

Un paysage entièrement moderne : Artaud dans la Sierra Tarahumara

Frances M. Slaney

Volume 18, numéro 1, 1994

Localismes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015298ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015298ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Slaney, F. M. (1994). Un paysage entièrement moderne : Artaud dans la Sierra Tarahumara. *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 133–155.
<https://doi.org/10.7202/015298ar>

Résumé de l'article

Un paysage entièrement moderne : Artaud dans la Sierra Tarahumara

Les écrits surréalistes d'Antonin Artaud sur les Tarahumaras du nord-ouest du Mexique se conforment à certaines qualités contemporaines de l'ethnographie postmoderne : une impression que l'observation subjective est politiquement libératrice et une vision globale de l'humanité sans réelles distinctions culturelles. De récentes recherches sur le terrain dans la Sierra Tarahumara révèlent que l'ethnographie d'Artaud a été sérieusement déformée par le primitivisme romantique et par le mysticisme. Cependant, sa tendance à utiliser des métaphores du paysage pour décrire les conditions culturelles a été (par inadvertance) retenue par bon nombre de postmodernistes. Plus encore, malgré le fait que les postmodernes aient pour la plupart remplacé l'inconscient universel (et le mysticisme) par une union mondiale en évoquant les - droits •• de co-citoyenneté. ces deux genres d'ethnographie perpétuent le colonialisme culturel en imposant au monde des définitions euro-centriques de l'humanité.

UN PAYSAGE ENTIÈREMENT MODERNE

Artaud dans la Sierra Tarahumara

Frances M. Slaney



Le pays des Tarahumaras est plein de signes, de formes, d'effigies naturelles qui ne semblent point nés au hasard, comme si les dieux, qu'on sent partout ici, avaient voulu signifier leurs pouvoirs dans ces étranges signatures où c'est la figure de l'homme qui est de toutes parts pourchassée.

Certes, les endroits de la terre ne manquent pas où la Nature, mue par une sorte de caprice intelligent, a sculpté des formes humaines. Mais ici le cas est différent : car c'est sur toute l'étendue géographique d'une race que la Nature a voulu parler.

Artaud 1936¹

Ainsi commence le premier essai d'Antonin Artaud publié lors de son retour à Mexico après un séjour chez les Indiens Tarahumaras du nord-ouest du Mexique². La réaction d'Artaud à l'érosion rocheuse sculpturale dans la Sierra Tarahumara mexicaine fut de la percevoir, de l'interpréter et de l'inscrire comme une preuve matérielle des vérités essentielles dans (sa version personnelle d') une révolution totale et surréaliste. Les formes des rochers étaient perçues comme des signes primitivistes des possibilités de transcender la géographie, l'histoire et la culture pour en arriver à une fusion universelle de toute l'humanité. Dans cet article, j'étudie pourquoi Artaud est allé au fin fond de la Sierra Tarahumara et de quelle façon les observations qu'il y a faites s'accordent avec de plus grands projets politiques et esthétiques. À partir de cette constatation, je prétends que ses écrits sur les Tarahumaras sont en conformité avec un bon nombre de points de référence postmodernes actuellement promus en ethnographie. Malgré que le travail d'Artaud ait subi des transformations au cours des différentes périodes de sa vie, et que pour cette raison son œuvre complète soit remplie de contradictions aussi bien temporelles que synchroniques, il est parti pour le Mexique avec une vision surréaliste précise de la politique culturelle à laquelle il s'est raccroché avec

1. In Artaud, « La Montagne des signes », 1936, in 1971, vol. IX : 43.

2. On croit qu'il aurait écrit cet essai alors qu'il était dans la Sierra (Artaud 1936, in 1971, vol. IX : 247).

ténacité pendant le reste de sa vie agitée en France, en écrivant et réécrivant ses brèves expériences chez les Tarahumaras.

La contribution écrite d'Artaud à l'ethnographie peut être utilement mise en contexte par des discussions récentes au sujet du rôle de l'écriture en anthropologie, où la culture constitue également un thème important de discussion qui est souvent considéré comme un obstacle à (ou un mirage qui plane au-dessus de) l'unification universelle de l'humanité. Cependant, les critiques actuelles de l'écriture anthropologique ne louangent pas tant le surréalisme pour sa transcendance suprême de la culture que pour son goût des notions de « libre association », de « collage », de « montage » et de « cadavres exquis » acclamés comme des précurseurs de la préoccupation postmoderne pour justifier la « fragmentation » culturelle. James Clifford est même allé jusqu'à dire, avec une certaine intensité romantique, que l'ethnographie doit devenir plus surréaliste (Clifford 1981, 1988). C'est-à-dire qu'elle doit *redevenir* plus surréaliste, comme elle l'a déjà été au tout début de l'anthropologie française, alors que les recherches sur le terrain, l'ethnologie et l'art surréaliste étaient inséparables, pas seulement au niveau de l'idéologie mais en ce qui concerne les personnes en cause. Ce qui a été oublié est que le surréalisme et l'ethnographie postmoderniste supposent tous deux que la culture est un aspect relativement superficiel de l'humanité universelle, une supposition qui permet ironiquement aux ethnographes de s'imaginer tenir le globe entier dans leurs mains. Ceci rend « les autres » moins exotiques, parce que l'on présume que « nous » sommes déjà « eux » (par le rôle de l'inconscient dans le surréalisme et l'ensemble du postmodernisme), ou alors qu'« ils » sont devenus « nous » (postmodernisme). Dans un cas ou dans l'autre, l'universalisme partagé a permis à l'anthropologie postmoderne de compter fortement sur l'esthétique surréaliste.

Le fait que l'esthétique surréaliste aille d'une certaine façon dans le même sens que l'esprit de l'anthropologie « postmoderne » se retrouve même dans les illustrations en couverture de livres tels que *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire : On the Epistemology of Interpretation* (Crapanzano 1992), qui exhibe un collage d'un style surréaliste d'« images trouvées » hors contexte suscitant provocation. Toutefois, si c'est là « l'esprit » du postmodernisme, je dois dire que la couverture de *Recapturing Anthropology : Working in the Present* (Fox 1991) évoque un des côtés rationalistes avec une même intensité. Nous voici en présence de la nouvelle carte du monde dans des proportions réajustées et plus précises que ce que nous retrouvions durant l'ère moderne; l'hémisphère nord et l'hémisphère sud y sont représentés selon leurs « véritables » masses de terre respectives (plutôt que de donner trop d'importance à l'hémisphère nord). Ces couvertures de livres ne soulèvent pas une question banale, elles sont l'emblème d'une coupure moderniste dans la pensée occidentale (et particulièrement dans les universités) qui se poursuit dans le « post »-modernisme : le souci scientiste de rassembler et de décrire le monde matériel avec exactitude, par rapport à un projet humaniste de transcendance, la répartition de l'ensemble des formes de vie et les sens que la vie a pour l'humanité.

Dans ce gigantesque projet global, le territoire devient un lieu qui inspire de plus en plus le discours anthropologique pour en refaire une visualisation. Donc, en plus de reconstituer la mappemonde, les écrits ont souvent recours à des méta-

phores de paysage, comme « ideological landscape » (« paysage idéologique ») (Geertz 1988; Fox 1991) ou « ethnoscapas » (« ethno-paysages ») (Appadurai 1991). La façon rationaliste du nationalisme et des États-nations de dresser une carte (de topographe et de recenser) a été décrite de manière frappante par Anderson (1983) : chaque pays délimité par une frontière prend une identité en rapport avec une pièce du casse-tête géographique qui s'intègre à l'image globale. Les paysages fantaisistes de la Sierra qu'Artaud a décrits s'opposent à cette conception de la terre (sous la forme, comme je le défendrais, d'un argument complémentaire). Traditionnellement, l'anthropologie a ignoré l'une et l'autre de ces cartographies pour favoriser sa propre carte des groupes culturels ou linguistiques, mais, de plus en plus, les frontières culturelles et nationales sont considérées comme si elles étaient interchangeables (ou pas du tout) dans une quête vers une nouvelle image universelle de populations sans frontières (Appadurai 1991). Le but de l'ethnographie postmoderne n'a pas été explicitement de présenter une nouvelle image de l'ensemble du paysage comme un substitut matériel pour les frontières culturelles, quoique cela soit souvent devenu un moyen utile d'unir tous les peuples pour tenter de décrire les conditions humaines actuelles. Refaire la carte du monde signifie la reconnaissance de la « diaspora ». Il peut donc être utile de se poser la question : comment ce remodelage postmoderne de l'image de la terre et de la culture se compare-t-il aux possibilités d'une révolution globale qu'Artaud a perçues dans les formes de terre de la Sierra Tarahumara ?

Comme dernière observation en guise d'introduction, il faut dire que tandis que James Clifford recommande à l'anthropologie d'emprunter aux mouvements de l'histoire de l'art pour s'en inspirer, l'histoire de l'art, elle, se tourne vers l'anthropologie pour y trouver des stratégies d'interprétation des politiques culturelles du « primitivisme » (et du féminisme) dans leurs manières de reconsidérer l'art durant l'ère moderne. La protestation des critiques concernant l'extrême naïveté interculturelle du catalogue de William Rubin et de Kirk Varnadoe pour leur *Primitivism in 20th Century Art : Affinity of the Tribal and the Modern* au Musée d'Art moderne en 1984, a forcé les historiens de l'art à examiner le primitivisme de plus près. La réaction générale des conservateurs de musées dans ce débat a cependant été de consacrer de l'espace aux œuvres d'art des « autres ». Voici des exemples contrastants : « Les Magiciens de la Terre » au Centre Pompidou à Paris (1989), et plus récemment, « Indigena » au Musée des civilisations (1992) et « Land Spirit Power » à la Galerie nationale (1992) à Ottawa. Les conservateurs parisiens sont demeurés imprudemment « primitivistes » dans leur sélection des œuvres pour leur exposition universelle en se basant sur un sens de « magie », ou une atmosphère d'irrationalité qui pourrait « transcender le matériel ou le rationnel », tout ce que les conservateurs croyaient avoir vu émaner des pièces (Centre Georges-Pompidou 1989 : 8-9). Les artistes reconnus pour imiter l'art européen furent écartés avec mépris. Les conservateurs canadiens furent relativement prudents : pourtant, lorsqu'ils ne qualifiaient pas les « indigènes » d'êtres spirituellement supérieurs, à cause d'une relation privilégiée avec la terre, ce fut presque inmanquablement exprimé par les artistes autochtones et les commentateurs eux-mêmes. Ce genre de rhétorique a été employé à bon escient pour établir l'authenticité de leurs œuvres, et a démontré qu'ils savent très bien comment exprimer

clairement le courant sous-jacent du primitivisme à l'intérieur de l'esthétique moderne.

De leur côté, les artistes autres qu'autochtones ont périodiquement mentionné Artaud comme une figure exemplaire dans leurs images³. Il n'est pas surprenant que cette tradition moderniste se perpétue à travers les débats actuels à propos du primitivisme (et des déclarations voulant que la révolution surréaliste « a échoué » [Habermas 1983]). Car, comme cet article le signalera, Artaud était un primitiviste aussi convaincu que tout autre surréaliste, perspective que l'anthropologue et artiste surréaliste Michel Leiris qualifie aujourd'hui rétrospectivement de « inverted racism » (« racisme inversé ») (Price et Jamin 1988). La carte surréaliste du monde conçue en 1929 représente ce point de vue primitiviste (et la foi en la Révolution russe) en ce qui a trait aux masses de terre respectives : le Mexique et d'autres endroits considérés comme anti-rationalistes/primitifs ne laissent pas de place aux États-Unis et apparaissent plus grands qu'une Europe dont les frontières se resserrent, où le foyer parisien du surréalisme reste néanmoins dominant (Cowling 1978 : 485). Le lien entre l'esthétique européenne et le primitivisme qu'exprime cette carte du monde a poussé Artaud à aller chez les Tarahumaras il y a presque soixante ans, et la plupart des artistes contemporains travaillent encore dans le cadre de cette esthétique moderne à prétention globale.

L'une des bonnes raisons qui explique la persistance du primitivisme, comme je l'ai déjà suggéré (Slaney 1989), est que le système moderne de croyance de la civilisation occidentale repose sur la notion de « primitif » pour appuyer son identité *propre* ; une identité que Freud (et d'autres) renforça en disant qu'elle est constituée d'un élément « conscient » (européen rationnel) qui renferme un élément « inconscient » (primitif irrationnel). Les actes créatifs sont perçus comme des émanations de « l'inconscient » vers le domaine du « conscient ». Le caractère primitif de notre « inconscient » est sauvage, mais est une source de renouvellement. C'est la Nature de notre Culture. En anthropologie, nous avons critiqué notre notion de « primitif » par rapport au temps (Fabian 1983), à la science (Lévi-Strauss 1962), à l'art (Price 1989) et à l'histoire de l'anthropologie (Kuper 1988), mais nous avons été plus réticents à décrire le primitivisme comme partie de notre propre identité intérieure ou comme composante majeure d'un système moderniste de croyances séculières fondé sur la théorie psychanalytique. Cet article n'approche pas le primitivisme comme la clé symbolique de notre relation « psychique » avec la terre et la « Nature ». C'est un aspect de la symbolique moderniste qu'Artaud exprime avec force dans ses écrits au sujet des formes de la terre dans la Sierra Tarahumara. Je soumets l'idée que si nous sommes en voie de refaire la carte du monde pour une ère postmoderne, nous aurons à combattre le primitivisme, ce fantôme moderniste. Ce fut notre façon de penser mondialement pendant l'ère coloniale et postcoloniale ; les surréalistes, tout comme bon nombre de postmodernistes, y ont fait appel pour expliquer (selon nous) pourquoi nous sommes tous ensemble sur cette terre, ou peut-être seulement pourquoi *nous* sommes sur la Terre avec tellement *d'autres* différents.

3. Par exemple, le « Codex Artaud » en 1970-1971 de Nancy Spero, et le « Artaud's Tree » de Hugh O'Donnell en 1990.

La « Nature », le primitivisme et le projet de théâtre universel d'Artaud

Avant de partir pour le Mexique, Artaud menait à Paris une vie très liée au mouvement surréaliste et à sa doctrine politique voulant que la « civilisation » occidentale ait à s'en remettre à l'ethnographie pour trouver la clé qui permette de surmonter le rationalisme européen. Dramaturge et critique de théâtre, Artaud a développé en conséquence un « primitivisme » théâtral qui complétait celui de ses contemporains en peinture et autres formes d'expression artistique. Comme pour Gauguin avant lui, les objets des cultures exotiques présentés aux expositions coloniales ont inspiré les nouvelles tendances de sa production artistique, sa critique de l'art, et l'ont finalement conduit à son voyage transatlantique.

En voyant des danses balinaises dans une démonstration coloniale, Artaud remarqua que l'absence de mots ne nuisait en rien à l'efficacité évidente de la performance. Il écrivit ensuite un essai proposant au théâtre occidental de faire ressortir l'efficacité méta-physique plutôt que de raconter des histoires littéraires, afin de créer un théâtre de peu de mots et davantage tourné vers une idée physique et non verbale du théâtre (Artaud 1964 : 105). Il croyait que ce retour au physique rétablirait la signification spirituelle, rituelle du théâtre (*ibid.* : 108). Ironiquement, c'est par ses écrits (c'est-à-dire son utilisation du *langage*), notamment sur le théâtre et les Tarahumaras, que cette idée a été exprimée avec le plus de force et transmise aux générations d'élèves et d'artistes européens qui ont suivi.

Dans ses écrits, Artaud décrit un lien non verbal entre la pensée rituellement efficace (connue seulement de ceux qui n'ont pas perdu le sens de la connaissance ésotérique, c'est-à-dire les primitifs et ou les orientaux) et les formes de vie, la terre, ou simplement « la Nature » :

La nature quand elle a donné à un arbre la forme d'un arbre aurait tout aussi bien pu lui donner la forme d'un animal ou d'une colline, nous aurions pensé *arbre* devant l'animal ou la colline, et le tour aurait été joué.

Artaud 1964 : 63⁴

Cette vision du paysage, du monde matériel en entier dans lequel vivent les humains, comme liée à la pensée, particulièrement à la pensée « primitive », est primordiale non seulement pour comprendre les activités d'Artaud au théâtre, mais également son voyage au Mexique. Il a perçu le rituel « primitif » comme un « art » (occidental) quintessentiel, et décrit la Sierra Tarahumara comme la *mise en scène* par excellence. En s'engageant dans la Sierra, Artaud considéra les formations rocheuses comme un signe qu'il s'était rendu au bon endroit, et que tout théâtre/rituel en cet endroit serait métaphysiquement important. Pour Artaud, à cette époque, les envoûtements et les falaises ondulées de la Sierra étaient une preuve matérielle de l'efficacité du rituel et de la sagesse ésotérique de la culture tarahumara. Le choix d'Artaud de publier, avant tout autre rapport de voyage, un essai sur l'abondance des signes dans la Sierra Tarahumara semble donc une déclaration curieusement empirique et triomphante du succès de son voyage. Le paysage sculptural fut plus qu'une scène quintessentielle et métaphorique, toutefois, parce

4. Je présume que c'est l'arbre auquel on fait référence dans la peinture de Hugh O'Donnell. Voir note 3.

que Artaud percevait cette « montagne des signes » comme une preuve d'un potentiel révolutionnaire pour l'État-nation mexicain et toute l'humanité.

La révolution mexicaine selon Artaud

Sa critique de la révolution mexicaine était déjà tellement bien formulée avant son départ de Paris que certaines des présentations qu'Artaud fit en arrivant à Mexico avaient en fait été écrites en France. Il put agir de cette façon parce que bon nombre de ses camarades surréalistes, et des ethnographes de renom à Paris durant les années 1920 et 1930, étaient des spécialistes de l'Amérique latine. Bataille, par exemple, avait collaboré avec Rivet pour organiser une grande exposition d'art pré-colombien au Trocadéro (ou Musée de l'homme) en 1930. Dans le catalogue de l'exposition, Bataille exalte le sacrifice humain des Aztèques à Tenochtitlán qui emprunte à la beauté de Venise, une vision de la violence comparable à la proposition même d'Artaud pour un « théâtre de la cruauté ». En expliquant à un ami le but de son voyage au Mexique, Artaud écrit que ce fut un étudiant de Rivet qui avait accordé au voyage le sens d'une mission, par ces mots : « Ces gens [les Mexicains] ne savent pas en réalité ce qu'ils recherchent. Vous pouvez contribuer à redresser leurs notions » (Lettre à Jean Paulhan, 19 juillet 1935, in Artaud 1971, vol. VIII : 334). La prétention d'Artaud au leadership politique au sein de la révolution mexicaine est ainsi clairement énoncée dans la correspondance qu'il a écrite avant de quitter Paris, et dans les premiers discours publics et les essais qu'il se préparait à prononcer en arrivant au Mexique.

La série d'articles qu'il a publiés là-bas décrivent sa vision qu'une révolution marxiste est forcément incomplète. Dans le premier article, il affirme que le surréalisme et le marxisme sont « inconciliables » (1936, in 1971, vol. VIII : 179). Bien qu'Artaud ne nie pas le besoin de changements socio-économiques, il prétend que la vision de Marx est limitée parce qu'elle appuie les valeurs rationalistes et matérialistes de la civilisation occidentale alors qu'elle néglige la spiritualité. Sans la compréhension métaphysique plus profonde d'événements historiques que le spiritualisme a fournis, continuait Artaud, Marx « [...] a lutté contre le simulacre des faits [...] » (1936, in 1971, vol. VIII : 186) plutôt que leurs causes. Artaud fait ici partie de la sensibilité postmoderniste qui soutient que le marxisme n'a pas de pouvoir devant une pléthore de simulacres dans la vie sociale (Baudrillard 1983 : 131). Cependant, Artaud insiste sur le fait que la vérité, un secret qui se révèle, se cache derrière ces simulacres, alors que des postmodernistes comme Baudrillard soutiennent qu'il n'y a pas (plus) de secrets cachés (*ibid.* : 132). Pour les anthropologues et les critiques postmodernes de l'anthropologie, cette crise appréhendée a été comprise en termes d'« authenticité » culturelle. On dit des cultures traditionnelles qu'elles ont été dispersées dans une « diaspora » mondiale, comme tant de « secrets » perdus. Alors que certains auteurs prétendent que l'authenticité culturelle a toujours été mise en cause, d'autres voient la situation comme relativement nouvelle ou considérablement développée (Appadurai 1991 ; Clifford 1988 ; Hobsbawm 1983 ; Rosaldo 1989). Dans un cas ou dans l'autre, c'est une situation que les anthropologues postmodernistes acceptent, dont ils font même l'éloge : mais Artaud s'y oppose au nom de la « Nature ». La solution, écrivait Artaud, est un retour à « la Nature ». Une connaissance plus parfaite de l'histoire et de

l'homme peut être acquise par une compréhension de la Nature (Artaud 1987 : 115), puisque « Un peu de ce que nous avons été et surtout de ce que *nous devons être* gît obstinément dans les pierres, les plantes, les animaux, les paysages et les bois » (1936, in 1971, vol. VIII : 280). La possibilité de révolution, que ce soit pour le Mexique ou pour toute l'humanité, dépend de la découverte des lois (oserait-on dire, le *raisonnement* ?) régissant la nature. Pour Artaud le lieu durable de cette connaissance perdue est le sol du Mexique. Il croyait que c'était « l'unique lieu au monde où dorment des forces naturelles qui puissent servir aux vivants » (1936, in 1971, vol. VIII : 229) et que ces forces étaient endormies, « enfouies sous la terre » (1936, in 1971, vol. VIII : 283).

Artaud défendit l'*indigenismo* dans la révolution mexicaine, parce qu'il considérait le sol mexicain comme « sol indien », et que par-dessus tout, il croyait que les possibilités de révolution de la nature qui se cachent sous la terre étaient à la portée des cultures indigènes qui en avaient préservé la logique secrète depuis l'époque précortésienne. Selon ses perceptions (racistes) : « Le sang indien du Mexique garde un antique secret de race, et avant que la race se perde, je pense qu'il faut lui demander la force de cet antique secret » (1936, in 1971, vol. VIII : 183). Ce schéma attribuait aux Tarahumaras une influence sur les formes extraordinaires de la terre et suggérait que quelque chose de comparable à la notion de Freud de « pensée omnipotente » chez (les enfants et) les primitifs pourrait se traduire dans un programme politique mondial, qui soit une cure psychanalytique pour la société européenne, une recharge de pouvoirs.

Artaud arriva au Mexique (1936) peu après que Lázaro Cárdenas soit devenu président, et ce fut durant son mandat que les aspects indigénistes de la Révolution furent mis en pratique dans la création de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia (Institut national d'Anthropologie et d'Histoire) pour encourager l'étude des cultures indiennes et le Departamento de Asuntos Indígenas (Département des Affaires indigènes) avait l'intention de protéger les intérêts des Indiens. Cependant, la notion de ce qui était dans les « intérêts » des populations autochtones était encore en grande partie liée à la notion des « missions culturelles » déjà élaborée par le ministre de l'Éducation sous la présidence d'Alvaro Obregón, afin d'apporter aux populations autochtones l'alphabétisation, la santé et une identité nationale plus standardisée. Il y avait une tendance à considérer les populations autochtones de l'époque comme essentiellement communisantes, un trait culturel qui pourrait faciliter leur incorporation à une population unie pour venir à bout du capitalisme. De plus, la civilisation aztèque qui avait été concentrée dans la nouvelle capitale de la nation fut traitée comme les origines ancestrales de l'État moderne de sorte que, comme Henri Favre l'a remarqué, le *calpulli* aztèque a été vu comme une forme indigène d'une commune soviétique, et présenté comme un modèle pour la réforme agraire qui s'appliquerait universellement aux populations des cultures différentes du Mexique (Favre 1976). Henri Favre note également que bien que la Révolution mexicaine ait triomphé dès le milieu des années 1920, elle n'a été reconnue officiellement qu'au milieu des années 1940. Artaud est donc arrivé au Mexique à l'époque de l'émergence d'un rôle institutionnalisé pour l'*indigenismo* au sein du nouvel ordre politique au Mexique. En ce qui a trait à l'histoire de l'ethnographie, Artaud arriva au Mexique entre les terrains de Redfield à Tepoztlán et celui de Lewis (Bock 1980; Favre 1971 : 337; Stocking 1989), et il

s'opposa et à l'institutionnalisation politique du moment des groupes autochtones et aux tendances de la pratique ethnographique.

L'*indigenismo* d'Artaud était en partie une version romancée de celle officielle de l'État, aussi il ignora les critiques qui lui rappelaient qu'il y avait en réalité plusieurs groupes culturels distincts au Mexique, en soutenant que les frontières de l'État-nation mexicain étaient significatives en matière culturelle⁵. Pour lui, l'Europe était « dégénérée et fragmentaire » sur le plan culturel, et il ne pouvait permettre au Mexique de l'être.

Pour distinctes que fussent ces civilisations, l'ancien Mexique n'avait en réalité qu'une seule culture, c'est-à-dire une idée unique de l'homme, de la nature, de la mort, de la vie ; au contraire, l'Europe moderne qui a su uniformiser sa civilisation a multiplié à l'infini sa conception de la culture et, relativement à l'idée même de la culture, elle est, on peut dire, en pleine anarchie.

Artaud 1936, in 1971, vol. VIII : 232

Utiliser des civilisations anciennes pour établir l'authenticité de nouveaux ordres politiques est pratique courante pour les États-nations modernes, cela fut également complémentaire à la recherche d'Artaud de « l'âme mexicaine ». Cependant, Artaud s'est tourné vers les Indiens actuellement vivants comme chaînons avec le passé, et c'est à eux qu'il fait référence quand il dit : « L'âme mexicaine n'a jamais perdu en son fond le contact avec la terre [...] » (1936, in 1971, vol. VIII : 285). Une « âme » indienne devait guider l'ensemble *corps*/territoire de la nouvelle nation. Artaud semble avoir adopté une métaphore de type Herder de la nation conçue comme un individu (Dumont 1983). Donc, Artaud s'est servi de l'individualisme occidental comme d'une base pour imaginer à la fois l'identité d'une nouvelle nation et la rattacher à l'humanité entière. Toute l'humanité était liée à « l'âme » indienne par l'inconscient et par son souvenir des lois de la « Nature » (un corps global). Cette vision est comparable à celle d'autres ethnographes et fut à l'origine d'un grand nombre de « transformations » dans le travail d'un autre collègue surréaliste, Lévi-Strauss (Slaney 1989). Cependant, alors que ce dernier prétendit expliquer les changements sociaux *post facto*, le premier visait à en faire une promotion active et à les prophétiser. Pour prendre part à la révolution, Artaud décida de faire une étude sur le terrain « méthodiquement » chez « des tribus autochtones authentiques » et ainsi « rendre manifestes les forces cachées de l'âme mexicaine ». Le rapport de ses « recherches » « servira à la propagande » (1936, in 1971, vol. VIII : 286⁶). Comme un *conquistador* de dernière heure, Artaud délaisse l'Europe au profit des richesses cachées du Nouveau Monde. Toutefois, contrairement aux *conquistadores*, il vivait au sein d'une cosmologie moderne si bien que les richesses qu'il cherchait furent des richesses occultes donnant de la « force » spirituelle à une nation et à l'humanité *internationale*.

-
5. Comme Gellner l'écrit : « Les nations comme façon naturelle, innée de classer les hommes, comme une destinée politique inhérente quoique longtemps retardée, sont un mythe ; le nationalisme, qui parfois prend des cultures pré-existantes et les transforme en nations, quelquefois les invente, et souvent efface les cultures pré-existantes : *cela* est une réalité pour le meilleur et pour le pire, et qui en général est inévitable. Ceux qui en sont les agents historiques ne savent pas ce qu'ils font, mais c'est une autre question » (Gellner 1983 : 48-49).
 6. Ceci a paru dans le journal *El Nacional*, le 9 août 1936, donc ce fut écrit juste avant qu'Artaud quitte Mexico pour la Sierra Tarahumara.

Récits précédents sur la Sierra Tarahumara

L'étudiant de Rivet de qui Artaud acquit un sens de la « mission » de son voyage au Mexique était Robert Ricard, l'auteur du texte maintenant devenu classique, *La « conquête spirituelle » du Mexique*. Dans ce texte, Ricard en était arrivé à la conclusion que l'Église était un fondement pour le Mexique moderne, et que « le problème fondamental du Mexique indépendant serait celui de l'incorporation⁷ de l'Indien à la vie nationale » (Ricard 1933 : 185). Il était partisan de l'adaptation que le gouvernement faisait des méthodes de l'Église pour insister sur l'implication des Indiens dans des projets communautaires (*ibid.* : 211). Cependant, sceptique au sujet du syncrétisme et de la possibilité de la « survivance du paganisme dans le catholicisme » (*ibid.* : 330), il soutenait que l'État de Chihuahua (où se trouve la Sierra Tarahumara) est l'une des régions du Mexique où les personnes sont « restées à peu près purement païennes » en raison des difficultés d'ordre géographique, linguistique et climatique, à communiquer avec ceux n'habitants pas la région (*ibid.*). La seule source d'information ethnographique de Ricard sur les Tarahumaras semble avoir été Lumholtz, qui était allé dans la Sierra à la fin du XIX^e siècle juste avant le retour de missionnaires jésuites (1900). C'est peut-être à partir de cette information de Ricard qu'Artaud décida d'aller chez les Tarahumaras, et avait déjà écrit qu'ils étaient « une race de purs Indiens rouges⁸ », qui « [...] ne croient pas en Dieu et le mot "Dieu" n'existe pas dans leur langue » (1936, in 1971, vol. IX : 83).

Lumholtz lui-même n'avait pas soutenu l'idée d'une telle pureté rituelle chez les Tarahumaras. Il n'était pas favorable à la « missionnarisation » des Tarahumaras et avait tendance à éviter l'enregistrement des rituels d'église encore pratiqués en l'absence des prêtres. Néanmoins, Lumholtz connaissait le mot tarahumara, *onorúame*, et il le traduisit comme une référence à la fois à Dieu et au Soleil. Explorateur et homme de science, Lumholtz était parfois accompagné dans ses recherches sur le terrain par un « corps de scientifiques » (des spécialistes en archéologie, en géographie, en botanique, en zoologie, en minéralogie et en génie civil), et il consultait des ethnologues (notamment Franz Boas) au sujet de questions ethnographiques. Ses explorations de la Sierra Tarahumara étaient parrainées en partie par l'American Museum of Natural History de New York pour lequel il groupa plusieurs collections d'objets ethnologiques. Il compila « des vocabulaires étendus des langues Tarahumare et Tepehuane, et également un vocabulaire des Tubares pratiquement disparus aujourd'hui » (Lumholtz 1902, I : vii-xix). Lumholtz vulgarisa ses écrits dans des revues américaines, fit rapport à la Société des Américanistes à Paris, et publia un récit de voyage en deux volumes en 1902. Tout ceci laisse présumer qu'Artaud dut avoir accès à ses récits sur le rituel tarahumara et la topographie de la Sierra Tarahumara.

Le lieutenant Frederick Schwatka (1983) a publié un récit de ses voyages avant l'expédition de Lumholtz, et malgré leur pauvreté ethnographique reconnue, ses

7. « [...] nous croyons [donc] que s'il y a à prendre dans la théorie de la "religion mixte", il y a encore davantage à laisser » (Ricard 1933 : 330).

8. Ceci est tiré d'un article paru en 1937, que les élèves ont attribué à Artaud, même s'il fut publié sous ce qui a été identifié comme un pseudonyme, « John Forester » (Artaud 1971, vol. IX : 256).

écrits fourmillent d'appréciations poétiques des formations rocheuses de la Sierra Tarahumara. Le but de son voyage était d'encourager les Américains à investir du capital dans l'exploitation des ressources naturelles de la Sierra. Néanmoins, il avait insisté sur les merveilles naturelles de la région en des termes assez semblables à ceux d'Artaud en déclarant sans équivoque que leurs formes représentaient un « art » et une « sculpture » « tout aussi bons que ce que l'on retrouve au Metropolitan Museum of Art (Musée métropolitain de l'Art) » (1893 : 365). Cette appréciation esthétique était clairement liée à la théorie de ce lieutenant sur la politique culturelle locale, qui supposait que la population autochtone dans le sud-ouest voyait « le visage de Montezuma réparti assez généreusement sur la région » (« Ce malheureux monarque aztèque devait avoir un visage d'aspect très rocheux ») (1893 : 22) et proposait l'idée que les Tarahumaras avaient tendance à voir ce souverain à cause de leurs espoirs de le voir revenir au pouvoir un jour (1893 : 194). Cette hypothèse faisait pendant à l'expérience personnelle de l'auteur d'avoir vu le portrait de Benjamin Franklin dans les rochers, et parfois la tête de leaders européens, tel Hadrien (1893 : 23, 365). Malgré le fait que le plan de Schwatka pour le développement capitaliste dans la Sierra soit clairement en opposition à celui d'Artaud, ses projections de qualités culturelles, politiques et historiques dans les formes des rochers sont remarquablement similaires.

À part les dessins du livre de Schwatka, on disposait de photographies de formations rocheuses dans quelques publications de Carlos Basauri. Cet ethnographe mexicain a publié plusieurs articles dans les années 1920, dont l'un dans *Mexican Folkways* (1927) qui comprenait des notions tarahumaras sur le peyotl et des récits de certaines pratiques rituelles. Ces publications furent probablement à la portée d'Artaud durant son séjour à Mexico. Bennett et Zingg ont modifié le rapport ethnographique établi par Lumholtz et Basauri en décrivant de façon plus précise certains rituels tarahumaras s'inspirant de l'Église que le retour de missionnaires avec le consentement de Díaz avait grandement ravivés en 1900. Plus important encore, Bennett et Zingg ont privilégié une méthode encyclopédique pour aborder l'ethnographie tarahumara, plutôt qu'un récit de voyage. Ils ne publièrent cependant pas leur récit avant 1935, et il est peu probable qu'Artaud ait pu consulter leur travail.

Artaud en tant qu'ethnographe des Tarahumaras

Artaud arriva dans la Sierra Tarahumara juste au moment où le gouvernement mexicain saisissait les propriétés des Jésuites et reprenait en main l'administration locale des populations autochtones qu'assumaient les missionnaires. L'opinion d'Artaud sur les missionnaires est fascinante non seulement parce qu'il s'est interrogé tout au long de sa vie sur sa croyance en Dieu, mais parce que généralement il exclut les prêtres et les rituels liturgiques de ses écrits sur les Tarahumaras. Artaud ne pouvait pourtant pas ne pas remarquer les rituels religieux des Tarahumaras durant les quelques semaines qu'il passa dans la Sierra, et, de fait, il en note quelques-uns : toutefois, ils sont subordonnés aux rituels du peyotl (1947, in 1971, vol. IX : 21-22). Pour défendre le peyotl, il évoque une « escouade de cavalerie » travaillant avec le directeur de l'école gouvernementale et exprime l'opinion non confirmée voulant que cette présence militaire ait été appelée afin

d'empêcher la tenue de fiestas du peyotl (1947, in 1971, vol. IX : 21). Les prêtres pour leur part croyaient fermement que la cavalerie les visait vu qu'elle venait tout juste de leur enlever de force leurs propriétés (voir Ocampo 1950). Cependant, Artaud ne fait jamais mention de cette lutte de pouvoir local, prévenant le gouvernement de ne pas détruire « le champ de Peyotl », qui, selon lui, aurait déjà poussé près de Norogachi (ce qui est également curieux puisque cette plante ne pousse pas dans la Sierra, de sorte que les Tarahumaras doivent parcourir une bonne distance au-delà des montagnes afin d'en amasser, tout comme le font les Huicholes). Artaud était convaincu que le peyotl est un « Dieu » tarahumara et que le gouvernement essayait d'« empêcher la culture » (*ibid.* : 22) en mettant fin à son culte. Alors, Artaud se place lui-même entre l'Église et le gouvernement d'État, plaidant sa propre conviction primitiviste pour concilier ce qu'il avait trop hâtivement considéré comme le seul rituel exceptionnellement important et « traditionnel » des Tarahumaras au sein du nouvel État-nation.

Il ne fait aucun doute qu'Artaud et les prêtres partageaient la même inquiétude quant au pouvoir du peyotl : les prêtres, afin de maintenir leur doctrine envers Dieu, et Artaud pour la supplanter⁹. Bien que les Tarahumaras attribuent de nombreux pouvoirs au peyotl, comme la capacité de voir et d'entendre et de protéger la propriété (cette dernière capacité n'est pas une qualité qu'Artaud a favorisée, mais elle a de l'importance pour les Tarahumaras à qui j'ai parlé), il n'entre pas directement en concurrence avec le Soleil/Dieu et la Lune/Vierge qui sont au cœur du rituel et de la cosmologie des Tarahumaras. Plutôt, le peyotl est une plante très puissante qui peut modifier de façon considérable les conditions de vie sur la terre, et comme la plupart des éléments puissants dans la cosmologie des Tarahumaras, sa force peut être bénéfique ou dévastatrice. Donc, la notion d'Artaud du peyotl comme force centrale et surtout positive reflète sa propre recherche de médicaments (et ses études précédentes en homéopathie) plus que la conception que les Tarahumaras ont du peyotl. Dans la région de Panalachi, par exemple, on dit qu'un homme tarahumara en bonne santé serait mort récemment quand un vendeur de drogues *gringo* de passage aurait laissé tomber, sans faire attention, un panier plein de peyotl sur la tête de l'Indien. Le coup ne fut pas fort, mais il fut fatal. À l'exception de deux régions bien connues pour leur usage de peyotl (Nararáchi et Tewaterichi), la majorité des Tarahumaras craignent le peyotl (tout comme la victime), et ne s'en servent que très rarement. Artaud connaissait cette peur (1947, in 1971, vol. IX : 17), mais il la comparait à la peur qu'un croyant a de Dieu. Les rituels reliés au peyotl se produisent sans aucun doute beaucoup moins souvent que des célébrations fixées par le calendrier liturgique et ponctuées de fêtes arrosées à la bière.

Une erreur beaucoup plus grave dans le récit d'Artaud à propos de l'usage du peyotl est de ne pas tenir compte des notions des Tarahumaras concernant son lien

9. L'écrivain jésuite contemporain, de Velasco Rivero, rejette l'ethnographie d'Artaud mais aborde sérieusement sa notion du peyotl comme étant un Dieu. « Interrogée directement à savoir si le *Jicuri* est comme Dieu, ou s'il se bat contre Dieu et lequel est le plus fort, l'informatrice répondit : "Le *Jicuri* n'est pas comme Dieu, il est comme un seigneur (comme un homme), mais pas comme Dieu. Le *Jicuri* ne peut pas faire de tort à Dieu, mais peut en faire aux personnes. Il n'est pas non plus comme le diable. Alors pas plus comme un seigneur. Ils lui font des fiestas mais pas comme pour Dieu" » (1983 : 106).

avec la terre, thème qu'il n'a pas développé malgré sa fascination obsessionnelle de la terre comme source de renouvellement. Nulle part, à ma connaissance, Artaud ne fait référence à la règle cardinale des Tarahumaras voulant que le peyotl soit utilisé uniquement en dehors de la saison de culture. Cette conception est strictement suivie à Panalachi et on a rapporté la même chose à propos d'autres communautés tarahumaras dans la Sierra (Merrill 1988 : 123). À Panalachi, on se demandait si, vu que les gens du peyotl sont très petits, leur apparition pendant l'été retarderait la croissance du maïs. De toute façon, on s'entend généralement sur le fait que les fiestas du peyotl conviennent à l'hiver, et qu'elles peuvent impliquer des danseurs d'hiver tels les *matachines*, que Artaud rapporte également avoir vus juste avant de quitter la Sierra en octobre. Il savait pourtant que la fiesta du peyotl à laquelle il assistait était en l'honneur d'un Tarahumara défunt, et que la cérémonie du peyotl était nécessaire pour libérer l'homme en vue de sa véritable vie future. Il rapporta que deux chèvres avaient été sacrifiées et que le patio circulaire servant à la danse était muni de croix et de miroirs. Toutefois, son récit des gestes rituels se mélange à son besoin de « pénétrer » la signification de cette « tradition mystérieuse », une quête qui finit par séparer ce rite du contexte social et cosmologique des Tarahumaras. Au milieu du rituel du peyotl, Artaud eut une vision d'une peinture de Hieronymus Bosch sur la Nativité. L'enfant Jésus y est entouré d'animaux, et tout près se trouvent les rois, des rois qui sont en réalité des danseurs *matachín*. Artaud est clairement aux prises avec sa propre formation catholique, se tournant vers l'« art » occidental pour son cheminement spirituel comme plusieurs modernistes bien-pensants l'ont fait et continuent de le faire. Il tente de développer sa propre vision syncrétique, tout en refusant une place au rite du peyotl dans une forme autochtone du syncrétisme (ce qui pourrait grandement expliquer la justesse de sa comparaison interculturelle : *matachines*/rois mages), ou une explication claire de son efficacité pour les morts. Ceci est important puisque le peyotl est une plante dont le pouvoir est lié à la terre dans la cosmologie des Tarahumaras, qui peut conserver une emprise sur ceux qui l'habitent, mais dont les pouvoirs sont limités et ne s'étendent pas au « monde céleste ».

Lorsqu'Artaud présenta les fiestas du peyotl comme le rituel tarahumara le plus important, il ne s'est pas rendu compte que ce rituel faisait référence à une cosmologie à trois niveaux, et que le peyotl ne semblait pas appartenir au « monde céleste » ni au « monde des ténèbres », mais seulement au niveau intermédiaire où se trouvent les êtres humains. Tandis que Dieu/le soleil domine les cieux, des royaumes souterrains sont considérés comme étant propres aux animaux voleurs, à d'autres ethnies (y compris les prêtres catholiques) et au Diable. Certaines communautés tarahumaras maintiennent des cosmologies dans lesquelles on retrouve plusieurs niveaux au-dessus de la terre et plusieurs niveaux qui sont plus bas qu'elle ; cependant, même dans ce cas, l'univers est perçu en trois sections générales. On croit que la vie future des Tarahumaras et que l'endroit où Dieu se trouve et d'où il envoie la lumière du soleil est le monde céleste. La vie sur la terre est neutre, mais est influencée par les forces provenant à la fois de niveaux supérieurs et inférieurs à la terre. Le troisième royaume, les enfers, est un espace très dangereux, et le symbolisme « émiq » des Tarahumaras qui s'y rattache est peut-être la dénégation la plus accablante de l'interprétation qu'Artaud ait fait de la culture tarahumara.

L'enfer tarahumara est associé à un comportement animal et incorrect souvent rattaché à la sexualité : c'est une région ethniquement codée, associée à tous ceux qui ne sont pas Tarahumaras, que l'on croit responsables de la contamination d'un ordre du monde que les Tarahumaras s'efforcent de maintenir à travers le rituel. Plutôt que de soutenir l'identité des Tarahumaras et leur « statut d'Indiens » comme Artaud estimait que la terre devait le faire pour tous les peuples autochtones, on croit que le monde des ténèbres va à l'encontre de l'intégrité de l'identité des Tarahumaras. Le monde souterrain est un endroit que l'on peut atteindre par les *arroyos* (rivières) et que les Tarahumaras considèrent être une région où l'âme est souvent perdue, plutôt qu'un emplacement où les pouvoirs indigènes pourraient infuser au Mexique une « âme » indienne durable. Ce n'est certainement pas une très bonne voie à emprunter pour retrouver la sagesse perdue, la vérité, la force ou des pouvoirs renouvelés de communication et de solidarité, tel qu'Artaud le propose dans ses tracts révolutionnaires sur la renaissance humaine universelle par « des forces de vie enfouies sous la terre » (1936, in 1971, vol. VIII : 283). Ironiquement, le point d'espoir d'Artaud est le point de damnation des Tarahumaras. Il regardait en bas, pas en haut. C'est vers Dieu/le soleil que les Tarahumaras se tournent pour trouver la voie. Ce dieu solaire donne des directives concernant la vie sur la terre sous la forme de sermons (*nawésari*) chaque dimanche, quand les dirigeants tarahumaras deviennent possédés par Ses paroles. Il est celui pour lequel on doit faire des sacrifices régulièrement (ce qui n'est pas de la « Nature » terrestre) afin d'assurer la santé et des récoltes fructueuses de maïs. Paradoxalement, la vision de Bosch de la Nativité était une vision plus appropriée à la culture des Tarahumaras qu'Artaud semble le penser, particulièrement la juxtaposition du concept des *matachin*/rois et des animaux de ferme (que l'on peut sacrifier), puisque l'on dit de ces animaux qu'ils appartiennent à Dieu et qu'ils lui sont rendus par le sacrifice, qui est encouragé et surveillé par les dirigeants autochtones dans chaque communauté (souvent trois), afin de régler l'équilibre entre les trois niveaux du monde.

Les Tarahumaras chez qui Artaud a séjourné n'invoquent pas la « tradition », ni leurs ancêtres pour des conseils ou pour établir l'authenticité de pratiques rituelles. Dans certaines régions, ils appellent leurs ancêtres non baptisés « *anayá-wari* » et leur attribuent des traits anti-sociaux tels que le cannibalisme, le manque de sacrifices d'animaux ou de feu et l'ignorance en matière d'agriculture. Parmi les Tarahumaras baptisés, l'arrivée de missions provoqua la naissance de la culture tarahumara et le début de l'efficacité (et du syncrétisme) de son système de rituels. Ce n'est qu'en adaptant par des rituels l'arrivée des « autres » après la Conquête, que les Tarahumaras se considèrent eux et leurs actions rituelles comme complets. Aujourd'hui, et à l'époque d'Artaud, ils conservent un double système de rituels qui inclut à la fois des gestes rituels et des célébrations catholiques et indigènes, à l'intérieur d'une cosmologie tarahumara plus grande qui subordonne l'Église aux enfers (Slaney 1991). Donc, les Tarahumaras, tout en rejetant des références nostalgiques au passé, ont accompli ce qu'Artaud essayait de faire, dans le sens qu'ils ont subordonné le catholicisme à un système indigène de rituels. Artaud ne put reconnaître ce qu'il cherchait lorsque cela se présenta sous cette forme. Le syncrétisme des Tarahumaras peut toutefois être vu comme une tentative coloniale d'être plus catholiques que le groupe qui les a convertis, de sorte qu'affirmer que le

rituel tarahumara répond à la quête d'Artaud reflète partiellement à quel point la pensée d'Artaud est redevable à sa formation culturelle catholique. Artaud avait peut-être vaguement senti cela, puisque sa lutte, sa vie durant, pour savoir s'il devait reconnaître Dieu ou non était liée à ses expériences chez les Tarahumaras. En janvier 1944, il écrivit : « C'est ainsi que poussant vers Dieu, j'ai retrouvé les Tarahumaras » (in 1971, vol. IX : 104). Ce texte (dont il a par la suite voulu empêcher la publication) constitue également un dernier récit de la fiesta du peyotl, dans lequel il démontre que le peyotl est un cadeau de Jésus-Christ à la race humaine et un instrument pour révéler les « lois essentielles ». Le peyotl, comme n'importe quel saint catholique, est un genre d'intermédiaire entre Dieu et les humains. La preuve qu'Artaud donne de cet énoncé métaphysique est une fois de plus présentée en rapport aux montagnes de la Sierra : « Et j'ai vu, sur les montagnes du Mexique, au-dessus de toutes les épreuves humaines luire les flammes d'un Grand Cœur Saignant » (1944, in 1971, vol. IX : 111).

Un an auparavant, Artaud élevait une croix dans le jardin de son docteur, y attachait des choux et l'ornait de son propre manteau. Il présenta à son docteur une photographie et une explication par écrit de cela (voir photo dans Artaud 1977, après la page 23). Artaud avait lu sur les choux dans des textes parlant d'occultisme et de magie, et en arriva à la conclusion que la croix avec des choux représentait un lien entre la création et le néant (Dieu), et les nombres derrière toute forme (Artaud 1977 : 71). Cet épisode est frappant parce que, non seulement sa construction ressemble à une croix d'un rituel tarahumara, mais parce que cela démontre qu'en dépit de traitements par électrochoc, d'internement, et d'un retour au catholicisme, Artaud était décidé à rester fidèle à l'ethnographie tarahumara. De plus, il soutenait toujours sa théorie présentée précédemment, voulant que les formes de la terre dans la Sierra soient des « signes » qui démontrent par « une sorte de mathématique grandiose, comment la Nature s'ordonne et dirige la naissance des formes, qu'elle retire du chaos » (1936, in 1971, vol. IX : 46). Il trouvait les rituels des Tarahumaras significatifs (et dignes d'être imités) parce que « les formes de leur pays, les Tarahumaras les répètent dans leurs rites et leurs danses. Et ces danses [...] obéissent à la même mathématique secrète » (1936, in 1971, vol. IX : 47). Même avant le retour d'Artaud vers Dieu, ces nombres représentent le code caché de la Nature que le rituel et la topographie des Tarahumaras (et ses hallucinations du peyotl) lui ont apparemment révélé¹⁰. La révolte d'Artaud contre la rationalité était ainsi forclosée par sa recherche d'une métaphysique *rationnelle*.

Pour ce qui est des formes humaines qu'Artaud a vues dans les rochers, lui-même s'est plaint que d'autres à qui il avait parlé dans la Sierra n'admettaient pas avoir vu les mêmes choses. Après avoir pris sa dernière dose d'héroïne afin que son corps soit « vierge » pour recevoir le peyotl, il souffrit de terribles manques et perdit beaucoup de poids à cause de la diarrhée. Le cinquième jour, il vit littéralement rouge et il lui sembla que des Indiens surgissaient et disparaissaient dans les formes des rochers de la montagne. Il demanda à son guide ce que tout cela

10. « [...] il faut sentir, à la racine des choses, et *avant* que leur corps, leur vie physique soit constituée, la vibration mystérieuse de ces Nombres, dont le rythme secret explique la naissance de la Réalité. Or, toute culture authentique a toujours connu ce secret, et elle a voulu manifester ce secret par des figures. Et les Tarahumaras incivilisés portent ces étranges figures à la base de leur pensée. Et la Sierra des Tarahumaras les porte » (Artaud 1936, in 1971, vol. IX : 249).

signifiait et le guide ne voulut pas répondre. Finalement, après avoir posé la question trois fois, le guide répondit : « se confundió como si fuese un niño grande tomado en falta » (« vous vous êtes mépris comme un grand enfant pris en faute ») (Artaud 1987 : 349). Donc, Artaud interprète le refus du guide de discuter des « signes » des rochers comme une preuve qu'ils renferment de l'information qui vaut la peine d'être connue. La signification occulte qu'il a attribuée à ce qu'il a vu se fait l'écho de ses descriptions des formes : « Et voyant dans ces montagnes incrustées de figures, de plus de figures que les murailles de certains temples de l'Inde ne comportent de divinités » (1937, in 1971, vol. IX : 124-125). D'autres fois, il attire l'attention sur la nature apocalyptique de ces formes qui semblent toutes surgir en fragments d'une lutte intense (1936, in 1971, vol. IX : 46). En lisant ces descriptions, on doit cependant tenir compte de l'état de l'observateur, qui, comme il l'écrit lui-même, ayant souffert de manque d'héroïne, se sentait comme si « [...] toda la montaña se levantaba contra mí » (« [...] toute la montagne s'était élevée contre moi ») (Artaud 1987 : 351). De telles (dés ?)orientations personnelles ont longtemps posé un problème à l'autorité des textes d'Artaud en matière d'ethnographie. Comme Geertz l'écrit : « Pour être un témoin oculaire convaincant, on doit, semble-t-il, devenir soi-même convaincant » (1988 : 79).

Toutefois, l'accent que met Artaud sur les formes de terre n'est pas complètement sans rapport avec son site de recherches sur le terrain ou bien avec la culture qui s'y rattache : parce qu'il est vrai que les Tarahumaras doivent reconnaître certaines formes humaines, pour que des noms de lieux dans la Sierra, comme Panalachi qui signifie « lieu du visage (vu dans la falaise rocheuse) », existent. Les qualités des rochers se retrouvent également dans des noms donnés à des endroits comme Tonachi(c), « lieu de colonnes verticales », qui se rapporte généralement à un emplacement où il y a des formations rocheuses en forme de colonnes. Il ne fait aucun doute que c'était un tel endroit qu'Artaud a appelé « l'un de ces villages dominés de phallus, ces phallus poinçonnés de figures... » (1937, in 1971, vol. IX : 125), une connotation sexuelle plutôt différente de celle du sacrifice qu'implique la notion de colonnes des Tarahumaras (Slaney 1991). Rosanachi(c), signifiant « lieu blanc », est un nom donné à des villages près de terres ou de falaises blanches. Cependant, d'autres noms de lieux ne font référence ni à l'apparition de formes humaines dans des configurations naturelles ni aux rochers. Les noms de lieux s'appliquent à une portion de terre non spécifiée, regroupant habituellement un certain nombre de familles établies à l'intérieur d'une vallée fertile ou d'un plateau. Les appellations semblent donc se conformer à un système de cartographie tarahumara qui n'est caractérisé ni par l'organisation géographique rationalisée des États-nations, ni par le paysage surnaturel que propose Artaud¹¹.

Malheureusement, les significations indigènes attribuées aux formations rocheuses n'ont pas été un thème sur lequel les anthropologues ont fait la lumière au-delà de l'article d'Artaud. On a rapporté l'utilisation des formations rocheuses par les Tarahumaras comme des habitations permanentes, des abris temporaires lors-

11. La cartographie tarahumara est semblable à celle de Panama, où les maisonnées de familles nucléaires étaient également des unités de production et de consommation dans une économie de subsistance, et les noms de lieux faisaient référence à « des caractéristiques non artificielles, naturelles » dans une topographie continue (Gudeman 1979 : 231-232).

que le temps est inclément, ou des abris pour la nuit lors de courts déplacements. Là où j'ai effectué des recherches sur le terrain, on remarque des formations rocheuses extraordinaires, auxquelles Artaud faisait référence, dans les plus hauts niveaux des falaises séparant les vallées des terres arables où les Indiens habitaient. On raconte que c'est dans les cavernes des parois de ces falaises que les ancêtres tarahumaras *anayáwari* non baptisés et « non civilisés » auraient vécu. En fait, ils y errent encore comme des fantômes, parce que leur ineptie rituelle les empêche d'entrer dans le monde céleste ou le monde des enfers. Les formations rocheuses sont donc liées aux présences d'*anayáwari*. Des informateurs ont rapporté que l'on pouvait entendre les « anciens » la nuit buvant dans leurs cavernes, que les animaux qui s'y aventuraient, immanquablement n'en revenaient pas, et que les cavernes étaient des endroits effrayants, renfermant des dépôts d'ossements *anayáwari* (utilisés dans la sorcellerie). Par conséquent, comme le peyotl, ces formations de falaises ne sont pas des signes d'une pensée toute-puissante ou de la transcendance autant que ceux d'une terrifiante inertie.

Le retour d'Artaud et l'anthropologie postmoderne

Les anthropologues se sont intéressés récemment à la politique culturelle de l'exotisme comme un attribut du modernisme occidental, et à cet égard, ils ont particulièrement critiqué l'art occidental (Price 1989) et l'ethnographie (Clifford et Marcus 1986). Contrairement à l'exotisme du XIX^e siècle, destiné à faire diversion, Clifford soutient qu'entre les guerres il y eut une période où la « réalité » était « profondément en question ». « Les autres apparaissaient alors comme une alternative humaine sérieuse ; le relativisme culturel moderne devenait possible » (Clifford 1981 : 542). Pourtant, la portée de cette observation perd apparemment toute valeur par la remarque suivante : « les domaines de l'art moderne et de l'ethnologie qui émergeaient, étaient plus distincts en 1937 qu'une décennie auparavant. [...] Dans les années 1920, la connaissance qu'une nouvelle ethnographie alliée au surréalisme préconisait, était plus excentrique, informe, et soucieuse de bouleverser l'ordre de sa propre culture » (Clifford 1981 : 558-559). Par la suite, il exhorte les anthropologues à reconnaître la nature fondamentalement surréaliste de l'ethnographie. Toutefois, le point de vue donné ici indique que des surréalistes comme Artaud ne s'acheminaient ni vers un relativisme culturel ni vers une connaissance ethnographique de l'autre. Comme la majorité des autres surréalistes, Artaud n'était *pas* prêt à « bouleverser l'ordre de [sa] propre culture ».

La description enthousiaste que Clifford donne du surréalisme en tant que « phénomène vraiment international ayant des ramifications sur chaque continent » (Clifford 1988 : 40) doit également être réexaminée comme une exportation occidentale vers les centres urbains où « l'art » a obtenu du prestige comme partie d'une vision moderniste de l'humanité dans de nouveaux États-nations. À l'intérieur de cette vision mondiale, la « culture » était soit un domaine de deuxième ordre sans grande importance ou une preuve de l'universalité, ce qui fait que pour les surréalistes comme Artaud, les indigènes ne possédaient pas vraiment de cultures qui leur soient propres, si ce n'est qu'ils étaient imprégnés de la seule « culture universelle » commune à tous les humains (Artaud 1935, in 1971, vol. VIII : 331). En définitive, ni les États-nations ni les cultures n'ont leur place dans l'eth-

nographie d'Artaud. C'est pourquoi il n'est pas retourné à Mexico pour promouvoir la « propagande » nationaliste qu'il avait promis. Il n'est pas non plus resté sur le terrain après avoir assisté à une fiesta du peyotl, afin de poser des questions à ce sujet, malgré le fait que ce soit le moment où les Tarahumaras sont le mieux disposés à donner des explications ou des interprétations de leurs rituels aux ethnographes. L'existence du Mexique en tant que nation, qu'il soutenait pourtant, fut perdue de vue aussitôt arrivé dans la Sierra, et il repartit immédiatement vers Paris. Il détenait ce qu'il était venu chercher. L'« âme » indienne de la civilisation européenne était apparemment l'« âme » du Mexique (une ancienne colonie), et la révolution humaine s'amorcerait à Paris, capitale mondiale de l'art et bassin du surréalisme.

Le projet d'Artaud était résolument transcendantal. Si d'autres artistes ne s'impliquaient pas pour révéler la clé perdue de l'humanité, il les traitait de « matérialistes ». Il fit part de cela à Diego Rivera, ajoutant que sans « le sentiment d'une force transcendante », il y a « une *opacité intérieure* des formes » (1936, in 1971, vol. XIII : 300). Artaud a suivi cette règle dans son œuvre sur l'ethnographie, particulièrement dans ses écrits sur les formes des rochers, et s'est donc conformé à l'affirmation postmoderne de Tyler : « Tout l'intérêt "d'évoquer" plutôt que de "représenter" fait en sorte que cela libère l'ethnographie de la *mimesis* » (Tyler 1986 : 130). Toutefois, au-delà de cette similitude méthodologique entre Artaud et Tyler, on trouve l'idée que partagent les ethnographes, à savoir « provoquer une intégration esthétique qui aura un effet thérapeutique » (1986 : 125). Tyler décrit les recherches sur le terrain comme un processus de guérison impliquant des désorientations subjectives qui font penser à la propre désorientation d'Artaud dans les tourbillons des formations de la terre et du peyotl (Tyler 1986 : 126). Les deux auteurs voient l'écriture ethnographique comme un document du processus de rituel thérapeutique de l'auteur (*ibid.*). L'écriture hégémonique d'Artaud sur une recherche, à l'intérieur de l'inconscient universel, d'une cure pour lui-même et pour l'humanité tout entière, se rapproche alors de l'ethnographie postmoderne.

Si Bennett et Zingg étaient le genre d'ethnographes « scientistes » qu'aujourd'hui on dénigre pour leur exotisme objectif et leur méthodologie, le travail d'Artaud sur l'ethnographie était très subjectif (au point d'être exempt de polyvocalité) et métaphysique. Il n'a pas insisté sur la façon de recueillir de l'information, autant que sur un répertoire économique de symboles clés. Cette stratégie ne diffère pas complètement de celle de l'interprétation dont l'anthropologie symbolique se sert aujourd'hui, et ceci sauve son ethnographie de l'étiquette de « tourisme », malgré la brièveté de son séjour dans la Sierra. Cependant, le rejet, par Artaud, des recherches à long terme sur le terrain ou de la relativité culturelle signifiait qu'il favorisait constamment l'Europe-comme-étant-le-monde. Et cette stratégie le rapproche de bien des anthropologues « postmodernistes » actuels. Par exemple, Artaud avait adopté la maxime anti-scientiste de Stephen Tyler : « La perception n'y est pour rien. Une ethnographie n'est pas le récit d'un passage rationalisé de la perception au concept. Cela commence et se termine par des concepts. Il n'y a pas d'origine dans la perception, pas de priorité sur la façon de voir, pas de données d'observation » (1986 : 137).

Malheureusement, on peut rester pris au piège des mêmes métaphores occidentales plutôt que d'être « libérés » par des approches conceptuelles. L'historien de l'art, Boime, a écrit que le paysage est utilisé comme métaphore de l'histoire des humains (1991 : 12), il a fourni un exemple remarquable de la façon dont l'ordre politique a été gravé à la fois aux yeux des minorités culturelles et sur la terre elle-même dans les sculptures du Mount Rushmore aux États-Unis. À cet endroit, le territoire indien fut littéralement gravé des visages des présidents américains. Ce n'est pas un hasard historique si le projet de Rushmore fut de la même époque que la description qu'Artaud a donnée de la Sierra Tarahumara. Alors que Rushmore de même que les visions de Benjamin Franklin et de Moctezuma par Schwatka dans la Sierra Tarahumara ont exalté l'ordre de l'État-nation, les descriptions d'Artaud des montagnes de la Sierra ont rétabli le déséquilibre de cette rationalité par des interprétations métaphysiques quant à la façon dont le modernisme relie les gens à la terre sur un plan global. Plus récemment, l'anthropologie a adhéré à ce mouvement universel en abordant la répartition fragmentaire des identités ethniques à travers le paysage international. James Clifford s'en remet donc à l'image qu'Artaud donne de la montagne frémissante (sans faire une référence explicite à Artaud) comme une métaphore des identités culturelles contemporaines : « Un changement conceptuel, avec des implications "tectoniques", s'est produit. Nous retenons, maintenant, les choses sur une terre qui bouge. Il n'y a plus aucun endroit de vue panoramique (sommet d'une montagne) d'où le monde se définit. Les montagnes sont en mouvement continu » (Clifford 1986 : 22). La vision postmoderne de Clifford est comparable à l'ethnographie d'Artaud non seulement à cause de sa prophétie disant que l'humanité est sur le point de perdre ses identités culturelles, mais également pour l'expression topographique qu'il utilise.

Lorsque nous en finissons avec la culture, que ce soit par la transcendance esthétique ou par la « catégorisation » postmoderne, le territoire prend sa place. Artaud et un bon nombre d'anthropologues postmodernes ont tendance à brouiller les identités culturelles et nationales, de passer de points de vue extrêmement subjectivistes à d'autres extrêmement universalistes, ce qui finit par mettre en cause l'imperméabilité des identités culturelles. George Marcus compara 1986 à 1936 qu'il décrivit comme des périodes « d'incertitude générale profonde », et il laissa supposer que de tels moments imposent aux ethnographes un « micro-macro problème d'intégration » (Marcus 1986 : 193). Artaud voyait les diverses cultures comme des qualités essentielles annonçant la transcendance ; les anthropologues contemporains ont tendance à les voir comme des assemblages que l'on peut négocier socialement et que l'on peut *critiquer* par des écrits (Abu-Lughod 1991). Toutefois, Artaud et les anthropologues postmodernes partagent l'intensité d'un programme politique conçu pour le « bien » de chacun, pourtant curieusement formulé dans les cercles d'intellectuels européens ou dérivés de ces cercles. L'ancienne révolution humaine d'Artaud par le primitivisme est maintenant acclamée comme le « cosmopolitisme » (Scarpetta 1981), tout comme les anthropologues déclarent que la « macroethnographie » postmoderne est une nouvelle « ethnographie cosmopolite » (Appadurai 1991 : 197). La recherche moderniste d'Artaud d'un exotisme archaïque et de significations essentialistes chez les primitifs autres, est ainsi paradoxalement comparable à l'insistance postmoderne sur le bannissement de l'exotisme et son remplacement par des façons « contemporaines »

d'aborder l'histoire (Fabian 1983). Ainsi donc, le postmodernisme devient à rebours une nouvelle manière de concevoir le globe comme notre « communauté telle qu'on l'a imaginée ». C'est peut-être parce que, comme Giddens le fait remarquer, « la modernité en soi est en train de tout globaliser » (1990 : 63), et par conséquent : « Nous n'avons pas dépassé la modernité mais nous passons précisément à travers une phase de sa radicalisation » (1990 : 51). Le but de l'anthropologie postmoderne est, d'une manière très significative, d'assurer « l'égalité » entre nous-mêmes et « les autres ». Les reconstitutions de la carte du monde, telles que mentionnées au début de cet article, reflètent une bonne volonté. Cependant, écrire sur les « droits » *individuels* séparés des identités locales veut dire convertir aux principes de la Révolution française, à nos propres valeurs euro-centriques de la citoyenneté universelle. La vision surréaliste de l'union des humains par l'inconscient est ainsi ravivée par une vision moderne de l'union par les « droits » de co-citoyenneté. Des mesures anti-discriminatoires en faveur des minorités ont supplanté une révolution primitiviste par des tentatives modernistes persistantes pour transcender le fait de « l'autre », en déplaçant le discours ethnographique de la culture vers le paysage, dans lequel la terre devient le signe de l'humanité universelle.

Les anthropologues postmodernes comprennent généralement que les autres cultures ne peuvent pas être vues comme plus « naturelles » que la nôtre, et que les recherches sur le terrain ne sont pas un voyage nostalgique dans les anciens états de la pureté humaine. Ils peuvent alors réexaminer l'ethnographie d'Artaud et reconnaître que les premiers rapports de l'ethnographie au surréalisme, dont Clifford pleure la disparition, devaient être assouplis. Par extension, ils peuvent également reconnaître qu'il n'est dorénavant plus possible pour les ethnographies de traiter n'importe quel complexe de rituels comme quelque chose de comparable à l'« art » occidental, puisque les rituels représentés par les Tarahumaras, et par bien d'autres, ne répondent pas nécessairement à nos objectifs dans un sens profondément métaphysique (ou tout autre sens). Ceci laisse supposer qu'un certain relativisme culturel doit être conservé, afin que chaque groupe culturel ou région soit respecté pour le maintien de ses propres significations symboliques, ce qui demande aux ethnographes du temps et du travail pour apprendre. Le contact historique et les « emprunts » entre les cultures peuvent néanmoins être perçus comme des aspects inhérents de la vie en collectivité, plutôt qu'un obstacle à la « force allégorique » de « l'esprit indien » qui délaïsse inconsciemment « tout un système du monde et de la vie » qui doit être recouvré (Artaud 1936, in 1971, vol. VIII : 304), ou même comme un signe d'une « diaspora » postmoderne dans laquelle la « culture » est supposée être partout, en fragments et donc absolument nulle part. Ces dernières conclusions sont remarquablement similaires, ce qui a peut-être rendu l'imagerie surréaliste tellement intéressante pour certains postmodernistes. Ces visions métaphoriques des communautés culturelles comme des paysages globaux finissent par nier l'approfondissement de la recherche ethnographique. Car la cartographie/ethnographie surréaliste et postmoderne est faussée par le « métrocentrisme » que Baudrillard exprime lorsqu'il écrit que la campagne est un ensemble ennuyant et que seulement les villes vivent des « événements » (1983 : 129). Artaud est revenu à Paris en s'attendant à ce que la vie y soit meilleure après ses révélations dans la Sierra, tout comme bon nombre d'anthropologues postmodernes présumaient ne pas avoir à sortir de leur chez-soi (ou de l'urbanisme de la classe moyenne) pour faire du terrain

dans cette « diaspora » généralisée. L'art et l'anthropologie ont beaucoup à partager (particulièrement l'art et l'anthropologie postmodernes), mais la reconstitution culturelle de la carte du monde par des surréalistes comme Artaud, et par les postmodernistes en anthropologie, a tendance à réduire la précieuse connaissance locale, au seul profit de celle de Paris et de New York...

(Texte inédit en anglais traduit par Isabelle Dallaire)

Références

ABU-LUGHOD L.

- 1991 « Writing Against Culture » : 137-162, in R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fé : School of American Research Press.

ANDERSON B.

- 1983 *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres : Verso.

APPADURAI A.

- 1991 « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology » : 191-210, in R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fé : School of American Research Press.

ARTAUD A.

- 1964 *Le théâtre et son double*. Paris : Gallimard.
 1971 « Messages Révolutionnaires » et « Lettres » (vol. VIII : 167-451), et « Les Tarahumaras » et « Lettres de Rodez » (vol. IX), in *Oeuvres Complètes*. Paris : Gallimard.
 1977 *Nouveaux écrits de Rodez : Lettres au docteur Ferdière et autres textes inédits suivis de Six lettres à Marie Dubuc*. Paris : Gallimard.
 1987 *México y Viaje al País de los Tarahumaras*, introd. par L. Schneider. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

BASAURI C.

- 1927 « Creencias y Practicas de los Tarahumaras/Beliefs and Practices of the Tarahumaras », *Mexican Folkways*, 3 : 218-234.

BAUDRILLARD J.

- 1983 « The Ecstasy of Communication » : 126-134, in H. Foster (dir.), *Postmodern Culture*. Londres : Pluto Press.

BOCK P.

- 1980 « Tepoztlán reconsidered », *Journal of Latin American Lore*, 6, 1 : 129-150.

BOIME A.

- 1991 *The Magisterial Gaze : Manifest Destiny and American Landscape Painting c. 1830-1865*. Washington : Smithsonian Institution Press.

CENTRE GEORGES-POMPIDOU

- 1989 *Magiciens de la Terre*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.

CLIFFORD J.

- 1981 « On Ethnographic Surrealism », *Comparative Studies in Society & History*, XXIII, October : 539-564.
- 1986 « Introduction : Partial Truths » : 1-26. in J. Clifford et G. Marcus (dir.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.
- 1988 *The Predicament of Cultures : Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge : Harvard University Press.

CLIFFORD J. et G. Marcus

- 1986 *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.

COWLING E.

- 1978 « The Eskimos, the American Indians and the Surrealists », *Art History*, 1, 4, December : 484-499.

CRAPANZANO V.

- 1992 *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire : On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge : Harvard University Press.

DUMONT L.

- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.

FABIAN J.

- 1983 *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York : Columbia University Press.

FAVRE H.

- 1971 *Changement et Continuité chez les Mayas du Mexique*. Paris : Éditions Anthropos.
- 1976 « La Pensée et l'Action indigénistes », *N.D., La Documentation Française*, XL, 4338-4339-4340 : 72-83.

FOX R. (dir.)

- 1991 *Recapturing Anthropology : Working in the Present*. Santa Fé : School of American Research Press.

GEERTZ C.

- 1988 *Works and Lives : The Anthropologist as Author*. Stanford : Stanford University Press.

GELLNER E.

- 1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.

GIDDENS A.

- 1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford : Stanford University Press.

GUDEMAN S.

- 1979 « Mapping Means » : 229-247, in S. Wallman (dir.), *Social Anthropology of Work*. London : Academic Press.

HABERMAS J.

- 1983 « Modernity — An Incomplete Project » : 3-15, in H. Foster (dir.), *Postmodern Culture*. Londres : Pluto Press.

HOBBSBAM E.

- 1983 « Introduction : Inventing Traditions » : 1-14, et « Mass-Producing Traditions : Europe, 1870-1914 » : 263-307, in E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.

KUPER A.

- 1988 *The Invention of Primitive Society : Transformations of an Illusion*. Londres : Routledge.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1962 *La Pensée Sauvage*. Paris : Plon.

LUMHOLTZ C.

- 1899 « Explorations au Mexique de 1894 à 1897 », *Journal de la Société des Américanistes*, 2 : 179-184.
 1902 *Unknown Mexico : Explorations in the Sierra Madre and Other Regions 1890-1898* (vol. I et II). New York : Charles Scribner's Sons.

MARCUS G.

- 1986 « Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System » : 165-193, in J. Clifford et G. Marcus (dir.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.

MERRILL W.

- 1988 *Rarámuri Souls : Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington : Smithsonian Institution Press.

OCAMPO M.

- 1950 *Historia de la Misión de la Tarahumara (1900-1950)*. Mexico : Buena Prensa.

PRICE S.

- 1989 *Primitive Art in Civilized Places*. Chicago : The University of Chicago Press.

PRICE S. et J. Jamin

- 1988 « A Conversation with Michel Leiris », *Current Anthropology*, 29, 1 : 157-174.

RICARD R.

- 1933 *La « conquête spirituelle » du Mexique*. Paris : Institut d'Ethnologie.

ROSALDO R.

- 1989 *Culture & Truth : The Remaking of Social Analysis*. Boston : Beacon Press.

RUBIN W. (dir.)

- 1985 « Primitivism » in *20th Century Art : Affinity of the Tribal and the Modern*. New York : The Museum of Modern Art.

SCARPETTA G.

- 1981 *Éloge du Cosmopolitisme*. Paris : Bernard Grasset.

SCHWATKA F.

- 1893 *In the Land of Cave and Cliff Dwellers*. New York : Cassell Pub. Co.

SLANEY F.

- 1989 « Psychoanalysis and Cycles of "Subversion" in Modern Art and Anthropology », *Dialectical Anthropology*, 14 : 213-234.
 1991 *Death and Otherness in Tarahumara Ritual*. Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval.

STOCKING G. (dir.)

1989 *Romantic Motives : Essays on Anthropological Sensibility*. History of Anthropology vol. 6. Madison : University of Wisconsin Press.

TYLER S.

1986 « Post-Modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult Document » : 122-40. in J. Clifford et G. Marcus (dirs.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.

DE VELASCO RIVERO P.

1983 *Danzar o morir : religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. Mexico : Ediciones CRT.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Un paysage entièrement moderne : Artaud dans la Sierra Tarahumara

Les écrits surréalistes d'Antonin Artaud sur les Tarahumaras du nord-ouest du Mexique se conforment à certaines qualités contemporaines de l'ethnographie postmoderne : une impression que l'observation subjective est politiquement libératrice et une vision globale de l'humanité sans réelles distinctions culturelles. De récentes recherches sur le terrain dans la Sierra Tarahumara révèlent que l'ethnographie d'Artaud a été sérieusement déformée par le primitivisme romantique et par le mysticisme. Cependant, sa tendance à utiliser des métaphores du paysage pour décrire les conditions culturelles a été (par inadvertance) retenue par bon nombre de postmodernistes. Plus encore, malgré le fait que les postmodernes aient pour la plupart remplacé l'inconscient universel (et le mysticisme) par une union mondiale évoquant les « droits » de co-citoyenneté, ces deux genres d'ethnographie perpétuent le colonialisme culturel en imposant au monde des définitions euro-centriques de l'humanité.

A Thoroughly Modern Landscape : Artaud in the Sierra Tarahumara

Artaud's surrealist writings about the Tarahumara of Northwestern Mexico adhere to some contemporary qualities of postmodern ethnography : a sense that subjective observation is politically liberating and a global vision of humanity that dismisses cultural difference. Recent Tarahumara fieldwork reveals that Artaud's ethnography was seriously distorted by Romantic primitivism and mysticism. However, his tendency to use landscape metaphors to describe cultural conditions has been (inadvertently) retained by many postmodernists. Furthermore, although postmodernists have largely replaced the universal unconscious (and mysticism) with global union through the « rights » of co-citizenship, both types of ethnography continue cultural colonialism through global impositions of Euro-centric definitions of humanity.

*Frances M. Slaney
Faculty of General Studies
University of Calgary
2500 University Dr.
Calgary, Alberta
Canada T2N 1N4*