

André Leroi-Gourhan and Annette Laming-Empeaire, who interpreted the images as compositions of social symmetries, such as male and female, or competing clan histories. In contrast to these more well-known interpretations, Cooper devotes considerable attention to two lesser-known figures in this debate: Marie König and the American journalist Alexander Marshack. König's interpretation provides the strongest link to Voegelin's political theory, as she understood the cave paintings as a differentiated expression of the cosmological order also found in the more compact symbolization of much older cup marks, spheroids and incised lines. Marshack also argued that earlier mobile artifacts represented symbolic lunar-solar observations that revealed a conceptualization of time and space. Cooper's analysis of these competing interpretations challenges the progressive ideas of Paleolithic man as foremost a toolmaking being. In contrast, he suggests, human beings may express the awareness that we emerge from and return to nothing in different ways, but evoking such symbolization is primary and common to all human beings.

Interwoven with the competing theories of what the cave paintings might mean, Cooper exposes a second type of not-so-ancient Paleolithic politics: academic politics. His narrative relates the epistemological struggle between connoisseurship of interpreting artistic style and scientific techniques such as carbon dating. It details the rejection of outsiders without "proper" academic credentials, such as König and Marshack, whose innovative interpretations challenged accepted convention. König, in particular, faced a double prejudice from being a female, private scholar. In contrast, Breuil's academic status supported his hunting magic interpretation despite contrary physical evidence. The structuralist interpretation reflected a dominant academic theory of the time, and Jean Clottes's shamanistic interpretation was privileged by his position in the powerful French bureaucracy. As Cooper's narrative divulges, our attempts to understand these 12,000- to 35,000-year-old paintings reveal more about the contemporary biases, norms and preoccupations of our current human community than what the artwork might mean.

This observation—that our theoretical perspective influences our interpretation of Paleolithic art—can be similarly directed toward Cooper's Voegelian reading that this art is a more compact expression of symbolic meaning of the common experience of the order of reality. Do, for example, the animal images really express anxiety about the place of humans in the cosmic order? Cooper notes that his analysis does not interpret what particular paintings or "signs" mean, which leaves open many questions. For example, why the concentration of large animals, such as mammoths, and the paucity of images of fish, birds and, especially, human beings? In contrast to such questions, which admittedly require a lost interpretative context, Cooper persuasively argues that whatever the symbols might have meant, they reveal that our common shared human community is far, far older than our limited horizon of historical and philosophical evidence. Most importantly, Cooper's argument rejects the assumption of cultural progress that allows political scientists to ignore such prehistorical symbolization in their theories of community. *Paleolithic Politics* is a valuable contribution to understanding the cave paintings as part of, and essential to, the philosophic question of what it means to be human.

Humour et violence symbolique

Sous la direction de Julie Dufort, Martin Roy et Lawrence Olivier, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2020, pp. 239

Sophie-Anne Morency, Université du Québec à Montréal

Si les recherches sur l'humour ont longtemps été négligées, elles sont aujourd'hui en pleine effervescence, et ce, dans une multitude de disciplines. Alors que la francophonie québécoise

tardait à y mettre le pas—ce qui est encore plus vrai en science politique—on ne peut plus en dire autant. Les liens qui unissent humour et politique ont été abordés dans un premier ouvrage intitulé *Humour et politique : de la connivence à la désillusion*, dirigé par les politologues Julie Dufort et Lawrence Olivier et publié en 2016 dans la Collection « Monde culturel » des Presses de l'Université Laval. Prenant l'humour comme objet de recherche, il faut dire que son côté plus sombre avait très peu été abordé : c'est ce que propose leur second ouvrage collectif intitulé *Humour et violence symbolique*, auquel Martin Roy s'ajoute pour assurer la direction. À l'aide des écrits de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, plus spécifiquement du concept de « violence symbolique », les auteur-es de l'ouvrage collectif travaillent à expliciter les liens entre humour et violence. Les auteur-es illustrent « les rapports de domination qui se cachent dans l'humour » (2) en deux temps : à l'aide de réflexions théoriques sur les liens qui unissent la violence symbolique et l'humour dans la partie 1 et à partir d'une série d'études de cas dans la partie 2.

Julie Dufort a pris soin dans l'introduction de présenter quelques éléments de définition de la violence symbolique, un élément fort appréciable pour toute personne non-initiée aux écrits de Pierre Bourdieu. La première partie est composée de trois chapitres qui proposent des réflexions théoriques. Le premier chapitre rédigé par Lawrence Olivier et François Gibeault est plus aride que les autres chapitres en ce qu'ils s'attaquent à des questions qui mériteraient d'être étudiées plus largement, par exemple, *est-ce que l'humour est politique et est-ce que cet art fait partie des rapports de domination?* La quantité de questions et d'hypothèses rend parfois le raisonnement des auteurs difficile à suivre et l'on se bute souvent à des réflexions auxquelles les auteurs décident volontairement de ne pas s'attarder.

Le chapitre de Martin Roy analyse quant à lui l'œuvre de Victor Hugo intitulée *L'homme qui rit* et s'attarde plus spécifiquement à la notion de « rire de force ». La mutilation du personnage de Gwynplaine ouvre la voie à des réflexions quant à l'autorité que détient le sujet sur son rire. Reprenant les réflexions de Wittgenstein sur la philosophie de la psychologie, on y voit que « l'autorité qui est arrachée au sujet qui rit, c'est à la fin celle qui consiste à avoir une autorité sur ce qui lui paraît risible, sur ce qui le fait rire » (64). Le troisième chapitre est celui du doctorant en philosophie Jérôme Cotte. Il mobilise les écrits du philosophe Theodor W. Adorno pour illustrer comment l'humour perpétue la violence symbolique; l'humour de consommation étant aujourd'hui produite pour être immédiatement saisissable et reproduisant l'identique. C'est dans cette perspective que Jérôme Cotte propose d'adopter la posture humoristique de l'« idiot-dissident », utilisant l'humour pour saisir les silences et les contradictions de la société actuelle, les exposer sans pour autant imposer sa vision des choses.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux études de cas, qui se démarquent par la variété des sujets analysés. Annie Gérin, professeure d'histoire de l'art, propose d'analyser dans le quatrième chapitre l'utilisation de la satire en Russie soviétique et postsoviétique. On y voit que l'image satirique, par le rire qu'il peut provoquer, est non seulement un outil efficace pour créer un lien social, mais aussi pour exclure et humilier les ennemi-es du régime. La deuxième étude de cas, présentée par Sacha Lebel, doctorant en études cinématographiques, révèle comment les comédies cinématographiques québécoises ont fait l'objet de violence symbolique de la part des intellectuel-les. Ce rejet des comédies cinématographiques se fait encore sentir aujourd'hui par le manque de données et d'études sur le sujet, contribuant à l'effacement de ces œuvres dans l'histoire.

Le septième chapitre est celui de Julie Dufort, où elle procède à l'analyse de la controverse entourant l'utilisation du *n-word* par l'humoriste Richard Pryor en 1968. L'étude des controverses est pour elle un moyen de saisir le politique en humour et pourquoi « ce ne sont pas que des blagues ». Son étude de cas montre tout l'ambiguïté de l'humour, où une même blague peu à la fois avoir une visée subversive et être une forme de violence symbolique. Le huitième chapitre est celui de René Lemieux et traite de l'autocensure dans l'émission télévisée *South*

Park, plus particulièrement de la caricature du Prophète de l'islam dans les épisodes « 200 » et « 201 » suite à la profération de menace à l'égard des créateurs. Le choix de représenter Muhammad par un rectangle noir où il y est inscrit « *censored* », autrement dit cette caricature–et autocensure–permet selon l'auteur d'aller plus loin que le classique dualisme opposant le respect de la religion et la défense de la liberté d'expression. La partie 2 se clôt par une étude de cas sur les satiristes de l'infodivertissement via l'analyse de l'émission *Last Week Tonight* avec John Oliver. À l'aide des concepts de champs, de violence symbolique, d'habitus et de capitaux, les auteurs illustrent que *Last Week Tonight* participe à la « guerre culturelle » à travers la performance d'un *Average Joe*. Ils montrent aussi que le satiriste participe à la reproduction de la violence symbolique, mais qu'une relation de type parrésiasique comme conceptualisée par Michel Foucault entre l'auditoire et l'*infotainer* pourrait permettre de « forger des *alliés* aux dominés sans-voix » (217).

Soulignons qu'un problème de mise en page semble s'être glissé dans l'ouvrage, où on ne trouve aucun chapitre 6, mais deux chapitres 8. Cette erreur ne nuit en rien à l'originalité de l'ouvrage qui fait la lumière sur les côtés plus sombres de l'humour, un élément essentiel vue la prépondérance des études sur ses effets positifs. Si l'humour permet de remettre en question les rapports de domination et de révéler la violence symbolique omniprésente dans nos sociétés, n'oublions pas que cet art est toujours à même de la reproduire.

Queering Multiculturalism: Liberal Theory, Ethnic Pluralism, and the Problem of Minorities-within-Minorities

Aret Karademir, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2018, pp. 274.

Leonard Halladay, Carleton University (leonard.halladay@carleton.ca)

As scholars of gender and sexuality know well, homonationalism has grown central to our time. Coined by Jasbir Puar (2007), the term describes the strategic deployment of so-called gay rights in opposition to the “cultural particularity” of Muslims and racialized Others. A signifier of liberal tolerance cloaked in white respectability, homonationalism emerged as the conceptual steward of Western imperialism in the context of the global war on terror. Indeed, we need look no further than the relatively recent upswell in LGB(TQ+?) inclusion on commemorative coins and stamps, in Team Canada branding at international sporting events, and in Canada's own citizenship guide, for instance, to see examples of homonationalism at work in our own backyard.

Though oddly unconcerned with homonationalism—as with other Canadian particularities—Aret Karademir's *Queering Multiculturalism* focuses on questions of gender, sexuality and ethno-cultural pluralism in liberal-democratic states. Following Will Kymlicka, he begins his introduction by observing that “modern societies are characterized by ethno-cultural diversity” (xi) before sketching how proponents of various liberalisms have responded to this fact. The following four chapters revisit the thought of John Rawls, Michael Walzer, Will Kymlicka, Joseph Raz, Avishai Margalit, Yael Tamir and David Miller, setting the stage for the development of what Karademir calls an “emancipationist model” of minority rights—a framework focused on cultural dialogue that takes the freedom to choose and revise one's choices as its starting point (146).

Before developing this model, however, Karademir returns us to a well-rehearsed debate: whereas orthodox liberals seek justice bereft of concern for the arguably parochial attachments