

# **Voix de nulle part. Le pouvoir dans les causeries radiophoniques chez les Ojibway de la rivière Severn (note de recherche)**

Lisa Philips Valentine

Autochtones et pouvoirs  
Volume 16, numéro 3, 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015235ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/015235ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

## Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

## ISSN

0702-8997 (imprimé)  
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

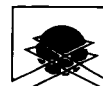
## Citer cet article

Valentine, L. P. (1992). Voix de nulle part. Le pouvoir dans les causeries radiophoniques chez les Ojibway de la rivière Severn (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 16 (3), 103–118. <https://doi.org/10.7202/015235ar>

## VOIX DE NULLE PART

### Le pouvoir négocié dans les causeries radiophoniques chez les Ojibway de la rivière Severn

(Note de recherche)



Lisa Philips Valentine\*

---

« Le discours est pouvoir » est une métaphore courante chez les Ojibway de la rivière Severn. La relation entre la langue et le pouvoir est multidimensionnelle. On la retrouve dans l'introduction aux *aatihsoohkaanan*, les mythes racontés par les anciens, où le temps mythique est défini ainsi : « C'était à l'époque où les humains pouvaient converser avec les animaux ». La reconnaissance de cette relation de pouvoir entre l'homme et l'animal est reconstituée par le dialogue « spirituel » contemporain entre le chasseur et son gibier. Dans les plus anciens et les plus émouvants récits de type Wiintikoo, les cannibales au cœur de glace n'ont qu'à crier pour tuer un être humain. Quand des objets parlent, ce qui arrive parfois à des parties du corps dans les contes désopilants du trickster, *Wihsahkecaahk*, la grammaire s'accommode de changements morphosyntaxiques, qui accordent à ces objets le statut d'êtres animés. Aussi la parole à elle seule peut-elle définir le statut d'être animé et, par la même occasion, le pouvoir.

Dans la société severn contemporaine, le pouvoir personnel, qu'il soit religieux, politique ou social, est inscrit dans le discours, qu'il s'agisse de la prise de parole lors d'un événement ou de la reconnaissance, par la communauté, de l'habileté d'un individu à parler. Toutefois, le pouvoir n'est pas seulement inscrit dans le discours, il est aussi créé, négocié, défié et renforcé par ce dernier. Le pouvoir de la parole est particulièrement remarquable. Nous en discuterons plus longuement en nous attardant sur le discours monovocal, dans lequel on use et abuse des multiples strates du pouvoir, afin de mettre en question le problème de la culpabilité.

Cet article a pour principaux objectifs de délimiter les différentes manières selon lesquelles les processus microsociaux et macrosociaux sont liés dans le discours; de démontrer comment une approche ethnographique centrée sur le discours est particulièrement appropriée pour élucider et négocier tout un éventail

---

\* Pendant les années 1987-1990, la recherche que j'ai poursuivie dans la région ojibway de la rivière Severn a été subventionnée par la Fondation nationale pour la science et la Fondation Wenner-Gren. Je remercie Rand Valentine et Larry Beardy, qui ont traduit le texte ojibway de la causerie radiophonique étudiée. Les commentaires écrits de Joel Sherzer et de critiques anonymes, ainsi que plusieurs discussions avec Rand Valentine, m'ont grandement profité. Des versions antérieures de ce texte ont été présentées au département d'anthropologie de l'Université du Michigan et au congrès de la CASCA qui s'est tenu en 1990 à London, en Ontario.

de relations de pouvoir dans les sociétés amérindiennes contemporaines de l'Amérique du Nord.

### Définition du discours

Dans leur récente étude sur la langue et la politique de l'émotion, Abu-Lughod et Lutz écrivent :

« Discourse » is a concept that recognizes that what people say [...] is inseparable from and interpenetrated with changing power relations in social life. There is a double movement implied in this notion. First, social and political life is to be seen as the product of interactions among individuals whose practices are informed by available discourses ; second, language and culture are [...] understood as part of social and political life.

Abu-Lughod et Lutz 1990 : 41

Cette définition est particulièrement intéressante parce que le discours y est considéré à la fois comme le lieu et le moyen de l'action sociale. Grimshaw, dans *Conflict Talk* (1990), fait allusion à cette dualité du discours lorsqu'il écrit qu'il est intéressé à la façon dont « things get done in /with talk », faisant siennes les préoccupations moins récentes de la sémantique, avec la théorie des actes de paroles d'Austin.

Dans cet article, le discours sera défini comme la langue telle qu'elle se manifeste dans les interactions sociales. Cette définition distingue le discours du texte, lequel est une partie du discours délimitée par un médium statique comme le papier, une audiocassette ou une vidéocassette. Le discours est l'univers dans lequel les relations socioculturelles, y compris différents aspects du pouvoir, sont engendrées, perpétuées, disséminées, négociées et transformées. Le discours *est* l'action sociale, il *est* la pratique sociale. C'est pourquoi le discours fournit les meilleures occasions d'étudier les intérêts des sociétés. De même que le discours n'est jamais statique, de même le contexte du discours n'est pas présumé l'être (cf. Plummer 1990, et la controverse « interactionniste ») ; l'étude du discours ne tient pas seulement compte du changement social, elle considère le changement comme allant de soi.

Les aspects formels du discours portent la marque du processus social. Selon Basso : « Language is a notoriously flexible instrument that registers changes in the content of cultural systems more sensitively and surely than any other (1990 : 15) ». Les changements inscrits dans le discours sont bien plus profonds et fréquents que la plupart des anthropologues et linguistes ont bien voulu l'admettre. Le travail des anthropologues, dont le meilleur exemple est celui des ethnométhodologues, était centré principalement sur des unités lexicales ; il explorait une variété de taxonomies et de champs sémantiques afin de découvrir des catégories émiques. On rencontre la même concentration statique sur les langues chez les linguistes qui ont étudié des unités lexicales pour trouver des relations avec d'autres groupes de langues. À l'intérieur de la discipline de la linguistique formelle, les sociolinguistes ont ouvert la porte à l'action humaine, en admettant que des sociétés étaient rattachées aux langues. Pourtant, jusqu'à maintenant, leur principal souci a été de trouver les « facteurs sociaux » *minimaux* qui expliqueraient la

variation linguistique. En tant qu'anthropologue, ce qui m'intéresse dans l'analyse des microniveaux du discours, c'est d'étudier systématiquement comment la variation à l'intérieur de ces niveaux témoigne de changements sociaux à des macro-niveaux.

Les indices de la pratique sociale sont présents dans chaque niveau du discours. Un exemple particulièrement probant de la façon dont la pratique sociale est inscrite dans le plus bas niveau du discours est donné par une seule variable phonologique, utilisée par les Ojibway de l'est de la Severn (Valentine 1990). Le seul fait d'omettre un /n/ devant une consonne traduisait : 1) un contact social avec la société cri ; 2) le multilinguisme ; 3) le retranchement du christianisme dans une communauté particulière ; 4) la négociation d'une hiérarchie du pouvoir à l'intérieur de l'Église anglicane autochtone ; et 5) un renforcement de ces relations hiérarchiques par la pratique croissante de l'effacement de la nasale.

Les dix-sept communautés ojibway de la Severn se situent dans les régions subarctiques de l'Ontario. Elles sont localisées, pour la plupart, à 100 milles aéronautiques au nord de la route la plus proche. La communauté qui fait l'objet de cette étude, Lynx Lake<sup>1</sup>, a été créée au milieu des années soixante, en vertu du Universal Educational Act du Canada, qui obligea les familles traditionnellement isolées à former des villages dont le centre était une école publique. Les trois cents membres de la communauté parlent encore l'ojibway, comme la majorité des Ojibway appartenant aux communautés severn. Cela fait de leur langue l'une des plus viables parmi les langues amérindiennes de l'Amérique du Nord.

L'ojibway de l'est de la Severn, comme d'autres dialectes ojibway, comprend des groupes consonantiques avec nasales, comme dans le mot *maank* (huard), dans lequel on retrouve la finale *-nk*. Dans le discours religieux de Lynx Lake, j'ai remarqué que les groupes avec nasales étaient souvent simplifiés, comme dans le cas de *maak*. En supprimant la nasale, le locuteur créait une relation dialogique avec le cri, une langue algonquine apparentée à l'ojibway. Les Ojibway de la région de la Severn ont été évangélisés par des commerçants cris ainsi que par des missionnaires de la côte de la baie d'Hudson vers 1880. La Bible et le livre des prières publiques de l'Église d'Angleterre avaient été transcrits en cri des Plaines dès avant 1860 ; les Ojibway de la région de la Severn y avaient accès au tournant du siècle. L'un des convertis de la région de la Severn, John Pipoon, fut formé par le prédicateur cri William Dick et devint prédicateur laïc itinérant. Dans les années vingt, bien avant que la vie en communauté ne se résume aux visites passagères au petit poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson à Mihshamihkowiish, John Pipoon lisait la Bible et les prières sur les sentiers de trappe. Deux de ses fils perpétuent aujourd'hui la tradition du clergé anglican dans la réserve de Lynx Lake.

Le fait que les habitants de Lynx Lake utilisent des groupes consonantiques dénasalisés traduit de façon intéressante l'histoire religieuse de la communauté. Le cri, qui est encore la langue liturgique de la communauté, ne possède pas de groupes comportant des nasales ; on y trouve en revanche le /h/, qui correspond à la nasale

1. Plusieurs noms de personnes et de communautés utilisés dans cet article ont été changés en raison de sa publication.

ojibway. Aussi le mot cri désignant le huard est-il *maahk* (en ojibway : *maank*). En avalant cette nasale dans son discours religieux, le locuteur rapproche l'ojibway de l'est de la Severn du cri et donne à sa langue une connotation plus « religieuse » (*maak*). Il s'agit, de toute évidence, d'un cas d'hétéronomie, où une langue dévie vers la norme de prestige (cf Chambers et Trudgill 1980). Comme les gens qui utilisent cette variable entretiennent des relations officielles avec l'Église anglicane de Lynx Lake, cette unique variable phonologique témoigne de contacts sociaux et linguistiques avec la société crie, ainsi que de l'adoption de l'anglicanisme. Toutefois, comme environ trente femmes font partie du chœur et une trentaine d'hommes sont organistes pour l'église, comme il existe six prédicateurs laïcs, un chef de chœur, un prêtre et un archidiacre dans une communauté de quelque trois cents âmes, cela permet une utilisation considérable de cette variable. Les relations de pouvoir dans la hiérarchie de l'Église sont proportionnelles à l'étendue de cette variable dans le discours d'une personne. Ainsi, l'archidiacre utilise un pourcentage plus élevé de ces formes que ne le fait le prêtre qui, à son tour, démontre un plus haut degré d'utilisation que les prédicateurs laïcs, et ainsi de suite. En étudiant cette variable dans le discours de l'archidiacre sur une période de cinq ans, j'ai aussi découvert des changements qui indiquent qu'on la manipule plus consciemment. Nous avons ici un exemple d'une façon parmi d'autres de jouer d'une relation de pouvoir dans une institution religieuse englobant la communauté grâce à la manipulation d'une seule variable phonologique.

### L'ethnographie par le discours

Un nombre grandissant d'anthropologues abordent par le biais du discours des sujets comme la politique dans la communauté (Myers et Brenneis 1984 ; Harrison 1990), le conflit (Grimshaw 1990), les émotions, (Abu-Lughod et Lutz 1990), et même la politique des recherches sur le terrain (Briggs 1986). La valeur du discours pour l'étude de l'action sociale est indéniable ; cependant, outre qu'on peut utiliser le discours pour éclairer des intérêts de recherche, on peut par ce moyen détecter les préoccupations naissantes d'une communauté. De cette façon, une étude centrée sur le discours mène à la découverte des fondements de l'action.

Une attention soutenue au genre est de première importance pour déterminer le terrain de l'action politique ainsi que pour repérer des actions passées. Les genres sont de véritables typologies de l'action sociale. Pensez aux genres les plus populaires dans la société nord-américaine occidentale. À entendre parler quelqu'un de loin, on peut, même sans reconnaître ses mots, distinguer une dispute de la prédication d'un évangéliste, une allocution ou une conversation. En reconnaissant ces genres, nous comprenons les relations entre les rôles, les relations sociales, le pouvoir ainsi que les buts de ces énoncés. Toutefois, comme Bakhtine (1986) l'a remarqué, l'utilisation fonctionnelle des genres varie grandement, ce qui donne lieu à une hétérogénéité extrême, bien qu'un type de discours demeure, qui nous permet de le reconnaître comme un genre particulier. C'est cette stabilité relative qui permet de comprendre de quelles façons le genre est manipulé pour et dans la pratique sociale. Le genre permet des relations dialogiques entre les accords passés et les négociations présentes. Il use des moyens linguistiques habituels pour créer l'idée de doxa, mais la variation fonctionnelle crée l'hétérodoxie.

La façon la plus simple d'aborder le genre est d'examiner des discours qui ont l'ampleur des systèmes, c'est-à-dire d'examiner les secteurs de la langue fréquemment utilisés. Bien souvent, un genre traduit une institution sociale particulière : les contrats renvoient à la loi, les psaumes à la religion, tandis que les berceuses sont un indice du rôle de parent. Chacun de ces genres possède une typologie minimale des relations sociales dans la communauté linguistique. L'étude de l'utilisation de la langue devrait tout couvrir, de la langue familière à la langue littéraire, en passant par les canaux par lesquels le discours voyage, et ce, afin de fournir une base plus solide à la compréhension des domaines liés à l'émergence de l'action.

### **Causerie radiophonique**

Le discours radiophonique qui sera examiné ici a été choisi pour plusieurs raisons. D'abord pour démontrer comment l'introduction d'un nouveau média dans une communauté linguistique favorise l'interaction avec les genres déjà en place — en les modifiant ou en en créant de nouveaux — et de quelle façon le média peut être utilisé comme une autre ressource discursive dans la négociation de l'autorité. La seconde raison est qu'il faut illustrer comment, en écoutant des discours spontanés adressés par des membres d'un groupe à d'autres membres, nous, les observateurs, pouvons mieux repérer les questions importantes telles qu'elles sont définies par et pour ce groupe, plutôt que de nous attarder à celles que nous aurions sélectionnées pour la recherche (nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie).

La dernière raison est suggérée dans le titre de cet article : « Voix de nulle part ». Les Ojibway de la région de la Severn, ironiquement, sont parmi les rares groupes autochtones d'Amérique du Nord dont les origines n'ont jamais été déterminées à la pleine satisfaction de l'Homme blanc : bien que les gens parlent un dialecte marginal de la langue ojibway, ils se définissent souvent comme des Cris en anglais. Leur affiliation linguistique la plus proche est avec les Algonquiens qui vivent dans la vallée d'Ottawa, à 1000 milles à l'est. Les gens de la région de la Severn n'ont noué des relations avec le gouvernement canadien qu'en 1929. On signa un traité, qu'on annexa au traité 9, le dernier des traités numérotés. Aujourd'hui encore, aucune des dix-sept communautés n'est accessible par la route durant toute l'année. Et même pour les Canadiens du nord de l'Ontario, les voix de la Severn sont considérées comme venant de nulle part. Probablement parce que les premières études anthropologiques des sociétés nord-américaines étaient étroitement liées à l'« anthropologie de sauvetage » menée par Boas et le Bureau des affaires indiennes, les voix des autochtones sont habituellement liées aux mythes ou à d'autres formes d'art plus « élevées ». Il semble que les voix entendues à la radio ne soient pas considérées comme de « vraies » voix autochtones. Ce sont de nouvelles voix, des voix auxquelles les anthropologues ne sont pas habitués, des voix qui viennent de nulle part.

### **La radio de Lynx Lake**

La communauté de Lynx Lake a été fondée il y a près de trois décennies. En 1981, une station radiophonique FM de 10 watts à l'usage de la communauté a été

installée par le Wawatay Communications System. La station radiophonique remplit plusieurs fonctions de communication dans le village : elle est utilisée pour informer la communauté des affaires concernant la bande, ainsi que d'événements communautaires comme des festins, des ventes de charité, des réunions et des activités religieuses. Les habitants y ont aussi recours pour annoncer les décès et les naissances dans le village et dans ceux de la région de la Severn. Elle sert aussi de service téléphonique, pour envoyer des messages aux gens sans téléphone ou pour rappeler les enfants à la maison le soir. Des fonctionnaires visitant la réserve ou des dirigeants communautaires revenant de réunions à l'extérieur l'emploient pour introduire de nouveaux concepts dans la communauté. À ces fonctions plutôt sérieuses s'ajoute le divertissement : la station radiophonique diffuse des blagues, des récits et des légendes, ainsi que des musiques de toute sorte. Des parties de bingo, que toute la communauté écoute — même ceux qui n'y participent pas —, sont habituellement à l'heure le vendredi soir.

Tableau 1

---

**Horaire hebdomadaire de radiodiffusion, Lynx Lake, Ontario, 1987**


---

*Dimanche :*

- 8h- 9h : Pasteur.
- 13h-14h : Prédicateurs laïcs, dirigeants de l'Église — émissions religieuses, cantiques fréquents.
- 17h-18h : Chœur des aînés (principalement composé de femmes), cantiques ; ou le groupe précédent.
- 19h-21h : Prédicateurs laïcs, dirigeants religieux, cantiques fréquents.

*Lundi à vendredi :*

- 8h-11h : Aîné seul ou couple d'aînés — récits d'antan, événements actuels.
- 11h-12h : Dirigeants de l'Église, visiteurs officiels de la communauté, affaires de la bande ou liées à l'Église.
- 12h-13h : Nouvelles Wawatay (Ojibway).
- 14h-16h : Femmes non salariées, jeunes, musique, causeries.
- 16h-17h : Nouvelles Wawatay (Cri).
- 17h-18h : Nouvelles Wawatay (Ojibway).
- 18h-22h : Rapport sur les affaires, travailleurs (principalement ceux qui travaillent pour la bande).  
Conseillers de bande (les animateurs seront probablement des hommes), musique, discussions, reportages.

*Samedi :*

- 8h-12h : Aînés et travailleurs.
  - 12h-13h : Nouvelles Wawatay (Ojibway).
  - 14h-16h : Libre (jeunes, etc.).
  - 16h-17h : Nouvelles Wawatay (Cri).
  - 17h-18h : Nouvelles Wawatay (Ojibway).
  - 18h-20h : Hommes, couples d'âge moyen.
  - 20h-22h : Partie de bingo (vendredi soir ou samedi soir).
-

Au cours des années 1980, la programmation d'une journée se faisait la veille, avant 19h ou 20h ; le gérant de la station — ou une personne choisie par lui — établissait l'horaire des « bénévoles » qui s'assoiraient (*api*) le jour suivant pour des « spectacles » d'une heure chacun. Il s'agissait habituellement de deux personnes, un couple ou deux personnes du même sexe et appartenant à la même génération. Généralement, les femmes de générations différentes avaient des liens de parenté. Aussi les équipes mère/fille et belle-mère/belle-fille étaient-elles courantes. Quand des hommes de générations différentes s'assoiaient ensemble, ils étaient le plus souvent liés socialement et pouvaient, par exemple, être membres du conseil de bande ou partenaires de chasse.

On laissait rarement une personne seule faire l'émission, et il s'agissait le plus souvent d'ainés reconnus pour leur capacité de parler pendant une heure entière. Parmi la poignée d'hommes à qui l'on accordait d'animer seuls une émission, on retrouvait deux dirigeants de l'Église : l'archidiacre autochtone et le prêtre, et deux frères, dont les enfants et les petits-enfants formaient près de la moitié de la population de Lynx Lake. La capacité d'animer seul une émission d'une heure a toujours été considérée comme une source d'honneur et de fierté. Toutefois, il arrivait fréquemment que l'une des deux personnes inscrites à l'horaire fût absente. C'est cette situation que nous examinerons maintenant.

La place occupée par une personne dans l'horaire de radiodiffusion nous informe sur sa position sociale dans la communauté. Le discours sur lequel nous nous arrêterons a été diffusé le vendredi 13 novembre 1987, à 9 heures du matin. La personne animant l'émission était une femme âgée, qui devait être accompagnée de son mari. Le fait qu'on les ait placés, dans la grille horaire, dans la « position des aînés » témoigne du degré de pouvoir associé à ces derniers. Son mari étant malade, la femme a rempli seule l'heure de radiodiffusion, ce qui est plutôt fréquent. Sa petite-fille de trois ans l'accompagnait et trois apartés lui sont adressés pendant la causerie.

## Manœuvres politiques

Mon but est de montrer comment le discours étudié fait écho à des relations de pouvoir et les défie en modifiant les règles d'utilisation du discours radiodiffusé. La femme au micro compte parmi celles qui ont le plus de pouvoir dans la communauté en raison de son âge, de ses nombreux enfants, et du fait qu'elle a été mariée à l'homme le plus âgé. Par ailleurs, elle a été la cible de commérages : on l'accusait, entre autres, d'avoir manqué de respect à son mari, ce qui aurait été la cause principale de sa mort. Les ambiguïtés entre le pouvoir spirituel, l'autorité politique et l'impuissance rendent ce discours particulièrement significatif.

Il est unique pour des raisons subtiles mais importantes. Le genre le plus fréquent, celui lié aux problèmes avec les enfants, est associé aux femmes : on le rencontre dans toute la région de la rivière Severn. Ce discours n'est pas qu'un simple étalage d'émotions : il est employé pour arbitrer un conflit entre des hommes de la communauté — qui ne sont pas nommés, mais qu'on peut aisément reconnaître — et le petit-fils de cette femme. Cependant, à la fin du discours, celle-ci utilise l'émission pour négocier ses propres conflits avec la communauté. Cha-



cune de ces différentes fonctions illustre une entorse au genre, une déviation des normes précédemment acceptées quant au discours public.

La médiation des conflits dans la société *severn* est censée se faire entièrement dans les coulisses. Ce qui signifie que, dans les meilleures situations, les gens engagés dans un conflit ne se parlent jamais directement. C'est plutôt un membre de la famille ou un ami proche qui sert de médiateur. Celui-ci présente le problème à la personne incriminée, lui suggère des occasions de réconciliation, et ramène la réponse choisie à la personne offensée. Si tout va bien, les deux personnes brouillées ne se parleront jamais directement du conflit qui les a opposées, même après qu'il aura été réglé. Le rôle du médiateur est très important, car c'est ce dernier qui traduit les deux côtés du discours conflictuel, permettant ainsi aux deux personnes de sauver la face.

### Causerie radiophonique

[Pendant les premières minutes de l'émission, l'animatrice a parlé des voyages de sa fille.]

*Transition : état émotionnel dévoilé*

Je ne m'intéresse à rien. Je suis vraiment rongée par les soucis.

*Début du discours : excuses*

Voici ce que j'ai à dire. Je lui ai demandé où il obtenait de l'essence et il m'a dit : « Il y a toujours de l'essence quelque part autour des maisons », quand je lui ai demandé. Il prend de l'essence dans des récipients pour la renifler.

*Acceptation de la culpabilité*

Alors je dis, avant que tout le monde sache (qu'il prend un petit peu d'essence dans les barils pleins), qu'il n'y a pas que les enfants qui font cela. C'est ce que les jeunes font aussi.

Nous ne savons pas toujours ce que les jeunes font. Nos jeunes essaient de garder cette activité secrète. Ils font cela parce que les gens ne s'occupent pas de vérifier leur essence, encore que mes (jeunes) ne le fassent pas. Cela arrivera un jour ou l'autre. C'est ce qui arrive à ceux qui ont des enfants, *bien que ceux qui n'ont pas d'enfants n'aient pas ce problème*

*L'inhalation d'essence par les jeunes est le résultat d'actions intentionnelles*

C'est ce que j'avais l'habitude de dire à ma bru quand elle m'appelait de Wunnummin. Il y a beaucoup d'essence qui traîne aux alentours. Quand je vais chercher de l'essence, il y a de l'essence dans les barils *comme si on le faisait exprès*. Ça a l'air d'être ce que quelqu'un a fait, même s'il sait ce qui arrivera (s'il laisse de l'essence dans des barils).

*Les gens devraient agir autrement*

Voici ce que je dis : *ceux qui s'occupent de ces affaires devraient faire quelque chose à ce sujet*. Du moins, (ceux qui possèdent de l'essence) devraient essayer de faire quelque chose à ce sujet. Il y a beaucoup de bois qui traîne autour. Alors, il me semble qu'ils devraient faire quelque chose ; ils devraient faire passer un arrêté : une personne devrait construire sa propre boîte pour entreposer l'essence ; cela rendrait les choses plus difficiles. Les gens devraient être capables de s'occuper de l'essence qui leur appartient. Probablement que quelques personnes — seulement quelques-unes — prennent bien soin de leur essence, après qu'elles en ont connu le danger. Elles ne (laissent pas traîner l'essence) par inadvertance. C'est pourquoi ces choses arrivent à (ceux qui reniflent de l'essence) et aux enfants aussi, parce que les (barils d'essence) traînent dehors.

[Aparté à sa petite-fille : « Ne fais pas ça ! »]

*Solution proposée*

Alors, nous savons que quelque chose peut être fait : les gens devraient se faire quelque chose pour y mettre (les barils d'essence) et les verrouiller. (Ils devraient) faire une boîte, une boîte de bois, et utiliser des panneaux d'une certaine longueur. C'est ce qu'on devrait faire sans tarder. Alors, si qui que ce soit voulait régler (le problème), il/elle pourrait bâtir une boîte en peu de temps.

*Résumé du problème*

*Ce que je vois quand je regarde ces barils, juste là, dehors, c'est qu'ils sont alignés (facilement accessibles). Ils traînent dehors comme s'ils étaient destinés à détruire les gens.*

*Elle parle de ses propres actions*

C'est du moins ce qu'on peut s'imaginer à regarder faire les gens. Ce sont ces enfants que j'ai élevés (dont je parle). Ils ne prennent pas soin (de l'essence). À cause de la façon dont les maisons sont faites, on n'entend aucun son quand quelqu'un se déplace aux alentours. Quant à moi, je n'achète jamais d'essence. Je n'en achète pas. Quand j'achetais de l'essence, avant que mon petit-fils n'ait ce problème, je la cachais, et pas seulement à cause de lui. Je ne pensais pas seulement à lui, je pensais à toute personne qui aurait pu être détruite par l'essence.

*Elle révèle des noms*

C'est ce que je fais quand j'ai de l'essence : je la cache toujours. Je l'entrepose là où ils ne s'attendent pas à la

trouver. C'est ce que j'ai fait quand j'ai su que les enfants faisaient cela. *Par exemple, dans la maison d'Israël, Aaron disait qu'il y a des moteurs hors-bord qui sont remplis d'essence. Barnabas y reniflait de l'essence avec Ehud. Didymus Askink y était aussi.*  
 [À sa petite-fille : « Appelle-le ! Signale son numéro ! »]

*Signes d'inhalation  
d'essence*

Un enfant peut tellement nous tromper ; même si l'enfant ne connaît pas grand-chose, il peut tromper ses parents. Les jeunes savent comment faire pour ne pas sentir l'essence. (Les parents) ont une façon de savoir si les jeunes (reniflent de l'essence), parce que quand ils en reniflent depuis longtemps, les parents peuvent sentir l'odeur de l'essence sur lui ou elle. C'est ainsi que j'ai su ce que (mon petit-fils) fait. Au stade où il est rendu, il lui est difficile d'arrêter. Il a déjà des comportements bizarres. Présentement, il en respire encore pas mal et agit bizarrement.

Ce que cela lui fait aussi, c'est qu'il ne cesse presque jamais d'écouter son magnétophone. Je lui dis de ne pas l'écouter tout le temps. Il veille tard dans la nuit et ne dort pas beaucoup.

[Aparté à sa petite-fille : « Ne touche pas au téléphone ! Ne fais pas ça ! Repose-le ! »]

*Blâme étendu*

Je me demande parfois ce qu'on peut faire. Il y a aussi de l'essence dans les skidoos. Les gens possèdent aussi des motoneiges ; ces véhicules, on les appelle des « skidoos ». Ils devraient entreposer leur essence convenablement. Mais, pour le moment, ils laissent leur essence traîner une fois qu'ils l'ont rapportée à la maison. Quelques-uns d'entre eux, en tout cas, le font. C'est ce que je les vois faire parfois.

*Elle excuse son petit-fils*

Ils croient qu'il [mon petit-fils] n'aime pas entendre ce qu'ils lui disent, qu'il (renifle de l'essence) malgré ce qu'ils lui disent. C'est difficile quand quelqu'un est dans cet état. Il est tout désorienté. Il ne me l'a pas dit tout de suite — mais quelqu'un d'autre l'a fait — que quelque chose le préoccupait. Je lui ai toujours dit de ne rien faire (comme de respirer de l'essence). Je lui ai toujours dit cela. Il ne m'a pas dit tout de suite que quelque chose n'allait pas. À ce stade, il pouvait difficilement renifler de l'essence. C'est comme ça qu'il a su que ça n'allait pas.

*Causes des problèmes  
du petit-fils.*

*Blâme sur ceux qui  
possèdent l'autorité*

Il n'est pas heureux ici. Vivre avec moi ne le rend pas heureux. C'est pourquoi il fait cela. « Je n'aime pas vivre ici », dit-il. C'est pourquoi il fait (ce qu'il fait). Il comprend *ce que vous dites*, mais il n'arrive pas à le faire. Il se souvient de ce qu'ils lui ont dit ... et quand ils le font travailler, « seulement pour que tu t'occupes à quelque chose », lui disent-ils, ils ne planifient rien, ou ne lui donnent pas les outils nécessaires. Alors, ça l'a frustré. Il a fini par être fatigué d'attendre. La souffreuse ne fonctionnait pas bien et ça l'a frustré.

Alors, il était fâché. Habituellement, il fait les choses qu'on lui demande de faire. Ça ne lui prend pas de temps à se décider à faire ce qu'on lui demande. Il a expliqué pourquoi il a quitté l'emploi. Ils ne préparent rien pour qu'il puisse travailler convenablement, pas même le skidoo.

Voilà comment il est, celui dont je parle. C'est comme ça qu'il est quand quelqu'un lui dit de faire quelque chose : il le fait tout de suite. Il agit encore de cette façon.

1. *Volonté de rétablir  
les contacts*
2. *Accusation :  
incapacité des autres  
adultes à comprendre  
la situation*
3. *Utilisation du nom  
d'une troisième  
personne pour  
appuyer ses dires*

Alors il a dit qu'ils peuvent lui trouver un véhicule (pour faire) la collecte des ordures. C'est ce qu'il a dit quand il est parti. *Personne ne sait vraiment comment il peut se sentir s'ils n'ont pas connu cette expérience.* C'est très difficile quand une personne agit de cette façon. C'est ce que Isaiah me dit toujours : « Vous êtes toujours prêts trop vite à faire ce que les gens veulent que vous fassiez », nous dit-il. Il en a l'expérience avec son propre fils. Il trouve que c'est difficile de savoir comment s'y prendre avec lui. C'est ce que je pense de lui. [Aparté à sa petite-fille]

*Culpabilité personnelle  
déniée*

Je pense à ce que mon petit-fils dit, mais il ne m'appartient pas ... je ne peux rien faire pour eux parce que je n'ai pas d'autorité sur eux. Je n'ai pas d'autorité sur eux ; je n'ai fait que les élever.

*Coda*

C'est mon histoire. Si quelqu'un m'entend et écoute mon histoire (peut-être pourra-t-il en tirer quelque profit).

*Récit à la première  
personne*

[Elle continue de converser avec sa petite-fille ; ensuite elle parle d'un lapin pris au collet qui a rendu son mari malade lorsqu'il l'a mangé.]

## Analyse du texte

Le discours de cette femme est de toute évidence la réponse à une plainte d'une source connue au sujet des actes de son petit-fils. La première manœuvre de rhétorique de l'animatrice est de plaider coupable pour les crimes commis : son petit-fils causait des problèmes importants parce qu'il inhalait de l'essence. Toutefois, elle a immédiatement élargi le discours en incluant d'autres enfants — en fait, tous les enfants de la communauté — dans les rangs de ceux qui inhalent de l'essence, ou qui pourraient en inhaler un jour. Cette manœuvre a permis de diluer la gravité des accusations. Et en ajoutant la phrase suivante : « Encore que ceux qui n'ont pas d'enfants n'aient pas ce problème », elle avise certaines personnes qu'*elles* ne peuvent vraiment comprendre le problème.

L'animatrice ne s'arrête pas là : elle montre du doigt ceux qu'elle considère comme étant la vraie cause du problème : ceux qui laissent négligemment, ou plutôt, intentionnellement, l'essence en vue pour prendre les jeunes en défaut. Ce sont ces mêmes personnes qui se plaignent de son petit-fils. Elle continue de parler, pour apporter une solution au problème : les gens devraient s'occuper de leur essence, ils devraient construire des boîtes de bois afin de mettre les barils d'essence sous clé. L'affirmation selon laquelle les barils d'essence sont en vue comme s'ils étaient destinés à détruire les gens est une mise en accusation très grave des gens de la communauté. Selon la personne qui a émis cette affirmation, on peut s'attendre à une rencontre du conseil de bande pour discuter de l'essence et de ceux qui en respirent, ainsi qu'à des rencontres ultérieures en présence des parents pour discuter du problème. En fait, l'idée de mettre l'essence sous clé, dans des boîtes de bois, avait été suggérée par un ami d'une autre communauté de la région de la Severn avant qu'il n'entende la suggestion sur la bande magnétique. Jusqu'ici, l'animatrice a suivi assez fidèlement le texte du médiateur.

Au cours de sa manœuvre suivante, toutefois, l'animatrice ne respecte plus les normes en ce qui concerne les allusions : elle commence à nommer des gens (les noms ont été modifiés pour sauvegarder l'identité des personnes concernées ; toutefois, ces noms ont été choisis en fonction des pratiques de la communauté). Dans une si petite communauté, les noms ne sont pas nécessaires ; en fait, ils sont rarement utilisés. Quand on veut nommer une personne, on mentionne son rôle dans la communauté. En nommant les personnes par leurs noms, l'animatrice a outrepassé les règles de la bienséance. Une personne plus jeune aurait probablement été convoquée à une réunion du conseil de bande pour se faire reprocher cette mauvaise utilisation de la radio. L'animatrice ne s'excuse plus pour son petit-fils, elle accuse maintenant les autres de négligence pour ce qui concerne les problèmes de leurs propres enfants ; elle les accuse aussi de laisser l'essence à la portée des jeunes. Elle est en position d'attaque, et ses accusations sont presque directes. Immédiatement après, elle fait marche arrière en disant que les enfants trompent tellement leurs parents que ces derniers peuvent ne pas avoir connaissance du fait que leurs enfants inhalent de l'essence. Elle a porté son coup, puis elle a reculé.

La plus grande partie de la suite de son discours consiste en l'expression complexe et plusieurs fois répétée de son effort pour réconcilier son petit-fils et

ceux qui possèdent l'autorité économique et politique, et qui ont essayé de lui donner du travail. À la fin de cette partie, elle mentionne encore un nom, celui d'un homme d'âge moyen cette fois, d'un rang social élevé, afin de soutenir sa propre position.

À la fin du discours, juste avant la coda, la femme fait une entorse aux normes de résolution des conflits en niant sa *propre* culpabilité dans les actes de son petit-fils, car sa culpabilité en tant que gardienne est présumée. Ici, elle utilise le média comme un médiateur dans son propre conflit avec ceux qui l'accusent de négligence en tant que gardienne. Sa voix n'est pas traduite par une autre voix : elle plaide sa propre cause. C'est une manœuvre importante de sa part. Je n'ai entendu cela qu'une fois auparavant : c'était lorsqu'une femme avait interrompu la diffusion des nouvelles pour se lancer dans une diatribe contre une personne qui l'avait contrariée. Elle dut se rendre immédiatement au conseil de bande, en dépit de sa haute position dans la communauté, et on lui fit de sévères remontrances pour avoir mal utilisé le média. Dans les deux cas, ce sont les femmes qui ont étendu l'utilisation de la radio au rôle de médiateur dans une dispute. Les femmes ont fait une entorse aux règles d'utilisation du discours pour exposer leur propre cause au lieu qu'une autre personne serve de médiateur. Le résultat a été, dans les deux cas, le même : bien que les voix de ces femmes aient été entendues, cette tribune n'a pas été considérée comme légitime.

Ainsi, au cours des causeries radiophoniques, nous retrouvons, parmi les manœuvres politiques qui émergent, une renégociation des confrontations, qui se traduit par l'utilisation de noms propres : la réévaluation de la culpabilité des membres de la communauté en ce qui concerne les jeunes qui inhalent de l'essence ; et des signes que les femmes âgées sont les premières à enfreindre les règles de la négociation. Ce discours n'est pas seulement un appel à l'action sociale, il est, en lui-même, une action sociale. C'est de la politique au quotidien.

## La politique des recherches sur le terrain en Amérique du Nord

Nous examinerons, avant de clore le sujet, la politique de la pratique. Comme Bauman et Briggs le mentionnent : « The poetics and politics of ethnography are illuminated by the poetics and politics of discourse within the communities about which and within which we write » (1990). La « politique de la recherche sur le terrain » — et j'étendrais cette notion à la « politique de la représentation » — est un problème particulièrement évident pour ceux qui travaillent parmi les Amérindiens de l'Amérique du Nord. Pourtant, ce n'est pas — et cela ne devrait pas être — un problème qui leur est propre. Il incombe à ceux d'entre nous qui ont le privilège de travailler avec des Amérindiens de tenir compte des préoccupations de ces derniers et non pas seulement de celles de la communauté universitaire. En effet, ils ont affaire à un auditoire universitaire et autochtone. Les gens avec qui nous travaillons savent ce que nous disons d'eux. Avec les années, le public autochtone a raffiné son écoute et connaît le pouvoir de nos paroles sur les structures politiques de la société matrice. Quelques autochtones sont très en désaccord avec le fait que d'« autres » (les Blancs) les étudient. Par exemple, dans le magazine *Saturday Night* d'octobre 1990, Lenore Keeshig-Tobias a écrit une

critique intitulée « *White Lies ?* »<sup>2</sup> sur le livre « *Indian Country : Inside another Canada* », de Larry Krotz. Voici ce qu'elle en dit :

Je suis automatiquement sur mes gardes lorsque l'homme blanc pénètre le territoire « indien ». Que veut-il, cette fois-ci, je me le demande. Que cherche-t-il ? L'aventure, la richesse matérielle ou spirituelle (peut-être les pouvoirs du chaman), une cause, un livre ou peut-être seulement une histoire ? Que cette personne soit invitée ou non à le faire n'a pas d'importance ; l'histoire des relations entre les Euro-Canadiens et les autochtones — en fait, l'histoire de tout l'Occident — ne permet pas de penser qu'il cherche autre chose.

Keeshig-Tobias 1990.

Keeshig-Tobias attire notre attention sur des questions éthiques sérieuses que nous, en tant qu'ethnographes en Amérique du Nord, devons aborder. Plusieurs anthropologues ont réussi à éviter le problème du travail avec des Amérindiens en ayant recours à ce que Fabian a appelé le « *denial of coevalness* »<sup>3</sup>, lequel consiste à figer la personne autochtone dans une « époque révolue ». Une autre façon de contourner le problème consiste à travailler avec du matériel décontextualisé, en utilisant, par exemple, des textes recueillis au tournant du siècle.

Comme je l'ai mentionné plus haut, ma recherche porte sur l'étude des discours contemporains et habituels des membres d'une communauté autochtone pour communiquer entre eux. Bien qu'un chercheur ait le pouvoir de choisir les discours et les textes qu'il étudiera et présentera, il n'en reste pas moins que le choix de discours créés indépendamment de lui permet de mieux rendre compte des préoccupations de ceux qu'il étudie. Dans le texte présenté plus haut, quelques-unes de ces préoccupations concernaient les mesures qu'une communauté devrait adopter pour aider les jeunes à résoudre leurs problèmes d'inhalation d'essence, et jusqu'à quel point les membres de la parenté devraient en être tenus responsables. Une des limites de cette approche, pour quelqu'un qui ne fait pas partie du groupe étudié, c'est qu'il faut porter son attention sur le discours public plutôt que sur le discours privé. C'est peut-être le choix le plus éthique aussi. Cette méthodologie requiert une relation constante, à long terme, avec la communauté, de sorte que le genre en soit assez bien saisi pour qu'on puisse y déceler les aspects les plus évidents du discours. Elle peut s'avérer très précieuse pour les autochtones, mais elle n'en est pas moins utile aux autres. Bien que cette méthodologie de recherche soit exploratoire, elle présente l'avantage d'aborder de façon implicite et explicite quelques-unes des préoccupations éthiques qui sont devenues de première importance en anthropologie ces dernières années.

En choisissant d'étudier les discours contemporains des peuples d'Amérique du Nord, je m'expose à des risques : je ne présente pas un « autre » qu'on peut objectiver ou présenter comme étant exotique ou même évocateur. Je crois plutôt que ceux d'entre nous qui possèdent les pouvoirs de représentation dans cette culture matrice — en dépit des questions de légitimité — doivent présenter ces gens comme ils se présentent eux-mêmes, c'est-à-dire comme des gens ayant des vies complexes, et dont le pouvoir d'action sur leur vie ne doit pas être nié.

2. NdT. Jeu de mots : L'expression veut habituellement dire « pieux mensonge » ; ici s'ajoute dans le sens de « mensonge de Blanc ».

3. NdT. Littéralement : « négation de la contemporanéité ».

Keeshig-Tobias ajoute dans sa critique :

There is a need for the telling of native stories. It's a need that is felt by native and non-native alike. Yet, why fill the void with still more stories by non-natives writing native ? Native people can tell and write their own stories. And it seems to me if Canadians want native stories, they have a moral obligation to listen to native voices.

Keeshig-Tobias 1990.

Je présente les voix autochtones, souvent même littéralement. Je demande la permission d'utiliser ces voix et je donne un droit de veto sur ce que je publie à ces mêmes voix. Je leur prête attention, en essayant de comprendre ce qui est important pour ces gens. Je suis entièrement d'accord avec Briggs lorsqu'il dit qu'il a essayé de montrer que

[...] many speech communities possess quite different norms with respect to what constitutes knowledge and how one goes about acquiring it. In the case of anthropological fieldwork, for example, recall that the standard *modus operandi* is to seek out individuals who are particularly good at answering our questions and to train the informants to conceptualize cultural data in the frame of reference employed by the anthropologists (Pelto and Pelto 1978 : 72). In other words, rather than learn natives' means of acquiring information, we commonly impose our communicative norms on our consultants. This practice amounts to *communicative hegemony*. This suggests that communicative hegemony is a rather more subtle and persistent form of *scientific colonialism*.

Briggs 1988 : 119-120

Ainsi le discours est l'action sociale : il est souvent une négociation du pouvoir, même quand c'est un discours sur un discours. Les Severn ne se trompent pas, bien sûr. Le discours *est* pouvoir.

(Texte inédit en anglais traduit par Nicole Côté)

## Références

ABU-LUGHOD, L.

1990 « Shifting Politics in Bedouin Love Poetry », in C. Lutz et L. Abu-Lughod (dir.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

ABU-LUGHOD L. et C. Lutz

1990 « Introduction : Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life », in C. Lutz et L. Abu-Lughod (dir.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

AUSTIN J.L.

1962 *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.

BAKHTIN, M.M.

1986 *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin : University of Texas Press.



- BASSO K.  
1990 « Semantic Aspects of Linguistic Acculturation », in *Western Apache Language and Culture : Essays in Linguistic Anthropology*. Tucson : University of Arizona Press.
- BAUMAN R. et C.L. Briggs  
1990 « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, 19 : 59-88.
- BRIGGS, C.L.  
1986 *Learning How to Ask : A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge : Cambridge University Press.
- CHAMBERS, J.K. et P. Trudgill  
1980 *Dialectology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- FABIAN J.  
1983 *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York : Columbia University Press.
- GRIMSHAW A.D. (dir.)  
1990 *Conflict Talk : Sociolinguistic Investigations of Arguments in Conversations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HARRISON S.  
1990 *Stealing People's Names : History and Politics in a Sepik River Cosmology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- KEESHIG-TOBIAS L.  
1990 « White Lies ? » : Review of Larry Krotz' *Indian Country : Inside Another Canada* », *Saturday Night*, October.
- MARCUS G.E. et M.M.J. Fischer  
1986 *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago : The University of Chicago Press.
- MYERS F. et L. Brenneis  
1984 « Introduction : Language and Politics in the Pacific », in F. Myers et L. Brenneis (dir.), *Dangerous Words : Language and Politics in the Pacific*, New York : New York University Press.
- PLUMMER, K.  
1990 « Staying in the Empirical World : Symbolic Interactionism and Postmodernism », *Symbolic Interaction*, 13,2 : 155-160.
- VALENTINE, L.P.  
1990 « *Work To Create the Future You Want* » : *Contemporary Discourse in Severn Ojibwe*. Unpublished doctoral dissertation, The University of Texas.

Lisa Philips Valentine  
Department of Anthropology  
The University of Western Ontario  
Social Science Centre  
London, Ontario  
Canada N6A 5C2