elle considère comme une composante essentielle de la tradition populaire afro-américaine. Les personnages résistent à l'oppression raciale en subvertissant les catégories que mobilisent leurs oppresseurs pour les penser, à savoir les catégories de

la connaissabilité et du savoir classificatoire des débuts de l'anthropologie. De même, dans son article « *Characteristics of Negro Expression* » ([1934] 2020), Hurston utilise l'humour comme une stratégie qui lui permet de participer à un système qui la défavorise. À travers l'humour, elle joue sur les attentes des Blancs à l'égard d'une femme noire tout en troublant ces attentes par des moyens rhétoriques (« clins d'œil », sarcasmes, exagérations...), ce qui lui permet de formuler une critique plus approfondie de l'oppression et de broser un tableau plus nuancé de la résistance à celle-ci. L'utilisation que fait Hurston du masquage, du codage et de l'humour pour transmettre plusieurs messages à la fois dans son œuvre témoigne de ce qu'elle appelle les tactiques du « lit de plumes » ([1935] 1978). Ces tactiques constituent une forme de résistance qui prend la forme de personnages attachants dans des histoires simples et humoristiques. Ainsi écrit-elle dans *Mules and Men* :

Le Noir, malgré son rire franc, son consentement apparent, est particulièrement évasif. Voyez-vous, nous sommes un peuple poli et nous ne disons pas à celui qui nous interroge : « Allez-vous-en ! » Nous sourions et lui tenons des propos qui satisfont l'homme blanc, car comme il nous connaît très mal, il ne sait pas qu'il passe à côté de quelque chose. L'Indien résiste à la curiosité par un silence de pierre. Le Noir oppose une résistance en lit de plumes. Autrement dit, nous laissons la sonde entrer, mais elle ne peut jamais ressortir. Elle est étouffée par des rires et des plaisanteries à foison ([1935] 1978, 2-3).

Bien qu'ancrée dans les stéréotypes, la figure du *trickster* de la culture populaire afro-américaine est importante ici. C'est souvent par le biais de l'humour que le *trickster* arrive à ses fins, et son objectif est souvent de déstabiliser les dominants ou de profiter d'eux. Ainsi, dans la tactique de l'exagération, les participants se livrent à une surenchère d'histoires ridicules sur la méchanceté de leur patron (entre autres exemples) de manière à tourner en dérision les figures d'autorité blanches. On voit l'importance pour la méthode de Hurston de l'occultation et de la superposition des mondes de vie de ses interlocuteurs en tant que dispositifs d'invisibilité et de visibilité. Ces approches de la documentation des mondes de la vie des Noirs ne sont pas seulement intersubjectifs, ils sont aussi expérientiels. Dans *Barracoon*, les rencontres entre Hurston et Kossula ne sont pas toujours verbales et dynamiques. Elles sont parfois faites de silences plutôt que de narrations, comme par exemple lorsque Hurston conduit Kossula en ville ou qu'elle reste assise sans mot dire à le regarder réparer sa clôture. Ces moments révèlent le rôle qu'elle joue, non

pas en tant qu'observatrice neutre, mais en tant que participante engagée dans les actes de refus de Kossula. En définitive, l'approche qui sous-tend la méthode de Hurston implique un patchwork d'engagements à la fois disjoints, difficiles et plaisants.

Hurston n'idéalise pas les réflexions de Kossula comme une conscience de soi ou comme la transcendance d'un sujet souffrant. Elle n'interprète pas ses propos. Plutôt que de s'insérer dans le récit comme une auteure savante et en quête de savoir, elle pratique une écoute profonde (Hill 1993). Cette acceptation des multiples manières dont les gens racontent leurs histoires est un élément important de l'abduction. Ce que nous voyons à l'œuvre ici, ce ne sont pas seulement les formes d'attachement qui permettent à Hurston d'écouter, mais aussi la création d'un texte qui refuse l'objectif de certitude narrative. Dans *Barracoon*, Hurston accepte l'interprétation que Kossula fait de ses expériences comme étant sa véritable histoire. Elle laisse les bouleversements, les refus, les contradictions et l'amitié orienter la construction de la *vérité* ethnographique. Cette approche repose sur la reconnaissance que personne n'est entièrement connaissable et que conférer aux individus l'autorité pour raconter l'histoire de leur vie constitue le principe et l'éthique mêmes de l'engagement. À travers cette approche, le principe du sujet qui se connaît lui-même et qui peut être interprété ou traduit se voit désavoué. À l'instar d'autres chercheurs en sciences sociales de l'époque, le mentor de Hurston, Franz Boas, postulait au contraire un *Autre* connaissable dont les mondes de vie devaient être documentés et les peuples sauvés. Fondé sur les approches interprétatives de l'analyse sociale, le relativisme boasien concevait la culture comme un ensemble intégré qui forme une totalité cohérente pour les individus qui vivent en son sein (Anderson 2019, Candea 2018, Darnell 2001). Cette conception est à l'œuvre dans la préface de Boas à *Mules and Men*, où il loue la capacité de Hurston « à pénétrer ce comportement affecté par lequel le Noir empêche effectivement l'observateur blanc d'accéder à sa véritable vie intérieure », contribuant ainsi de manière significative à « la connaissance de la véritable vie intérieure du Noir » ([1935] 1978, xiii). Boas part ici du principe que le sujet humain est connaissable et que Hurston est celle qui saura transpercer les tactiques du « lit de plumes » et révéler la vérité cohérente de la vie sociale noire. Or, ce n'est pas le cas. Si Hurston offre suffisamment de détails pour satisfaire le lecteur profane, lui donnant ainsi un aperçu de la « vie intérieure » de ses sujets, ses interpolations et narrations de contes populaires confèrent à ses livres une qualité de subversion et de résistance – en l'occurrence face à un public universitaire, intellectuel et populaire dominé par les Blancs (voir Kalos-Kaplan 2016). On le voit au début de

Mules and Men, lorsqu'elle affirme que la « théorie qui sous-tend nos tactiques » consiste à « mettre quelque chose en dehors de la porte de [la] pensée » pour satisfaire la volonté de l'homme blanc de « toujours... s'immiscer dans les affaires d'autrui » ([1935] 1978, 3). Il est intéressant de noter qu'elle réitère ce point de vue à propos de l'écriture : « Il peut lire ce que j'écris, mais une chose est sûre, il ne peut pas lire dans mes pensées » (3).

Hurston ne présente pas comme subversives ces complexités superposées de la réalité. Elle ne fait pas non plus mention de la résistance psychologique et spirituelle de ses interlocuteurs. Elle adopte plutôt une méthode relationnelle qui n'implique pas l'analyse des récits qu'elle rapporte, ce qui explique pourquoi son œuvre peut être interprétée différemment selon les publics. Contrairement à Boas, pour qui les données ethnographiques pouvaient représenter la réalité et parler d'elles-mêmes, Hurston comprend que leur signification est toujours relationnelle. En effaçant délibérément sa propre analyse et son propre point de vue, elle met en avant les histoires de ses interlocuteurs selon leurs propres termes. Elle enveloppe ainsi ses critiques d'un voile d'humour et de bonne volonté, comme le font remarquer nombre d'observateurs. Il est intéressant de noter que dans sa préface à *Mules and Men* ([1935] 1978, ix-x), Boas interprète cet humour à la lumière de ce qu'il appelle le « charme et la personnalité attachante » de Hurston, et ce non pas comme un reflet des difficultés de la construction de relations dans le travail de terrain, mais comme le moyen de pénétrer la « véritable vie intérieure du Noir ».

En relatant la vie de Kossula dans *Barracoon*, Hurston donne une transcription exacte de sa langue telle qu'elle sonne plutôt que de la traduire en anglais standard. Elle retranscrit l'histoire de Kossula en reprenant sa diction vernaculaire, en épelant ses mots comme elle les entend prononcer. Les phrases suivent ses rythmes syntaxiques tout en conservent ses expressions idiomatiques et ses formules répétitives. La méthode de Hurston respecte la sensibilité narrative de Kossula, une sensibilité enracinée dans ses expériences de vie en tant qu'Africain de l'Ouest, dans la relation sociale, linguistique et affective qu'il entretient avec sa terre natale et dans les efforts qu'il a dû déployer pour survivre dans sa terre d'exil américaine. Au final, le texte qu'elle a écrit conserve la forme tressée de l'oralité (*spoken word*).

Or, c'est précisément cette forme que les éditeurs ont voulu supprimer. En 1931, après avoir envoyé *Barracoon* à différentes maisons d'édition, Hurston s'est vue demander par Viking Press de rédiger le manuscrit en anglais standard plutôt que dans le dialecte de Kossula, un compromis qu'elle a refusé. En

effet, en voulant jouer à la fois le rôle de conteuse et celui de documentaliste scientifique des histoires des autres, Hurston a rencontré des difficultés de publication. Les éditeurs souhaitaient qu'elle dramatise son style narratif afin de rendre les histoires des gens plus attrayantes pour un public non universitaire (Kalos-Kapan 2016, 49-53). Mais elle a préféré conserver les « saveurs » de ces histoires, transposant l'ambiance de narration orale à l'écrit pour mieux en restituer l'humour. En insérant sa voix narrative et en façonnant les histoires et les matériaux ethnographiques pour les adapter au contexte écrit, elle a participé à la tradition des contes populaires et montré que le folklore n'était pas « une chose figée à collectionner, mais plutôt une tradition vivante et florissante qui s'adaptait au contexte moderne » (Kalos-Kaplan 2016, 49). De son vivant, *Barracoon* n'a trouvé aucun preneur parmi les maisons d'édition. Cette triste réalité est un reflet des logiques positivistes qui ont privilégié les styles de raisonnement occidentaux et contribué à l'établissement de l'anthropologie comme projet de détachement.

Dans ses autres ethnographies, Hurston a codé ses messages et son écriture en inscrivant les contes populaires dans leurs contextes sociaux de narration. Ce faisant, elle a mis en lumière la fonction du folklore noir plutôt que de l'analyser. En outre, son attachement à ses interlocuteurs l'a amenée à utiliser l'humour pour contourner les filtres des lecteurs et mentors blancs insensibles. Hurston a éprouvé des difficultés à critiquer les oppresseurs blancs, et ce d'autant plus que ses conditions financières et professionnelles étaient précaires. Elle savait que le cadre romanesque de ses contes risquait de déplaire à Boas, dont elle connaissait bien l'enthousiasme pour la « rigueur scientifique ». Sa bienfaitrice, Mme Mason, insistait pour qu'elle se concentre uniquement sur le « primitivisme » de la culture noire (Meisenhelder 2001, 9). Quant à ses éditeurs, ils lui demandaient de rédiger des ouvrages lisibles destinés au grand public. Face à de telles exigences, Hurston prenait un soin extrême à décrire les conversations et les incidents qui émaillaient la narration de contes. Le sceau d'approbation de Boas était particulièrement important à ses yeux, comme en témoigne une lettre dans laquelle elle l'implore d'écrire une introduction à son livre *Mules and Men* : « Je suis effrayée à l'idée que vous décidiez de ne pas écrire l'introduction à « Mules and Men ». J'aimerais tellement que vous le fassiez » (1934). Hurston minimise dans sa lettre les éléments romanesques de son travail comme étant le fruit de la pression exercée par la maison d'édition. Elle termine par une formule flatteuse : « Je vous prie de considérer tout cela et de ne pas rejeter la demande de M. Lippincott d'écrire l'introduction à *Mules and Men*. Et

d'ailleurs, je pense que ce sont ceux qui sont les mieux informés sur un sujet qui doivent l'enseigner au public. Qui connaît mieux le folklore que vous et le Dr Benedict ? » (Hurston 1934).

Malgré cette déférence, Hurston a mobilisé des stratégies qui ont tout autant contribué au développement de l'anthropologie du XX^e siècle que celles élaborées par Boas. En réalité, ces stratégies reflétaient une position d'extériorité à l'égard de la discipline qui est loin d'être unique : toute une série de chercheurs noirs et autochtones dont les travaux ont été essentiels au développement de l'anthropologie américaine ont été relégués aux marges de l'histoire courante qu'on en fait. À cet égard, la relation qu'entretenait Ella Cara Deloria avec l'anthropologie est elle aussi instructive. À l'instar de Hurston, Deloria a combiné ses connaissances culturelles et son expérience vécue en une forme expressive de communication ethnographique qui impliquait une nouvelle façon d'aborder et de produire du savoir anthropologique.

Ella Cara Deloria

Ella Cara Deloria était une anthropologue d'origine métisse, dakota, anglaise, française et allemande, élève de Franz Boas et de Ruth Benedict. Boas l'avait formée en 1927 à sa méthode de transcription phonétique après l'avoir embauchée comme assistante de recherche à temps partiel pour transcrire des textes dakotas (Cotera 2008, 46-47). En février 1928, elle s'est rendue à New York pour recevoir sa première et unique formation en ethnologie boasienne. Si l'anthropologie était alors considérée comme la « science accueillante », elle n'en favorisait pas moins une hiérarchie fortement racisée et genrée. Ainsi, à Columbia, Deloria était qualifiée de « fille indienne », malgré le fait qu'elle était âgée de plus de quarante ans (Bonnie et Krook 2018, 288). Ce n'est pas tant que le travail de Deloria a été directement contesté, mais plutôt qu'il a été largement ignoré afin de maintenir le statu quo. Dans l'ensemble, lorsqu'il y avait des désaccords, les interprétations qui l'emportaient étaient celles des anthropologues euro-américains établis.

Deloria a mené cinq études de terrain pour le compte de Boas et Benedict et deux autres grâce à des subventions de l'*American Philosophical Society*, consacrant une part importante de son temps rémunéré à la documentation positiviste et à la traduction de leur collection autochtone. Boas avait calqué sa version de l'anthropologie sur une certaine vision de la méthode scientifique dans laquelle il avait insufflé du détachement émotionnel. A contrario, l'approche de Deloria visait à démanteler la barrière érigée entre elle-même,

l'enquêtrice, et son peuple, les « enquêtés » (Cotera 2008, 52-53). Dans ses relations avec ses interlocuteurs, Deloria s'est appuyée sur son statut d'initiée et sur l'intimité qui en découlait. Son « ethnographie de la parenté ... a transformé les relations objectivantes de la rencontre ethnographique en mettant en avant la réciprocité, la connexion et le dialogue » (2008, 52).

Bien que Deloria ait été reconnue par le milieu boasien comme une experte des Dakotas, elle ne s'est jamais vue proposer de poste dans la fonction publique car elle était considérée comme trop instruite pour être *authentique*. Elle occupait en effet une position « entre-deux ». Ses obligations sociales envers les Dakotas, à propos desquels elle rechignait à en dire trop, accentuaient les contradictions de son identité de chercheuse initiée. La relation qu'elle entretenait avec Boas était également compliquée par ses méthodologies de terrain « non conventionnelles » et son statut professionnel marginal, lesquels avaient des répercussions sur son autorité au sein de la discipline. Boas et Benedict doutaient en permanence de son objectivité (Cotera 2008, 48).¹¹ Or, Deloria était un précurseur de ce que Finn a appelé « l'anthro-performance », à savoir la puissance pédagogique de la communication d'expériences vécues à travers la fiction, le théâtre et la performance (1993, 346). Cet engagement s'est exprimé le plus clairement dans les souffrances et les difficultés qu'elle a rencontrées en écrivant *Waterlily*, roman qui illustre l'application de l'abduction critique dans le travail anthropologique.

Écrit entre 1928 et 1935 mais paru seulement en 1988, *Waterlily* est une histoire des modes de vie des Dakotas d'avant le colonialisme. Le roman retrace les expériences de deux générations de femmes avec pour objectif de démontrer la centralité de la parenté. L'histoire se déroule dans les Grandes Plaines et porte en grande partie sur la vie nomade et sur ce que l'on appelait à l'époque le cercle de camp sioux. Deloria a employé le cercle de camp comme métaphore des relations, des conflits et des transformations sociales dans la vie des femmes. Plutôt que de suivre une trajectoire chronologique comme le lui avaient enseigné Benedict et Boas, elle a présenté les luttes et les joies féminines sous la forme d'une histoire collaborative racontée du point de vue de femmes occupant des positions différentes.

Deloria a éprouvé des difficultés à écrire les histoires des femmes de la communauté car leurs vies ne correspondaient pas aux attentes narratives de l'anthropologie occidentale. En récrivant *Waterlily* comme une œuvre de fiction, elle s'est finalement libérée des contraintes de représentation de l'époque. Cela lui a permis de parler de la vie des femmes sans avoir l'impression de trahir

leur confiance. En recourant au genre de « l'anthropologie conversationnelle », elle a pu séparer et rassembler les vies qu'elle relatait et, par la même, défier les conventions linéaires positivistes du milieu du XX^e siècle (Gardner 2009, 21). Cependant, du fait de ce positionnement, Deloria a bénéficié de peu de soutien financier et a écrit *Waterlily* dans des conditions précaires. Elle était considérée comme une « femme de tribu dans le monde universitaire : transitoire, marginalisée, mal payée, et pourtant essentielle à la recherche et à la réputation de [Franz Boas] et des divers linguistes et anthropologues culturels pour qui elle travaillait » (Gardner 2009, 19).

La relation qu'entretenait Deloria avec Boas était une source de frustration pour elle : en tant qu'assistante de recherche, elle fournissait des données sur la parenté, le folklore, la langue et les modes de vie des Indiens, mais elle avait du mal à rendre intelligible sa vision de ce monde dans les cadres de compréhension scientifique établis par Boas et ses autres mentors. Cela a engendré une relation paradoxale dans laquelle elle se sentait à la fois soutenue et dénaturée (Finn 1993, 340). Son sentiment d'être soutenue se manifestait dans son emploi de la formule « Père Franz » pour désigner Boas, formule qui témoignait d'une obligation de parenté dans sa relation avec lui. Pour Deloria, les obligations de parenté étaient intimement liées à sa façon de connaître le monde. Elle ne faisait pas que fournir des rapports à Boas sur les systèmes de parenté ; elle était impliquée dans ces systèmes et se sentait obligée envers eux. La parenté faisant partie intégrante de son travail, ses écrits se référaient non seulement aux parents biologiques mais aussi aux « parents sociaux » auprès desquels elle menait des entretiens. On observe en outre dans ses écrits une résistance à l'épistémologie boasienne, comme par exemple dans sa lettre à Boas datée de juillet 1932, où elle critique le fait qu'il limite la rémunération des participants aux recherches. Pour Deloria, le fait d'avoir des obligations de parenté envers ses interlocuteurs impliquait une attente de réciprocité. Comme elle l'a clairement expliqué à Boas, elle n'était pas disposée à laisser les prérogatives de la science occidentale compromettre ces obligations, car « faire les choses comme un homme blanc, pour une Indienne comme moi, ce serait ériger une barrière immédiate entre moi et les gens » (Deloria 1932). Deloria concevait *Waterlily* comme un projet foncièrement collaboratif et collectif (Gardner 2003, 681). Or, pour Boas, les relations personnelles étaient distinctes des méthodes objectives du travail anthropologique (Finn 1993, 341). Des divergences sont apparues lorsque Deloria a cherché à le sensibiliser aux modes alternatifs de savoir qui allaient au-delà de l'objectivité.

En 1937, Boas a fait appel aux compétences de Deloria pour vérifier un récit préalable de la cérémonie de la Danse du Soleil. Celle-ci lui a répondu que cette tâche la mettrait dans une position délicate. En effet, deux des informateurs clés étaient des membres de sa famille qui rechignaient à partager des informations avec des étrangers, mais qui pourraient se sentir obligés de le faire en raison de leurs liens de parenté avec elle. La conversation qui a suivi révèle le scepticisme de Deloria quant au lien entre l'authenticité du récit de la cérémonie et le souci de Boas pour la vérification de la vérité objective. Deloria insistait sur le fait que cette vérifiabilité était hors de propos dans un contexte où les divers récits étaient cohérents avec les lieux et les relations sociales multiples des Dakotas (Finn 1993, 341-42). Boas a rejeté cette notion d'une vérité multiple. Or, tout comme Hurston avait compris que le folklore noir s'adapte et se transforme et qu'il n'en est pas moins « authentique » ou « vérifiable », Deloria savait que la narration de contes n'a rien à voir avec une vérité authentique et immuable. Au contraire, cette narration est spécifique au contexte. Elle implique l'improvisation et l'individuation du récit, et elle exige des auditeurs qu'ils vivent la leçon du conte au moment même où il est raconté. Bien que Deloria ait été intriguée par ces adaptations dynamiques des contes, Boas ne les considérait pas comme légitimes. Ce désaccord a créé des problèmes majeurs dans leur relation de travail (Gardner 2003, 682). Bien souvent, Deloria ne pouvait pas fournir à Boas la « vérifiabilité » qu'il recherchait, car il s'agissait de vérifier ce que l'establishment blanc en anthropologie considérait comme étant important. Deloria n'était pas prête à concéder quelque chose qui ne reflétait pas ses découvertes et sa connaissance intime de la culture dakota (Bonnie et Krook 2018, 290). Connue sous le nom de « l'affaire Walker », ce désaccord a finalement entraîné une rupture de leur relation de travail. Cette rupture a duré environ un an, jusqu'à ce qu'ils reprennent leur collaboration en 1939 (Cotera 2008, 53-57).

C'est « l'insatisfaction [de Deloria] face à la portée du discours scientifique social, tant en termes de public potentiel que de limites descriptives » qui l'a incitée à poursuivre l'écriture de *Waterlily* (Cotera 2004, 53). Dans son travail de fictionnalisation, Deloria a refusé les contraintes de l'objectivité ethnographique pour affirmer la valeur de vérité des modes de savoir incarnés et relationnels. Elle a ainsi utilisé l'histoire de *Waterlily* pour aborder un autre aspect problématique de la méthode anthropologique : le fait que cette méthode allait à l'encontre de l'importance culturelle accordée à la dignité chez les femmes, raison pour laquelle de nombreuses femmes rechignent à partager leurs histoires ou leurs secrets, surtout avec des étrangers (Finn 1993, 344-45).

Dans une lettre à Mead datée d'octobre 1948, Deloria décrivait *Waterlily* comme l'histoire « d'une fille qui a vécu il y a un siècle dans un cercle de camp éloigné des Dakotas Teton ». Elle précisait toutefois que :

Seuls mes personnages sont imaginaires ; les événements m'ont été rapportés par plusieurs vieilles femmes comme étant leurs propres expériences ou alors celles de leurs mères ou d'autres parents. La seule originalité réside dans la méthode que j'ai utilisée pour insérer ces événements et ces cérémonies dans le récit... L'histoire est crédible pour tous ceux qui comprennent la vie dakota... Et c'est purement le point de vue de la femme, ses problèmes, ses aspirations, ses idéaux... (Gardner 2003, 667)

Deloria avait reçu une éducation formelle et occidentalisée, et elle avait appris à s'exprimer dans un anglais correct et littéraire. Avec *Waterlily*, elle a cherché à se libérer de cette éducation en s'efforçant de relater l'histoire dans un langage courant et accessible. Une liste de sources qu'elle a fournie à Mead identifiait 49 principaux collaborateurs avec lesquels elle avait beaucoup travaillé pour rassembler des histoires qui s'étalaient sur au moins un siècle : « Je suis imprégnée des traditions dakotas, je les vois et les ressens depuis mon enfance, en réalité elles sont la texture même de mon être ». Deloria n'était pas la première des élèves de Boas à utiliser la forme du roman pour exprimer les pulsions intérieures et la personnalité. En 1922, Elsie Clews Parsons avait publié « *American Indian Life* », un recueil de portraits imaginaires auquel Boas avait lui-même contribué par une histoire intitulée « *An Eskimo Winter* » (Gardner 2003, 671-72). Le public de *Waterlily* n'étant pas autochtones, Deloria a anglicisé les noms des personnages, ce qui donnait l'impression qu'ils leur avaient été attribués à la naissance comme le reflet immuable d'un « moi » essentiel. Or, si *Waterlily* était un personnage fictif, son histoire avait été recueillie à travers les entretiens de Deloria (Gardner 2003, 676).

Les échanges épistolaires entre Deloria et Ruth Benedict en disent long sur l'élaboration de *Waterlily*, notamment sur le fait qu'il a été rédigé en même temps que *Speaking of Indians* qui s'inspirait du même « Ur-texte ». En outre, ces échanges donnent à voir plusieurs des conceptions originales de Deloria sur le roman (y compris les intrigues) ainsi que la « recherche d'un style qui soit accessible pour un public potentiellement non intéressé et certainement non informé ; la détermination à présenter son peuple sous le meilleur jour ; et sa déférence envers Benedict » (Gardner 2003, 677). La première version du roman a été achevée en 1944. En 1947, Deloria procédait encore à des coupes importantes,

suivant les recommandations de deux relecteurs externes à qui Benedict avait demandé de réviser le roman. À propos du travail de révision, Deloria faisait la remarque suivante :

J'ai essayé de le raccourcir... Mais il y a des répétitions concernant les obligations de parenté... surtout entre frère et sœurs ; et certaines, ou peut-être toutes les visions pourraient être coupées... Je me rends compte que ce genre de choses surnaturelles est difficile à avaler à notre époque. On devrait peut-être laisser tout ça de côté et en faire des gens prosaïques et terre-à-terre. Mais ce n'est pas vrai non plus. (Gardner 2003, 677-678)

Les échanges entre Benedict et Deloria, de même que le travail de révision de *Waterlily*, se sont poursuivis jusqu'en avril 1948. Dans une lettre à Deloria datée du 7 novembre 1944, Benedict louait la qualité du manuscrit mais recommandait de procéder à des coupes afin de le réduire à « la longueur habituelle pour ce genre de livres ». Elle écrivait encore : « Nous devons nous réunir et les revoir de sorte que, lorsque la guerre sera terminée et que les éditeurs accepteront des livres qui n'ont rien à voir avec l'effort de guerre, le manuscrit sera prêt à être envoyé » (cité dans « Publisher's Preface » ; Deloria 2009, xxxv).

L'idée était de publier *Waterlily* à la fin de 1948. Or, Benedict est décédée en septembre de la même année, et Mead a hérité de la responsabilité du manuscrit. Les relecteurs qui avaient relu le texte à la demande de Benedict ont recommandé à Deloria d'écrire le livre comme une fiction populaire, avec un « récit continu » et « sans répétition » qui rendrait l'histoire plus fluide (Gardner 2003, 678). Ils ont en outre insisté pour que Deloria fasse de *Waterlily* une héroïne. Or, cette demande visait à faire tourner l'intrigue autour de questions que les femmes traditionnelles dakotas considéraient comme étant trop personnelles pour être abordées publiquement. Deloria a suivi les conseils de ses relecteurs car elle souhaitait en finir avec *Waterlily* pour pouvoir terminer son autre manuscrit. Plus tard cependant, elle en est venue à regretter certaines des modifications qu'on lui avait demandé d'effectuer : « C'est probablement parce que je l'ai écrit et que les personnages me sont devenus familiers, mais j'aime beaucoup ce conte ! Et *Waterlily* me manque, puisqu'elle est maintenant entre vos mains » (Gardner 2003, 678). Quelques mois avant sa mort en 1948, Benedict avait déclaré : « Je pense que vous pouvez en être très fière » (cité dans Gardner 2009, xvii). Or, pour Deloria, *Waterlily* n'était pas le livre qu'elle avait

envisagé au départ. Bien qu'elle l'eût réduit d'au moins la moitié, l'éditeur a finalement refusé de le publier. *Waterlily* est resté inédit jusqu'en 1988.

Deloria éprouvait des difficultés à écrire ses manuscrits parce que « les genres et les publics existants étaient culturellement inadéquats pour ce qu'elle essayait d'accomplir » (Gardner 2003, 699). Elle connaissait les attentes de ses différents publics, mais elle ne pouvait pas leur donner exactement ce qu'ils voulaient. Cette difficulté sous-tend également les écrits plus « scientifiques » qu'elle a produits à la même époque et qui incommodaient Boas. Son écriture comportait un sous-texte, et toutes les révisions effectuées pour la couler dans le moule de la littérature scientifique ne parvenaient pas à masquer ses « origines communautaires orales » (Gardner 2003, 692). Deloria devait écrire ses textes de manière oblique, tout comme Hurston devait coder les siens par le biais de l'humour. À travers ce parcours sinueux de production du savoir, la contribution de Deloria à l'anthropologie d'inspiration boasienne s'est vue limitée par les différentes hiérarchies de race et de genre de l'institution universitaire blanche ainsi que par les cadres épistémologiques hégémoniques. Il n'en demeure pas moins que le tournant de Deloria vers une approche plus dialogique et relationnelle, conjointement à sa volonté de témoigner des perspectives des femmes, marque une rupture avec l'anthropologie scientifique institutionnelle boasienne – rupture qui est sans doute le mieux représentée par *Waterlily*.

En somme, les cas de Hurston et Deloria illustrent des modes d'engagements envers les interlocuteurs qui replacent l'humain au centre de l'expérience de recherche. À travers l'humour, la fiction, l'attachement et un engagement profond dans la narration d'histoires sur les complexités de la vie culturelle, plusieurs anthropologues noirs et autochtones du XX^e siècle ont ouvert de nouvelles pistes pour l'articulation du travail anthropologique. Or, pour bien saisir les possibilités qu'ils nous ont offertes, il convient de revenir sur l'essor du positivisme et sur le rôle que celui-ci a joué dans l'élaboration des méthodologies anthropologiques. Cette contextualisation permettra de mieux comprendre en quoi l'émergence d'un humanisme radical en anthropologie peut fournir de nouvelles orientations à la discipline.

L'abduction comme principe humaniste radical

Les travaux de Zora Neale Hurston et d'Ella Cara Deloria nous poussent à réfléchir aux enjeux d'une approche abductive du travail de terrain. Mais ils reflètent aussi la ténacité des engagements positivistes de notre discipline, comme l'indique la relation qu'entretenaient ces femmes de couleur avec leur

prestigieux mentor blanc, Franz Boas. En effet, les expériences de Hurston et de Deloria constituent des exemples douloureux de la manière dont les méthodologies positivistes ont transformé des intermédiaires en pions au service du développement de l'anthropologie culturelle. Leurs vies nous obligent à repenser la « part trouble » de nos formations héritées. En plaçant la focale sur le travail narratif de chaque auteure, on voit à l'œuvre la perturbation du sujet connaissable. Cela est particulièrement vrai dans le cas des ouvrages de Deloria, que celle-ci n'a jamais conçus comme une représentation « factuelle » d'événements « réels ». Deloria était peu disposée à insérer les histoires de femmes dans les épistémologies de la littérature du début du XX^e siècle, et c'est cette réticence qui l'a amenée à refuser de publier *Waterlily* sous la forme d'une ethnographie. De même, en refusant de réécrire *Barracoon* en anglais standard, Hurston est allée à l'encontre des conventions de la connaissabilité. Les deux femmes se sont engagées à raconter dans leurs propres termes les histoires de ceux qui ont été ignorés ou relégués aux marges par la traduction anthropologique. Leur engagement était le précurseur de ce que Bochner (2001) a appelé le « tournant narratif » dans les sciences sociales des années 1990 (voir aussi Goodson et Gill 2011). Issu de la critique des approches positivistes – illustrée par des travaux qui examinent la relation entre soi et l'autre, la réflexivité ou encore le pouvoir discursif des chercheurs de décontextualiser les histoires et les vies des autres –, le tournant narratif a cherché à remettre au centre les expériences vécues des individus et à présenter les « voix » diverses des acteurs marginalisés. Cinquante ans auparavant, Deloria, Hurston mais aussi George Hunt avaient posé les premiers jalons de ce tournant grâce à leurs contributions, sans toutefois accéder à la reconnaissance. En tant que chercheurs noirs, autochtones et de couleur, ils étaient exclus des hautes sphères de la vie sociale universitaire. Leur approche impliquait l'incarnation d'un espace liminaire, entre deux mondes ; ils étaient des traducteurs culturels qui ne trouvaient jamais vraiment leur place nulle part. Cela était particulièrement évident dans les liens qui les rattachaient à des communautés multiples et dans leur ambivalence quant à la manière de prendre en compte des récits et des obligations complexes. Ces dynamiques sont instructives car elles soulignent l'importance de s'opposer à la volonté positiviste de transformer les sujets en objets détachés à des fins d'étude et d'analyse. En prenant au sérieux les mondes de vie des gens dans leurs propres termes, ces chercheurs marginalisés ont fait preuve d'un engagement profond pour une éthique et une politique de l'attachement, un engagement rendu possible par les méthodes abductives qu'ils ont adoptées pour résister aux tensions positivistes

dans leurs travaux. Il n'en demeure pas moins que les origines positivistes de l'anthropologie ont limité la capacité de nombreuses personnes à repenser la discipline à partir d'autres cadres.

Je terminerai par un appel à une rupture radicale avec la mission universaliste et positiviste de l'anthropologie. Comme nous l'avons vu, il est possible de tracer une autre trajectoire en s'appuyant sur des tentatives plus anciennes de repenser radicalement la tradition positiviste à travers un ensemble opposé de méthodes relationnelles qui recentrent l'humanité. Ces méthodes relationnelles font écho à une forme d'abduction qui permet de raconter une histoire impossible à partir de récits partiels, de faits épars et de bribes biographiques, de manière à valoriser et rendre intelligibles les vies de Noirs asservis ou émancipés dans le contexte même de narration. Contrairement au positivisme, qui présume d'une vérité et d'un sujet parfaitement connaissables, mais aussi aux formes d'interprétativisme qui postulent l'existence de systèmes culturels de savoir formant un ensemble plus vaste, les méthodes abductives n'impliquent pas de décomposer en données abstraites le contexte dans lequel une histoire est racontée. L'abduction nous invite plutôt à considérer les relations « fabulées » de Hartman (2019), dont les éléments constitutifs sont la fabrication et la complexité, comme un moyen de décoloniser le positivisme. En effet, en abandonnant l'hypothèse que les récits sont constitués d'unités distinctes et découvrables qui ensemble construisent du sens culturel, nous pouvons raconter une autre histoire du positivisme, et peut-être même promouvoir une autre compréhension de ce qu'est et peut être la science (McKittrick 2020).

Je propose ainsi de faire passer les méthodes de l'anthropologie des pratiques de distanciation et de détachement au service de la certitude à un espace relationnel de praxis contingente, de manière à promouvoir une nouvelle pédagogie pour enseigner les généalogies de la théorie anthropologique. En faisant de l'abduction une méthode clé de l'humanisme radical, nous pouvons ouvrir la voie à une éthique et une politique de l'attachement qui associe la pédagogie à l'étude de la violence étatique et raciale et des relations sujet/objet, et qui permet ainsi de raconter l'histoire de la discipline depuis le versant humain de la production du savoir. En bref, l'abduction peut nous aider à reconstruire une discipline façonnée par des inscriptions de savoir – épistémologies, lettres non écrites, biographies volées et vies itinérantes – qui continuent d'entraver les possibilités proleptiques d'un nouvel avenir.

4. Conclusion : Vers un humanisme radical en anthropologie

La conférence de 2021 a pour thème les engagements et les enchevêtrements. Dans cet exposé, j'ai décrit les enchevêtrements qui relient l'État libéral à la discipline de l'anthropologie. J'ai également montré comment les engagements ouvrent la voie à de nouvelles généalogies au-delà des inscriptions positivistes de notre discipline.

Le premier enchevêtrement de cette histoire concerne la surveillance étatique des communautés noires, autochtones et de couleur et la manière dont la vie nue, le racisme et la mort nue sont imbriqués dans les pratiques médico-légales qui font compter (*matter*) les ossements noirs. Vient ensuite l'enchevêtrement historique de l'anthropologie avec l'objectivation et l'utilisation des corps noirs et racisés au service de la rationalité occidentale. Les enchevêtrements entre l'État et l'anthropologie dans l'objectivation des corps noirs et racisés se manifestent par le maintien de la suprématie blanche au sein des institutions universitaires contemporaines. Ces logiques nées dans un contexte de conquête coloniale ont façonné notre discipline, et les champs de savoirs coloniaux continuent de définir ce qui compte comme savoir anthropologique aujourd'hui. Il n'est pas surprenant que les outils anthropologiques utilisés pour comprendre les pratiques des peuples du monde entier transforment les sujets en objets et les objets en matériaux détachés à des fins d'enquête scientifique. Dans le champ de l'anthropologie biologique, la collecte de données – crânes, os, corps – requiert de détacher le cadavre de toute notion de personne ou de relation sociale. Cette désagrégation fait partie intégrante de la culture positiviste qui s'est vue consolidée avec le renouvellement de l'anthropologie au milieu du siècle dernier et qui va de la collecte et l'appropriation d'objets – crânes, os, outils – à la documentation des peuples, des langues et des pratiques culturelles si chère aux musées d'ethnographie et d'histoire naturelle.

Les anthropologues culturels ont quant à eux omis de raconter certaines histoires concernant l'émergence de la discipline, et, par conséquent, ont fait preuve de complaisance dans la compréhension du manque. Comme nous l'avons vu, les approches qui allaient à l'encontre de l'anthropologie du XX^e siècle et qui sont demeurées à la périphérie de ce qui est devenu le canon ne reflétaient pas un manque de conceptualisations ou de constructions théoriques de la part des auteurs marginalisés. Elles étaient la manifestation d'une contre-archivage qu'il convient d'ouvrir à présent.

Au cours des cinquante dernières années, des critiques décoloniales vigoureuses ont remis en cause les pratiques d'exclusion de l'anthropologie ainsi que ses méthodes de collecte de données. En racontant l'histoire des restes de Delisha et Tree, j'ai montré que le contexte de production des « os » importait peu aux professeurs Mann et Monge. Ces derniers n'y ont vu que des os sans histoire. Notre tâche en tant qu'anthropologues est, au contraire, d'y voir des enfants qui aspiraient à un avenir révolutionnaire et dont les vies s'inscrivaient dans des relations sociales. Et bien qu'après 1985 leurs ossements aient constitué des énigmes qui n'ont jamais été entièrement résolues, ces enfants étaient, au regard de l'histoire humaine, des sœurs, des filles, des amies. Leurs odeurs, leurs rires et leurs histoires les rattachaient à une communauté et nous rattachaient à cette communauté par la même occasion. Et si la professeure Monge a continué d'utiliser leurs os comme outils pédagogiques, elle l'a fait dans des conditions de distanciation qui n'étaient pas les siennes non plus.

La distanciation disciplinaire, nous l'avons vu, conduit au détachement des sujets de leur personne dans le laboratoire ou sur le terrain. Si les anthropologues ont transmuté leurs sujets en données (ou en objets d'analyse) au moyen de systèmes de classification et de différenciation, c'est parce que le travail anthropologique n'acquiert généralement de valeur que dans le cadre d'impératifs positivistes institutionnels. À la lumière de ces observations, je ferai trois remarques finales.

Tout d'abord, l'histoire de la mise à distance des os par laquelle j'ai introduit mon propos met en lumière non seulement des lacunes méthodologiques, mais aussi la puissance considérable des différentes formes d'aliénation à l'œuvre. Il importe d'interroger le travail performatif qui transforme les sujets en objets et qui maintient en tension les processus à travers lesquels les *ossements noirs comptent* pour la pédagogie universitaire. On constate par ailleurs que les objets qui sont aussi des sujets ont une dignité qui se doit d'être respectée. Dans le cas de la famille Africa, cette reconnaissance tient à la prise en compte de la continuité de la vie et de la mort et à la mise en avant de la coprésence du social, et ce même dans la mort corporelle. En définitive, ces processus sont interreliés et articulent différents niveaux d'enchevêtrement, à savoir : (1) la relation sujet/objet ; (2) les histoires institutionnelles du positivisme qui ont conduit à la collecte, à l'étude et à l'exposition des restes de personnes noires, autochtones et de couleur ; et (3) les contextes plus larges de la violence étatique qui contribuent à la déshumanisation des vies des personnes noires, autochtones et de couleur.

Deuxièmement, des pistes alternatives ont déjà été tracées dans notre discipline. En revisitant les travaux de Zora Neale Hurston et d'Ella Cara Deloria, tout en nous appuyant sur les travaux en cours, nous pouvons esquisser une nouvelle généalogie de l'anthropologie à la lumière des exclusions qu'opère celle-ci dans les domaines de l'université, de l'édition et de la citation. Des approches telles que l'abduction critique et l'engagement intersubjectif peuvent nous aider à construire une autre archive de savoirs qui sera essentielle pour réécrire l'histoire de notre discipline. En tant que principe fondamental de l'humanisme radical, l'abduction peut devenir une composante centrale des méthodes ethnographiques, offrant une occasion unique de repenser la discipline.

Troisièmement, en faisant imploser le positivisme et son cadre par lequel les objets sont des « choses » en attente d'être trouvées, découvertes, ou encore conservées et examinées avec certitude, l'humanisme radical ouvre des perspectives pour une nouvelle praxis éthico-politique. Cette formulation alternative permettra non seulement de re-situer la vérité, mais aussi de préserver l'inscription contextuelle de l'intersubjectivité.

Dans un contexte où se multiplient les appels à repenser les héritages hégémoniques et les structures d'engagement de l'anthropologie, j'ai raconté l'histoire des enchevêtrements violents entre l'appareil disciplinaire de l'État et l'appareil disciplinaire de la science. Nous avons vu que ces domaines disciplinaires ne sont pas sans rapport avec l'enchevêtrement historique qui relie l'anthropologie à l'objectivation des corps noirs et racisés, aux « morts noirs » et au maintien de la suprématie blanche dans les méthodes de déploiement, les techniques de représentation et les modes de savoir qui préservent la fiction du sujet connaissable. En opposition à cela, j'ai tenté de troubler la notion du sujet libéral stable et connaissable qui domine en anthropologie, une discipline dont l'humanisme exclut d'autres façons d'être dans le monde (Mignolo et Walsh 2018). J'ai également montré qu'une *pratique radicalement humaniste offre d'autres outils pour reconceptualiser cette discipline en désarroi*. Cette reconceptualisation peut fournir les principes nécessaires pour dépasser nos traditions de distanciation et de détachement — principes qui sont en adéquation avec les travaux que je mène avec Deborah Thomas et la *Radical Humanism Initiative*, avec le soutien de la Fondation Wenner-Gren.

Vers un humanisme radical en anthropologie

Lorsque l'on examine le projet des Lumières, dont les principes ont donné naissance au type d'humanisme qui est au cœur des interventions

anthropologiques du XX^e siècle, on constate l'hégémonie des *mondations* européennes particulières qui ont engendré les formules narratives sous-jacentes au positivisme anthropologique. En tant que philosophie occidentale, l'humanisme a été conceptualisé entre le XIV^e et le XVII^e siècle à l'époque de la Renaissance et de la révolution copernicienne (Clarke et Thomas, 2021). Son émergence découle d'une tentative de prise en compte de la raison et de la rationalité à travers une forme d'universalisme qui a remplacé les conceptions théologiques de la causalité par une nouvelle idée de « l'Homme » comme sujet politique séculier. Ce processus a impliqué ce que Sylvia Wynter (2003) a appelé la « colonialité », à savoir la conquête d'un groupe par un autre et la prise de contrôle totale du système par lequel on produit des savoirs, des notions de valeur, des idées sur la politique et des sensibilités vis-à-vis de la hiérarchie (voir également Copson 2015 ; da Silva 2007, 2017). Pour Wynter, les formes d'universalisme issues de la colonialité ont nécessité un cadre tourné vers l'extérieur pour penser le soi. Ce cadre se fondait à la fois sur la mission d'évangélisation de l'Église chrétienne et sur la mission impérialiste de l'État à travers les outils de la science occidentale. Par extension, l'humanisme est au cœur de ce que Michel Rolph Trouillot a appelé le projet de l'Occident, projet qui a facilité la constitution d'un « Autre » contre lequel le « nous » européen s'est construit tout en produisant un système d'ordre disciplinaire qui a séparé la nature de la culture (de la Cadena 2010). En définitive, l'humanisme a légitimé les hiérarchies humaines créées dans et à travers les nouvelles formes de production et d'organisation du travail qui sont apparues dans le soi-disant « Nouveau Monde » avec le développement de l'agriculture de plantation. Le mécanisme de cette « Altérisation » était la race, principe de classification et outil de domination moderne devenu la modalité séculaire de l'organisation de l'inégalité, du mépris des formes de savoir autochtones et de la justification de l'esclavage. Au cœur de l'humanisme du XX^e siècle résidait un impérialisme séculaire fondé sur la suprématie blanche qui opérait au sein d'approches méthodologiques exclusives.

À l'inverse, l'humanisme radical favorise une praxis de l'égalité, de la connexion et du devenir qui permet de dépasser la conception anthropologique du sujet libéral connaissable et réductible aux unités culturelles et aux données ethnographiques. Une anthropologie radicalement humaniste s'éloigne donc de l'humanisme et de l'universalisme des siècles précédents, lesquels n'ont jamais abandonné la distinction sujet/objet et sont restés empêtrés dans les hiérarchies de certitude positiviste. En adoptant un humanisme critique qui met en avant

la vie éthique et politique de nos « interlocuteurs », nous pouvons prendre au sérieux l'appel à abandonner les présupposés libéraux de l'anthropologie. Ce projet implique de mettre en lumière les connexions et de rejeter l'hypothèse selon laquelle les individus sont des « sujets » connaissables aux motivations internes et vies sociales transparentes. Nous pouvons au contraire utiliser l'abduction pour inscrire les mondes de vie des gens dans les formes de bricolage et de contradiction qui constituent leur existence dynamique.

Cet appel à un humanisme radical se distingue par le fait qu'il souligne l'urgence de nous éloigner des outils du positivisme, lesquels ont détaché la science de l'humanité et produit la distanciation dans la pratique anthropologique. À rebours du positivisme, l'humanisme radical implique de défaire la cohérence fictive des logiques des sciences sociales et de refuser la prétention de la modernité à établir des normes institutionnelles qui donnent lieu à des formes de savoir centrées sur le Nord global. Aujourd'hui, les étudiants et le corps professoral demandent que cesse la valorisation d'un champ dominé par la suprématie blanche institutionnelle, laquelle a non seulement ordonné les écrits, les pratiques et les principes anthropologiques, mais a aussi façonné les modes de pensée qui déterminent la validité du savoir anthropologique. Au même moment, dans le Sud global, dans les salles de classe du Nord et du Sud, dans les laboratoires et dans les espaces publics, les outils et les méthodes de l'anthropologie se voient reformulés ou abandonnés alors que les modes de savoir sur lesquels ils reposent sont déstabilisés. On constate ainsi que la décolonisation de l'anthropologie implique bien plus que de repenser la façon dont la discipline pose la relation entre théorie et pratique. Elle *appelle à une nouvelle politique de l'éthique, une politique de l'engagement*, une politique de la pratique et de l'humanité qui n'ait pas pour seul effet de consolider le pouvoir et le savoir à travers le « non-savoir » du détachement positiviste.

Je soutiens que l'anthropologie – ses méthodes et son canon – a joué et continue de jouer un rôle dans ce non-savoir. Or, cela doit et peut changer. Nous pouvons reformuler notre manière d'envisager la discipline. Nous pouvons réapprendre sa logique et l'enseigner à travers ses exclusions. L'humanisme radical – conçu comme le dépassement du sujet libéral atomisé et connaissable (voir aussi la *Radical Humanism Initiative*) – peut nous y conduire, car il permet de contester et de démonter les mécanismes de distanciation qui ont constitué la discipline et nos différents mondes par la même occasion. En ouvrant la voie à une anthropologie de la connexion, *l'éthique* et une politique de *l'attachement*

peut nous aider à repenser les logiques qui sous-tendent le détachement et les histoires que nous racontons à leur sujet.

Kamari Clarke,

University of Toronto,

Kamari.clarke@utoronto.ca

Remerciements

Je remercie la CASCA d'avoir commandé ce texte pour la présentation inaugurale de la réunion annuelle de 2021. Je remercie tout particulièrement les personnes qui m'ont fait part de leurs commentaires et de leurs réactions – Kristin Bright, Jennifer Burrell, Lieba Fairer, Ariana Hernandez-Reguant, Sara Kendall. Mes remerciements vont également à Nicholas Smith, mon précieux assistant de recherche sur ce projet.

Notes

- 1 Parmi les personnes tuées figurent les enfants Katricia Dotson (Tree), Netta, Delisha, Phil et Tomasa Africa et les adultes Rhonda, Teresa, Frank, CP, Conrad et John Africa (1931-1985). Seules deux personnes ont survécu : Birdie Africa, âgée de treize ans, et Ramona Africa. Après sa sortie de prison (où elle avait été incarcérée pour émeute et conspiration), Ramona Africa a cherché à obtenir justice pour sa famille. En 1996, un jury fédéral a ordonné à la ville de payer 1,5 million de dollars au civil à Ramona Africa et aux parents des onze personnes tuées dans le bombardement. En novembre 2020, la ville de Philadelphie a présenté des excuses officielles pour le bombardement de MOVE de 1985. Aucune compensation n'a accompagné ces excuses, et il est ensuite apparu que les restes de deux des enfants Africa n'avaient jamais été restitués. Après des manifestations politiques et des négociations avec la famille Africa, les restes de Tree et Delisha ont finalement été mis en terre le vendredi 7 mai 2021.
- 2 Source : <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/04/30/philadelphia-move-bombing-bones-upenn/>
- 3 Source : <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/04/30/philadelphia-move-bombing-bones-upenn/>. À l'occasion de la commémoration du bombardement de MOVE, la famille Africa a fait du 13 mai une journée annuelle « d'observation, de réflexion et de réengagement ». En cette journée où l'on s'attendait à trouver du réconfort dans l'inhumation finale de tous les membres de MOVE, le maire de Philadelphie a annoncé que le commissaire à la santé de la ville avait appris quelques années

auparavant que la ville était encore en possession des restes de victimes du bombardement de MOVE et qu'il avait « pris la décision d'incinérer et de se séparer [des os] » (Fitzsimons 2021).

4 Source : <https://billypenn.com/2021/04/21/move-bombing-penn-museum-bones-remains-princeton-africa/>

5 Mike Africa au *Guardian* : <https://www.theguardian.com/us-news/2021/apr/22/move-bombing-black-children-bones-philadelphia-princeton-pennsylvania>

6 La collection Morton contient plus de 1 300 crânes, dont la plupart sont les restes d'individus exhumés et volés par des pilleurs de tombes. La collection comprend également les crânes de nombreux esclaves américains. Samuel George Morton (1799-1851) était médecin et professeur d'anatomie à Philadelphie et travaillait à l'Académie des sciences naturelles. Les recherches de Morton sur les crânes visaient à établir la suprématie intellectuelle, morale et physique des Européens blancs, en particulier ceux d'ascendance allemande et anglaise. Après sa mort en 1851, l'Académie des sciences naturelles de Philadelphie a racheté et élargi la collection. Celle-ci a été transférée au Penn Museum en 1966. Parmi les autres collections ostéologiques qui ont revêtu une importance historique pour la discipline de l'anthropologie physique, citons la collection Hamman-Todd, la collection Robert J. Terry et la collection Cobb. Ces collections sont composées de défunts obtenus par le biais du système médical, d'achats ou de dons dans le cas de la collection Cobb et par l'appropriation de cadavres « non réclamés » dans le cas des collections Hamman-Todd et Terry. Comme pour la collection Morton, ces collections reposent sur la marginalisation sociale des individus qui les composent (voir de la Cova 2019).

Sources : <https://www.penn.museum/sites/morton/>, <https://uh.edu/engines/epi3221.htm>, <https://www.cobbresearchlab.com/collections/overview>. Voir aussi : <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/07/decolonising-museums-isnt-part-of-a-culture-war-its-about-keeping-them-relevant>.

7 La plus tristement célèbre de ces expériences est celle de Tuskegee sur la syphilis. Cette expérience a duré quarante ans, de l'automne 1932 jusqu'à ce que des fuites dans la presse mettent fin au projet en 1972. Menée par le *Public Health Service*, elle avait recruté des hommes noirs, dont beaucoup étaient pauvres, pour les soumettre à des tests et les traiter contre le « mauvais sang » et les rhumatismes. Les participants n'étaient pas informés que l'étude portait essentiellement sur l'évolution de la syphilis, une maladie vénérienne mortelle dont étaient atteints deux tiers des participants et que l'on laissait progresser sans traitement. Les chirurgies gynécologiques expérimentales pratiquées par James Marion Sims sont un autre exemple de violence scientifique, en l'occurrence contre des femmes esclaves noires. Il en va de même pour l'extraction de cellules cervicales du corps d'Henrietta Lacks à son insu et sans son

consentement. Sources : <https://www.washingtonpost.com/news/retropolis/wp/2017/05/16/youve-got-bad-blood-the-horror-of-the-tuskegee-syphilis-experiment/>, <https://www.nature.com/articles/d41586-019-00340-5>, <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02494-z>.

- 8 Dans une récente réflexion parue dans la *History of Anthropology Review*, Deborah Thomas explore la manière dont l'université agit comme un espace d'enfermement qui facilite la poursuite de la violence et de l'extraction coloniales. Selon Thomas, l'enfermement ne renvoie pas seulement à l'état matériel ou physique d'être contenu, mais « englobe les formes spatiales, temporelles et psychiques de restriction qui confinent notre existence et notre imagination ». Source : <https://histanthro.org/news/observations/enclosures-and-extraction/>.
- 9 Dans un entretien récent avec Jemima Pierre, Michael Blakey décrit les façons dont la race est devenue fondamentale pour le développement non seulement de l'anthropologie mais de la science en général. Blakey lie la violence du racisme scientifique à la confusion entre deux conceptions de l'objectivité. D'une part, il y a une compréhension de l'objectivité comme une référence à la centralité des objets et des preuves dans la poursuite du savoir. D'autre part, il y a une compréhension de l'objectivité comme une présomption de neutralité ou comme « la capacité d'établir des vérités universelles à partir de l'observation ». Selon Blakey, l'incapacité à distinguer entre ces deux conceptions ouvre la voie à l'exercice de la violence sur la base d'un prétendu hasard naturel. Source : <https://www.blackagenda-report.com/anthropology-racial-science-and-harvesting-black-bones-dr-michael-blakey-interviewed-dr-jemima>.
- 10 Lieu d'enfermement des esclaves africains destinés à être vendus et exportés vers l'Amérique.
- 11 Bien que Benedict et Boas aient tous deux financé les travaux de Deloria, rien ne prouve qu'ils aient essayé de l'aider à obtenir les accréditations dont elle avait besoin pour mener ses propres projets de recherche. Cela semble particulièrement évident si l'on considère que Benedict et Boas se sont donné beaucoup de mal pour soutenir d'autres chercheurs. Boas a accéléré le parcours de Benedict dans le programme de doctorat. Benedict a fréquemment obtenu des bourses pour ses étudiants (y compris Mead), mais ne semble pas l'avoir fait pour Deloria bien que celle-ci ait eu une grande expérience du travail de terrain.

References

Allen, Jafari, and Ryan Jobson, 2016. « The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties. » *Current Anthropology*, 57 (2): 129–48.

- Anderson, Mark, 2019. *From Boas to Black Power: Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Asad, Talal (dir.), 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- Baker, Lee, 1998. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1954*. Berkeley, University of California Press.
- . 2004. «Franz Boas out of the Ivory Tower.» *Anthropological Theory*, 4 (1): 29–51.
- Benedict, Ruth, 2005 [1934]. *Patterns of Culture*. New York, Houghton Mifflin Harcourt.
- Berman, Janet, 1996. «The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography.» In Stocking, George W. Jr. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, p. 215–56. Madison, University of Wisconsin Press.
- Blakey, Michael L., 1999. «Scientific Racism and the Biological Concept of Race.» *Literature and Psychology*, 45 (1/2): 29–43.
- . 2020. «Understanding Racism in Physical (Biological) Anthropology.» *American Journal of Physical Anthropology*, 175 (2): 316–25.
- Boas, Franz, 1887. «The Study of Geography.» *Science* 9: 137–41.
- . (1888) 1940. «The Aims of Ethnology.» In *Race, Language and Culture*, p. 626–38. New York, Macmillan.
- . 1909. *The Kwakiutl of Vancouver Island*. Publications du Jesup North Pacific Expedition, 5, part 2: 301–22.
- . 1920. «The Methods of Ethnology.» *American Anthropologist*, 22 (4): 311–21.
- . 1932. «The Aims of Anthropological Research.» *Science* 76: 605–13.
- . (1935) 1978. «Preface.» In Zora Neale Hurston, *Mules and Men*, p. ix–x. Bloomington, Indiana University Press.
- Bochner, Arthur, 2001. «Narrative's Virtues.» *Qualitative Inquiry* 7 (2): 131–57.
- Bonnie, Sarah, et Susan Krook, 2018. «The Mentoring of Miss Deloria: Poetics, Politics, and the Test of Tradition.» *American Indian Quarterly*, 42 (3): 281–305.
- Browne, Simone, 2015. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham, NC, Duke University Press.
- Candea, Matei, 2018. «Severed Roots: Evolutionism, Diffusionism and (Structural-) Functionalism.» In Candea, Matei (dir.) *Schools and Styles of Anthropological Theory*, p. 18–59. New York, Routledge.

- Cannizzo, Jeanne, 1983. « George Hunt and the Invention of Kwakiutl Culture. » *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 20 (1): 44–58.
- Clifford, James, 1983. « On Ethnographic Authority. » *Representations* 2: 118–46.
- Copson, Andrew, 2015. « What Is Humanism? » In Copson, Andrew and A. C. Grayling (dir.) *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, p. 1–33. Londres, Wiley Blackwell.
- Cotera, Maria Eugenia, 2004. « ‘All My Relatives Are Noble’ : Recovering the Feminine in Ella Cara Deloria’s *Waterlily*. » *American Indian Quarterly*, 28 (1/2): 52–72.
- . 2008. *Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita Gonzalez, and the Poetics of Culture*. Austin, University of Texas Press.
- da Silva, Denise Ferreira, 2007. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- . 2017. « The Banalization of Racial Events. » *Theory & Event*, 20 (1): 61–65.
- Darnell, Regna, 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- de la Cadena, Marisol, 2010. « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’ » *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334–70.
- de la Cova, Carlina, 2019. « Marginalized Bodies and the Construction of the Robert J. Terry Anatomical Skeletal Collection: A Promised Land Lost. » In Mant, Madeleine et Alyson Jaagumägi Holland (dir.) *Bioarchaeology of Marginalized People*, p. 133–55. Londres, Academic Press.
- Deloria, Ella Cara, 1932. *Franz Boas Papers*. Philadelphia, PA, American Philosophical Society.
- . 2009. *Waterlily*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques, 2001. *The Work of Mourning*. Dirigé par Pascale-Anne Brault et Michael Naas. Chicago, University of Chicago Press.
- DiGangi, Elizabeth A., et Jonathan Bethard, 2021. « Uncloaking a Lost Cause: Decolonizing Ancestry Estimation in the United States. » *American Journal of Physical Anthropology*, 175 (2): 422–36.
- Doucet Battle, James, 2016. « Sweet Salvation: One Black Church, Diabetes Outreach, and Trust. » *Transforming Anthropology*, 24 (2): 125–35. <https://doi.org/10.1111/traa.12073>.

- Fabian, Johannes, 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- Finn, Janet, 1993. «Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Culture, Writing against the Grain.» *Critique of Anthropology*, 13 (4): 335–49.
- Fitzsimons, Tim, 2021. «Philadelphia Health Commissioner Resigns after Cremating MOVE Bombing Remains.» *NBC News*, consulté le 13 mai. <https://www.nbcnews.com/news/us-news/philadelphia-health-commissioner-resigns-after-cremating-move-bombing-remains-n1267316>.
- Gardner, Susan, 2003. «‘Though it Broke My Heart to Cut Some Bits I Fancied’: Ella Deloria’s Original Design for *Waterlily*.» *American Indian Quarterly*, 27 (3/4): 667–96.
- . 2009. «Introduction.» In *Ella Cara Deloria, Waterlily*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Goldenweiser, Alexander, 1933. *History, Psychology and Culture*. New York, Knopf.
- Goodson, Ivor, et Scherto Gill. 2011. «The Narrative Turn in Social Research.» *Counterpoints*, 386: 17–33.
- Harrison, Faye V., 1990 «‘Three Women, One Struggle’: Anthropology, Performance, and Pedagogy.» *Transforming Anthropology*, 1 (1): 1–9.
- . 1995. «The Persistent Power of ‘Race’ in the Cultural and Political Economy of Racism.» *Annual Review of Anthropology*, 24 (1): 47–74.
- . (dir.), 2011. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, 3^{ième} édition. American Anthropological Association.
- Harrison, Faye V. et Ira Harrison, (dir.). 1999. *African American Pioneers in Anthropology*. Urbana, University of Illinois Press.
- Harrison, Faye V. et Donald Nonini, 1992. «Introduction to W. E. B. Du Bois.» *Critique of Anthropology*, 12 (3): 229–37.
- Hartman, Saidiya, 2019. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. New York, W. W. Norton.
- Hicks, Dan, 2013. «Four-Field Anthropology: Charter Myths and Time Warps from St. Louis to Oxford.» *Current Anthropology* 54, no. 6: 753–63.

- Hill, Lynda, 1993. « Social Rituals and The Verbal Art of Zora Neale Hurston. » Thèse de doctorat, New York University.
- Hurston, Zora Neale, (1934) 2020. « Characteristics of Negro Expression. » In *Within the Circle*, p. 79–94. Durham, NC, Duke University Press.
- . 1934. *Franz Boas Papers*. Philadelphia, PA, American Philosophical Society.
- . (1935) 1978. *Mules and Men*. Bloomington, Indiana University Press.
- . (1943) 2019. *High John De Conquer*. Rockville, MD, Wildside Press.
- . 2002. *Zora Neale Hurston: A Life in Letters*. Edited by Carla Kaplan. New York, Doubleday.
- . 2018. *Barracoon: The Story of the Last Black Cargo*. New York, Amistad.
- Jackson, Zakiyyah Iman, 2020. *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York, NYU Press.
- Kalos-Kaplan, Elizabeth, 2016. « ‘Making a Way out of No Way’: Zora Neale Hurston’s Hidden Discourse of Resistance. » Thèse de doctorat, Tulane University.
- Kovach, Margaret, 2021. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, University of Toronto Press.
- Kroeber, A. L., 1943. « Franz Boas: 1858–1942. » *Memoirs of the American Anthropological Association* 61.
- Lacy, Sarah A., et Ashton Rome, 2017. « (Re)Politicizing the Anthropologist in the Age of Neoliberalism and #Blacklivesmatter. » *Transforming Anthropology*, 25 (2): 171–84. <https://doi.org/10.1111/traa.12115>.
- Law, John, 2015. « What’s Wrong with a One-World World? » *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 16 (1): 126–39.
- Li, Darryl, 2021. « Genres of Universalism: Reading Race into International Law, with Help from Sylvia Wynter. » *UCLA Law Review*, 67 (6): 1686–1719.
- McKittrick, Katherine, 2020. *Dear Science and Other Stories*. Durham, NC, Duke University Press.
- Meisenhelder, Susan, 2001. *Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: Race and Gender in the Work of Zora Neale Hurston*. Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Mignolo, Walter, 2015. « Sylvia Wynter: What Does it Mean to be Human? » In McKittrick, Katherine (dir.) *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, p.106–23. Durham, NC, Duke University Press.

- Mignolo, Walter et Catherine E. Walsh, 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC, Duke University Press.
- Mikell, Gwen, 1999. «Feminist and Black Culture in the Ethnography of Zora Neale Hurston.» In Harrison, Faye et Ira Harrison (dir.) *African American Pioneers in Anthropology*, p. 51–69. Urbana, University of Illinois Press.
- Mitchell, Paul W., 2021. «Editor’s Introduction: The Morton Cranial Collection and Legacies of Scientific Racism in Museums.» *History of Anthropology Review*, 45. <https://histanthro.org/news/observations/editors-introduction-morton/>.
- Omura, Keiichi, Grant Jun Otsuki, Shiho Satsuka, et Atsuro Morita (dir.), 2018. *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. New York, Routledge.
- Ortner, Sherry B., 1984. «Theory in Anthropology since the Sixties.» *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126–66.
- Peirce, Charles Sanders, 1998. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings 2*. Indianapolis, Indiana University Press.
- Radin, Paul, 1933. *The Method and Theory of Ethnology*. New York, McGraw-Hill.
- Reichertz, Jo, 2004. «Abduction, Deduction and Induction in Qualitative Research» In Flick, Uwe, Ernst Von Kardoff, et Ines Steinke (dir.) *A Companion to Qualitative Research*, p. 159-164. London, Sage Publications.
- Roscoe, Paul, 1995. «The Perils of ‘Positivism’ in Cultural Anthropology.» *American Anthropologist*, 97 (3): 492–504.
- Rothchild, Irving, 2006. «Induction, Deduction, and the Scientific Method: An Eclectic Overview of the Practice of Science.» Madison, WI: Society for the Study of Reproduction. https://higherlogicdownload.s3.amazonaws.com/SSR/fbd87d69-d53f-458a-8220-829febf990b/UploadedImages/Documents/rothchild_scimethod.pdf.
- Sharpe, Christina, 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC, Duke University Press.
- Smedley, Audrey, 1993. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Boulder, CO, Westview Press.
- . 1998. «‘Race’ and the Construction of Human Identity.» *American Anthropologist*, 100 (3): 690–702.

- Sondheim, Stephen, 1970. « The Anthropologist as Hero. » In Hayes, E. N. et T. Hayes (dir.) *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, p. 184–96. Cambridge, MA, MIT Press.
- Spier, Lesli, 1943. « Franz Boas and Some of his Views. » *Acta Americana* 1 : 108–27.
- Stocking, George W. Jr., 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Teslow, Tracy, 2014. *Constructing Race: The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*. New York, Cambridge University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph, 2003. « Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. » In *Global Transformations*, p. 7–28. New York, Palgrave Macmillan.
- Urry, John, 1972. « 'Notes and Queries on Anthropology' and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870–1920. » *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, p. 45–57.
- Washington, Harriet A., 2006. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*. New York, Doubleday Books.
- White, Leslie, 1963. *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*. Austin, TX, Texas Memorial Museum.
- Willis, William, 1972. « Skeletons in the Anthropological Closet. » In Hymes, Dell (dir.) *Reinventing Anthropology*, p. 121–52. New York, Random House.
- Williams, Vernon J., Jr., 1996. *Rethinking Race: Franz Boas and his Contemporaries*. Lexington, University Press of Kentucky.
- Wolf, Eric, 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press.
- Wynter, Sylvia, 2001. « Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is Like to Be 'Black.' » In Durán-Cogan, Mercedes F. et Antonio Gómez-Moriana (dir.) *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, p. 30–66. New York, Routledge.
- . 2003. « Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation—An argument. » *CR: The New Centennial Review*, 3 (3): 257–337.