Document généré le 19 avr. 2024 00:22

Anthropologie et Sociétés

Antonio GOMEZ-MORIANA et Danièle TROTTIER (sous la direction de) : L' " Indien ", instance discursive, Actes du Colloque de Montréal, 1991, Candiac, Éditions Balzac, coll. L'Univers des discours, 1993, 452p., fig., illustr.

Ratiba Hadj-Moussa

Volume 18, numéro 1, 1994

Localismes

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015305ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015305ar

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 ce compte rendu

Hadj-Moussa, R. (1994). Compte rendu de [Antonio GOMEZ-MORIANA et Danièle TROTTIER (sous la direction de) : L' " Indien ", instance discursive, Actes du Colloque de Montréal, 1991, Candiac, Éditions Balzac, coll. L'Univers des discours, 1993, 452p., fig., illustr.] *Anthropologie et Sociétés*, *18*(1), 227–231. https://doi.org/10.7202/015305ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1994

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

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

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

Ce texte est très riche et les spécialistes du sujet y trouveront certainement matière à réflexion. Il est dommage que Michèle Dacher n'ait pas lié davantage les deux grandes parties de son livre et montré comment les représentations de la maladie affectent particulièrement les femmes. Ne sont-elles pas à ses yeux des femmes particulièrement exploitées ? Son texte révèle combien les causes d'une même maladie, même sa description, diffèrent selon la personne qui parle et son statut par rapport au malade. Ainsi, si un bébé meurt, la belle-mère peut accuser la terre (sa belle-fille d'avoir eu des relations extra-maritales), son mari dira qu'elle a vu tuer un chat, ce qui évite d'attirer l'attention sur lui et ses fautes (il n'a pas versé toutes les prestations, ce qui aurait pu entraîner la mort de son enfant).

La diversité apparaît également dans les démarches thérapeutiques. « Pour les Goin l'efficacité de la phytothérapie n'est jamais limitée à ses vertus pharmacologiques » (p. 179). En plus « chaque guérisseur possède sa recette, souvent sans rapport apparent avec celle de ses collègues » (p. 181). « [...] les représentations de la maladie obéissent à la même logique symbolique, à la même cohérence, que l'ensemble des faits sociaux » (p. 191). Cette articulation n'est pas vraiment faite dans le texte : il faut souligner à la décharge de l'auteure que le système symbolique goin est mal connu et « que la connaissance de ce système par les intéressés est elle-même très fragmentaire, comme si les éléments symboliques composant la vision du monde goin ne constituaient plus, ou n'avaient jamais constitué, un système » (p. 190).

Chantal Rondeau
Département de science politique
Université du Québec à Montréal

Références

RONDEAU C.
1994 *Paysannes du Mali, espaces de liberté et changements*. Paris : Karthala (à paraître).

ROUSSEL S.
1965 *Région de Korhogo. Rapport sociologique*. Paris : SEDES.

SINDZINGRE N.
1981 *Organisation lignagère et représentations de l'infortune chez les Fodonon, Senufo de Côte-d'Ivoire*. Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Antonio GÓMEZ-MORIANA et Danièle TROTTIER (sous la direction de) : *L'« Indien », instance discursive, Actes du Colloque de Montréal, 1991*. Candiac, Éditions Balzac, coll. L'Univers des discours, 1993, 452 p., fig., illustr.

L'anthropologie culturelle et l'ethnohistoire ont contribué à élargir notre vision sur ce que nous appelons maintenant bien doctement « les communautés autochtones ». Elles nous ont obligés à nous interroger sur les autres différents et, éventuellement, à les accepter et à vivre avec. Méconnaître cet effort, en prétextant les effets pervers qu'il n'a pas manqué

de produire, revient à adopter une attitude défaitiste, voire nihiliste, qui confond critique et inscription historique des disciplines.

Le livre *L'« Indien », instance discursive* bénéficie de cette percée, qui ne tient évidemment pas à la seule anthropologie, et tente d'interroger les fondements des constructions discursives et les systèmes de pensée qui ont fait de l'Indien leur objet. Comment l'Indien a été inventé, et comment son image s'est cristallisée à travers les siècles pour faire de lui, le positionner, comme un autre ?

Les vingt-deux textes, regroupés en quatre parties (« L'invention de l'Indien », « Le développement historique », « Le discours indigéniste » et « L'Indien dans le cinéma de l'Amérique »), tentent tous plus ou moins de mettre au jour les présupposés d'une telle construction, qu'elle ait pour support des relations de voyages — en premier celle de Christophe Colomb lui-même —, des œuvres picturales ou cinématographiques ou, enfin, des écrits indigénistes. C'est dire que ce livre se situe entièrement du côté du discours, plus précisément dans ce lieu où, face à la sidération du nouveau et de l'inconnu, on entreprend de créer un monde, c'est-à-dire de le nommer et de le rendre intelligible. Par ailleurs, ce livre veut rendre compte de la façon, toujours singulière, dont la nomination et la catégorisation des êtres et des choses, qui obéissent ici au paradigme dominant/dominé (paradigme sur lequel tous les auteurs s'entendent), se cristallisent dans les imaginaires et viennent buter sur notre siècle de décolonisation généralisée.

L'intention de départ du livre est donc prodigieusement prometteuse, en dépit de la modestie dont fait montre la présentation d'Antonio Gómez-Moriana, car elle s'attaque ni plus ni moins à « l'invention » de l'Indien, à ses présupposés épistémologiques, et ce, par des spécialistes qui savent ce que « ce mot veut dire » (presque tous les auteurs sont des littéraires ou des comparatistes patentés versés dans l'histoire des idées).

Je ne ferai pas ici le compte rendu descriptif des vingt-deux textes rassemblés dans ce livre, l'exercice étant non seulement fastidieux, mais également, nous le verrons, inutile. Je me contenterai d'en faire l'esquisse en indiquant ça et là les problèmes qu'ils posent. Me voilà bien embarrassée, car je suppose déjà des lecteurs un tant soit peu avertis, mais, heureusement, non des spécialistes de l'analyse des langages ou des historiographes qui, je crois, resteraient sur leur faim.

La production discursive aussi bien de Christophe Colomb que des religieux ou des philosophes et des littéraires appartenant à des siècles différents (du XVI^e^ au XX^e^ siècle) est ici analysée et mise en relation avec son contexte de production ; l'enjeu étant de montrer, bien que le livre n'y fasse pas référence, qu'il s'agit d'une véritable formation discursive telle que définie par M. Foucault dans *L'Archéologie du savoir*. On y montre les contraintes (comment Christophe Colomb pour rendre son discours vrai, pour parler de l'inédit, de l'autre, non seulement doit-il le construire sur le déjà connu — par exemple livresque, comme les récits de voyage de M. Polo et d'autres — et ainsi l'intégrer dans ses propres catégories et l'assimiler à lui, mais aussi comment dans le même temps son discours se trouve débordé par des catégories autres : celles de l'étranger. On y note également les présupposés philosophiques qui, du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, enclavaient l'Indien dans une marginalité absolue, au point que le lecteur peut y déceler les prémices de l'esclavagisme aux États-Unis d'Amérique. On nous dit aussi combien cette conception différentialiste est ancrée dans les Amériques de sorte que rien ne lui échappe. Ainsi, même les discours indigénistes, qui revendiquent l'appartenance à l'indianité, en sont malheureusement — à leur insu — dangereusement entachés. Dans ce domaine, la position métisse (indienne-espagnole) est celle qui marque le plus sa distance avec sa moitié indienne. On apprend, en définitive, que le discours de la colonisation (parce que c'est de cela qu'il s'agit, bien que le mot ne soit plus à la mode) a fait tache d'huile, et qu'en nappant ses objets, il les a subjugués et figés.

Voilà donc pour le contenu. J'ai déjà dit que je ne rentrerai pas dans les subtilités, ni n'évoquerai la multitude de manuscrits convoqués pour montrer combien la geste occidentale fut assassine et les analyses fines. Reste le point de vue adopté sur la « question ». Rendre compte des contraintes de notre langage et de son fonctionnement (p. 33), comme l'annonce la présentation du livre, ne devrait pas, selon moi, s'arrêter uniquement à l'analyse des énoncés et des positions colonialistes, exposés depuis déjà fort longtemps à la critique, mais consiste à changer soi-même de place. Faute d'un tel déplacement, le risque est grand de répéter ce que d'autres ont dit ailleurs, mais avec l'apport méthodologique et l'imagination en moins (je pense, pour ne citer que ceux-là, à T. Todorov, et plus près de nous à H. Urbano qui a écrit dans cette revue même). Je donnerai ici un exemple de ces répétitions (nombreuses) qu'on trouve dans l'ouvrage, bien que je me demande si ce n'est pas là l'effet « actes de colloque », faiblesse à laquelle les responsables de ce livre auraient pu remédier en faisant un travail de sélection des textes. Soit la formule simple : « L'altérité se moule dans un premier temps dans le semblable » [...] « L'altérité n'est pas représentable, car l'identification à l'autre ne peut se faire qu'à travers mes propres modèles discursifs qui, eux-mêmes, ont été produits pour exprimer ce que je sais, ce que j'imagine et n'ont pas été choisis que pour cela » (p. 38 et p. 49) ; soit la formule « complexe » : « L'hétérochronie du chronotope des Indes indique clairement que les espaces et événements, les régions et les "auras" se souviennent de leur passé et amènent l'aura d'un genre antérieur au genre nouveau » [...] « L'"inquiétante étrangeté" — campagne, zoologie et monde naturel inconnu, des cultures inconnues, des différences ethniques — est poussée vers un chez-soi de familiarité, de normalité et de régularité, lorsque la "mêmeté" bascule dans la connaissance de "l'autreté". Le récit comprend un moment d'épiphanie qui se voit apprivoisé par la "mêmeté" de la familiarité de chez-soi : le *pregón* et la bannière » (p. 119 et p. 122).

En outre, la remise en cause de la raison occidentale et l'effacement des différences qu'elle suppose sont considérés dans la majorité des textes comme des systèmes clos dans lesquels le colonisateur et le colonisé sont institués comme des réalités statiques. Je serais tentée de rappeler les enseignements de M. Foucault selon qui il n'existe pas de pouvoir sans résistance. Je rappellerais aussi les travaux de S. Gruzinski qui insistent sur le syncrétisme du modèle mexicain, considéré non plus comme un avatar des Espagnols mais comme une synthèse vivante des cultures. Je citerai enfin l'*Étrangers à nous-mêmes* de J. Kristeva qui montre les dissonances de la ratio occidentale elle-même, et qui se demande si « l'Universalité ne serait pas notre étrangeté ? » (p. 240). Dire cela ne signifie pas que l'on ignore la réalité de la colonisation et du pouvoir, mais plutôt que le Logos occidental, malgré ses prétentions, n'est pas irréductible, et que les « autres » ne se réduisent pas à l'état d'objet. Les auteurs des textes sont bien placés pour savoir que sous la colonisation, certaines littératures nationales, je pense à la maghrébine que je connais mieux, ont produit des chefs-d'œuvre, dont la polyphonie, et par conséquent, le déplacement des catégories sujet/objet sont redevables au travail de subversion de l'écriture de la langue française elle-même.

Le problème du livre se situe, me semble-t-il, dans le fait que la construction discursive de l'Indien — dont on nous offre une palette d'analyses non dénuées d'intérêt, faut-il le reconnaître — repose sur une position d'extériorité qui se veut métadiscursive, mais sans pour cela interroger ses propres contraintes discursives, institutionnelles et politiques. Est-il possible de tenir cette place et déclarer, implicitement bien sûr, qu'elle est la bonne (juste), puisqu'elle montre les travers de notre passé réducteur et colonial ? S'agit-il d'un rachat ou d'un mea-culpa ? Dans ce cas, le métadiscours est-il possible ? L'est-il *a fortiori*, lorsqu'il s'assure contre les risques et se refuse à s'exposer ? Si l'on sait au préalable que le langage a ses lois et ses contraintes et que nous sommes pris dans ses mots, alors pourquoi la quasi-majorité des textes ne construit-elle pas, ne serait-ce qu'hypothétiquement, un espace où la voix des autres pourrait se déployer, où d'objet l'Indien deviendrait porteur de sa parole ? Est-ce une entreprise impossible ? Et pourquoi ?

Je m'en voudrais de terminer cette recension sans évoquer le dernier article de l'ouvrage qui traite du film *Le pays où rêvent les fourmis vertes* de W. Herzog. Je relèverais d'abord la (mé)prise, qui rappelle celle célèbre de Christophe Colomb, car le film traite des Aborigènes d'Australie et non des Indiens de l'Amérique. L'inclusion dans la partie intitulée « L'Indien dans le cinéma de l'Amérique » s'avère être de la part des responsables une inattention fort indicative — un lapsus ? — dont l'effet est la confusion de tous les autres différents (les Indiens et les Aborigènes). À ce que je sache, W. Herzog est Allemand (l'article le dit d'ailleurs) et la production allemande aussi (et on s'entend pour classer les films selon leur(s) pays de production).

Venons-en maintenant à « l'essentiel ». Malgré ce lapsus, ce texte est le seul à poser la nécessité du déplacement dont je parlais plus haut. Et très franchement, si j'avais à suggérer un texte aux lecteurs, ce serait celui-là, car non seulement n'ignore-t-il pas la normativité qui porte son propre langage, mais tente de la (dé)router, de l'ouvrir sur l'inconnu, sur l'autre. La pensée de J.-F. Lyotard, notamment son abord de la question du dialogue et de l'altérité telle qu'exprimée dans son livre *Le Différend*, permet à l'auteur de cet article de réfléchir sur l'irréductibilité des différents. L'intérêt d'une telle approche, qui amène aussi à réfléchir sur ces deux différents irréductibles que sont les hommes et les femmes, c'est qu'elle montre, comme l'écrit F. Collin (1991 : 267) lorsqu'elle explique la conception du différend chez J.-F. Lyotard, que « Tout dialogue, toute altérité, est la gestion du différend dans la mesure où il est toujours la confrontation de deux idiomes », et que dans ce sens « l'irréciprocité en est la matrice. Il n'est pas de différence sans ce différend. Le dialogue, comme espace d'hétérogénéité, n'en est pas la résolution dans une quelconque langue commune, réductrice de l'altérité ».

Cette conception qui ouvre la voie à la pluralité, « à l'agir dans la pluralité » (*ibid.* : 267) serait des plus fécondes si l'on ne brouillait pas, comme le fait l'auteur de l'article, les dimensions politique et historique avec une critique tous azimuts de l'universalisme. L'auteur écrit : « De tels conflits ([ceux qui font se confronter] "le métarécit d'un État unitaire qui prétend représenter des valeurs universelles [...] aux petits récits [?] mis en place par des communautés ou groupes minoritaires [...]" ne se retrouvent pas seulement aux marges de l'empire occidental, dans le désert australien, mais également au cœur même de la société occidentale. Au nom d'un récit de la réalisation progressive d'une destinée nationale (ou en dernière analyse supra-nationale ou humaine), l'État central impose une conception abstraite de la citoyenneté. Ceci a pour effet d'oblitérer la spécificité des pratiques locales » (p. 428). Je crois qu'opposer de cette manière l'universalisme aux particularismes[1] conduit à la limite à ne privilégier que les particularismes en oubliant qu'ils peuvent dégénérer en autant d'apartheids. On me taxerait d'incurable moderne, mais je soutiendrais néanmoins que la formule critiquée (de l'État central) est plutôt acceptable, à la lumière surtout des événements en ex-Yougoslavie où la revendication « des spécificités des pratiques locales » rend méconnaissables ceux qui vivaient dans l'anonymat abstrait, mais paisible de la citoyenneté.

Ce débat est, j'en suis consciente, interminable, car les exemples abondent de tous les côtés, mais il me semble qu'on ne peut appeler au retour des particularismes et des spécificités sans s'interroger sur la signification de leur retour, du moins dans le cadre de l'aire occidentale où l'État précisément a permis la coexistence des particularismes. Il ne s'agit pas d'avoir raison ici, l'important est de rester attentif, lorsqu'on aborde la question de

1. La discussion de cette partie a bénéficié des échanges que j'ai eus avec mon collègue Y. Thériault (Université d'Ottawa).

la différence et de l'altérité, à la diversité des voix en évitant le piège du *politically correct* et le danger du relativisme sans entrave.

Ratiba Hadj-Moussa
Montréal

Références

COLLIN F.
1991 « Différence et différend. La question des femmes en philosophie », in *Histoire des femmes* (t. 5). Paris : Plon.

Nelly KROWOLSKI (sous la direction de) avec la collaboration de Ida SIMON-BAROUH. *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est*. Paris, L'Harmattan, 1993, 261 p., bibliogr., ann., photogr., tabl.

Il faut souligner la parution de cet ouvrage collectif publié par le Laboratoire Asie du Sud-Est et monde Austronésien du CNRS dont l'objectif premier est de documenter les pratiques alimentaires encore mal connues des populations indochinoises. Cet ouvrage s'inscrit dans un courant qui gagne en popularité, celui de l'anthropologie de l'alimentation, qui s'intéresse au rapport entre les pratiques alimentaires, les transformations sociales et l'identité. Délibérément axé sur l'analyse ethnographique des pratiques et des représentations dans une perspective comparative, cet ouvrage part du repas comme d'un lieu où se reflètent les changements socioculturels qui opèrent tant au niveau familial qu'au niveau de la collectivité dans son ensemble (p. 8). De plus, les pratiques alimentaires et les représentations liées à la nourriture sont prises comme des marqueurs identitaires qui permettent aux individus de se reconnaître et de se faire reconnaître.

Les contributions sont présentées brièvement dans une introduction de Nelly Krowolski qui explique le choix des trois sous-ensembles qui permettent de suivre les développements « de la rizière au supermarché ». Les premiers chapitres traitent des pratiques des Isan « Là-bas », avec une étude de l'alimentation des Lao isan, en zone pluviale, par Annick Levy-Ward, puis celle des repas de fête des paysans isan du nord-est de la Thaïlande, vivant en zone irriguée, par Bernard Formoso. Ces deux contributions s'intéressent à des populations qui pratiquent une agriculture de subsistance et offrent une description minutieuse de leurs pratiques et de leur terroir. Suit une section sur les pratiques et les représentations des Vietnamiens « Ici et Là-bas », avec un chapitre de Nelly Krowolski sur les pratiques alimentaires en milieu urbain (Dà Nang, Viêt-nam), alors que Nguyen Xuan Linh aborde l'alimentation des Vietnamiens en France. Les auteurs s'intéressent notamment aux effets qu'ont différents milieux de vie sur l'approvisionnement : ainsi lorsqu'elles résident en milieu urbain au Viêt-nam, les ménagères doivent s'approvisionner au marché ou au magasin d'État, alors que lorsqu'elles vivent en France, les réseaux d'approvisionnement sont multiples et diversifiés. De plus, les techniques de conservation les libèrent des contraintes quotidiennes. Une troisième section traite de l'« Ici » des Cambodgiens, avec un chapitre signé par Ida Simon-Barouh portant sur l'alimentation quotidienne des Cambodgiens de