

Université de Montréal

HOSTILE HOSPITALITÉ : LE *TOPOS* DE LA RENCONTRE EN
AUTOCHTONIE AMÉRICAINE

Par Catherine Eve Groleau

Département de littératures et langues du monde
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de
PhD en Littérature option Épistémologie de la littérature

Décembre, 2018

©Catherine Eve Groleau, 2018

Université de Montréal
Département de littératures et langues du monde
Faculté des arts et sciences

Cette thèse intitulée
Hostile hospitalité : le *topos* de la rencontre en autochtonie américaine

Présentée par
Catherine Eve Groleau

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Simon Harel
Président-rapporteur

Terry Cochran
Directeur de recherche

Sarah Henzi
Membre du jury

Isabelle St-Amand
Examineur externe

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif de faire une lecture génétique de ce que consiste l'hostile hospitalité en Amérique et de ses prismes au cœur des littératures autochtones. J'y analyserai que l'histoire de l'hospitalité, dont la racine signifie à la fois *hospes* pour hôte et *hostis* pour ennemi, est une dialectique complexe lors du *topos* de la rencontre et témoigne d'une économie de l'échange qui au fil de ses transformations aura une incidence sur les tensions au sein de la littérature autochtone. J'étudierai comment dans cet échange fondé sur l'hospitalité le pôle étymologique de l'hostilité illustre que sous couvert d'hospitalité des lois sourdes d'équivalence, de compensation travaillèrent l'exclusion en des stratégies qui passeront par l'herméneutique, la mise en mythologie de ses cultures et d'insidieuses lois logocentriques religieuses. Différentes œuvres telles *Ulysse* et la Bible hébraïque poseront les fondements de ces traces au cœur des textes de la colonisation mexicaine et de la littérature autochtone nord-américaine afin d'illustrer l'empreinte patriarcale et hostile qui habite et transcende toujours les littératures actuelles. Les chapitres un à trois sont à entrevoir comme des fondements de cette trace transhistorique. Le premier chapitre esquissera une ligne de l'exclusion fondamentale entre le *logos* et le *muthos* depuis la Grèce archaïque, les circonvolutions du mythe de Thanksgiving et ses déviations historiques reverront les constructions hégémoniques de cette histoire de la survivance en Amérique. Le chapitre deux questionnera particulièrement l'économie de la transcendance au cœur de l'hospitalité, présence souvent habitée de diktats religieux et procédant d'une économie insidieuse d'exclusion. J'y montrerai à partir des scènes fondamentales de l'hospitalité dans l'*Odyssée* et la Bible hébraïque que ces histoires mettent en forme une hospitalité de plus en plus limitée devant prendre les traits du même et de l'équivalence au contraire de la tradition du potlatch dont l'économie est disruptive. Le chapitre trois se tournera essentiellement sur le corps des femmes dans les rites de l'hospitalité : de la Bible hébraïque à la figure de la Malinche, autochtone aztèque ayant été la traductrice de Cortes, les femmes furent des objets discriminés dans les rituels de l'hospitalité, des outils d'échanges et d'expropriation. Le dernier chapitre, éclairé des trois chapitres précédents, fera un bond dans le présent. À partir de textes de Leslie Marmon Silko, de Thomas King et des archives de la psychose du windigo, j'aborderai particulièrement la question de la langue et de l'exclusion épistémologique. Cette longue trace de l'hostilité au cœur de l'hospitalité dévoilera les sourdes lois régulant l'échange et montrera donc que si le texte et la lettre instituent cette première violence, ils ont aussi la possibilité de par leur dialectique, de proposer un dire de l'hospitalité et de renverser et se réapproprier une parole, le texte étant donc travaillé en miroir des mêmes paradoxes que le phénomène de l'hospitalité.

Mots-clés : Hospitalité, hostilité, autochtonie, herméneutique, écriture, Homère, Bible hébraïque, La Malinche, Leslie Marmon Silko, Thomas King

ABSTRACT

The objective of this thesis is to undertake a genetic reading of what hostile hospitality in America consists of and its prisms at the heart of indigenous literature. I will analyze that the history of hospitality, whose root means both *hospes* as host and *hostis* as enemy, is a complex dialectic at work in the *topos* of the encounter and testifies to an economy of exchange that, as it changes, will affect the tensions at the heart of indigenous literature. I will study how in this exchange based on hospitality, the etymological basis of hostility illustrates that under its guise, muted laws of equivalence and compensation elaborated exclusion into strategies that will run through hermeneutics, the mythology of its cultures and insidious religious logocentric laws. Various works such as *The Odyssey* and the Hebrew Bible laid the foundations for these traces in the texts of Mexican colonization and North American indigenous literature, patriarchal and hostile traces trace that still inhabits and transcends current literature. Chapters one to three are to be seen as the foundations of this transhistorical trace. The first chapter will outline a line of fundamental exclusion between the *logos* and the *muthos* from archaic Greece, the convolutions of the myth of Thanksgiving, and its historical deviations will consider the hegemonic constructions of this history of survival in America. Chapter two will focus on the economy of transcendence at the heart of hospitality, a presence often inhabited by religious diktats and stemming from an insidious economy of exclusion. I will show from the fundamental scenes of hospitality in *The Odyssey* and the Hebrew Bible that these stories shape an increasingly limited hospitality that must take on the same and equivalent features and differs from the potlatch tradition whose economy is disruptive. Chapter three will focus mainly on the bodies of women in the rites of hospitality: from the Hebrew Bible to the figure of La Malinche, an Aztec native who was the translator of Cortes, women were discriminated against in the rituals of hospitality, tools of exchange and expropriation. The last chapter, illuminated by the three previous chapters, will jump into the present. Based on texts by Leslie Marmon Silko, Thomas King, and the archives of the windigo psychosis, I will focus on the question of language and epistemological exclusion. These extensive traces of hostility at the heart of hospitality will show the muted laws regulating the exchange and will therefore show that even if the text and the letter institute this first violence, they also have the possibility, through their dialectics, to propose a way of saving hospitality by subverting the hostile part of its dialectic, the text being therefore elaborated as a reflection of the same paradoxes as the phenomenon of hospitality.

Keywords : Hospitality, hostility, indigenouness, hermeneutics, writing, Homer, Hebrew Bible, La Malinche, Leslie Marmon Silko, Thomas King

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	p. 2
Abstract	p. 3
Remerciements	p. 6
Avant-propos	p. 7
Chapitre 1 – Le mythe de l’hostile hospitalité : une introduction	p. 18
1.1 Vers une genèse du mythe	p. 19
1.2 Mythologie et mémoire : sur les traces de la littérature autochtone	p. 32
1.3 Le mythe de Thanksgiving et son hospitalité renversée	p. 41
1.4 <i>Hostis</i> et hospitalité : polysémie de l’hospitalité	p. 47
1.5 Conclusion	p. 56
Chapitre 2 – Hospitalité, don et transcendance : présences religieuses et figures de l’hospitalité de l’<i>Odyssee</i> au potlatch	p. 59
2.1 Fondements hospitaliers dans l’ <i>Odyssee</i> : les figures préhomériques et homériques des premiers récits de l’hospitalité.....	p. 60
2.2 Passage du polythéisme au monothéisme dans les figures de l’hospitalité : fondements bibliques dans les livres de l’Exode et de la Genèse	p. 84
2.3 Hospitalité, don et autochtonie : vers un ordre différent.....	p. 103
2.4 Conclusion.....	p.121
Chapitre 3 – Hostilité et usage des corps : de la Bible hébraïque à la Malinche, le corps des femmes comme lieu de passage	p. 124
3.1 Hospitalité et usage des corps : de Lot à Sodome à la concubine du Lévite dans la Bible hébraïque	p. 125
3.2 Transcendance et trace patriarcale dans l’inconditionnalité de l’hospitalité.....	p. 133
3.3 Hospitalité et don suprême : l’alliance par le féminin	p. 143
3.4 La Malinche : hostile herméneutique de l’hospitalité coloniale	p. 149
3.4.1 Mythique Malinche : de figure hospitalière à traîtresse.....	p. 156
3.5 Conclusion	p. 171

Chapitre 4 – Hostile traduction : violence de la langue de l’autre	p. 174
4.1 Oralité et écriture : hégémonie de la loi graphique.....	p. 175
4.2 Refaire sa théogonie dans la langue de l’autre : <i>Almanac of the Dead</i> et la traduction de l’origine	p. 183
4.3 Langage psychiatrique et oppression : le mythe du windigo et l’invention d’une psychose	p. 191
4.4 Sortir de l’archive morte : habiter la frontière	p. 203
4.5 Manger le livre : manger l’autre	p. 216
4.6 Conclusion	p. 224
Conclusion	p. 226
Bibliographie	p. 240

REMERCIEMENTS

Je remercie particulièrement mon directeur de thèse Terry Cochran pour son soutien, ses lectures exégétiques et rigoureuses et pour avoir su illuminer ce que parfois je ne voyais pas au cœur de mon propre travail.

À Mexico, je remercie la professeure Jessica Locke de m'avoir accueilli au département de philologie de l'Universidad Nacional Autónoma de Mexico dans la plus grande hospitalité. J'ai pu y parfaire mes recherches ainsi que consulter les archives castillanes de la Biblioteca Nacional de México et y lire des textes originaux de la colonisation mexicaine sur la Malinche. Je remercie également les membres de mon jury d'avoir accepté de me lire et de me commenter, soit Isabelle St-Amand de l'Université Queen's, Sarah Henzi et Simon Harel du département de littératures et de langues du monde de l'Université de Montréal.

Je remercie Sophie Cloutier pour son hospitalité inconditionnelle et ma mère Lorraine dont le courage est une inspiration intemporelle.

Ce doctorat n'aurait pas été possible sans le soutien d'une bourse de recherche Mitacs Globalink à l'international (UNAM, Mexico), d'une bourse de la Maison internationale de l'Université de Montréal ainsi que de diverses bourses de déplacement et de rédaction du département de littérature et langues du monde de l'Université de Montréal.

AVANT-PROPOS

Vivre en Amérique, cette Amérique comme le chantait Joe Dassin, terre d'hospitalité, de rêve, d'espoir, faite de « sifflets des trains », de « toutes les sirènes des bateaux ». Terre d'hospitalité, terre d'immigration, terre de promesses chantant « cent fois la chanson de l'Eldorado¹ ». Cette terre laissant présager le mirage d'un temps de l'hospitalité, attirant de partout des hommes et des femmes souhaitant quitter la guerre et la pauvreté, victimes du chant de sirènes qui sous leurs envoutements, attirent les hommes et les broient sur la route. L'Amérique, cette terre mythique où la joute de l'hospitalité deviendra hostile, contient en elle ce que le linguiste Benveniste analysa à la source même du terme hospitalité ; soit que dans la définition même de sa mansuétude, le double tranchant de son étymologie inverse où l'hostilité sourde est toujours sur le point de jaillir comme dans tout rapport à l'altérité. Dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*² publié en 1969, lorsqu'il a analysé la racine du terme *hostis* présent dans le mot hospitalité signifiant à la fois « ennemi » et « hôte », il avait souligné l'ambiguïté de ce terme où l'hôte est en même temps l'ennemi (*hostis*), l'hostilité et l'hospitalité étant deux interprétations polysémiques d'une même racine sémantique. L'ambivalence de ce terme à lui seul éclaire à la fois l'histoire et les littératures de l'Amérique dont on fonda le mythe en y effaçant les populations autochtones et la polysémie de cette

¹ Écrite par le parolier Pierre Delanoë, *L'Amérique* chanté par Joe Dassin en 1970 est l'adaptation française de la chanson *Yellow River* du groupe anglais Christie. Meilleure vente de l'année 1970, le disque se vendit à plus de 700 000 exemplaires.

² Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit vol.1, 1969.

rencontre, de ce lieu de la rencontre, ce lieu du seuil constituant de tout moment d'hospitalité, fut-il sur la terre noire, glaciale, aride ou prospère de l'Amérique, ou dans l'espace lisse et annexé de sa littérature. Car l'espace à franchir au cœur de l'hospitalité est polymorphe, et peut être « un espace géographique, dans ses deux composantes, urbaine et domestique, ou un espace psychique, le franchissement d'un autre territoire, le territoire de l'autre³ ». Dans cette rencontre, toujours un certain risque : Benveniste a bien mis de l'avant la question de l'exclusion et de l'hostilité au cœur de l'hospitalité, cette loi paradoxale de l'hospitalité dans son sens grec premier qui implique une certaine idée du même, celui dans la *Xenia* (hospitalité) que l'on peut inviter appartient à une classe sociale similaire, mais est aussi autre *Xenos* (étranger), car l'hospitalité par son essence doit échapper à l'ordre de la connaissance, elle doit donner l'accueil à celui qui n'a pas de nom, l'infini autre. Tout en obéissant à la loi de la réciprocité sociale, de l'égalisation, du même, de l'équivalence, l'hospitalité est une loi de l'absence, de la distance, une loi dialectique mettant en scène les sourdes implications de la rencontre. Mais qu'est-ce que la rencontre, ce moment, cette « circonstance fortuite par laquelle on se trouve dans une situation⁴ », ce contact avec l'autre toujours relevant de l'échange. Ce moment contenant les fondements contractuels du terme même d'économie dans son sens grec *oikos* (maison) et *nomos* (loi), les « normes » qui permettent au maître, à l'hôte, de diriger et d'administrer sa « maison », son domaine, car dans la rencontre avec l'altérité, au sein de cette hospitalité, la propriété et la législation planent en sourdine. Dans ce lieu de la rencontre toujours de mêmes problématiques qui s'observent à la fois dans les textes, toutes formes de textes, soient-ils ceux

³ Marie-Claire Grassi, « Passer le seuil », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 21.

⁴ *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2013, Paris, Dictionnaires Le Robert, c2011, 2837 p.

des grands fondements mythologiques, religieux, qu'épistémologiques ayant voulu assurer la main mise et la conquête; des problématiques passant de l'effacement de l'ipséité de l'autre, du vol de son invité, de l'octroi du don de l'hospitalité inconditionnelle à en perdre son identité et sa raison. Dans ce lieu de l'hospitalité, toujours gronde ce contact avec l'autre qui pourra amener la démesure, cette complexe danse qui peut tanguer dans ses revers et extrêmes et rappelle que l'étymologie première du terme « rencontre » fut « action de combattre ». Filer ce thème de la rencontre et de l'hospitalité est ce que je ferai dans cette thèse, en faisant resurgir ce qui est enclos dans ce pacte de l'échange.

À l'intérieur de ce pacte, de ce moment du seuil, l'hôte a le pouvoir de se transformer en tyran, et comme l'illustre l'effacement des peuples autochtones en Amérique, ce lieu du seuil peut devenir le lieu du parasitisme et de la vampirisation de l'autre comme le rappelle la construction de ce mythe de l'indien invisible en Amérique qui perdura jusqu'à tout récemment et dans lequel on effaça la langue, les traditions et la culture des autochtones, les annexant le plus loin possible des centres afin de faire oublier leur présence. En plus du pouvoir territorial, cette hostilité de l'hospitalité renversée s'établit par les textes, source de constitution sociale ; en Amérique, cela passera par le blanchiment du polythéisme et des religions autochtones à l'institution et la construction épistémologique que ces populations sont restées dans un monde primitif, sauvage, afin de les reléguer à un espace pré civilisation, un espace primitif dont l'Occident se croit sorti du haut du pouvoir de sa raison. Ce blanchiment de toutes autres formes d'épistémologies échappant au monde occidental passa d'abord par le logocentrisme de la religion et ensuite par la science qui sous des revers d'objectivité construisit des systèmes anthropologiques et psychologiques qui n'eurent d'autres fondements que de continuer de

justifier sa préséance sur un territoire volé. Dans *De l'hospitalité*⁵, Derrida questionnera les lois de l'hospitalité et la place de l'étranger et surtout, sous quelles conditions est régulé cet échange. L'hôte, n'étant pas l'étranger, aurait-il préséance, possédant le pouvoir que ne possède pas l'étranger : « la guerre interne au *logos*, voilà la question de l'étranger, la double question, l'altercation du père et du parricide. C'est aussi le lieu où la question de l'étranger comme question de l'hospitalité s'articule à la question de l'être⁶ ». Car l'hospitalité n'oublie jamais la question de l'hôte ; l'imposition patriarcale et hégémonique de cette position comme les grands mythes grecs et l'histoire biblique l'illustreront, et la substitution perverse entre cet invitant et cet invité même quand l'hôte devient l'étranger, ce colonisateur n'ayant pas pu oublier son rôle chez lui de maître en sa demeure, cette polysémie du terme « hôte » qui explique les débordements de sa posture, ces débordements de ne savoir rester sur la ligne du seuil.

Le seuil et l'entrée sont les lieux qui stigmatiseront l'hostilité ou le partage, ce lieu qui marque le passage et la séparation entre l'étranger du monde extérieur et l'unité du monde intérieur. Pour penser le seuil de l'hospitalité, il faut d'abord passer la porte, l'espace liminal. Cet espace géré par l'hôte qui est le maître qui peut user de son pouvoir et n'accepter que ce en quoi il pourra se reconnaître : ici, l'imposition de la situation coloniale qui effaça toutes traces de ce qui fut avant lui. Car « l'hospitalité se présente comme un point fragile et dangereux établi entre deux mondes : l'extérieur et l'intérieur, le dehors et le dedans, tentative d'égalisation, de mise à niveau, son enjeu est le franchissement, l'abolition des espaces, la pénétration des territoires, l'admission. Hier comme aujourd'hui, les modalités de ce franchissement se placent

⁵ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

⁶ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 53.

sous le signe de l'ambiguïté⁷ ». L'hospitalité est donc toujours une danse dialectique entre l'étranger, l'ennemi et l'hôte, dans une parenté substitutive où les danseurs peuvent changer de position selon le franchissement de ce seuil, selon ce lieu de rencontre qui dictera ensuite de quel côté seront placés un ou l'autre. En Amérique, l'étranger prendra la configuration particulière de cet ennemi hostile, qui expropria les populations locales loin de sa loi, les archivant dans les réserves en extranéité dans ses marges, rappelant le *pharmakos* dans le monde grec, soit la mise en place de ce bouc émissaire que deviendra étranger sur ses propres terres. Ainsi au cœur de l'hospitalité, toujours ce risque comme le souligna Derrida de cette hostilité, cette « hostipitalité ».

Par le paradoxe de l'hospitalité, je montrerai que l'espace littéraire atteste de cette dialectique à travers différentes tentatives de possession et de dépossession de l'identité se jouant au cœur des mythes de l'hospitalité. Pourquoi parler de l'hospitalité en littérature : car le texte, sa parole, son hégémonie, ses rituels, son institution, ses résistances possèdent déjà ce qui est exposé dans le dehors de ses contours, ce qui est exposé dans le monde. Les rencontres, celles sises dans un territoire comme dans une narration, laissent une trace de cette difficile relation et les méandres identitaires qu'elles impliquent. Que ce soit à travers ce que l'on occultera, ce que l'on fera disparaître des textes, ou ce que l'on insistera de faire apparaître, les grandes traditions littéraires permettent de cerner cette difficile danse, cette danse qui s'est accompagnée de textes bibliques, de textes de la colonisation, et de textes actuels en littérature autochtone illustrant cette complexe joute cherchant toujours, questionnant toujours ce rapport à l'autre, cette difficile cohabitation. À travers les grands mythes de l'hospitalité, pensons à

⁷ Marie-Claire Grassi, « Passer le seuil », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 21.

certaines mythes grecs et à ceux de la Genèse, se dressent les problématiques entourant l'identité, souvent finement territorialisée dans un territoire qui se meut, est disputé, est le lieu où depuis le début du monde les hommes ancrent leur appartenance identitaire dans un éternel retour. La carte aux colonisations multiples de l'Amérique, l'existence ici d'une civilisation préoccidentale qui fut colonisée et devint étrangère à sa propre terre permet une analyse constituante en ce qui concerne la perversion et les dynamiques internes de l'« hostile hospitalité ». Dans une longue trame filée à travers les prismes fondamentaux se jouant au cœur de l'hospitalité, je poserai les fondements et l'histoire de cette hostile hospitalité en Amérique qui éclaireront ce qui se joue dans la littérature autochtone actuelle. Les trois premiers chapitres traiteront de la mythologie, de l'herméneutique religieuse et de son logocentrisme ainsi que la question particulière du corps des femmes dans les échanges hospitaliers ; ils seront des points de départ afin de comprendre ce que l'on verra dans l'actualité de la littérature autochtone au dernier chapitre.

Plus précisément, dans le premier chapitre, en revenant aux premières traces écrites de la tradition grecque, je ferai une lecture de ces premiers moments de l'hostilité qui feront que l'on évincera certaines figures, ce moment où Platon chassa de la cité grecque la subjectivité du *muthos* définissant la rumeur fautive pour favoriser dans sa définition le *logos*, la raison du monde. Ce qui deviendra mythe sera aussi ce qui deviendra primitif, car signe d'une mentalité archaïque et prélogique, d'une multiplicité interprétative sans prise. Ce passage du *muthos* au *logos* est envisagé comme les débuts de l'histoire de la philosophie, mais aussi ce moment où en séparant le *muthos* du *logos*, on fera une distinction claire entre les peuples détenteurs du discours légitime, hégémonique, et ceux associés à l'archaïsme du mythe, les barbares et les païens, aveuglés, abreuvés de superstitions, vivant hors de la raison occidentale. Cette scission est donc à lire comme l'hostilité première dans la tradition occidentale quant à son rapport à

l'altérité. Je repèrerai ensuite en quoi le travail des anthropologues et des sociologues sur les mythes et les communautés autochtones restera collé à cette dialectique civilisée/sauvage et comment dans cette lecture de la colonisation, les traces des histoires autochtones devinrent des artefacts anthropologiques que l'on relégua encore au *muthos*. Je verrai ensuite comment les premiers écrits rédigés de la part d'autochtones, après les premiers textes des missionnaires, furent ceux d'autochtones assimilés au christianisme et à la langue anglaise ; les débuts de la littérature autochtone, que l'on circonscrit ensuite à travers l'œuvre de Scott Momaday en Amérique du Nord, se firent donc en anglais, car les nombreux dialectes et langues parlées, la diversité et la riche histoire des langues autochtones sur le territoire américain compliquèrent la transmission. L'institutionnalisation de cette littérature à l'intérieur du corpus américain date donc de moins d'un demi-siècle, et ce qui est aujourd'hui considéré littéraire fut donc longtemps relégué au corpus mythologique et ethnographique. La fête de Thanksgiving en territoire américain sera une représentation particulièrement juste de cette dialectique entre hospitalité et hostilité, les interprétations multiples de cette fête jouant sur la faillibilité de l'histoire et la difficulté d'instituer un champ autochtone dans une structure découlant de l'hospitalité renversée, qui comme je l'illustrerai dans la polysémie de l'hospitalité et son hostilité, s'explique par une histoire de la génétique du terme depuis la Grèce à la Rome antique, au Moyen Âge jusqu'aux Lumières.

Dans le chapitre deux, je m'intéresserai à la présence divine au cœur des rituels de l'hospitalité, cet autre à qui s'adressait l'hospitalité depuis les récits mythologiques grecs. Plus particulièrement, je m'attacherai à deux figures de l'hospitalité : soit le héros Ulysse de l'*Odyssée*, roi de l'île d'Ithaque, qui, pendant plus d'une décennie, tentera de retrouver son royaume après la guerre de Troie et laissera les traces écrites les plus archaïques des mythes de

l'hospitalité ainsi qu'Abraham, père des trois grandes religions monothéistes, qui dans la Genèse fut le modèle de cette hospitalité et charité religieuse. Dans la tradition grecque, lorsque le polythéisme, ses divinités féminines, primitives et ses dieux archaïques se verront supplanter par les dieux olympiens et masculins, un passage individualisant se fera sentir laissant présager le monothéisme prenant figure humaine unique désacralisant la nature qui placera le monde sous le règne de l'homme, monothéisme qui se transformera ensuite en un universalisme se voulant détenteur de la suprématie de l'esprit, le *logos*, soit la raison s'incarnant par la pensée patriarcale. Ainsi, dans cette longue filiation entre polythéisme et monothéisme, on écartera dans une hostile hospitalité les sujets et figures barbares refusant de partager les mêmes usages rappelant toujours l'aspect contractuel de l'hospitalité judéo-chrétienne et l'hégémonie de cet universalisme monothéiste. Les rituels du potlatch comme je le verrai, qui sont aussi ceux du don et de l'hospitalité échappant à la normalisation occidentale, seront interdits longtemps en territoire américain, car déviant de cette logique occidentale de l'échange. Ce chapitre tentera donc de voir comment ce qui habite les histoires fondamentales de l'hospitalité dans la tradition occidentale, la part de divin et son économie au cœur de cet échange, laissera une trace dans la rencontre avec l'altérité sur le continent américain.

Dans le chapitre trois, je me pencherai plus exclusivement sur les figures féminines au cœur des rituels de l'hospitalité comme figures de l'altérité première, mythification particulièrement vulnérable dans ces moments d'échange. Certaines figures bibliques dans les rites de passage de la Genèse à la Malinche, une nahuatl qui deviendra la traductrice d'Hernán Cortés, leurs réinterprétations constantes, leur entrelacement entre figures de l'hospitalité détournée en figure hostile de la colonisation, questionneront la violence et le phallogentrisme au cœur des rituels de l'hospitalité, où la femme, comme le montrait Lévi-Strauss, est un don,

un outil d'échange, un « féminin comme donation⁸ » expropriée et sans agentivité. Je montrerai qu'au cœur de ces rituels de l'hospitalité, les figures féminines furent des objets d'échange pris dans une dialectique particulière et contradictoire et que l'inconditionnalité n'est pas au cœur de l'hospitalité, mais le maintien des règles dans l'échange de l'hospitalité de la prééminence patriarcale : soit que les corps des hommes doivent rester inviolables, car ils sont à l'image de Dieu, tandis que la femme est d'abord réceptacle, impure, soumise et violable, expropriée déjà suite au péché d'Ève, et donc, expropriable. Je me déplacerai ensuite vers la philosophie afin d'illustrer à travers les positions de Levinas sur l'hospitalité que l'éthique de l'altérité lévinassienne se transforme en un essentialisme objectivant de la femme qui ne la repose que dans les marges qu'elle habite dans la Bible. Je montrerai donc que dans chacune de ces positions, fut-ce dans la tradition biblique, que dans le phallocentrisme du langage métaphysique, toujours la stigmatisation de la femme comme élément de la passivité particulièrement vulnérable lors des moments d'hospitalité ce que Levinas permet de voir se mettre en place dans la filiation patriarcale entre tradition judéo-chrétienne et philosophie. Ensuite, je me déplacerai vers les implications de cette vision tant religieuse que philosophique en Amérique faisant de la femme un outil dans les traditions de l'hospitalité, car tant dans la Bible, que dans les sociétés primitives, la femme fut un instrument dans les rites de passage afin de créer des alliances sociales. La figure de la Malinche, qui deviendra l'esclave et la traductrice d'Hernán Cortés lors de la colonisation du Mexique, cristallise ces questions. Cette figure de l'hospitalité qui créa une zone de contact entre les Aztèques et les conquistadors fut interprétée différemment dans le travail de nombreux historiens et écrivains mexicains, des visions divergentes la dépeignent à la fois comme salvatrice du peuple mexicain ou comme une

traïtresse qui vendit son peuple : tant comme femme pure et docile dans la figure de la Guadalupe que cette Chingada lubrique et sexuelle, ces dichotomies à l'usage de l'homme rappellent que les cultures espagnoles, mayas et aztèques déclinent les mêmes prismes d'un même usage androcentrique. Suivre la trace de la genèse de ce mythe montrera qu'ici en Amérique, que ce soit dans les mœurs aztèques, ou l'intégration de ce nouvel ordre messianique chrétien, une empreinte androcentrique entrelacée entre hospitalité et hostilité dans le traitement des femmes a perduré.

Dans le dernier chapitre, après avoir tracé cette génétique de l'hégémonie de la tradition occidentale qui passera par la mythification des cultures autochtones, et la monothéisation de ses traditions religieuses ainsi que la mise dans la marge du féminin, je ferai un saut dans le présent afin d'illustrer l'actualisation de cette longue trace hostile dans le travail des écrivains autochtones américains. L'imposition de cette liquéfaction de la multiplicité des mondes est aussi celle du dénigrement des formes orales en dehors de l'hégémonie de l'écriture et de son institutionnalisation d'une seule et même archive. À travers un retour sur ce que constituent les fondements de la différenciation entre texte écrit et oralité et les lois internes derrière les débuts de l'écriture, trois cas de figures de la littérature autochtone seront mis en lecture. Leslie Marmon Silko, comme je l'illustrerai, mettra au cœur de son roman *Almanac of the Dead*, cette difficile tentative de traduction de l'origine qui éclairera particulièrement les problématiques quant à l'oralité et le texte écrit au sein des cultures autochtones. Je verrai ensuite à travers le mythe du windigo, et quelques représentations dans la littérature autochtone utilisées afin de renverser l'oppression coloniale en reterritorisant le sujet autochtone, que ce mythe cannibale, où l'autre sera mangé, ingéré, absorbé, fut interprété par des chercheurs américains comme condition psychologique propre aux autochtones, la psychose du windigo sera une pièce

d'anthologie quant à l'hostilité et à l'ostracisme de l'épistémologie occidentale apposée à la question autochtone. Finalement, l'étude de la nouvelle *Borders* du Cherokee Thomas King, et l'impossibilité de son passage aux frontières, permettra une intrusion au cœur de l'ironie de l'hostilité de la colonisation, loi paradoxale de la danse de l'hospitalité où celui qui peut passer le seuil doit être semblable à l'hôte, ici celui-là même qui a usurpé les terres et l'identité. Dans cette courte nouvelle, j'illustrerai comment la mère Blackfoot en résistant à la frontière, prise sur le seuil hostile du rituel frontalier, sera aidée symboliquement par la représentation.

Dans ce désir d'écrire, dans cette façon de résister tant en mangeant le texte, en renversant les lois des frontières, lieu symbolique de l'hostile hospitalité, qu'en réactualisant les mythes cannibales du windigo, les métaphores cannibales de l'écriture sont des stratégies de renversement de cet effacement colonial chez les auteurs autochtones. L'étude de l'anthropophagie, de son discours à la fois biblique et scientifique dans la psychose du windigo et ces réécritures actuelles en littérature autochtone mettent en place une contre posture, un imaginaire de résistance à cette hostile hospitalité, récréant à la fois la lettre, les archives, afin de déconstruire par subversion cette trace hostile tout en montrant qu'une certaine forme de négativité habita et habite l'intérieur de ces textes. L'écriture, qui comme on le verra fonctionne comme un don total, appréhende une théorie de l'hospitalité qui travaille l'hostilité tout en dépassant sa trace, trace que je m'appête à esquisser à travers la mise en place de ce que constituent les grands fondements de l'expropriation tant territoriale, identitaire, et linguistique des communautés autochtones que les textes dans l'espace actuel tentent de reconstruire.

Chapitre 1 – Le mythe de l’hostile hospitalité : une introduction

La carte aux colonisations multiples de l’Amérique, l’existence ici d’une civilisation préoccidentale qui fut colonisée et devint étrangère à sa propre terre permet une analyse constituante en ce qui concerne la perversion et les dynamiques internes de l’« hostile hospitalité ». Le thème de l’hospitalité et son renversement dans l’hostilité est au centre de l’histoire amérindienne américaine, de sa littérature et de sa mythologie qui fut subvertie, transformée au fil du temps. À la fois récits fondateurs sur l’histoire des hommes, partagés entre l’imaginaire et la réalité, illusions et fantasmes collectifs, les mythes se situent toujours un peu au-delà, débordant le réel, pris dans un processus métaphorique où le monde se découvre autrement. Mais comme la génétique de ceux-ci le montrera, ils ont aussi été une nomenclature afin d’isoler de la modernité ce qui serait barbare, illogique, violent, archaïque afin d’exclure des récits et des traditions littéraires, laissant dans l’ombre ces traditions autres et les couvrant de barbarisme tels les récits autochtones. Si les mythologues du XXI^e siècle tenteront de revoir et de déconstruire cette vision négative du mythe, cela n’est que tout récent. Dans son analyse des mythes, Paul Ricœur souligna la pertinence du mythe aujourd’hui comme étant apte à nous dévoiler la part sacrée qui échappe au temps historique, ayant le « pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l’homme à son sacré. Aussi paradoxal qu’il paraisse, le mythe, ainsi démythologisé au contact de l’histoire scientifique et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne¹ ». Le mythe gagna donc ce nouveau pouvoir et partage avec la tragédie cette aptitude aux débordements, de mettre en scène des dialectiques contradictoires

¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Aubier, 1988 (1960), p. 169.

éclairant particulièrement la condition humaine. Mais il fut également une nomenclature qui travailla à l'exclusion à partir de la division entre *muthos* et *logos*, traçant une ligne entre ce qui serait vérifiable et rationnel et ce qui appartient aux cultures barbares.

Par un retour aux fondements et aux différentes appropriations théoriques du mythe, puis une plongée dans le mythe de Thanksgiving et une définition de l'hostile hospitalité, j'éclairerai le trajet de la littérature autochtone par un des premiers mythes de l'hospitalité sur le territoire nord-américain. Le mythe de Thanksgiving, et les métamorphoses et interprétations kaléidoscopiques de cette première rencontre, entamera une lecture introductive des grands récits mythifiés autochtones américains ; cette danse complexe, cette fine frontière entre hostilité et hospitalité témoignant particulièrement de mécanismes à l'œuvre dans cette dialectique qu'est le *topos* de la rencontre où l'interprétation des cultures autochtones sera avant tout hostile. Je montrerai que le mythe travaille de deux façons hostiles au sein de la littérature autochtone : soit que l'on évinça les mœurs autochtones dans le *muthos* afin de les exclure de la tradition occidentale, et qu'ensuite on fera insidieusement d'histoires réelles de la colonisation des mythes qu'afin d'y dissimuler des interprétations faussées par la vision impérialiste lors de la colonisation américaine.

1.1 Vers une genèse du mythe

L'étude de la mythologie est tentaculaire et déploie à la fois la littérature, l'histoire, l'ethnographie, la sociologie et l'histoire des religions, en étant toujours comparative. Dans son sens général et entendu, le mythe est un système de représentations porteur de significations qui laisseront une trace durable sur l'histoire et ses légendes. Il est parfois inspiré de faits réels ou inventés, toujours se tenant à la fine ligne entre fiction et interprétation. Le mythe promeut des

croiances, des idéaux, des structures de pouvoir, il est rituel et tentative de comprendre et de surpasser les contradictions fondamentales à travers les péripéties qui y sont incluses. Le mythe est une façon d'illustrer en action ce qui échappe à la raison ; cathartique, liminal, divergent, il est acte de passage entre la conscience et ce qui s'y soustrait. En tentant de symboliser et de clore une certaine dialectique contradictoire représentative des structures sociales dans lesquelles il se déploie, il se construit dans une danse entre histoire et invention, désir d'institution et de libération ; il montre les oppositions, les contradictions et partage avec la tragédie cette possibilité de mettre de l'avant cette part irrationnelle de l'être. Les mythes se scindent en plusieurs genres : soit ceux racontant l'histoire de la naissance des dieux, les théogonies ; la naissance du monde, les cosmogonies ; les mythes eschatologiques expliquant le sort des hommes après leur mort et les exploits de héros civilisateurs et grands mythes de fondation sociale.

Jusqu'à ce que l'historien grec Thucydide insiste cinq siècles avant Jésus-Christ sur la différence entre l'exactitude des événements et les faits inventés dans les discours rapportés, les termes grecs *muthos* et *logos* étaient tous deux au corps de la définition du mythe et ne s'opposaient pas, entremêlés afin d'illustrer des récits sacrés peuplés de dieux et de héros. C'est Platon qui chassa de la cité grecque la subjectivité du *muthos* définissant la rumeur fausse pour favoriser dans sa définition le *logos*, la raison du monde. Chez Platon, malgré que le mythe soit faussé, il était néanmoins pédagogique afin de montrer l'inexprimable, rendre intelligible l'invisible, le mythe était métaphysique. À l'inverse du *logos*, la parole du *muthos*, qui désigne la rumeur, la foule, qui se pense en groupe et repose sur l'illusion, était une construction d'évènements passant par l'oralité ne laissant pas de traces explicites sur son exactitude

temporelle. À l'intérieur de la définition même du mythe, le *logos* et le *muthos* opposaient des modes d'existence différents qui se transformeront par la venue de l'écriture :

Il n'est pas étonnant que la différenciation entre les deux mots s'opère au moment où une culture commence à se penser, c'est-à-dire réfléchit son mode de fonctionnement, et au moment où l'écriture et l'oralité circonscrivent leur champ spécifique : alors que le *logos* marque un commencement, ouvre sur l'ère du concept et de l'abstraction, le *muthos* s'ancre dans le passé et la tradition. Cette spécialisation consacre deux modes de connaissance différents : l'un lié au raisonnement philosophique, inductif ou déductif, et à la vérité ; l'autre associé à la fiction et à la reconstruction d'une réalité selon une perspective qui lui donne sens, mais un sens qui n'est jamais validé par une instance extérieure au discours.²

Ainsi, déjà à l'intérieur de l'étymologie première du terme *muthos* une certaine forme réflexive que l'on tenta de chasser, car signe d'une mentalité archaïque et prélogique, d'une multiplicité interprétative sans prise. Ce passage du *muthos* au *logos* est envisagé comme les débuts de l'histoire de la philosophie, qui, selon ce nouveau schéma réflexif, posséderait cette condition de porter en elle la prétention à la vérité, et se constituera en laissant de côté la multiplicité des interprétations de la définition archaïque du *muthos*. La philosophie, dans un vase clos, s'est donc elle-même constituée et hiérarchisée : « le discours de la philosophie cherchait à consolider définitivement ce premier décalage réflexif qui est sa propre condition de possibilité³ ». En séparant le *muthos* du *logos*, on fera une distinction claire entre les peuples détenteurs du discours légitime, hégémonique, et les peuples associés à l'archaïsme du mythe, les barbares et les païens, aveuglés, abreuvés de superstitions, vivant hors de la raison, celle de l'hégémonie occidentale et aussi celle de la religion qui la porte, le christianisme.

² Marie-Catherine Huet-Brichard, *Littérature et Mythe*, Paris, Hachette Education, 2001, p. 14.

³ Leopoldo Iribarren, « Du *muthos* au *logos*. Le détour par la pragmatique des discours », *Labyrinthe*, 28, 3, 2007.

L'histoire de ce passage, de cette éviction que l'on appelle communément « du *muthos* au *logos* » marqua jusqu'à aujourd'hui le rapport aux textes et traditions autochtones que l'on confina à ce monde prélogique qui ne sut s'adapter à l'épistémologie moderne. Jean-Pierre Vernant illustrera que cette mutation fut un passage d'anciennes à de nouvelles formes de pensée⁴. La découverte des Indes et des populations sauvages ne fragmenta qu'encore plus la brèche entre le *logos* et le *muthos*, le rationalisme des Lumières accentua davantage cette division ; la coupure entre civilisation et primitivisme s'imposa même si certains penseurs des lumières tels Novalis avancèrent que le mythe donne accès à une vérité unique et demeure un fondement idéologique éclairant les idéologies sociales. Jean-Jacques Rousseau, particulièrement dans son *Discours sur les fondements de l'inégalité parmi mes hommes*⁵ ainsi que dans son *Essai sur l'origine des langues*⁶, « condamnera l'écriture comme description de la présence et comme maladie de la parole⁷ ». Il fera une distinction entre nature et culture et posera dans l'écriture la source de la domination et de la violence. Il critiquera le *logos* passant par l'écriture voulant rationaliser et assoir des prétentions universalistes sur le monde afin de séparer la nature de la modernité. Le travail des ethnologues et des anthropologues au contact de cultures différentes amena une nouvelle compréhension du primitivisme et le constat des insuffisances de la seule raison comme grille interprétative de ces peuples. On déconstruira donc l'empirisme des déterminations historiques et on démythifiera cette philosophie de la raison, qui se révèle en fait une tentative d'assoir des prétentions hégémoniques et de faire passer une tradition au détriment des autres à l'aide d'un outillage épistémologique dont les fondements cachent en

⁴ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, (1957), p. 293.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, collection Folio essais, 1969.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gf Flammarion, 1993.

⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de minuit, 1967, p. 204.

sourde une hostilité aux formes et supports différents motivés par l'impérialisme. Max Weber notamment colmatera la définition du mythe en refusant de hiérarchiser la réalité et penser l'autre comme primitif parce que n'appartenant pas à la rationalité moderne. Pour Weber⁸, le primitif n'existe pas, il n'y a pas de logique de la contradiction, il tentera donc de rompre avec ces dichotomies si longtemps construites qu'elles nous paraissent naturelles quand en fait elles ne sont que des formes de constructions sociales. De pensée primitive, à sauvage et à magique, toujours les croyances autres, n'entrant pas dans le spectre du rationalisme du *logos* seront écartées de la pensée scientifique. Des termes apparaîtront cependant afin de réadapter le primitif montrant un renversement interprétatif ; la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl (1938), la « pensée sauvage » de Lévi-Strauss (1962), et la « pensée magique » de Shweder (1977), ou encore l'« anthropologie cognitive » de Andrade (1995) s'inscrivent dans ce cadre :

La « mentalité primitive » et la « pensée sauvage » sont des concepts sans doute distincts, mais qui ont en commun de postuler l'existence de formes de pensée collective s'écartant des règles de la pensée ordinaire de l'homme moderne. Selon Horton (1973, 1993), ce type de concepts témoigne surtout de l'attitude, condescendante au début du siècle, déférente depuis le milieu du siècle, qui prévaut généralement parmi les anthropologues à l'égard des sociétés non occidentales et spécialement des sociétés sans écriture. De la « mentalité primitive » à la « pensée sauvage », il semble bien en effet qu'il y ait progrès plutôt moral que scientifique.⁹

Ainsi, au fil du temps, le travail des ethnographes et ethnologues, qui devint ensuite celui des anthropologues et des sociologues sur les mythes et les communautés autochtones, permit de se distancier de cette dialectique civilisée/sauvage. Malgré ce tournant éthique, on assignera encore une fonction ontologique et essentialiste aux mythes, ce qui les relèguera, ainsi que ses populations, dans des mondes et des sociétés prélogiques. Un passage se fit entre le virage

⁸ Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, collection tel, 1996.

⁹ Raymond Boudon, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. 51, no. 1, 2001, p. 9.

textuel (*linguistic turn*), mouvement qui assigna au langage un rôle décisif dans la construction sociale et le virage sensible qui vint notamment mettre l'accent sur les autres modes sensoriels en redonnant formes et significations aux expériences communales, soit ce qui fut effacé lors du passage du *muthos* au *logos*. Afin de rectifier l'exclusion de ces cultures non graphiques, ces anthropologues, dont Bruno Latour¹⁰ et David Howes¹¹ notamment, s'attarderont aux sens et à leurs existences concrètes dans les relations sociales et aux représentations au cœur des sociétés dont la communication ne s'établit pas sur le fondement de l'écriture. Muriel Clair notamment fera une relecture sous le monde sensoriel de la rencontre entre jésuites et Iroquois qui mettra de l'avant l'importance des modes sensibles, des sensoriums, et comment à partir de ces observations les jésuites adaptèrent insidieusement leur discours aux modes sensitifs iroquois afin de favoriser la conversion religieuse durant la colonisation de la Nouvelle-France.¹²

Avant ce passage en anthropologie, les études sur le mythe se développèrent particulièrement en études religieuses qui virent le mythe comme un reflet archaïque des premiers fondements religieux. Les anthropologues et historiens de la fin du XIX siècle, E.B. Tylor¹³ et A. Lang¹⁴ par exemple, firent une lecture des mythes toujours centrée sur un désir de révéler les ancêtres lointains de l'humanité. Ces chercheurs formés en études classiques repriront les méthodes exégétiques et interprétatives religieuses afin de revoir les textes homériques ; la lecture des mythes « prendra les grands principes de l'herméneutique antique ce qui redonna

¹⁰ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Armillard, 1994.

¹¹ David Howes, *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2004.

¹² Muriel Clair, « Entre vision et audition : La lumière dans les missions iroquoises du 17^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3), 2006, p. 71.

¹³ Edward Burnett Tylor, *La civilisations primitive*, 2 vol., trad.franc. par P. Brunet et E. Barnier, Paris, 1876-1879.

¹⁴ Andrew Lang, *Mythes, cultes et religion*, traduction française de A. Dirr, Paris, 1896.

aux mythes une seconde vie dans la jeune histoire des religions¹⁵ », et ce, afin de liquider la tribalité de mythes anciens qui n'aspiraient pas à un idéal de piété et de morale, mais qui étaient « un sujet d'embarras qu'on dut s'ingénier à interpréter et à atténuer¹⁶ ». Les aspects profanes, mystiques et religieux associés à l'étude des mythologies furent ensuite balayés par la montée des théories structuralistes. Cette unilatéralité du mythe comme source d'abord religieuse fut abandonnée et réinterprétée afin de le faire entrer dans la modernité par des philologues, sociologues et ethnographes qui s'attardèrent plutôt aux faits sociaux structurels. Par les traces écrites et le retour à la déconstruction de l'étymologie, notamment grâce aux linguistes Émile Benveniste et George Dumézil, on relira certaines grandes mythologies afin de comparer des structures lexicales récurrentes dans diverses traditions. Cette étude au départ philologique des grands mythes se développera donc en prenant un ancrage comparatif et structuraliste¹⁷. Pour Dumézil, le mythe est au cœur d'une théorie du reflet, et est la représentation des formes sociales qu'il met en scène. Cette théorie empruntera à l'analyse des faits religieux comme faits sociaux proposés par le sociologue Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹⁸. Dumézil refusera les lectures primitivistes, animistes et totémiques du mythe, la mythologie étant plutôt pour lui un calque de la société et dont la compréhension passe par la connaissance des phénomènes sociaux qui accompagnent la création de ces mythologies; pour lui, le mythe n'eut « jamais une fonction politique particulière, si ce n'est celle, trop générale, de contribuer

¹⁵ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, France, Presses universitaires Septentrion, 2008, p. 114.

¹⁶ Ernest Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1899, p. 33-35.

¹⁷ Il note le travail de Spitzer notamment et de la philologie et les balbutiements de la littérature comparée à Istanbul comme une matrice de ce paradigme qui amènera également par ses penseurs de l'exil fuyant l'Allemagne nazie une nouvelle lecture critique qui mobilisera une ouverture au monde à l'échelle du texte.

¹⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968.

à la cohésion d'un groupe humain en offrant à celui-ci une image ou une représentation pensable de lui-même et du monde¹⁹ ».

Ce que l'on peut comprendre de l'étude de la mythologie par Dumézil est que la langue et l'étymologie furent combinées à l'étude sociologique et historique ; la structure syntaxique et ses complexités représentant les structures sociales. C'est à partir de la mythologie comparée de Dumézil que se déploieront les grands axes mythologiques, soit l'étude structuraliste chez Lévi-Strauss et plus mystique à l'intérieur du travail de Mircea Eliade. Cet historien des religions, à l'exemple de Dumézil, et au détriment de Lévi-Strauss pour qui le passage du mythe à la littérature est vu comme une dégradation et une détérioration irréversible, voit le mythe et la littérature comme force créatrice pouvant illuminer ce que l'homme ne réussit pas à saisir de lui-même. Par la parole et les symboles, par la totalité de son système clos, le mythe est à l'image de la littérature, anhistorique, recherchant une parole qui n'est plus ; Eliade étant probablement le penseur qui rapproche le plus la mythologie à la littérature pour sa possibilité de faire sens dans une totalité anhistorique qui parle plus sur l'homme que l'homme lui-même. Toutefois, la vision mythique d'Eliade d'une totalité et d'une pureté originelle au mythe provoque un certain scepticisme devant cette apologie d'une forme mystique de pureté ontologique. Beaucoup chercheront dans le mythe ce sens originaire, ce sens ultime, cette transcendance ontologique ; Eliade le transformera en fondement totalitaire et essentialiste pour qui le mythe est « une histoire sacrée ; [qui] relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial²⁰ », une histoire qui fait préséance sur le présent, qui impose une voix totalitaire à laquelle l'on doit revenir. Dans

¹⁹ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, France, Presses universitaires Septentrion, 2008, p. 95.

²⁰ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 31.

ces déviations essentialistes, le mythe appartenant à un temps primordial devint propice à la projection d'inconscient individuel ou collectif sur lequel se fonde les grands nationalismes.

C'est grâce à Lévi-Strauss et sa théorie de la pensée mythique, qui fit une cassure avec le travail de ses prédécesseurs, que l'on pourra sortir de cette idée européocentriste de progrès à la source des dérives colonialistes fondées sur la notion de différence culturelle, différence culturelle qui vint assoir la domination, la violence politique, économique et sociale de l'Europe sur les peuples autochtones. Pour cet anthropologue, à l'inverse d'être prélogique et archaïque, le mythe deviendra la mise en scène des oppositions de la danse dialectique à la base de la pensée pure, exposant le travail de l'Esprit, révélant le fonctionnement de la pensée avant que l'histoire des théories de la connaissance ne vienne modifier les modes de pensées primitifs. En ce sens, Lévi-Strauss rejoignait le philologue Walter F. Otto qui dans *Les dieux Grecs*²¹ retournait à la pensée archaïque avant la distinction entre le *logos* et le *muthos* afin de montrer les fondements sur lesquels la pensée rationnelle de la modernité s'est établie. Pour Otto, « la pensée archaïque est l'essence monumentale de la rationalité qui l'a recouverte, elle est son originalité inépuisable, c'est elle qui serait la source de notre culture²² ». Ainsi, la nature de la pensée de l'homme était-elle plus complète lorsque le *muthos* s'alliait au *logos*, combinés selon Otto dans la religion homérique avant que la division nature et esprit ne se fasse, division qui se scinda lorsque l'on tentera de recouvrir la pensée du *muthos* pour mettre de l'avant le *logos* à l'intérieur du mythe. Ainsi la mythologie grecque représente pour Otto un moment idéal d'une pensée qui combinerait le :

²¹ Walter F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduction Cl. N. Grimbart et A. Morgant, Paris, Payot, 1984.

²² Luce Fontaine-De Visscher, « Mythe et raison. Propos contemporains », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, n°80, 1990. p. 554.

« dire de la parole (*muthos*) », c'est-à-dire de la présence du monde, incarnée par les dieux. L'homme est le protagoniste en qui se joue le jeu du monde, en tant qu'il parle. C'est l'oblitération de cette parole, *logos*, par la *ratio* qui nous a éloignés toujours davantage de l'être en son paraître. Nous n'entendons plus cette parole dans la langue, car nous en avons oublié la matrice originelle.²³

Le mythe est donc à la fois un système archaïque représentant une certaine forme d'histoire sensible et communale et il est aussi le témoin d'une certaine architecture de l'Esprit qui n'aurait pas effacé son animalité et son hostilité sous la rationalité. Il contiendrait donc aussi les pôles du terme de l'hospitalité : soit cette part non contrôlée, cette violence qui sera effacée ensuite pour des rationalisations d'échange dans les rituels d'hospitalité qui seront quantifiés et effectués afin de construire des alliances sociales. Chez Lévi-Strauss, le mythe illustre donc d'abord une forme de pensée archaïque et aussi rationnelle, non souillée par l'accumulation épistémologique et l'histoire qui aurait modifié une certaine dynamique de la pensée : « le mythe n'est pas, ou n'est pas d'abord, une sorte de récit plutôt bref traitant des origines des choses (monde, hommes, rites, langage...). C'est, pour lui, une catégorie fondamentale et originelle de l'Esprit humain, à laquelle correspond une pensée hyperlogique, la pensée mythique²⁴ ». Le mythe ne fonctionne que par dichotomie ; ses oppositions successives, toujours dialectiques, illustrent le mouvement de la pensée par l'agencement et la structure du mythe : « Représentant la première et la plus profonde expression de l'Esprit, ils (les mythes) lui sont en fait consubstantiels, comme le langage, avec lequel ils présentent d'ailleurs de nombreuses affinités morphologiques²⁵ ». Mais cette pensée n'est pas celle d'une essence, car cet Esprit autant que cette logique binaire ne découvre que le cerveau de l'homme, lequel appartient à la nature : « les

²³ Luce Fontaine-De Visscher, « Mythe et raison. Propos contemporains », p. 565.

²⁴ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, p. 139.

²⁵ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, p. 139.

mythes signifient l'esprit qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie²⁶ ». Pour Lévi-Strauss, les mythes illustrent une forme d'architecture de l'esprit basé sur les oppositions : « Pour qu'un mythe soit engendré par la pensée et engendre à son tour d'autres mythes, il faut et il suffit qu'une première opposition s'injecte dans l'expérience, d'où il résultera que d'autres oppositions s'engendreront à sa suite²⁷ ». Le mythe est donc toujours dialectique, et son étude est avant tout celle de mondes symboliques, des archétypes illustrant l'opposition au cœur de la pensée. Le mythe découvre ce que les constructions et les strates de savoir sont venues complexifier et fausser, soit l'unité du sujet cartésien. Formé en philosophie, Lévi-Strauss en critique probablement les métadiscours et le blanchiment des paradoxes de la nature humaine sous le désir de contrôle par la constitution d'un sujet uniforme des cultures occidentales. Le mythe serait donc à la fois représentation de la pensée binaire et moment de crispation de l'antériorité de la pensée. Dans ses oppositions, combats et contradictions, il est la représentation de l'architecture de l'esprit ; à l'image de l'hospitalité se renversant en hostilité, il est constitué par ses pôles opposés.

L'étude de la mythologie pour les anthropologues était à la fois une façon de comprendre les structures du monde, et de plus en plus un prétexte afin de sortir des apories de la modernité et d'entrevoir l'histoire autrement. La mythologie se posera entre l'histoire et la littérature, toutes deux travaillent dans des chemins marqués par la défaillance et la subjectivité de la mémoire, une mémoire que l'on voudrait plus collective, sociale et rituelle pour la mythologie et plus solitaire et individuelle pour la littérature. Barthes en fera une affaire ordinaire et le lieu de l'usage quotidien, un dispositif mettant en valeur plus particulièrement la relation signifiant-

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques IV, L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 540.

signifié « le mythe est un système de communication, c'est un message²⁸», utilisant le signifié d'un mode de représentation donné comme signifiant pour ses propres fins. Toujours histoire, la mythologie est prise dans une tentative de redéfinition de quelque chose dont la trace reste introuvable. Une trace du passé que l'on tente de se réapproprier dans le présent, qui est à la fois fantasme et sujette à une mémoire insuffisante, subjective, défaillante. Le retour aux études mythologiques et à ces fragments d'un passé cohabitant avec nous sur les terres d'Amérique est aussi la constatation de la dislocation de la rationalité seule, de l'achoppement de son imposition.

Cette pensée structuraliste qui prolongea les acquis de la linguistique générale de Saussure étendra son influence aux sciences humaines, amenant une critique ténue des pratiques sociales et culturelles. Ainsi le structuralisme part de l'étude de la langue (aussi fondement du *logos*), mais en déconstruisant ses structures et règles de fonctionnement afin de rendre accessible l'inconscient des pratiques sociales sous le langage : « L'avènement du structuralisme dans les années 1960, va permettre à la pensée scientifique de s'avancer sur le terrain de l'irrationnel, un irrationnel compris tantôt sous la forme de la folie (Foucault), tantôt sous la forme du sauvage (Lévi-Strauss). Comme la psychanalyse (Lacan), le structuralisme privilégie ce qui échappe à la conscience, et permet de jeter un regard nouveau sur l'homme et le monde²⁹ ». Ainsi le structuralisme dans une analyse des pratiques sociales va « déontologiser », si l'on veut l'empirisme de l'épistémologie et de la philosophie eurocentrique et ouvrira la porte à l'altérité et à la différence, à ce qui se cache sous ce *logos*, amenant le retour

²⁸ Roland Barthes, *Mythologies*, 2^{ème} éd., Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 193.

²⁹ Joseph-Igor Moulenda, « Derrida et Lévi-Strauss, La dette ethno-anthropologique de la déconstruction », *L'Envol : revue africaine de philosophie, lettres et pédagogie*, ENS de Libreville, Les Editions du GRESHS, 2016.

de ce *muthos* qui en terrain psychanalytique prendrait les traits du retour du refoulé selon Sigmund Freud³⁰.

Ce débordement dans la mythologie, comme dans la littérature, peut être entrevu également comme un acte de dissémination, terme défini par Jacques Derrida dans *La dissémination*³¹ qui suppose toujours un excédent symbolique, ni binaire, ni simple, ni logique ; le mythe échappe, dépasse les oppositions, rassemble les contradictions. Comme le paradoxe au cœur de l'hospitalité, il est peuplé de ses extrêmes oscillant entre hostilité et hospitalité, nature hostile et équivalence rationalisée et dans sa violence menace les formes logocentriques avec lesquelles il dévie dans sa démesure. Son sens prolifère à l'infini, se contextualisant toujours sans prise. Le mythe est donc toujours « entre », on ne peut lui assigner ni origine ni commencement autre que la dispersion et la transposition de ses usages. La définition de la dissémination selon Derrida est un concept à l'image de la tour de Babel d'où les lettres et les nombres s'échappent constamment sans retour, le mythe ne peut revenir à sa source ni n'est ontologique, et malgré une certaine forme de codification, échappe toujours dans les marges de sa traduction, dans son usage dans la parole communale, ce que le terme grec *muthos* éclaire particulièrement. La dissémination est donc comme à l'image du mythe, un système qui se déploie, en chute, qui résiste, et par son embrassement des contraires, menace la signification et le *logos*, système de parole, langue de la filiation qui impose sa loi, son hégémonie sous la souveraineté de la raison et de la logique. La dissémination, comme le structuralisme ou la déconstruction, possède le génie et « l'art de désorganiser ou de déstabiliser une architecture à

³⁰ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, (1900).

³¹ Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Tel Quel », 1972.

partir de ses propres éléments constitutifs³² ». La dissémination transcende donc cette pensée, désassemble le système, tout comme le structuralisme met de l'avant le jeu des relations de cette danse dialectique. Derrida comparera le phénomène de la dissémination au don et à l'hospitalité, au sein duquel les débordements sont tout aussi présents que dans le mythe ; le don et l'hospitalité toujours risquant, comme la dissémination, de déborder leur cadre initial, d'être déstabilisés par leur dialectique.

1. 2 Mythologie et mémoire : sur les traces de la littérature autochtone

La mythologie est dans toutes ses définitions souvent une histoire marquée plus précisément par la notion de mémoire collective, tandis que la littérature plutôt façonnée par la mémoire du sujet individuel. Bien que la mythologie se créera d'abord par des pratiques d'oralité communautaire, tandis que la littérature de façon individuelle, toutes deux dans leur mise en histoire, leur mise en intrigue, dialoguent avec des questions mémorielles. Ricœur dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*³³ distingue trois catégories opérantes dans la mémoire : la mémoire *empêchée*, la mémoire *manipulée* et la mémoire *obligée*. La première, celle que l'on empêche, n'a pas pu être intériorisée parce qu'elle est marquée de traumatismes et que la perte n'y a pas été définitivement intériorisée. La deuxième, la mémoire manipulée, combine identité personnelle et collective, et deviendrait idéologique, instituée : « c'est plus précisément la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration³⁴ ». La

³² Joseph-Igor Moulenda, « Derrida et Lévi-Strauss, La dette ethno-anthropologique de la déconstruction », *L'Envol : revue africaine de philosophie, lettres et pédagogie*, ENS de Libreville, Les Éditions du GRESHS, 2016.

³³ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

³⁴ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 103.

dernière forme de mémoire, l'obligée ou la commandée, est celle instrumentalisée, qui sert aux fondements impérialistes ou de domination en effaçant sciemment les traces non nécessaires. C'est cette mémoire qui dans les livres d'histoire effaça le passé autochtone du continent nord-américain et transforma une fête comme Thanksgiving en ode au mythe et à la puissance américaine. La mémoire, ses travers et ses oublis, est donc la trame qui tisse les mythologies, la littérature et le travail de l'histoire, ensemble sur un même axe qui amalgame subjectivité et objectivité au sein de ses traces. Ce que l'on retiendra, c'est que la façon d'avoir raconté ces histoires, le chemin dans lequel elles se sont rendues jusqu'à nous, travaille de façon insidieuse cette dette que Ricœur verra dans les traces de l'histoire, que nous tenterons de rechercher dans les mythes de l'autochtonie : « C'est cette dimension passive de l'héritage reçu qui est plus précisément exprimée par l'idée de *dette*. Nous sommes endettés à l'égard des hommes d'autrefois qui ont contribué à nous faire ce que nous sommes, avant que nous formions le projet de nous représenter le passé. Avant la représentation vient l'être affecté par le passé³⁵ ». La question de la mémoire, de sa construction dans la mythologie et dans la littérature, est particulièrement sensible quand on aborde les littératures autochtones, car elles témoignent de cette affectation du passé et de la falsification mêmes de leur mémoire par désir d'effacement impérialiste.

La retranscription et l'interprétation des actes historiques posent, tout comme pour la mythologie, des questionnements quant au lieu initial de la narration et de la voix narrative, questionnements accrus au sein de la littérature autochtone par la différence de ses traces qui ne sont pas écrites sur les mêmes supports. La littérature autochtone partage son héritage entre mythification et pratiques rituelles dont la mémoire a été transposée oralement de génération en

³⁵ Paul Ricœur, *Histoire et rhétorique, Diogène*, n° 168, octobre-décembre 1964, p. 25.

génération. Ses débuts sur le continent nord-américain furent accessibles par la retranscription d'histoires orales réinterprétées par les colonisateurs jésuites qui les retranscriront à travers un point de vue interprétatif questionnable. Dans cette réécriture de ces fragments d'histoire, le rapport à l'autre, ce rapport au départ que l'on souhaiterait hospitalier, en a été un souvent d'hostilité, d'incompréhension maniée par une vision impérialiste imposant ses structures sociales et religieuses. Afin de légitimer des pratiques d'effacement hostile, la voix de la religion sera un guide vers une nouvelle hospitalité dissimulant l'impérialisme. Dans un lent travail de colonisation qui en souligna le syncrétisme et le primitivisme, les traces des histoires autochtones devinrent des artefacts anthropologiques que l'on relégua au *muthos* et au prélogique avant le tournant structuraliste. Pour revenir rapidement à la question de l'écriture, Lévi-Strauss sera un des premiers à contester cette hiérarchisation des cultures lorsqu'il refusera de voir en l'écriture ce fondement ou ce signe d'une société évoluée. Au contraire, l'apparition de l'écriture dans les cultures autochtones, comme définie particulièrement dans le texte *Leçon d'écriture*³⁶ sur les Nambikwara, amena perfidie et violence. Pour Lévi-Strauss, l'écriture est un instrument d'asservissement et la parole un instrument vivant, siège d'une présence qui échappe à l'écriture. Derrida amena une critique plus nuancée de cette vision de la parole pour qui : « la violence n'a pas attendu l'apparition de l'écriture au sens étroit, phonétique ou logocentrique, car l'écriture aurait toujours déjà commencé dans le langage³⁷ ». D'où la

³⁶ Claude Lévi-Strauss, « Leçon d'écriture », *Tristes Tropiques, Le grand livre de l'ethnologie contemporaine*, Paris, Éditions Plon, collection Pocket, 1955.

³⁷ Jacques Derrida, « Nature, culture, écriture. La violence de la lettre, de Lévi-Strauss à Rousseau », cet article reprend le texte de deux séances d'un cours professé à l'École Normale Supérieure durant l'année 1965-66, sous le titre *Écriture et Civilisation*.

conclusion qu'il partagera en partie avec Lévi-Strauss, à savoir que « la violence est écriture³⁸» et par conséquent, la violence est aussi originaire que l'est l'écriture dans la parole³⁹.

Les premières retranscriptions autochtones furent des histoires cosmogoniques où les humains vivaient à l'unisson avec les plantes et les animaux dans une parenté où morts et vivants étaient reliés. Les formes vivantes, celles de ces humains dimorphiques, mi-humain mi-animal mi-plante, peuplaient la terre avant l'arrivée des humains. Ces histoires étaient portées par des orateurs qui toujours incluaient l'écoute active de leur communauté, une forme de rituel communal performatif direct passant par la parole, l'écrit étant considéré comme une technique amenant la perte de coutumes et de la mémoire communautaire. Dans de nombreuses cultures autochtones, la préservation et la transmission du savoir constituaient une fonction critique confiée à ceux qui avaient un rôle chamanique. On accordait beaucoup d'importance à la mémorisation et grâce à certaines méthodes mnémotechniques, il n'était pas nécessaire d'écrire les savoirs et les histoires par écrit. Le refus de l'écrit préserva notamment l'acquisition des traditions en mode oral : dans beaucoup de cultures même après le développement d'un alphabet, de nombreux savoirs ne furent jamais inscrits sur des dispositifs, ce qui préserva la transmission des savoirs dans l'usage de la parole et préserva l'aspect communautaire de ses pratiques. À l'inverse du mode de captation des savoirs par l'écriture dans l'épistémologie occidentale, les cultures autochtones ne se constituèrent pas en faisant appel au support de l'écrit. La retranscription de ces histoires et savoirs ancestraux débuta par l'arrivée des missionnaires qui imposèrent leurs méthodes et changeront ces histoires afin de construire des fondements qui ne

³⁸ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 195.

³⁹ Cette question sera traitée plus en profondeur dans le chapitre quatre.

venaient pas trahir les mythologies américaines se construisant sur l'effacement des peuplements autochtones.

Aux États-Unis, après les premiers textes retranscrits par les missionnaires anglais, la plupart des textes originaux américains écrits par des autochtones furent ceux d'autochtones assimilés au christianisme et à la langue anglaise qui feront du syncrétisme de leurs anciennes traditions qu'ils mélangèrent aux icônes catholiques. Le premier auteur autochtone américain fut Samson Occom (1723-1792), un Mohegan du Connecticut converti en pasteur presbytérien qui devint missionnaire, son pamphlet *A Sermon Preached at the Execution of Moses Paul, An Indian* parut en 1772 en plus de dix-neuf éditions. Pamphlet biblique et testamentaire, ce sermon voulait permettre au pêcheur autochtone Moses Paul l'accès au paradis autant qu'il fut une tentative de sensibiliser les allochtones au christianisme. Les premières inscriptions furent donc à la fois des traités d'évangélisation d'autochtones assimilés et des autobiographies qui mélangeaient encore des formes de syncrétisme cosmogoniques aux diktats de la religion catholique. William Apess (1798-1839), un méthodiste d'origine Pequot, qui dénonça et travailla pour les droits des autochtones américains, a été le premier autochtone américain à écrire sous la forme de l'autobiographie. Le premier roman américain autochtone publié, *The Life and Adventures of Joaquin Murieta* (1854) par le Cherokee John Rollin Ridge (1827-1867), dénonça les injustices subies par les siens dans ce roman que l'on considère aujourd'hui comme un des premiers exemples de la littérature des frontières, soit une littérature de l'entre-deux mondes brossant les tensions territoriales entre les Anglais, les Mexicains et les autochtones après la Guerre Américano-Mexicaine de 1848. La littérature autochtone s'institua donc de façon tardive dans la littérature américaine dans deux grands mouvements ; un mouvement de dénonciation des conditions de vie inhumaines sur les réserves et un désir de retranscrire les

traditions orales. Les auteures Zitkala Sa, une Dakota Sioux (1876-1938), et Christal Quintasket (1888-1936) furent les premières à restituer et publier des recueils d'histoires traduisant les mythes anciens.

La problématique au cœur de la littérature autochtone, qui exclura la retranscription de l'oralité d'histoires mythiques autochtones de l'horizon littéraire en reléguant ces textes à leur seul pendant mythologique, fait concevoir à plusieurs critiques que la littérature américaine autochtone aurait pris son envol réellement que sous la plume de Scott Momaday avec le roman *House Made of Dawn* qui récolta le prix Pulitzer en 1969. Avant cette période, les histoires mythologiques ou autobiographiques avaient empêché le corpus américain autochtone de réellement se déployer, car ses œuvres n'entraient pas dans le canon littéraire anglophone. La question de la reconnaissance de la critique est au cœur de la constitution de ce corpus, reconnaissance qui passera par l'institution littéraire mise en place par la culture anglophone et surtout dans la langue même de ce colonisateur, seul véhicule permettant l'exportation et l'entrée de la littérature autochtone dans l'institution littéraire américaine. Il faut rappeler les propos de Pascal Casanova dans *La république mondiale des lettres* : « Pour tous les écrivains issus des pays qui ont longtemps été sous domination coloniale, et pour eux seulement, le bilinguisme (comme traduction incorporée) est la marque indélébile, et première de la domination politique⁴⁰ ».

Au Canada anglais, l'évolution de la littérature autochtone ne se différencie pas de sa voisine américaine et les premiers récits furent écrits majoritairement par des autochtones convertis. Les littératures autochtones canadiennes s'écrivirent aussi en anglais et naquirent de plusieurs communautés différentes, soit en majorité des communautés Mi'kmaw, Mohawk,

⁴⁰ Pascale Casanova. *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, p. 364.

Anishnaabe, Cree et Métis. Le romancier Anishnaabe George Copway (1818-69), converti en ministre méthodiste, écrivit dans le genre de l'autobiographie des mémoires dénigrant la spiritualité de son peuple Ojibway et proclamant la suprématie chrétienne. Emily Pauline Johnson (1861-1913) fut la première écrivaine mohawk à défendre le mode de vie amérindien et son œuvre reste incontournable dans le corpus canadien. La poétesse Mi'kmaq Rita Joe (1932-2017) publiera à la fin des années soixante des poèmes narrant l'expérience des pensionnats amérindiens, et la Métis Maria Campbell (1940-) publia en 1973 *Half-Breed* illustrant le racisme systémique dont elle fut victime. D'autres voix autochtones canadiennes contemporaines importantes actuelles sont celles de Tomsom Highway qui publia du théâtre à la fin des années quatre-vingt-dix, Thomas King, Lee Maracle, Richard Wagamese et Tracey Lindberg pour ne nommer que ceux-ci. La diffusion de la littérature autochtone de langue française est encore plus complexe, car sur le territoire québécois plus d'une dizaine de nations cohabitent dans la langue colonisatrice française. Le faible lectorat français dans le bassin canadien-anglais explique le retard dans la publication des auteurs autochtones de langue française ; néanmoins, et pour ne nommer brièvement que quelques-uns de ses représentants, le travail de l'auteur Cree Bernard Assiniwi, des poètes comme Joséphine Bacon, Rita Mestokosho, Yves Sioui Durand, et de romancières telles Naomi Fontaine et Virginia Pésémapéo Bordeleau publiés par les maisons d'édition Mémoire d'encrier et Hannenorak firent leur place dans l'institution littéraire québécoise. Cette question de la langue explique pourquoi la littérature autochtone nord-américaine francophone fit son apparition sur la scène littéraire plus tardivement en s'inscrivant dans une culture coloniale dominée par ses représentations britanniques : « Le succès contemporain de l'anglais comme langue universelle et le déclin conséquent du français s'explique pour beaucoup par la dynamique exceptionnelle de la colonisation britannique qui

fut à l'origine de l'empire colonial le plus vaste du monde. L'étendue de l'espace anglophone, devenu démographiquement et géographiquement bien plus important que la zone francophone, explique aussi pourquoi Londres est, et continuera d'être, une capitale littéraire influente dans un monde majoritairement anglophone, même si aujourd'hui elle partage ce rôle avec d'autres grandes villes du Commonwealth⁴¹ ». Ainsi, les débuts de la littérature autochtone, que l'on circonscrit à travers l'œuvre de Scott Momaday en Amérique du Nord, se firent en anglais malgré la diversité et la riche histoire des langues autochtones sur le territoire américain, les nombreux dialectes et langues parlées compliquant la transmission. Les propos d'Albert Memmi, auteur tunisien de langue arabe qui grandit dans la langue française, rappellent que : « La langue maternelle du colonisé [...] n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. S'il veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres. Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée, et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien⁴² ». Cette question de la langue reste donc toujours la première violence au cœur des rituels de l'hospitalité, l'endroit dans le passage où le refus de la langue de l'autre, ici celui-là même dont on vola les terres, deviendra hostilité. Il n'y eut donc pas, avant les années soixante, point de départ de différents mouvements de contestation et de résistance autochtones, d'intérêt autre qu'ethnographique pour la littérature autochtone. Tant aux États-Unis, et que bien plus tard au Québec avec la recension de textes autochtones sur les réserves québécoises par Maurizio Gatti⁴³, les premiers recueils de textes furent considérés

⁴¹ Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, p. 364.

⁴² Albert Memmi, *Portrait d'un colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Corrèa, 1957, réédité Gallimard, 1985, p. 126.

⁴³ Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec*, Québec, Bibliothèque québécoise, 2009.

comme des artefacts que la critique ne considérera pas comme appartenant à la littérature. Ils furent plutôt considérés comme des traces ethnographiques et primitivistes que l'on agglomérera plus particulièrement à la mythologie, ce qui changea considérablement dans les années soixante-dix et quatre-vingt aux États-Unis lorsque de nombreux auteurs tels Vine Deloria Jr. avec son essai *Custer Died for Your Sins*⁴⁴ contribuèrent au mouvement que l'on appelle *Native American Renaissance*⁴⁵. Ce mouvement qui adressait des problématiques quant au territoire et à la vie sur les réserves fut propulsé en parallèle à différents autres mouvements de contestations comme les *Black Panther* et le *Red Power*, mouvement pancanadien de défense des droits autochtones.

L'institutionnalisation de la littérature autochtone à l'intérieur du corpus américain date donc de moins d'un demi-siècle, ce qui est aujourd'hui considéré littéraire fut longtemps relégué au corpus mythologique et ethnographique. La nominalisation de ce que l'on appelle mythologie ou littérature pose donc la question du lieu de l'interprétation, de ce sujet intimement lié à sa propre histoire niant les formes autres de subjection du monde afin d'imposer la primauté de ses états de conscience ; nous sommes ici en territoire d'hostile hospitalité où l'invité effacera la langue et les traces mêmes de son hôte. La question de la reconnaissance littéraire et de l'institutionnalisation de la littérature autochtone est particulièrement sensible, car les premiers traducteurs furent des jésuites venus en territoire américain pour coloniser et, ensuite, des ethnographes ne parlant pas les langues autochtones qui se feront néanmoins les premiers interprètes de cultures leur échappant et en écrivant à la place des autochtones. Les problèmes au cœur de cette alliance hostile trouvent une résonance particulière chez ce sujet qui raconte

⁴⁴ Vine Jr. Deloria, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York, University of Oklahoma Press, 1969.

⁴⁵ Kenneth Lincoln, *Native American Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1983.

à partir d'un lieu où la mémoire a été commandée, cette forme de mémoire instrumentalisée pour rappeler Ricœur qui sert aux fondements impérialistes et de domination en effaçant sciemment les traces s'y opposant. Cette falsification de l'histoire de l'autochtonie sur le territoire américain oppose donc deux interprétations qui subsistent depuis, soit celle autochtone qui revendique ses origines sur les terres américaines et celle des colonisateurs prétendant la force et la puissance d'avoir conquis une nature brute, sauvage, habitée de nulle trace de vie ce que le mythe de Thanksgiving éclairera.

1. 3 Le mythe de Thanksgiving et son hospitalité renversée

La fête de Thanksgiving est en territoire américain une représentation juste de cette dialectique entre hospitalité et hostilité, ses aspects historiques et subjectifs illuminent les ramifications complexes de ce mythe. Les interprétations multiples de cette fête jouent sur la faillibilité de l'histoire, les processus derrière la mythification et la difficulté d'instituer un champ autochtone dans une structure découlant de l'hospitalité renversée. Chaque année, aux États-Unis, la célébration de l'Action de grâce, Thanksgiving en anglais, a lieu le quatrième jeudi du mois de novembre. Ancrée au cœur du mythe américain, cette idée de l'hospitalité du Nouveau Monde repose en fait sur toutes les contradictions entre hostilité et hospitalité à l'intérieur même de la racine du terme hospitalité. Cette fête est célébrée par de fastes victuailles où les Américains remercient Dieu de leur avoir apporté le Nouveau Monde et la force nécessaire afin de braver le climat en Amérique. Aujourd'hui ode à la puissance américaine et à la bravoure des Américains, cette fête, dont l'usage changea au fil du temps, fut au départ un repas servi en hommage aux autochtones qui offrirent hospitalité et entraide aux nouveaux arrivants anglais. Étrange retournement que cette journée, comportant toute la complexité de la

joute pernicieuse de l'hospitalité ; une journée qui, en elle seule, possède tous les prismes de la sémantique complexe de ce terme dont on tentera de circonscrire les arêtes.

En 1620, des séparatistes anglais, les Pères pèlerins, embarquèrent à bord du navire Mayflower afin de fuir le régime anglais et voguèrent vers le Massachusetts où ils fondèrent la colonie de Plymouth, inspirée du nom de leur ville d'origine anglaise. Ces dissidents arrivèrent après de nombreux autres colons espagnols et anglais de passage et des pêcheurs bretons et basques qui laissèrent des maladies inconnues qui décimeront la population amérindienne. Les Anglais perdirent aussi beaucoup d'hommes ne sachant pas s'adapter au climat ni ne connaissant le territoire. On raconte que l'on doit la survie de cette petite colonie anglaise à l'autochtone Squanto. Capturé et déporté en Angleterre avec d'autres membres de la tribu des Patuxets, Squanto apprit l'anglais grâce à Ferdinando Gorges, père de la colonisation anglaise en Amérique du Nord. De retour sur ses terres, dans un étrange revirement, Squanto, qui a rejoint la tribu des Wampanoags, car les Patuxets furent décimés par la variole, offrit de la nourriture et montra à pêcher, à chasser et à cultiver le maïs à cette colonie anglaise en déroute. Il aida également à faire passer une alliance entre les colons et les Wampanoags qui amena une paix de cinquante ans qui ne fut jamais égalée depuis entre les colons et les communautés autochtones. C'est donc afin de remercier de leur hospitalité leurs hôtes autochtones que les colons organisèrent la première fête de Thanksgiving qui devint un des symboles puissants de l'appropriation territoriale et de la bravoure américaine. Cette journée au départ fêtée afin de sceller l'amitié durable entre les Anglais et la tribu de Squanto, sans qui les colons n'auraient survécu, devint un accord pernicious qui fera que l'agriculture communale autochtone se privatisa à l'avantage des Anglais qui en devinrent les propriétaires terriens et imposèrent et transformèrent le modèle agricole des autochtones. L'agriculture nomade fut donc sédentarisée,

les terres furent territorialisées avec l'aide même de ceux qui les perdirent. La fête devint un symbole de la force des premiers arrivants, auscultant le vol et la dépossession. Dans cette danse de l'hospitalité renversée, l'hôte autochtone perdit son chez-soi en montrant trop de clémence à son invité qui enfreindra les règles de l'hospitalité. Les Autochtones, par trop de dons et de générosité et par une hospitalité inconditionnelle, et comme je le verrai au chapitre trois tel Lot à Sodome qui offrit le corps de ses propres filles pour empêcher le viol des étrangers, furent déposés et trahis.

Mais ce renversement interprétatif n'en était pas à sa première version, car l'histoire de cette fête changea drastiquement lors de la Révolution américaine lorsque George Washington la proclama journée de célébration mandatée par les nouveaux États-Unis d'Amérique afin que les Américains y célèbrent leur victoire lors de la guerre d'indépendance américaine. La majorité des Autochtones qui se joignirent à cette guerre privilégièrent les loyalistes anglais au détriment des patriotes américains, les loyalistes assurant des traités territoriaux laissant une plus grande part de leurs terres ancestrales. La gratitude envers la générosité des autochtones des balbutiements de la fête de Thanksgiving se transforma de la part des patriotes américains en une démonstration nationaliste effaçant toute notion de reconnaissance et engendra les stigmates de l'hostilité de la colonisation. Les pertes humaines américaines lors de la guerre effacèrent la trace de l'aide autochtone ; les patriotes pour se relever de la honte des défaites qui firent beaucoup de victimes du côté des insurgés américains remanièrent l'histoire. Les autochtones devinrent un mal nécessaire à faire disparaître dans la constitution américaine. La proclamation de Thanksgiving du gouverneur Ramsey de 1862 illustre ce revirement :

Therefore I, Alexander Ramsey, Governor of the State of Minnesota, do hereby set apart the twenty-seventh day of the present month of November, as a Day of Thanksgiving to Almighty God for his wonderful mercy towards us - for all the good gifts of His providence - for health and restored domestic peace - and

the measure of general prosperity which we enjoy. Especially let us recognize His mercy in that He has delivered our borders from the savage enemies who rose up against us, and cast them into the pit they had privily dug for us; that our friends have been rescued from the horrors of captivity, and that our homes and household treasures are now safe from the violence of Indian robbers and assassins.⁴⁶

Les autochtones éradiqués du territoire permirent aux Américains de retourner à cette mythologie de la force de la survivance sur une terre au climat brutal et difficile. Ce mythe de la terre vierge, inhabitée, s'est imbriqué dans un autre mythe, soit celui du *Vanishing Indien*, l'Indien invisible, absent lors de la colonisation. Noble, omniscient, flegmatique, ayant laissé sa place aux Américains, cet Indien invisible fut soustrait du territoire américain. Si profondément ancré dans l'imaginaire américain, ce mythe de l'Indien invisible créé afin d'occulter le génocide a longtemps perduré. Comme le souligna Tzevan Todorov dans *La Conquête de l'Amérique*, le statut de ce génocide reste encore dissimulé et controversé : « Si le mot génocide ne s'est jamais appliqué avec précision à un cas, c'est bien à celui-là. C'est un record, me semble-t-il, non seulement en termes relatifs (une destruction de l'ordre de 90 % et plus), mais aussi absolus, puisqu'on parle d'une diminution de la population estimée à 70 millions d'êtres humains. Aucun des grands massacres du vingtième siècle ne peut être comparé à cette hécatombe⁴⁷ ». Malgré tout, en Amérique, des centaines de milliers d'autochtones provenant de plus de cinq-cents communautés distinctes parlant plus de cent langues témoignent du fait qu'ils sont toujours présents.

La mythification de cette fête qui dit beaucoup sur la constitution nationale des États-Unis d'Amérique n'était pas à sa dernière version ; de remerciements aux communautés autochtones à la fête célébrant l'indépendance et la force des Patriotes aux États-Unis, elle

⁴⁶ Discours de Alexander Ramsey, Minnesota, 9 septembre, 1862.

⁴⁷ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique : La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 170.

devient une commémoration des pertes américaines lors de la guerre civile en 1863 sous Abraham Lincoln. D'autres déviations de l'histoire de Thanksgiving, même si sa genèse est communément entendue provenir de la collaboration en Nouvelle-Angleterre entre les Pères pèlerins britanniques et les Wampanoags, prétendent qu'elle daterait plutôt de l'année 1565, lorsque l'explorateur espagnol Pedro Menedez de Avilé invita les membres de la tribu Timuca à un diner à St-Augustine en Floride ; d'autres, qu'elle daterait de 1619 lorsque des Britanniques débarqués sur les berges de la rivière Virginia James y lire une proclamation célébrant le quatre décembre comme « a day of Thanksgiving to Almighty God ». Toujours, à l'origine de cette fête, des interprétations différentes entre une collaboration avec les autochtones ou une tradition religieuse ne devant qu'à Dieu la prospérité et la survivance sur les terres du Nouveau Monde qui effaça l'hospitalité autochtone. Entre ces remaniements historiques, une tension entre une fête symbolisant l'hospitalité des autochtones et une tradition ne remontant qu'aux coutumes occidentales des rituels de la Grèce antique célébrant les moissons d'automne. Si les Britanniques se relièrent particulièrement à leurs propres traditions de la fête de Thanksgiving pour évincer la présence autochtone, de nombreux historiens démontrèrent que rendre grâce aux moissons automnales remonte à beaucoup plus longtemps sur le sol américain que l'arrivée des Britanniques et que cette tradition communale a eu des formes similaires au sein de nombreuses civilisations.

Aujourd'hui, entrée dans l'usage comme fête soulignant la ténacité et le courage des patriotes américains, sa célébration reste controversée. Depuis 1921, le *Commonwealth of Massachusetts* organise annuellement une journée commémorative afin de célébrer l'anniversaire de Thanksgiving. Pour le trois-cent-cinquantième anniversaire de l'arrivée des pèlerins en 1970, on demanda au chef Wampanoag Frank James, connu sous le nom de

Wamsutta, de faire un discours que les organisateurs anglophones censurèrent. Wamsutta refusa de lire la version censurée et se rendit sur la colline de Plymouth Rock pour y dire son discours dénonçant le vol des terres et l'esclavage. Depuis, la communauté autochtone de la Nouvelle-Angleterre appelée *The United American Indians of New England* se rend chaque année sur le site de Plymouth Rock afin de contester cette histoire inventée et souligner qu'il n'y a pas eu d'entente hospitalière entre les pèlerins anglais et la tribu des Wampanoags, mais plutôt de l'abus des arrivants britanniques et une longue histoire sanglante qui aura tué des millions d'autochtones. Lors de cette journée rebaptisée *National Day of Mourning*, les autochtones réinscrivent une histoire qui a été faussée afin de protester contre le génocide, le vol de leurs terres ancestrales et l'assaut incessant mené contre leur culture. Selon ce groupe autochtone, les pèlerins ne trouvèrent pas une terre vierge, mais habitée et cultivée par les autochtones qu'ils volèrent et transformèrent sous leurs méthodes agricoles mercantiles en y amenant en Amérique le sexisme, le racisme, la bigoterie anti-homosexuelle, les prisons et le système de classes. Une inscription sur la plaque commémorative de Plymouth Rock fait état de leurs revendications :

Since 1970, Native Americans have gathered at noon on Cole's Hill in Plymouth to commemorate a National Day of Mourning on the US Thanksgiving holiday. Many Native Americans do not celebrate the arrival of the Pilgrims and other European settlers. To them, Thanksgiving Day is a reminder of the genocide of millions of their people, the theft of their lands, and the relentless assault on their culture. Participants in a National Day of Mourning honour Native ancestors and the struggles of Native peoples to survive today. It is a day of remembrance and spiritual connection as well as a protest of racism and oppression which Native Americans continue to experience.⁴⁸

Pour revoir l'histoire coloniale à rebours, ce *National Day of Mourning* tente donc de dénouer ce mythe en montrant que la première colonie britannique qui s'installa à Jamestown avant celle

⁴⁸ Texte inscrit sur la plaque commémorative de Cole Hill surplombant Plymouth Rock, Plymouth, Massachusetts.

de Plymouth a eu recours au cannibalisme pour ne pas mourir de faim, ici le cannibalisme étant une façon de la part des autochtones de renverser cette assignation perdurant sur leurs rituels sociaux où on les accusa d'anthropophagie quand cette pratique fut relevée également dans les sociétés occidentales⁴⁹. Ils reprochent à cette histoire d'être un mythe populaire voulant dissimuler la réelle nature de la colonisation, soit que jamais les pèlerins n'auraient survécu sans l'aide des Wampanoags et la riche agriculture qui était déjà en place lors de leur arrivée. En 2014, le chef Mashpee Wampanoag Qaqemasq dira à la foule : « Historically, Thanksgiving represents our first encounter with the eventual erosion of our sovereignty and there is nothing wrong with mourning that loss. In fact, as long as we don't wallow in regret and resentment, it's healthy to mourn. It is a necessary part of the healing process⁵⁰ ». Au cœur du mythe de Thanksgiving se déploie l'origine de la complexité de la situation de la littérature et de la question autochtone, soit l'impossible dette non acquittée du vol par celui-là même à qui l'on a donné refuge. Complexe dialectique qu'éclairera la longue traversée de ce mot hospitalité qui déjà porte en lui cette conflictuelle joute au cœur du *topos* de la rencontre.

1. 4 *Hostis* et Hospitalité : polysémie de l'hospitalité

À la base du phénomène de l'hospitalité, une maison, un chez soi, qui déjà est « autochtone », car « qui est issu du sol même où il habite, qui n'est pas venu par immigration ou n'est pas de passage⁵¹ ». Ce que le philosophe Daniel Innerarity décrivait du langage de l'hospitalité, qu'il contribuait « à articuler une théorie morale en vertu de son universalité

⁴⁹ En ce qui concerne ces mœurs d'anthropophagie, voir plus précisément le chapitre quatre.

⁵⁰ <https://mashpeewampanoagtribe-nsn.gov>

⁵¹ *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2013, Paris, Dictionnaires Le Robert, c2011, 2837 p.

culturelle et de la richesse de sa signification⁵² » n’advient point en Amérique, mais plutôt son penchant hostile où la vampirisation de l’hôte deviendra un génocide culturel ; tel Ulysse en exil, les autochtones deviendront des étrangers sur leur propre terre, exilés par un invité qui n’a pas su « être attentif à ce qui est différent de soi-même⁵³ ». Le récit initial de l’hospitalité autochtone se transforma en hostilité et en une refonte dans les livres d’histoire américains de bons pèlerins qui touchèrent terre à Plymouth Rock en 1620. Le terme pèlerin provenant de *peregrinus*, signifiant étranger de voisinage dans la Rome antique se transforma en *pérégrin* « personne libre et étrangère qui ne jouit pas du droit de la cité et du droit latin à Rome », qui devint *pelegrinus* puis finalement pèlerin signifiant « voyageur religieux ⁵⁴ ». Ce voyageur religieux, habité de contradictions fondamentales entre l’éthique trompeuse de la charité chrétienne des pères Pèlerins et ses pratiques barbares d’évangélisation, amena cette aliénation dont les textes qui s’écrivent dans les communautés autochtones montrent la brèche de la dépossession. Ces textes déploient les ramifications et les implications identitaires se concevant dans cette dialectique au cœur de l’hospitalité : « entre une subjectivité centrée sur soi jusqu’à l’appropriation de l’altérité et une subjectivité décentrée jusqu’à la dissolution dans l’autre ; (Innerarity) soutient que « la condition humaine se meut entre ces extrêmes ». L’éthique de l’hospitalité est une lutte entre ces pôles et une recherche d’« équilibre entre tautologie et aliénation » à travers laquelle se construit l’identité⁵⁵ ».

Revenons au paradoxe de l’hospitalité, paradoxe défini par Émile Benveniste dont la racine signifie à la fois « hostilité » et « hospitalité ». Benveniste, dans *Le Vocabulaire des*

⁵² Daniel Innerarity, *Éthique de l’hospitalité*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2009, p. 4.

⁵³ Daniel Innerarity, *Éthique de l’hospitalité*, p. 5.

⁵⁴ A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Parsi, Le Robert, 1992, p. 2637.

⁵⁵ Dimitrios Karmis, « Le multiculturalisme sous l’angle de l’hospitalité », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Vol. XXXIV, n° 1 – 2013, p. 7.

*institutions indo-européennes*⁵⁶ publié en 1969, lorsqu'il analysa la racine du terme hospitalité, nota la double signification et l'ambiguïté de ce terme qui à la fois invoque *hospes* « hôte » et *hostis* « ennemi ». L'hostilité et l'hospitalité étant deux interprétations polysémiques de la même racine sémantique *hostis* qui est à la fois le fondement du mot hospitalité et hostilité : « Pour expliquer le rapport entre « hôte » et « ennemi », on admet en général que l'un et l'autre dérivent du sens de « étranger » qui est encore attesté en latin ; d'où « étranger favorable = hôte » et « étranger hostile = ennemi⁵⁷ ». Comme le montra Benveniste en analysant les différents emplois du terme *hostis*, celui-ci ne fut pas employé en impliquant la notion d'hostilité, mais plutôt son sens premier qui est *aequare* « compenser, égaliser ». Le terme *hostis* n'était donc pas utilisé lors de la période romaine pour désigner l'ennemi ni l'étranger : « À la différence du *peregrinus* qui habite hors des limites du territoire, *hostis* est l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains⁵⁸ ». Il y a donc dans ce terme de *hostis* déjà une certaine forme de réciprocité, car « n'est pas dit *hostis* quiconque n'est pas Romain. Un lien d'égalité et de réciprocité est établi entre cet étranger et le citoyen de Rome, ce qui peut conduire à la notion précise d'hospitalité⁵⁹ ». Déjà à l'intérieur de ce terme, le rapport d'une certaine forme de reconnaissance sociale et de fraternité civile qui excluait la réelle étrangeté, car l'étranger, « *hostis* » est étranger certes, mais un étranger qui jouit de droits particuliers en échange d'avantages qu'à son tour il donnera au citoyen romain lorsqu'il sera hors de sa cité. Le don et le contre-don devenant des moteurs d'équivalence afin d'accueillir

⁵⁶ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit vol.1, 1969.

⁵⁷ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 92.

⁵⁸ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 93.

⁵⁹ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 93-94.

l'étranger, et montrant les conditions insidieuses et l'économie derrière toutes formes d'hospitalité.

Pour donner l'hospitalité, l'hôte doit donner de soi et accueillir l'autre qui arrive. L'hospitalité comporte toujours le don, de part et d'autre, à la base de toutes ententes et relations. Elle est constituée de cette notion d'échange, cette notion d'égalisation. *Hostis* est donc un terme qui renvoie à la compensation, au don et au contre-don : dans la cité grecque, cet acte d'hospitalité est régi de lois de compensation où l'on ne fait acte d'hospitalité qu'à certains sujets. Cette notion de compensation sera définie plus particulièrement par Marcel Mauss dans *Le Don forme primitive de l'échange*⁶⁰ où il analysera le don au sein des potlachs traditionnels, cérémonies d'échanges symboliques instituant des ententes sociales qui venaient pourfendre la notion entretenue des formes sociales primitives et non démocratiques des sociétés autochtones. Comme je le verrai plus précisément au chapitre deux, Mauss montra qu'en fait le potlatch pratiqué chez les populations autochtones du nord-ouest de l'Amérique consistait en un cérémonial de dons et de contre-dons qui venait à la fois créer des liens économiques entre des familles, mais également des liens d'obligations entre des nations et leurs descendants sur lesquels les structures sociales se posaient, et ce afin de minimiser l'animosité entre nations différentes. Déjà Benveniste avait mis de l'avant la complexité de ces réalités au cœur du don ; dans la racine de ce terme, la loi paradoxale de l'hospitalité qui rapproche l'hôte de l'ennemi dans un échange qui prendra les caractéristiques du don contre-don.

Afin de déchiffrer les fondements du terme de l'hospitalité et la définition de l'hôte, il faut revenir à sa conception dans la Grèce antique où le terme hôte, *xénos*, signifie également

⁶⁰ Marcel Mauss, « le Don, forme primitive de l'échange », *Année sociologique*, 1924 et « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in *Sociologie et anthropologie*, introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, (1925).

étranger. En Grèce antique, on est étranger de deux façons : soit étranger à la *polis* (signifiant cité-État, c'est-à-dire une communauté de citoyens libres et autonomes) donc étranger politique, ou barbare et étranger culturel, le premier étant d'une ville différente hellénique et le deuxième un étranger dont la langue, les coutumes et les mœurs le sépare du monde hellénique. Tous deux entreront dans la *Xenia*, cet acte d'hospitalité qui impose à tout citoyen d'accueillir et de protéger l'étranger de passage⁶¹, car les Grecs accueillait les étrangers dans l'éventualité où ceux-ci seraient des dieux ou des déesses métamorphosés. L'hôte recevra sous son toit cet étranger qui est à la fois inconnu et non conforme aux mœurs courantes afin de favoriser les échanges entre cités diverses, mais également par principe religieux. Dans son sens grec premier qui implique une certaine idée du même, celui dans la *Xenia* (hospitalité) que l'on peut inviter appartient à une classe sociale similaire, mais est aussi autre *Xenos* (étranger), car l'hospitalité par son essence doit échapper à l'ordre de la connaissance, elle doit donner l'accueil à celui qui n'a pas de nom. Tout en obéissant à la loi de la réciprocité sociale, de l'égalisation, du même, de l'équivalence, l'hospitalité est donc aussi une loi de l'absence, de la distance, une loi dialectique. Quand la société grecque tombera aux mains des Romains, les relations de clans à clans s'abolirent ; seule subsista la distinction de ce qui est intérieur et extérieur à la cité, le mot *hostis* prit alors une acception « hostile » et ne s'appliquera qu'à l'ennemi dont on refusera le droit de cité. La notion d'échange et de compensation qui s'exerçait dans les lois de l'hospitalité se cristallisa encore plus particulièrement dans la Rome antique avec le pacte d'hospitalité qui prendra en fonction les lois de l'*hospitum privatum* et *publicum*. Un objet échangé entre l'étranger et le *patronus*, citoyen intermédiaire entre l'état et l'étranger, viendra assurer la protection de l'étranger dans la Cité. Les lois de l'hospitalité de la cité grecque seront donc

⁶¹ Marcel Mauss, « le Don, forme primitive de l'échange », p. 37.

précisées et adaptées dans la Rome antique où seulement l'étranger de haut rang accédait à la protection et au gîte ; les lois du *hospitium privatum et publicum* firent passer l'ennemi (*hostis*) à celui d'hôte (*hospes*), car les citoyens furent obligés d'offrir la défense à certains étrangers. Cette loi de l'*hospitium* favorisa les alliances commerciales et politiques : l'*hospitium publicum* concernait plutôt les alliances politiques et *privatum* celles communales et sociales. C'est le droit public qui fera que l'hospitalité se légiféra dans la cité romaine, par la *proxénie*, la figure du *proxène*⁶² équivalent romain d'un consul actuel, il y aura obligation de recevoir les étrangers qui acquerront des lois spéciales et même leurs propres tribunaux et magistrats. Un passage se fera donc entre étranger et ennemi (*hostis*) et concitoyen-hôte (*hospes*) dans le traitement de l'hospitalité afin de favoriser les échanges commerciaux. L'hospitalité deviendra donc exclue de sa gratuité et tentera d'amoindrir son hostilité par des formes compensatrices mercantilistes, fondements qui amènent à comprendre les motivations des colons en Amérique et la danse complexe de l'hostile hospitalité de la colonisation. Différents rites et fêtes furent donc mis en place afin d'assurer l'assimilation de l'étranger et éradiquer les possibilités de l'hostilité parce que « l'hôte est par essence étrange et autre, et cette fondamentale altérité est dangereuse. Dans ces deux forces en présence l'*hospes* et l'*hostis*, chacune peut devenir otage. L'otage classique est l'hôte retenu en otage par le maître hôte, par celui qui incarne le pouvoir du lieu, le despote. Mais, par le jeu pervers de l'ambiguïté fondamentale du mot, tout hôte accueillant peut aussi devenir aussi otage de l'hôte accueilli. Nous sommes dans une dialectique ami-ennemi, voire maître esclave⁶³ ».

⁶² En ce qui concerne la nature problématique du *proxène*, il faut penser à proxénète, et également à Lot, hôte en la demeure, usant de sa femme et de ses filles comme lieu d'échange comme on le verra dans le chapitre trois.

⁶³ Marie-Claire Grassi, « Hôte, une figure de l'ambiguïté et de l'étrange », dans *Le Livre de l'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Alain Montandon (sous la direction), Paris, Bayard, 2004.

Au Moyen Âge, célèbre pour ses pèlerinages, l'hospitalité prendra une tangente mystique qui différera des coutumes romaines et s'implantera dans les hospices et l'hostellerie, l'on donnera l'hospitalité dans des lieux conçus et balisés à cet effet pour les malades, les pauvres et les voyageurs, c'est la question de la charité et sa gratuité aux plus démunis dictée par des lois sourdes qui prévaudra. Au départ précisé dans le Nouveau Testament, l'hospitalité était celle d'une loi religieuse demandant de faire acte de charité envers les étrangers, souvent en exode religieux ou en pèlerinage, l'hospitalité impliquait la charité demandant à recueillir, à loger et nourrir gratuitement les indigents et les voyageurs dans un droit réciproque de trouver logement et protection les uns chez les autres. Elle suppose le gîte, l'offre du refuge pour l'étranger, le voyageur ; elle est le lieu de la rencontre avec l'autre, du seuil, du commencement, du don. Ainsi, ce devoir était-il plutôt un devoir sacré où l'on attendait un contre-don que de la part de Dieu dans une redevance abstraite et intemporelle. Dans la définition sacrée et religieuse, l'étranger pouvait être Dieu caché sous une figure humaine, éternellement là derrière l'épaule du croyant, l'accompagnant dans le silence de ses jours. L'hospitalité était donc un endroit où un lien se fait avec Dieu dans une certaine forme d'absence, de transcendance, de foi devant l'étranger. Elle était aussi le lieu où le commun et le différend entraient en contact dans un double mouvement d'expropriation : on se mettait hors de soi pour accueillir l'autre, et l'autre devait se poser hors de lui afin d'entrer dans les rites de l'hospitalité. Dans cet espace, des frontières à ne pas franchir étaient importantes, car l'hôte, qui même si temporairement se mettait hors de lui par hospitalité, réglait les droits de l'hospitalité, tout comme l'invité ne devait pas dépasser les espaces autorisés ou interdits, traverser les limites pouvant amener la démesure. Il y a toujours une logique du don et du contre-don dans l'hospitalité qui implique une certaine forme de sacrifice et de réciprocité.

L'hospitalité a été longtemps au cœur de la question religieuse, mais aussi philosophique. En 1751, d'Alembert et Diderot définirent l'hospitalité comme étant « la vertu d'une grande âme qui tient à tout l'univers par les liens de l'humanité (et non seulement) aux liaisons du sang et de l'amitié, mais s'étend à tous les mortels⁶⁴ ». En 1777, le philosophe allemand Christian Hirschfeld dans un texte intitulé *De L'hospitalité* la définit ainsi : « l'hospitalité comprend tout accueil amical, toutes sortes de comportements complaisants, serviables et bienfaisants d'une nation envers les membres d'une autre nation⁶⁵ ». La définition de l'hospitalité oscille toujours entre monde privé et public ; elle est celle des liens de fraternité, mais aussi doit les déborder. Emmanuel Kant dans son essai *Projet de paix perpétuelle*⁶⁶ suggère de créer un droit de visite donnant à tout étranger une protection afin de ne pas être traité comme un ennemi lorsqu'il marche sur des terres inconnues : « l'étranger ne peut invoquer un droit d'accueil, mais un droit de visite, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre. Il faut donc [que les hommes] se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originellement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre⁶⁷ ». Ces droits définis par Kant reposaient sur le constat qu'à la base, dans l'état de nature, état qui est celui de l'individu en monde pré contrat social, les sociétés humaines étaient toujours et d'abord hostiles une envers l'autre : « L'état de paix n'est pas un état de nature, lequel est au contraire un état de guerre, c'est pourquoi il faut que l'état de paix soit institué⁶⁸ ». Parce que la souveraineté

⁶⁴ Diderot & d'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, 1751-1780.

⁶⁵ Christian Hirschfeld, « De l'hospitalité, une apologie pour l'humanité », traduction de l'allemand par Alain Montandon, Leipzig, 1777, *L'hospitalité au XVIIIe siècle*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, collection « Littératures », 1990, p. 221.

⁶⁶ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*, traduction Gibelin J., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1795.

⁶⁷ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*.

⁶⁸ René Schérer, « Cosmopolitisme et hospitalité », *Communications*, 65, *L'hospitalité*, 1997, p. 59-68.

⁶⁸ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*.

demande de passer avant l'hospitalité envers l'étranger, que la force, l'hostilité et l'injustice règnent même dans les relations diplomatiques, cette paix perpétuelle se voulait donc une proposition afin d'instituer une éthique morale de la paix sociale et de la gestion de l'étranger. Cette tentative de Kant mettait de l'avant aussi ce fondement au cœur du mythe de l'hospitalité, soit l'hostilité toujours rampante et fondamentale à la nature humaine.

Si l'usage de l'hospitalité rappelle les lois sourdes de l'hospitalité chrétienne, lois régies souvent par un prétexte religieux de charité, son appellation aujourd'hui s'est déplacée dans la sphère privée en des contingences somme toute personnelles qui consistent en des formes de rituels opérées par l'hôte et ses invités laissant la gestion du réel immigrant à la sphère de l'état. L'hospitalité est à la fois communale et privée et dépasse la loi : « L'hospitalité déborde la personne. Son nom est excès. Excessive, incommensurable au droit, au nôtre du moins. Elle indique un autre régime, une autre forme d'économie⁶⁹ ». Cette « loi sans devoir, une loi sans loi⁷⁰ » qu'a transposé Klossowski dans son œuvre *Les lois de l'hospitalité* a le pouvoir de révéler tant l'hôte que l'étranger à travers cet échange : « on entre ainsi de l'intérieur : le maître de céans est chez lui, mais il en vient néanmoins à entrer chez lui grâce à l'hôte – qui vient du dehors. Le maître entre donc du dedans *comme* s'il venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur, par la grâce de son hôte⁷¹ ». L'invité peut donc révéler à l'hôte des parts que l'hôte ignore de lui-même, et c'est sur cette frontière de désirs que les débordements s'effectuent. Le renversement de l'hospitalité s'effectue car la signification de l'autre échappe, se dissémine, le don n'étant jamais univoque, mais rempli de polysémie. L'hospitalité est aussi le désir du désir de l'autre

⁶⁹ René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Édition La Table Ronde, collection La petite vermillon, 2005, p. 126.

⁷⁰ Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1995 (1965), p. 77.

⁷¹ Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, p. 111.

qui nous ramène à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave et aux lois internes d'un rapport non plus relatif, mais absolu, dont la dialectique peut se renverser :

Mais parce que le maître de céans invite ici l'étranger à remonter à la source de toutes substances au-delà de tout accident, voici comment il inaugure une relation substantielle entre lui et l'étranger, qui en vérité sera un rapport non plus relatif, mais absolu, comme si, le maître étant confondu avec l'étranger, sa relation avec toi qui viens d'entrer n'était plus qu'une relation de soi à soi-même. Dans ce but l'hôte s'actualise dans l'invité, ou si tu veux, il actualise une possibilité de l'invité, autant que toi, l'invité, une possibilité de l'hôte.⁷²

Lieu de désir, *topos* de la rencontre au cœur de laquelle le risque de débordement et de violence, l'hospitalité semble hors la loi tout en étant empreinte de lois. Au cœur de l'hospitalité, les mêmes vertus que celles de la justice : « Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de justice est celle d'une juste distance entre tous les humains [...], je verrais volontiers dans la vertu d'hospitalité l'expression emblématique la plus approchée à cette culture de la juste distance [...]»⁷³. Et toujours dans le mythe de l'hospitalité la question du seuil, où le débordement se place, où l'invité vampirise son hôte, où le trauma et l'identité se désagrège, se désubjective dans ce rapport à l'étranger dont les littératures autochtones témoignent.

1.5 Conclusion

En revenant aux fondements ayant séparé ce qui serait de l'ordre du *muthos* et du *logos*, j'ai illustré que la première assignation hostile s'étant faite sur les littératures n'entrant pas dans le canon occidental s'est premièrement accomplie par une nomenclature. La création de la

⁷² Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, p. 110.

⁷³ Paul Ricœur, *Le Juste II*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 72-73.

mythologie, cet autre de la modernité, a été une façon d'exclure les littératures autochtones dans un primitivisme du *muthos* afin de marquer l'exclusion avec les sociétés occidentales. Malgré qu'un tournant s'est effectué à partir de ce siècle grâce à la redéfinition en anthropologie de la nature du mythe, une double mythification en ce qui concerne le passé autochtone perdure : soit que ces histoires ont été reléguées au statut de mythe primitif et, dans une double stratégie, le passé autochtone américain a été transformé en mythe afin d'effacer l'histoire présente sur les terres américaines. L'imposition de cette mythification a donc fonctionné comme une double contrainte, un *double bind* par l'abstraction de ces nomenclatures : toute une culture fut reléguée hors du rationnel en étant classée dans la mythologie et ce, de la part d'une culture usant des mêmes stratagèmes fictifs décriés par désir de subjugation et d'effacement culturel. Cette double contrainte manœuvrée de façon paradoxale où à la fois on reproche à des peuples entiers une culture archaïque et illogique, tout en imposant sur celle-ci un discours à l'image de ce que l'on reproche à la mythologie ; une double impasse passant donc par la nomenclature qui fait ici usage d'arme. Cette mythification qui est aussi une forme d'hostilité qui s'illumine par le mythe de l'hospitalité est à l'image de la fête de Thanksgiving, une dialectique entre hospitalité et hostilité où l'état de guerre n'est jamais loin, insidieusement camouflé sous des lois paradoxales. Dans ce *topos* de la rencontre, « le surplus, les bords, l'au-delà des bords, les marges ; le dépassement incessant de toute mesure, l'excès à la faveur duquel l'hospitalité est toujours en passe de basculer dans son contraire abusif⁷⁴ ». La littérature autochtone se trouverait donc au cœur des mêmes questionnements hégémoniques que ceux habitant la question de la mythologie et de l'hospitalité. Cette genèse de l'histoire de la mythologie et la définition de la polysémie du

⁷⁴ René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Édition La Table Ronde, collection La petite vermillon, 2005, p. 163.

terme hospitalité ainsi qu'une courte plongée dans le mythe de Thanksgiving a eu pour visée d'établir les fondements de l'hostile l'hospitalité. Ce thème, à travers ce mythe bien réel de Thanksgiving sur les terres américaines, montre ce qui se joue au cœur des mythes de l'hospitalité. Le prochain chapitre plongera plus précisément dans l'économie sourde travaillant les rituels d'hospitalité, économie qui des fondements grecs polythéistes, au mysticisme biblique à la cosmogonie autochtone, met en place des économies relationnelles différentes travaillées de présences religieuses.

Chapitre 2 – Hospitalité, don et transcendance : présences religieuses et figures de l'hospitalité de l'*Odyssée* au potlatch

Au cœur de l'hospitalité, une présence, une ombre, un axe religieux que l'on tente de voir en l'autre, en l'étranger, et que la longue filiation des récits de l'hospitalité permet de cerner à travers la génétique de ses déviations. Des fondements grecs polythéistes, au mysticisme biblique à la cosmogonie autochtone, une métaphysique qui suppose toujours une forme de présence transcendante à qui le don de l'hospitalité s'adressera. Dans ce mouvement vers l'extérieur, les récits de l'hospitalité offrent une incision dans les archives et fondements de ses pratiques qui à la fois se diront hospitalières, mais ne seront qu'hostilité en terre d'Amérique. Dans ce chapitre, je retournerai donc aux grands récits fondateurs de l'hospitalité en faisant à rebours mon chemin afin de voir cette part de divin au cœur de l'hospitalité. Je verrai comment cet autre divin à qui s'adressait l'hospitalité changera suite à la montée du monothéisme qui évinça de la joute hospitalière toutes les formes féminines et polymorphes des récits de l'hospitalité. Retourner à ces fondements mythologiques et religieux permettra de comprendre ce spectre qui trainera au cœur des rites de l'hospitalité en Amérique et comment l'hospitalité deviendra plutôt question d'échange mercantile qu'inconditionnalité.

À la base de l'étymologie double du terme religion ce désir de se lier, *religare*, signifiant relier, mais aussi sa deuxième définition, *relegere* signifiant « relire », ces deux définitions définies par Benveniste dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*¹ publié en 1969, lorsqu'il analysa la racine du terme qui déjà insiste sur la question de lien et laisse supposer la

¹ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Les Éditions de Minuit vol.1, 1969, p. 265.

dette. Une incursion dans ce qui habite l'axe religieux dans l'hospitalité, qui passera par des formes animistes, polythéistes, archaïques à cette voix patriarcale monologique, mettra en lumière les forces sourdes de l'hostilité qui y travaillent, furent-elle cachées, dissimulées ou transférées dans des modes d'échange au cœur des mythes de l'hospitalité.

2.1 Fondements hospitaliers dans l'*Odyssée* : les figures préhomériques et homériques des premiers récits de l'hospitalité

En partant du précepte que « *Territoria es terror* », l'entrée dans le territoire de l'hôte, de l'étranger, est toujours étroitement lié à l'idée d'envahissement et de perte. Afin de circonscrire les risques de l'hostilité générés par ce contact avec l'altérité, de nombreuses règles furent mises en place afin d'assurer une juste mesure. Les premiers grands récits qui illustrent les règles et codifications des rites de l'hospitalité sont à rechercher chez les Grecs, qui, contrairement à la tradition religieuse monothéiste catholique, mirent en place un autre religieux qui prit plusieurs visages au cœur des rites de l'hospitalité. Cet autre, cette troisième dimension dans la rencontre, interfère à la fois entre une métaphysique de la non-connaissance au cœur de l'altérité, mais est également une présence habitée de divin afin d'en régenter les échanges ; c'est sur ce qui se cache dans les mythologies de l'hospitalité chez les Grecs que je me pencherai d'abord. Le thème de l'hospitalité en Grèce antique illustré dans les œuvres d'Homère est à penser comme fondement de l'hospitalité chrétienne en tant que catéchisme qui deviendra cette charité chrétienne promouvant bienveillance entre des nations différentes :

L'*Odyssée* est un catéchisme au sens grec du terme, *katêkhismos*, instruction orale qui doit faire résonner un certain nombre de notions. L'hospitalité n'est pas sacrée pour rien. Par les libations, par les sacrifices qui lui sont toujours étroitement associés, de manière plus ou moins ostentatoire, l'hospitalité homérique n'est qu'un accomplissement de ce que les dieux exigent. Or, qu'exigent-ils ? D'accueillir l'étranger, sans condition (mange, et tu diras après, et ton nom et ta ville et ta race). Une de phrases clés de cette obligation envers les dieux sera

prononcée par Nausicaa : « Puisqu'il nous est venu, il doit avoir nos soins ; étrangers, mendiants, tous nous viennent de Zeus » (Homère, VI, 181-208.) La sacralité de l'hospitalité homérique n'est que geste d'obéissance, de soumission aux dieux. Dans sa version chrétienne, l'hospitalité n'est que mise à l'épreuve de l'homme par Dieu, en vue d'une récompense, c'est toujours une soumission. Si l'hospitalité mythique est soumission, l'hospitalité civique est obligation.²

L'épopée grecque de l'*Odyssée*³ aurait été écrite dans sa première version deux générations suivant l'*Illiade*⁴, soit vers la fin du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ce long poème en vers considéré comme un des fondements de la civilisation européenne raconte, comme dans l'*Illiade*⁵, les évènements de la guerre de Troie qui se seraient passés quatre siècles avant son écriture, soit celle de l'époque de l'âge d'or des divinités grecques. L'*Odyssée* met en scène les aventures du héros Ulysse, roi de l'île d'Ithaque, qui pendant plus d'une décennie tentera de retrouver son royaume et son épouse Pénélope après la guerre de Troie. En vingt-quatre chants composés tous en hexamètre dactyliques, un type de mètre utilisé en grec ancien, les aventures tumultueuses d'Ulysse sont mises en scène en trois grandes parties soit la *Télémachie* (chants I-IV), les *Récits d'Ulysse* (chants V-XII) et la *Vengeance d'Ulysse* (chants XIII-XXIV). Naufrages en mer, envoûtements, rencontres de personnages mythologiques, sacrifices et pérégrinations sur différentes terres en feront une épopée idyllique où Ulysse sera favorisé des dieux Hermès et Athéna afin de déjouer les écueils tendus par Poséidon qui veut venger son fils, le Cyclope Polyphème, rendu aveugle par Ulysse. Ce voyage sur diverses terres se fera aussi par un enchevêtrement des voies narratives qui donnent à ce long poème épique une complexité à l'image de la personnalité d'Ulysse :

² Marie-Claire Grassi, « Passer le seuil », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 33.

³ Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955).

⁴ Moses Finley, *Le monde d'Ulysse*, Paris, Seuil, collection « Points », 1990, (1954).

⁵ Homère, *L'Illiade*, introduction, traduction et notes par Eugène Lasserre, Paris, Garnier Flammarion, 1965, pp. 10-15.

Miroir de l'*Illiade*, l'*Odyssée* s'inscrit aussi dans la tradition des *nostoi*, poèmes qui racontaient le retour des héros après la guerre de Troie. L'originalité saisissante d'Homère consiste à donner à ce retour la complexité retorse que son héros mérite. Au lieu d'une trame linéaire, raconté d'un point de vue fixe comme dans l'*Illiade*, l'*Odyssée* varie les points de vue, de l'aède principal aux aèdes (Phémios, Démodocos, et aussi les maudites sirènes) et les narrateurs (Nestor, Hélène, Ménélas, Protée, Ulysse, Eumée, Agamemnon) secondaires. C'est de sa propre bouche qu'Ulysse, chez les Phéaciens, raconte ses voyages.⁶

Ulysse, en plus d'être maître du subterfuge, est enchevêtré dans des aventures racontées tant par sa propre voix que celles d'autres protagonistes dans une épopée polyphonique où son identité n'est pas plus fixe que ne sont inconstantes les voix narratives. Ulysse est un être de passage tel Hermès, patron des voyageurs, des marchands et des voleurs, dieu du commerce, gardien des routes et des carrefours, conducteur des âmes aux Enfers et, surtout, messager des dieux. Hermès est un dieu proche des hommes à qui Hermès donna l'écriture, la danse, les poids et mesures, la lyre et l'art de faire du feu. Protecteur, gardien des bergers, Hermès est aussi le protecteur d'Ulysse qui l'accompagne tout au long de sa quête et qui permet le contact entre les hommes et les dieux. Ulysse dans l'*Odyssée* est le héros grec qui porte particulièrement les questions hospitalières à travers ses aventures ; un peu à l'image du dieu Hermès, Ulysse usera de masques et de stratagèmes et sera au cœur de différentes pérégrinations qui permettent une anthropologie des coutumes de l'hospitalité dans la fiction grecque. Ulysse est à la fois cet autre, cet étranger toujours échappant à son origine, qui au fil de ses aventures, à travers différents passages, se transforme selon les usages qui lui sont demandés. Il est ce héros portant en lui la *mêtis*⁷, « cette faculté de saisir rapidement une situation et de faire preuve de l'adaptation qu'elle requiert. Elle

⁶ Homère, L'*Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955) p. 10.

⁷ Voir Jean-Pierre Vernant, « Mêtis et les mythes de souveraineté », *Revue de l'histoire des religions* (RHR), 1971, 180-1, pp. 29-76 et Marcel Détiéne et Jean- Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la mêtis chez les Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

est faculté créatrice, imagination, habileté à faire face, temps rapide de réflexion⁸ ». Assurant le passage entre l'ordre divin et les hommes et, car le langage lui était indispensable dans sa fonction de voyageur et de messager, Hermès est un des deux dieux langagiers, celui de la transmission et de la clarté des messages tandis qu'Apollon transmettra prophéties et oracles⁹. Platon, dans le *Cratyle*¹⁰, de la bouche de Socrate s'adressant à Hermogène, affirmera qu'Hermès est l'inventeur du langage :

Sûrement ce nom doit avoir trait à la parole et au discours ; car les divers attributs d'Hermès interprète, ἑρμηνεύς, messenger, rasé voleur, séduisant discoureur, protecteur des marchés publics, tout cela se rapporte à la puissance de la parole. Or, comme nous l'avons déjà observé précédemment, le mot εἰπεῖν désigne l'exercice de la parole. De plus, le mot ἐμήσατο, qu'emploie souvent Homère, signifie inventer. Ainsi, en considération de ces deux choses, la parole et l'invention de la parole, et attendu que εἶπεῖν, c'est parler, le législateur semble nous dire au sujet de ce dieu : « celui qui a inventé la parole, τὸ εἶπεῖν ἐμήσατο, il serait juste, ô hommes, qu'il fût appelé par vous Eirémès ». Mais nous croyant sans doute donner à ce mot un tour plus élégant, nous disons Hermès.¹¹

Ainsi, déjà, le langage avait cette potentialité perfide, Hermès étant dès le départ le dieu usant de la langue afin de faire des échanges et d'user de la ruse. Hermès, tel Ulysse qui de par ses nombreuses entrées dans des mondes différents symbolise le seuil et le passage, est aussi celui qui mesurait les poids et les échanges et aidait les jeunes mariées à passer du seuil de la demeure paternelle à celle du nouvel époux. Il assurait aussi la traversée des défunts vers le royaume d'Hadès, les Enfers, en leur évitant de se perdre. Ulysse, qui se retrouvera à faire également la traversée de l'Hadès tel Hermès, est donc toujours ce messager au cœur de deux ordres, et devra

⁸ Marie-Claire Grassi, « Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 41.

⁹ Charles Le Blanc. *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, collection Regards sur la traduction, 2009, 155 p.

¹⁰ « Cratyle », dans Platon, *Œuvres complètes* (trad. Luc Brisson, Catherine Dalimier), Éditions Flammarion, 2008 (1re éd. 2006).

¹¹ « Cratyle », dans Platon, *Œuvres complètes*.

tout au long de sa quête de retour vers Ithaque utiliser différentes astuces et la ruse grecque associées à la *mêtis* afin de passer ces rites de passage de l'hospitalité.

L'*Odyssée* est avant tout une « suite de festins et de sacrifices, d'échanges entre les hommes et d'échanges entre les dieux. La mer est le lieu hostile et infécond qui contredit l'aspiration des hommes à rentrer chez eux, à renouer avec les activités agricoles sur lesquelles se fondent toute vie et toutes richesses humaines. Cette richesse se donne et se partage dans le banquet, issu ou non du sacrifice¹² ». L'*Odyssée* est une quête du retour, où le passage entre deux mondes se fera par la ruse, car « à l'époque homérique, l'esprit de ruse, loin d'être déshonorant, est plutôt une qualité louable et digne d'envie¹³ ». Ainsi, Ulysse est-il celui qui saura jouer de subterfuges afin de passer différents territoires, d'être accueilli et incorporé chez de nombreux hôtes lors de son périple : pensons à la nymphe Calypso, au roi Ancinoos, à la magicienne Circé et au Cyclope. Ulysse est ce personnage qui doit s'adapter à de nouveaux lieux, et qui, par de nombreux tours, jouera de ses nombreux masques : il se nommera « Personne » devant le Cyclope et prétendra être un mendiant à son retour à la cour de Pénélope afin de suivre les conseils d'Athéna, adjuvante dans sa quête qui le protégera et l'aidera à retrouver son chemin. Ulysse, héros de la ruse et du passage, est donc toujours au cœur de la tension de l'hospitalité dont il abuse en volant ses hôtes ou en sera victime par l'enfermement de Circé et de Calypso qui veulent le retenir sur leurs terres ; Ulysse pose par ses aventures à la fois les lois complexes de l'hospitalité et les risques de ne point les respecter.

Les lois internes de l'hospitalité, si elles furent régies à partir de la Rome antique et ensuite par les hospices chrétiens ainsi que la notion de charité chrétienne, furent au départ des

¹² Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955), p. 12.

¹³ Homère, *L'Odyssée*, p. 354.

rites institués et illustrés dans les récits de la mythologie grecque. Ainsi les mythes grecs laissent les traces écrites les plus archaïques des mythes de l'hospitalité. L'hospitalité grecque était celle d'une *Xenia* (hospitalité) dont la polysémie même du terme avec celui de *Xenos* (étranger) montre la complexité de la relation entre hospitalité et hostilité, ce qu'illustre particulièrement la légende d'Ulysse qui deviendra un étranger dans sa propre cour. Afin d'entrer dans le pacte d'hospitalité grecque, il faut en quelque sorte que l'étranger fasse table rase du passé : ainsi des rituels très précis entourent ce passage. Pour être assimilé, l'étranger devra marier un citoyen grec, se dénaturiser et mettre derrière lui son identité. Il faut rappeler que la plupart des histoires homériques mettent en scènes des étrangers qui sont, comme Ulysse et son fils Télémaque, de la même maison, mais travestis, déguisés afin de cacher leur filiation. Le pacte d'hospitalité n'en est donc pas complètement un impliquant un réel étranger, car le barbare, l'inconnu, n'est pas éligible aux règles symétriques à la base de la sélection du citoyen grec ayant accès à la *polis*. Il y a un rapport d'égalité qui se crée entre hommes, mais comme nous le verrons, des règles d'exclusion isolaient de nombreux membres de cette agora :

Au début du Chant II de l'*Odyssée*, Télémaque convoque ainsi l'*agora*, c'est-à-dire il rassemble l'aristocratie militaire d'Ithaque. Le cercle établi, Télémaque s'avance à l'intérieur et se tient *en méso*, au centre ; il prend en main le sceptre et parle librement. Quand il a fini, il sort du cercle, un autre prend sa place et lui répond. Cette assemblée d'« égaux », que constitue la réunion des guerriers, dessine un espace circulaire et centré où chacun peut librement dire ce qui lui convient. Ce rassemblement militaire deviendra, à la suite d'une série de transformations économiques et sociales, l'*agora* de la cité où tous les citoyens (d'abord une minorité d'aristocrates, puis l'ensemble du *démos*) pourront débattre et décider en commun des affaires, qui les concernent collectivement. Il s'agit donc d'un espace fait pour la discussion, d'un espace public s'opposant aux maisons privées, d'un espace politique où l'on discute et où l'on argumente librement. [...] Le groupe humain se fait donc de lui-même l'image suivante : à côté des maisons privées, particulières, il y a un centre où les affaires publiques sont débattues, et ce centre représente tout ce qui est « commun », la collectivité comme telle. Dans ce centre chacun se trouve l'égal de l'autre, personne n'est soumis à personne. Dans ce libre débat qui s'institue au centre de l'*agora*, tous les citoyens se définissent comme des *isoï* ; des égaux,

des *omoïoi* des semblables. Nous voyons naître une société où le rapport de l'homme avec l'homme est pensé sous la forme d'une relation d'identité, de symétrie, de réversibilité. Au lieu que la société humaine forme, comme l'espace mythique, un monde à étages avec le roi au sommet et au-dessous de lui toute une hiérarchie de statuts sociaux définis en termes de domination et de soumission, l'univers de la cité apparaît constitué par des rapports égalitaires et réversibles où tous les citoyens se définissent les uns par rapport aux autres comme identiques sur le plan politique. On peut dire qu'en ayant accès à cet espace circulaire et centré de l'*agora*, les citoyens entrent dans le cadre d'un système politique dont la loi est l'équilibre, la symétrie, la réciprocité.¹⁴

Cette question de la symétrie est donc enclose dans les mythes qui interrogent les fondements de l'identité et de l'appartenance ; ces formes de chocs entre altérité et héros grec agencés par les dieux de l'Olympe sont des catalyseurs et des rites de passage permettant d'observer les mœurs de l'hospitalité grecque.

Dans la logique de l'hospitalité et du don et contre-don, l'échange implique la donc nominalisation de l'identité, sa perte comme sa suprématie. La cicatrice d'Ulysse, que sa nourrice reconnaîtra en lui lavant les pieds lors du retour de celui-ci à Ithaque, lui permettra d'obtenir la reconnaissance : le travail de mémoire et les rituels les entourant lors du retour d'Ulysse à la cour de Pénélope font observer des récurrences dans le rite de l'hospitalité et plusieurs moments dans l'*Odyssée* montrent ce qui est attendu dans ce rite d'échange. Un des premiers moments d'hospitalité de l'*Odyssée* surviendra aux chants V à XIII lorsqu'Ulysse se retrouvera chez les Phéaciens après une tempête en mer provoquée par le courroux de Poséidon. Seul, sale et sans vêtements, à son réveil, en entendant les voix de la vierge Nausicaa, envoyée par Athéna à son insu afin de rescaper le héros, Ulysse se demandera : « Hélas ! en quel pays, auprès de quels mortels suis-je donc revenu ? Chez un peuple sauvage, des bandits sans justice, ou des gens accueillants qui respectent les dieux ?... Qu'entends-je autour de moi ? Des voix

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965, Paris, Éditions Maspéro, t.1, p.179-180.

fraîches de filles ou de nymphes, vivant à la cime des monts, à la source des fleuves, aux herbages des combes ?... Mais allons ! De mes yeux, il faut tâcher de voir !¹⁵ ». Nausicaa, pleine de bravoure ira à la rencontre d'Ulysse qui tentera de la séduire pour obtenir son aide. Il lui expliquera ses aventures et son naufrage en mer, elle lui dira qu'elle est la fille du roi Alkinoos et lui offrira des vêtements, de la nourriture, de l'huile et de quoi prendre un bain. Ulysse se retrouvera à la cour du roi qui lui offrira son hospitalité par une fête célébrant sa venue :

Je veux qu'en ce manoir, on fête l'étranger : nous offririons aux dieux quelques belles victimes, et nous aviserons ensuite à son retour! Je voudrais que nos soins épargnent à cet hôte et chagrins et fatigues, et qu'il rentre chez lui, d'une traite, joyeux ; de si loin qu'il puisse être, il faut, dans le trajet, qu'il n'ait à endurer ni malheur ni souffrances, jusqu'au débarquement à la terre natale. Là, nous le laisserons subir la destinée qu'ont mise à leur fuseau les tristes Filandières, à l'heure où, de sa mère, il a reçu le jour... Mais peut-être est-ce un dieu, qui nous descend du ciel pour un nouveau dessein que les dieux ont sur nous : ne les vîmes-nous pas, cent fois dans le passé, à nos yeux apparaître? Quand nous faisons pour eux nos fêtes d'hécatombes, ils viennent au festin s'asseoir à nos côtés, aux mêmes bancs que nous ; sur le chemin désert, s'ils croisent des nôtres, ils ne se cachent point : nous sommes de leur sang, tout comme les Cyclopes ou comme les tribus sauvages des Géants.¹⁶

Après ce discours du roi, la reine, Arété, lui fera dresser un lit, et le lendemain banquet et divertissements seront donnés en l'honneur d'Ulysse, manifestant ainsi une hospitalité irréprochable tant de la fille du roi, de celui-ci que de son épouse ; une hospitalité effectuée avec au cœur de celle-ci la troisième instance divine de l'étranger comme divinité, rappelé par les paroles du roi annonçant la venue d'Ulysse comme étant peut-être le passage d'un dieu. Cette hospitalité est soumise à des structures formelles et répétitives dans les différents mythes de l'hospitalité de la tradition grecque, soit ces scènes typiques comme l'a répertorié Walter

¹⁵ Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955) p. 127.

¹⁶ Homère, *L'Odyssée*, p. 127.

Arend¹⁷ fonctionnant toujours sous le signe de l'arrivée, du sacrifice et du repas ; ainsi Ulysse se rend à la cour où l'on sacrifiera des animaux et fera la libation du vin pour partager le repas dans une charité parfaite où la table de l'hôte deviendra celle de l'étranger. La racine double de ce mot de l'hôte qui signifie à la fois la personne qui invite, mais également le sens secondaire d'invité que ce mot prendra dans sa sémantique, rappelle la complexité de cette figure de l'hôte qui peut tanguer de la charité au despote¹⁸ : « dans sa définition même, le mot hospitalité revêt deux sens bien distincts en ce qu'il nomme autant celui qui reçoit que celui qui est reçu. L'*hospes*, en latin, est aussi bien celui qui reçoit que celui qui est reçu. De l'*hospes*, on recevra sémantiquement aussi bien les mots *hospitalitas* que *hostis* qui signifie l'étranger, l'ennemi, l'hostile. Le paradoxe et l'imbroglio font donc étrangement partie intégrante du mot lui-même et lui sont peut-être nécessaires¹⁹ ». Si l'hospitalité d'Alkinoos est celle charitable, ouverte à la différence qui donne sans logique de retour, elle n'en reste pas moins marquée par les traits du même que ses paroles prétextant le même sang insinuent lorsque le roi mentionne en parlant d'Ulysse et des étrangers que « nous sommes de leur sang » ; il y a toujours, dans toutes les traditions de l'hospitalité, ce qui en explique aussi le revirement dans l'hostilité, le désir de faire du même avec l'altérité afin de l'incorporer dans un même régime, de l'annihiler.

Si ce passage chez les Phéaciens met en scène l'hospitalité dans son pôle positif, de nombreux passages de l'*Odyssée* illustrent les débordements et les rapports de force qui peuvent s'y produire. La magicienne Circé est cette hôtesse qui fera tanguer les pôles de l'hospitalité dans leurs aspects hostiles ; elle est aussi telles les sirènes en mer, une enchanteresse qui laisse

¹⁷ Walter Arend, *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin, Weidmannsche, 1933.

¹⁸ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1999, (1968), p. 764-765.

¹⁹ *Le temps de l'hospitalité, Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity*, sous la direction de Luc Vigneault, Blanca Navarro Pardinas, Sophie Cloutier, Dominic Desroches, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 3.

présager que l'hospitalité et le don peuvent aussi balancer vers l'envoutement et les maléfices. L'aspect négatif et captivant de la ruse au cœur de l'hospitalité est laissé aux magiciennes et personnages polymorphes dans l'*Odyssée* qui utiliseront tromperies, séductions et manipulations sur leurs victimes, ce que Tamar Nelson²⁰ décrira comme étant une tentative de peindre les dieux masculins sous une lumière plus favorable. Cette même valorisation de la figure masculine s'étend aussi à ses héros qui sont unilatéralement au cœur de l'héroïsme de l'épopée :

Gardons-nous d'oublier la magnifique et paradoxale leçon de Nicole Loraux, qui invitait dans *L'inactuel* (printemps 1994) à relire l'*Illiade* "moins les héros", pour faire sentir que l'épopée montre avant tout le goût de tuer de chacun, Achéens et Troyens également. Mais le goût du paradoxe, par la voix d'une femme très consciente de sa place à tous points de vue¹³, n'empêche pas le "poème de la force" qu'a si bien senti Simone Weil, en un temps où la violence guerrière faisait rage, de mettre l'héroïsme au premier plan de ses valeurs. On peut d'ailleurs remarquer tout de suite, comme l'article de Nicole Loraux le montre d'ailleurs implicitement, que l'héroïsme chez Homère est une valeur virile, impliquant l'absence totale de héros au féminin : tous les héros, dans l'*Illiade*, sont mâles, les femmes sont rigoureusement reléguées hors du théâtre héroïque qu'est le champ de bataille, y compris Hélène qui est pourtant constamment considérée comme la cause de la guerre et qui se considère elle-même comme telle.²¹

Si les rites hospitaliers sont souvent des cérémonies célébrant une certaine symétrie et correspondance entre ses convives, soit la clémence d'un hôte et les bonnes manières d'un invité, la reconnaissance positive des acteurs de ce rituel passe par une certaine virilité, le héros étant masculin ainsi que l'hôte qui fera un usage magnanime de son hospitalité. Si les héros homériques ne sont que rarement des femmes, elles occupent toutefois une place prépondérante

²⁰ Tamar R.M.E Nelson, « Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad* », *AAntHung* 37, 1996-1997, p. 196.

²¹ Françoise Létoublon, « Il meurt jeune, celui que les dieux aiment. Les héros sont des hommes comme les autres », *Épopées du monde*, études réunies par Ève Feuillebois-Pierunek, Paris, Classique Garnier, p. 279.

lorsque les rites de l'hospitalité oscillent dans l'hostilité, le bris de l'altérité ou la démesure. Dans l'épopée grecque, la position de la figure féminine dans les récits de l'hospitalité l'enclot souvent dans les lieux fixes de l'hospitalité, soit la maison et l'espace privé, ce régime de l'*oikos* et de la *polis* qui divisait hommes, femmes et esclaves dans des positions fixes :

Dans la cité grecque parvenue à son apogée, la sphère de la *polis*, la chose commune à tous les citoyens libres (*koïné*), est strictement séparée de la sphère de l'*oikos* qui est propre à chaque individu. La sphère publique se déroule sur la place du marché, l'agora ; mais elle n'est pas en quelque sorte dépendante de ce lieu : la sphère publique se constitue au sein du dialogue (*lexis*) qui peut également revêtir la forme d'une consultation ou d'un tribunal, tout comme au sein de l'action menée en commun (*praxis*) qu'il s'agisse alors de la conduite de la guerre ou des jeux guerriers. Lorsqu'il s'agit de légiférer, on fait souvent appel à des étrangers ; promulguer des lois n'est pas proprement une tâche de caractère public. Le régime politique repose, comme on sait, sur l'esclavage sous sa forme patriarcale. Les citoyens sont en effet dispensés d'un travail productif ; leur participation à la vie publique dépend néanmoins de leur autonomie privée dans la mesure où ils sont « maîtres d'une maison » (*oikodes-potès*). La sphère privée dépend de la maison, et non pas seulement à cause du terme grec qui la désigne. Posséder des biens meubles et disposer d'une force de travail ne constituent nullement un équivalent du pouvoir qu'exerce le maître sur l'économie domestique et la famille ; de même, à l'inverse, être pauvre et ne pas posséder d'esclaves suffit à interdire l'accès à la *polis* - la proscription (l'ostracisme), l'expropriation et la destruction de la maison sont une seule et même chose. La position qu'on occupe dans la *polis* repose sur le statut d'*oikodespotès*. À l'abri de son autorité s'accomplissent la reproduction de la vie, le travail des esclaves, les tâches des femmes, les naissances et les décès ; le règne de la nécessité et de la finitude reste enfoui à l'ombre de la sphère privée. Et c'est sur ce fond que se détache la sphère publique, au sens que les Grecs lui donnaient : c'est-à-dire tel un monde de liberté et de pérennité. C'est seulement dans sa lumière que ce qui est apparaît véritablement et que tout devient pour tous tangible. Dans le dialogue que les citoyens entretiennent, les choses viennent au langage et en reçoivent forme ; dans la lutte des égaux, les meilleurs se distinguent et accèdent à leur essence : l'immortalité de la gloire. De même qu'au sein des limites de l'*oikos*, les misères de l'existence et la conservation des moyens de subsistance sont honteusement dissimulées, la *polis* donne libre cours à ce qui permet de se distinguer glorieusement : les citoyens, d'égal à égal (*homoïoi*), ont volontiers commerce entre eux, mais chacun s'efforce d'exceller (*aristoiein*). Ce n'est que dans le cadre de la sphère publique que les citoyens

valeureux dont Aristote dresse le catalogue se confirment comme tels, et c'est d'elle qu'ils attendent d'être reconnus.²²

Ainsi, dans une forme de nivellement et de prémonition avec ce que deviendra la société grecque à l'Antiquité, les figures féminines déesses et magiciennes se retrouvent toujours dans les intrigues homériques dans des positions hors du monde, abritées dans des cavernes ou dans des chaumières, encloses dans des lieux fermés qui laissent présager les formes d'exclusion qui opéreront dans la tradition occidentale. Le héros entre et jouit de cette hospitalité en pouvant la quitter à tout moment, il passe aisément entre le privé et le public et toujours à la possibilité de s'échapper vers le monde de la liberté qui échappe à ces figures féminines encloses dans un monde fermé ; retenir Ulysse est aussi retenir un symbole de cette liberté qui échappe aux figures féminines et qui se manifeste aussi par la connaissance du héros des coutumes et de la ruse du langage. Si le monde public est celui de la liberté, le monde du privé peut être celui de l'étouffement, de l'esclavage ; à l'intérieur des rites de l'hospitalité toujours certaines figures fixes hostiles afin de justifier leur ostracisme de l'arène publique. La magicienne Circé et la nymphe Calypso manifesteront une hospitalité aux limites de l'hostilité, combinant envoutement, séduction et trahison, l'envers négatif de ce que la scène d'hospitalité idyllique du roi Alkinoos chez les Phéaciens a montré. Lorsque Ulysse entrera dans l'île d'Aiaïé, domaine de la magicienne Circé, il divisera son groupe en deux et enverra ses hommes sur la plaine. Attirés par l'odeur de la fumée provenant de la maison de la magicienne, les hommes d'Ulysse n'y trouveront pas les rites coutumiers de l'hospitalité, car d'un coup de baguette magique, Circé les transformera en porcs. Ulysse décidera de se venger et grâce à une potion donnée par Hermès, une herbe magique antidote, échappera au mauvais sort de la magicienne. En

²² Jürgen Habermas, *L'espace public*, 1962, traduit de Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1997, p. 15-16.

découvrant que ses pouvoirs ne fonctionnent pas sur Ulysse, l'hostilité se renversera et Circé lui offrira son lit :

Jamais, au grand jamais, je n'avais vu mortel résister à ce charme, dès qu'il en avait bu, dès que cette liqueur avait franchi ses dents : il faut qu'habite en toi un esprit invincible. C'est donc toi qui serais l'Ulysse aux mille tours ?... Le dieu aux rayons clairs, à la baguette d'or (Hermès), m'avait toujours prédit qu'avec son noir croiseur, il viendrait, cet Ulysse, à son retour de Troie... Mais allons ! C'est assez : rentre au fourreau ton glaive et montons sur mon lit ; qu'unis sur cette couche et devenus amants, nous puissions désormais nous fier un à l'autre !²³

Dans cette scène, l'hostilité sera encore compensée par l'échange, soit ici le don de Circé de son corps où l'envoutement et la séduction révèlent le pouvoir limité et institué au sein de l'ordre sexuel afin de contenter les héros dans la tradition homérique. Avant de se rendre dans sa couche, Ulysse, rusé, tentera un subterfuge pour faire revenir ses amis. Des servantes prépareront un festin, un bain et de beaux habits pour le héros ; lorsque Ulysse refusera de manger à cause de la tristesse d'avoir perdu les siens, Circé pour le consoler leur rendit leur apparence humaine et finira même par aider Ulysse à retrouver son équipage. Elle les accueillera ensuite pendant plus d'une année selon les rites les plus nobles de l'hospitalité, et, une fois cette année écoulée, donnera sa protection à Ulysse et son équipage afin que celui-ci traverse l'Hadès pour aller consulter le devin Tirésias. Après ce voyage au cœur de l'Hadès, Ulysse retournera chez Circé qui lui révélera d'autres prédictions afin de combattre les obstacles à venir sur sa route et afin de résister aux sirènes dont le chant envoutant tue les hommes en mer. Les sirènes, appelant les matelots à sauter dans les profondeurs marines vers elles grâce à la séduction envoutante et mortelle de leurs chants, ne pourront faire fléchir Ulysse qui leur résistera en se

²³ Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955) p. 194.

faisant attacher sur un mat du navire. Les sirènes, comme Circé, sont ces figures dont le charme féminin est celui de l'altérité inhospitalière, hostile, pouvant amener à la mort :

Double infernal des muses célestes, les sirènes, qui sont aussi filles de muse (éventuellement de Terpsichore), chantent pour la mort plus que pour l'éternité. Filles de muse, elles "savent de mortelles chansons, dangereuses et inhumaines" dit Apollinaire²⁴ : elles sont humaines par la mort qu'elles annoncent, et inhumaines par le chant qu'elles possèdent. Double infernal des muses peut-être, et double obscur : leur jeu face à l'humain paraît plus complexe que celui des muses dont les fonctions semblent d'emblée données. Les muses sont bienfaites, car elles ne croisent la vie humaine que pour l'enrichir ; les sirènes à qui Ulysse résiste traversent l'humanité pour la construire entre mort et promesse, entre ruse et séduction, entre soi et l'autre.²⁵

Dans les récits de l'*Odyssée*, la présence de cet envoutement au cœur de l'hospitalité, cette séduction dont feront usage les sirènes et Circé, est féminine. À la lisière entre l'hospitalité et l'hostilité est aussi la nymphe Calypso, autre figure féminine de l'*Odyssée* dont l'hospitalité est démontrée sous sa forme d'envoutement et d'avalement. La visite d'Ulysse chez la nymphe, qui lui offrira hospitalité et immortalité, est un moment où l'hospitalité s'emballa et devient envahissement et perte de soi : Calypso, dont le nom *kalúpto* signifie « cacher, couvrir » est une muse possessive qui, telles les sirènes et leurs chants morbides, tente de dévier Ulysse de sa quête initiale, son hospitalité outrepassa son invité en échange de l'éternité qu'elle lui offre. Le lieu de l'hospitalité est donc ici aussi celui de la perte de soi et du danger d'enfreindre les limites. Lorsque Ulysse arrivera sur l'île de Calypso, après un naufrage en mer, il sera découvert sur le sable par la muse qui tombera amoureuse de lui et voudra le garder éternellement. Ulysse deviendra donc captif de la belle nymphe qui pendant sept ans refusera de le laisser partir, usant sur lui différents stratagèmes afin de lui faire oublier sa terre natale Ithaque et sa femme

²⁴ Guillaume Apollinaire, *Le Bestiaire*, Gallimard, Paris, collection Bibliothèque de la Pléiade, p. 27.

²⁵ Geneviève Fraisse, « Le chant des sirènes » dans *Jean Borreil, La raison de l'autre*, ouvrage collectif (Badiou, Vauday, Cingolani, Douailler, Abensour, Ranciere, Fraisse, etc.), Paris, Éditions de L'Harmattan, 1996.

Pénélope. C'est Hermès, envoyé par Zeus, qui viendra libérer Ulysse. Calypso, déchue devant les demandes de Zeus, plus fort qu'elle dans l'arène olympienne, devra s'incliner devant Zeus, dieu de tous les dieux. Dans un long monologue adressé à Hermès, elle reviendra sur l'injustice des dieux lui reprenant Ulysse qu'elle a sauvé de la mort :

Que vous faites pitié, dieux jaloux entre tous ! ô vous qui refusez aux déesses le droit de prendre dans leur lit, au grand jour, le mortel que leur cœur a choisi pour compagnon de vie ! C'est ainsi qu'autrefois, l'Aurore aux doigts de rose avait pris Orion : quelle colère, ô dieux, dont la vie n'est que joie ! il fallut qu'Artémis, cette chaste déesse, vint de son trône d'or le frapper à Délos de ses plus douces flèches !... Une seconde fois, quand Iasion gagna le cœur de Déméter, la déesse bouclée lui donna, dans le champ du troisième labour, son amour et son lit ; mais Zeus ne fut pas long à savoir la nouvelle ! il le tua d'un coup de sa foudre livide. Aujourd'hui, c'est mon tour : vous m'enviez, ô dieux, la présence d'un homme alors que ce mortel, c'est moi qui l'ai sauvé ! Abandonné de tous, il flottait sur sa quille ! de son éclair livide, Zeus avait foudroyé et fendu son croiseur en pleine mer vineuse !... Son équipage entier de braves était mort. Quand la houle et le vent sur ces bords le jetèrent, c'est moi qui l'accueillis, le nourris, lui promis de le rendre immortel et jeune à tout jamais... Mais il n'est que trop vrai : lorsque le Zeus qui tient l'égide a décidé, quel moyen pour un dieu de marcher à l'encontre ou de se dérober ?... Qu'il parte, puisque Zeus l'insiste à se jeter sur la mer inféconde !... Quant à le ramener, comment ferais-je, moi ? Je n'ai ni les vaisseaux à rames ni les hommes... Pour voguer sur le dos de la plaine marine, je ne puis lui donner que mes conseils d'amie, et lui dire, sans rien lui cacher, les moyens de rentrer sain et sauf au pays de ses pères.²⁶

Dans cette longue tirade, où Calypso doit s'avouer vaincue, toute la question du don et du contre-don au cœur de l'hospitalité ; ainsi la nymphe, donnant l'hospitalité à Ulysse, le sauvant de la mer et de ses courroux, manifeste la dette de celui-ci envers elle et d'une certaine façon rend légitime cet enfermement d'Ulysse pendant sept ans. Néanmoins, la nymphe devra se résigner à la parole de Zeus et offrira de protéger Ulysse sur les mers qu'il devra affronter à nouveau. Elle lui offrira de la nourriture, des vêtements et différents matériaux pour la construction d'un

²⁶ Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955) p. 110.

bateau pouvant affronter les tempêtes et le poussera de son vent vers Ithaque afin qu'il y arrive sain et sauf.

Une autre scène importante de l'*Odyssée* en ce qui illustre les dangers de l'hostile hospitalité est la scène où Ulysse rencontre un Cyclope sur l'île du même nom, qui à l'inverse de Circé et de Calypso qui finiront par revenir dans les rangs de l'hospitalité charitable, sera une figure totale du déni des lois de la *Xenia* grecque. C'est au pays des « Yeux Ronds », autre appellation pour les Cyclopes, que l'ordre hospitalier se déchainera ; habitant dans les cavernes, les Cyclopes n'ont aucune tradition d'hospitalité, ils ne cultivent pas la terre et n'ont aucune structure sociale, chaque Cyclope vivant dans l'autarcie de sa propre caverne. Ulysse et douze de ses hommes débarqueront sur l'île Petite où ils trouveront le repaire inhabité d'un Cyclope qu'ils envahiront. Les hommes d'Ulysse proposèrent de vider les réserves de lait, de fromages et de nourriture du Cyclope afin de les ramener dans leur vaisseau et de quitter l'île, mais Ulysse préférera attendre que le Cyclope revienne dans sa grotte afin de bénéficier de son hospitalité, ne connaissant pas encore les coutumes barbares des Cyclopes. À la demande d'hospitalité d'Ulysse, le Cyclope Polyphème revenu chez lui répondra : « Sache que les Yeux Ronds n'ont à se soucier ni des dieux fortunés ni du Zeus de l'égide : nous sommes les plus forts²⁷ ». Sur quoi, le Cyclope prit deux des hommes d'Ulysse qu'il rompra contre terre et dont il fera son souper. Le jour suivant, Ulysse fera boire le Cyclope jusqu'à l'ivresse et, une fois celui-ci endormi, lui transpercera l'œil avec une branche d'olivier. À son réveil, le Cyclope désespéré ira demander aux dieux la vengeance contre ce « Personne », nom frauduleusement emprunté par Ulysse. C'est par la ruse, et, car il se donne « constamment des identités pseudonymes, y

²⁷ Homère, *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris, Galimard, collection Folio classique, 1999, (1955), p. 174.

compris auprès de Pénélope, et même auprès de son vieux père, Laerte²⁸ » qu'Ulysse sera sauvé. Lors de sa discussion avec le Cyclope, Ulysse lui promettra de lui donner son nom, rite obligatoire pour passer le seuil de sa porte auquel il dévira en se nommant « Personne » : « Tu veux savoir mon nom le plus connu, Cyclope ? Je m'en vais te le dire ; mais tu me donneras le présent annoncé. C'est Personne, mon nom : oui !²⁹ ». Le Cyclope ainsi ne pourra obtenir vengeance, car il ne saura le nom d'Ulysse, mais que son diminutif de « Personne » et ne pourra le retrouver. Ainsi, Ulysse joue des règles codées de l'hospitalité : si ce subterfuge lui sauve la vie momentanément, la malédiction de Poséidon, père du Cyclope, continuera de peser sur le héros lors de ses divagations vers Ithaque. En refusant de dire son nom, en usant de cette ruse du *trickster* qui défie le monde de ses tours et jeux langagiers lors de ces moments du seuil et de passage, Ulysse engendre son propre drame en attirant sur lui les courroux des dieux. Car Ulysse est ce *trickster* jouant des structures sociales, car il se pose avant la loi des dieux, il attirera leur vengeance : « They are the lords of in-between. A trickster does not live near the hearth ; he does not live in the halls of justice, the soldier's tent, the shaman's hut, the monastery. He passes through each of these when there is a moment of silence, and he enlivens each with mischief, but he is not their guiding spirit. He is the spirit of the doorway leading out, and of the crossroad at the edge of town³⁰ ». Ce jeu d'Ulysse défiant les lois de l'hospitalité l'amènera donc à un exil forcé où il devra rester dans cet entre deux mondes, cet endroit du seuil, avant de finir par retrouver la cour de Pénélope.

²⁸ Françoise Létoublon, « Grèce archaïque. Les dieux à la table des hommes », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 481.

²⁹ Homère, *L'Odyssée*, p. 177.

³⁰ Lewis Hyde, *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*, Farrar, Straus and Giroux, 1998.

Les figures d'envoûtement et d'avalement, ces figures qui ne respectent pas les rites de l'hospitalité, sont également celles qui ne sont pas entrées dans l'ordre de la raison ; figures hors monde, hors raison, sauvages et envoûtantes, elles sont principalement reléguées à être des monstres comme le Cyclope ou des femmes dont les charmes, telles les sirènes, pouvaient mener vers la mort. À partir de différents usages interprétatifs, telle l'assignation d'anthropophagie ou de perfidie, un processus interprétatif d'exclusion se constituera à l'encontre des figures féminines et des barbares fonctionnant à l'envers des qualités hospitalières du héros grec. Ces figures sont celles monstrueuses de l'envers de l'hospitalité ; incapable d'en suivre les usages et dont les débordements irrationnels ne peuvent être illustrés qu'en magiciennes, nymphes ou figures barbares autres que ce héros masculin ou dieu grec. Dans cette construction principalement féminine des figures d'envoûtement, une percée de la rationalité grecque à venir, soit de l'omniscience de la raison, typiquement associée au masculin afin de changer ce passé primitif et y mettre l'ordre nécessaire, d'agencer ce qui devra être sous sa domination afin d'éviter les désordres. Ulysse est une de ces premières figures illustrant la rationalité occidentale, rationalité qui passera par son refus de succomber aux sirènes qui laisse présager ce qui adviendra des sociétés autochtones matriarcales « à l'altérité, la nature, le féminin (car) l'homme se construit par la décision, la volonté, la ruse, et le récit homérique. La scène est essentielle (des sirènes), car elle mêle l'altérité et l'autre, ce premier autre qu'est la femme ; sans que se glisse pourtant la question des autres³¹ ». Ulysse en résistant aux sirènes, en se faisant attacher sur ce mat, résiste aussi à l'emportement passionnel par la force de son esprit ; sa quête de retour est aussi une quête de contrôle de soi et des ruses féminines. Ulysse est le

³¹ Geneviève Fraisse, « Le chant des sirènes » dans *Jean Borreil, La raison de l'autre*, ouvrage collectif (Badiou, Vauday, Cingolani, Douailler, Abensour, Ranciere, Fraisse, etc.), Éditions de L'Harmattan, 1996, p. 58.

conquérant des forces occultes, des forces incontrôlables, et c'est grâce à la raison et la ruse qu'il arrive à en maîtriser les débordements « en usant non seulement de la ruse, mais de la maîtrise sur ses compagnons, en sachant attacher son corps pour permettre la jouissance de l'esprit. Partager les tâches entre hommes, séparer le corps de la tête, inventer la ruse, telle est l'efficace de la raison d'Ulysse. Elle est bien connue : “duper ou périr” ; principe originel de la société bourgeoise, disent Adorno³² et Horkheimer³³ ». Plus encore pour Adorno et Horkheimer, l'histoire d'Ulysse est celle de la destruction de la nature et du matriarcat : « Adorno/Horkheimer renvoient à un meurtre de la Mère (destruction du matriarcat, domination de la Nature, mise à l'écart de la Femme par le sujet occidental masculin)³⁴ ». Ainsi, l'hostilité est le nœud au cœur des scènes hospitalières dans l'*Odyssée* de cette rencontre avec l'altérité que l'on veut isoler dans le monde primitif. Ulysse est donc dans une lutte entre un état de nature insoumis qu'il tente de posséder en opérant un contrôle sur ces forces insaisissables par la construction rationnelle et distanciée d'un rapport aux événements ; Ulysse règne car il peut faire usage de la distanciation et gagner le rapport à l'altérité au cœur des rites hospitaliers. Ulysse est donc en proie tout au long de l'*Odyssée* à l'apprentissage de la maîtrise de ses propres passions. Ce contrôle de ses passions l'éloigne de la nature animale et ainsi pose le socle de « la confirmation de l'unité de sa propre vie et de l'identité de la personne³⁵ ». Ainsi, pour l'école de Francfort, Ulysse évince le primitif hors de la raison et c'est cette distanciation, cette scission entre état de nature et rationalité, qui sera pour Horkheimer et Adorno une critique de l'entrée dans la pensée occidentale.

³² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1989, (1947).

³³ Geneviève Fraisse, « Le chant des sirènes », p. 60.

³⁴ Irving Wohlfarth, « Entendre l'inouï. La Dialectique de la Raison et ses sirènes », *Tumultes*, vol. 17-18, no. 2, 2001, pp. 57-89.

³⁵ Geneviève Fraisse, *La controverse des sexes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 130.

Cette entrée dans le monde de la raison, dans cet ordre rationnel où le sujet tente d'évacuer les formes mythiques archaïques pour les contrôler avec sa lucidité, sa ruse et sa force, est définie autrement par le philologue allemand Walter Otto qui dans *Les dieux de la Grèce* mettra de l'avant la distinction entre pensée préhomérique et homérique. Ces figures particulières du monde archaïque qu'il analysera sont particulièrement intéressantes quant à la question de l'hostile hospitalité, car ce sont justement les formes archaïques de la religion préhomérique qui sont symbolisées comme des forces déchainées, violentes et obscures dans l'*Odyssee* qui font advenir l'hostilité plus que l'hospitalité lors de ces moments d'échange. Ces figures sont présentes dans l'*Odyssee* afin de les ostraciser, et comme Horkheimer et Adorno le montrèrent, elles illustrent ce dépassement que se veut le texte homérique des formes de pensées primitives. Comme le résume Marcel Détiéne dans la préface à l'essai de Walter Otto, ces figures préhomériques s'opposent à la pensée homérique en devenir :

Par des allusions, des évocations souvent répétées, l'*Iliade* et l'*Odyssee* laissent entrevoir un monde peuplé de formes hybrides : divinités liées à la terre et à la mort, telles les Érinyes lugubres, filles de la Nuit ; puissances redoutables qui ne font qu'un avec le sang des forces primitives, aveugles à la lumière et en qui se mêlent confusément la mort et la vie. Puissances obscures, mais reconnaissables à deux traits qui les condamnent à l'exclusion. Une propension à la bestialité, d'abord. Ce sont des dieux qui aiment à se métamorphoser, et ils ont des relations de familiarité avec plusieurs espèces animales. Vocation à l'animalité que semble confirmer une féminité essentielle : Déméter Erinys, et Gaia appartiennent au monde des anciens dieux, figures marquées des stigmates du mortel et du maternel, à l'antipode du masculin et des valeurs fondamentales de l'esprit grec qui se découvrent dans l'épopée, au terme des analyses de Walter Otto.³⁶

Walter Otto ainsi définira cette relation entre monde animal et monde humain dans une vision des croyances grecques archaïques les marquant comme étant plus en lien avec la nature, le

³⁶ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Armel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, 1929, p. 11.

préhomérique particulièrement ne faisant pas de scission entre la part animale et humaine de l'homme :

Il est difficile, voire impossible, à l'homme d'aujourd'hui de se familiariser avec cette étrange manière de voir. Il ferait mieux de la laisser à elle-même, au lieu de la fausser en lui appliquant ses propres catégories. C'est une violence de ce genre que l'on commet, quand on dit que les temps préhomériques se représentaient les dieux comme des animaux, et les temps homériques et posthomériques, comme des hommes. La religion olympienne ne fait valoir que la figure humaine de la divinité. Cette détermination témoigne d'un renversement fondamental de la pensée. Nous aurons plus tard à en donner le sens. Ce qui caractérise au contraire la manière archaïque de penser, c'est qu'elle n'est pas déterminée. La représentation animale du dieu n'exclut pas le moins du monde sa représentation humaine. On peut se convaincre, auprès des peuples primitifs qui se rencontrent aujourd'hui, du contresens qu'il y a à prêter à la pensée de l'homme archaïque ce que nous nommons des concepts « simples » quand précisément ce qui est primitif est ce qu'il y a de moins simple. Pour cette pensée et cette manière de voir, on peut très bien être tel homme particulier, ou tel surhomme à l'allure humaine, et en même temps un animal, ou une plante, ou toute autre chose encore, ce qui est inconciliable du point de vue de notre pensée. Si la recherche scientifique prend pour points de vue initiaux le concret et l'univoque, elle s'ôte a priori la possibilité de comprendre.³⁷

Cette percée hors du monde préhomérique qui opère avec Ulysse se veut aussi pour Otto une façon de simplifier le monde qui en extrait la complexité par la stigmatisation des figures féminines symbolisant l'aspect illogique et obscur de forces nocturnes. Les figures préhomériques sont comme le définira Otto, celles du féminin, il citera d'Eschyle *Les Euménides*³⁸ et l'obscurité et l'intransigeante violence de leurs conduites. Ces figures seront délaissées par Homère, sans être expulsées, afin de mettre de l'avant les caractéristiques associées aux divinités masculines :

³⁷ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Arnel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, (1929), p. 49.

³⁸ Eschyle, *L'Orestie : Agamemnon, les Choéphores, les Euménides*, Paris, Flammarion, collection Garnier Flammarion, 2017.

Les autres figures du cercle terrestre sont également très éloignées de cette clarté. Elles peuvent être entourées de la magie la plus douce. Elles peuvent porter au front une gravité toute de hauteur. Savoir et loi sacrée se tiennent à leur côté. Mais elles sont liées à la matière terrestre et prennent part à sa pesanteur obscure et à son absence de liberté. Leur grâce est celle de l'élément maternel et leur droit à la rigueur de tous les liens du sang. Ils circulent tous dans la nuit de la mort. Ou plutôt : c'est la mort et le passé qui se manifestent, à travers eux, dans le présent et l'existence des vivants. Il n'y a aucune sortie de scène, aucun passage de l'existence objective dans la sphère de la délivrance, aucune libération du cercle de la vie et de la mise en œuvre par ce qui fut autrefois. Tout ce qui fut demeure toujours solide et élève toujours son exigence avec la même matérialité, devant laquelle aucun lieu d'asile n'offre de refuge. Ce caractère est seulement confirmé quand nous voyons le sexe *féminin* avoir de loin la prépondérance dans le monde des dieux de cette sphère. Dans le cercle céleste de la religion homérique, il cède au contraire le pas d'une façon qui n'a rien de fortuit. Les dieux qui ont maintenant la suprématie ne sont pas seulement du sexe masculin : ils représentent l'esprit *masculin* avec toute sa détermination. Même quand Athéna s'unit à Zeus et Apollon dans la triade supérieure, elle nie alors expressément la nature féminine et se change elle-même en génie de la nature masculine.³⁹

Athéna est dans l'*Odyssée* la protectrice d'Ulysse, ses qualités masculines lui permettant d'entrer dans l'arène olympienne et de se placer du côté de la sagesse et non de la violence et de l'obscurité des figures féminines archaïques. Athéna est présente dans l'*Odyssée* car elle est une version ayant occulté les caractéristiques féminines comme l'illustrera Otto :

La liberté de savoir et d'imaginer, la faculté de créer par l'esprit, appartient tout entière au règne du masculin et possède, en tant que divinité, un caractère purement masculin. Mais l'énergie et le poids de la vie active, quand ils n'ont pas à s'élever au-dessus de la brutalité, ont besoin d'être magnifiés par le féminin. Tous les grands hommes d'action ont un trait féminin qui adoucit leur rudesse et donne de la distinction à leur force. Telle est la signification du féminin, à hauteur de la religion grecque. Mais depuis, il a perdu de sa puissance. Pas le plus léger souffle d'amour féminin ne se mêle à la vénération dont la déesse Athéna est l'objet. Quand Nietzsche dit que c'était la volonté du Grec de dépasser le féminin dans l'humain, cette proposition se confirme déjà ici. C'est un caractère bien connu des religions anciennes de se représenter leurs divinités comme une paire ou comme une triade. Dans les deux cas, l'élément féminin joue d'ordinaire un rôle important. Dans les sphères de la culture orientale, il prend souvent la première place, et l'homme — ou, quand il y a trois Personnes, les deux hommes occupent un rang inférieur à la femme, qui domine. Inversement, dans la triade des anciens Grecs, la nature

³⁹ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert et Armel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, (1929), p. 180-181.

féminine ne se tient pas en équilibre face à l'autre sexe. En un certain sens, elle ne prédomine pas du tout, car de ses traits les plus caractéristiques, Athéna ne possède que l'éclat du sublime.

Les figures hostiles de l'hospitalité dans Homère sont donc toujours celles travaillant en miroir des structures sociales grecques de l'époque où un nivelage entre deux mondes se fait : soit celui des sujets dignes de la raison ou ceux hors de ce monde rationnel, soit ces sujets féminins et barbares ostracisés qui ne peuvent voter et être entendus dans la cité grecque. La *polis* est le lieu de la raison, de l'héroïsme, le lieu des hommes, tandis que l'*oikos*, est celui de la femme et des esclaves, marginalisés et placés dans cette altérité de par l'essence de leur sexe ou de leur classe sociale où se meuvent ces fonds archaïques afin de les isoler du reste du monde raisonnable, ce qui est illustré par les figures de Circé, Calypso et du Cyclope. Il n'est pas anodin que dans ces formes polymorphes empruntant aux bêtes et à la magie, le dieu qui fasse le lien, qui passe d'un monde à l'autre, soit entre le préhomérique et l'homérique, est Hermès, figure de la nuit, voyageur à qui « appartient le secret, le demi-jour, le spectral⁴⁰ ». Hermès comme on l'a vu est le dieu de l'échange et du don, « c'est de lui que vient le gain, qu'il soit astucieusement calculé ou tout à fait inopiné, mais plutôt inopiné que calculé. Cela le décrit tout entier (...) Est don d'Hermès tout ce qui échoit d'heureux à l'homme, sans intervention de sa responsabilité. Hermès est le dieu de tout gain dont on tire jouissance, indépendamment des scrupules. Mais cela appelle son revers : gagner et perdre vont de paire. Si quelqu'un devient en un clin d'œil un homme riche, en un clin d'œil un autre devient un mendiant⁴¹ ». Il est donc ainsi le dieu qui apparaît avec des dons, mais pourra les dérober tout entier, il est cette présence qui se joue des hommes et de laquelle aucune assurance ne peut découler. Il est aidé par ses sandales d'or « qui

⁴⁰ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Arnel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, (1929), p. 71.

⁴¹ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, p. 132.

le portent avec le souffle du vent par-dessus la mer et la terre aux vastes flancs⁴² ». Il apparaîtra à Ulysse dans le chemin sauvage et les boisés menant à la maison de Circé, et bien que dieu solaire et masculin, il est toujours en contact avec les forces obscures préhomériques :

Ainsi se manifeste Hermès, au milieu d'une solitude sauvage. Nous sentons que l'atmosphère recèle d'étrangement crépusculaire. Bien qu'alors il fasse jour, nous pensons aux incertitudes de la nuit, qui peuvent disparaître sitôt éprouvé le sentiment d'un bonheur profond et d'une présence favorable qui demeure en retrait. La nuit est un monde pour soi. À travers elle, nous comprenons parfaitement le domaine dont Hermès est la figure divine. Celui qui, la nuit, veille seul en plein air ou va sur les routes tranquilles, celui-là vit le monde autrement que de jour. La proximité a disparu et, avec elle, le lointain. Tout est lointain et proche à la fois, tout près de nous et secrètement dérobé. L'espace a perdu sa mesure. Murmure, tonnerre : on ne sait où, on ne sait quoi. Le sentiment lui-même est singulièrement incertain. Une étrangeté s'insinue dans la plus intime familiarité. Le lugubre séduit et attire. Il n'y a plus de différence entre le vivant et l'inerte. Tout a une âme et en est dépourvu. Tout est éveillé et endormi à la fois. Ce que le jour conduit pas à pas près de nous pour nous le faire connaître, immédiatement cela se dissout tout entier, quand c'est l'obscurité qui le révèle. La rencontre advient comme une merveille soudaine. Qu'est-ce qui se dévoile? Une fiancée enchanteresse? Un monstre? Ou un manant indifférent? Toutes choses taquinent le promeneur. Elles jouent avec des visages connus, et les oublient l'instant suivant. Elles l'effraient soudain avec une mine singulière, puis reviennent, dignes de confiance et inoffensives.⁴³

Ainsi, ce que porte l'*Odyssée* est donc à la fois la mise en place d'un nouvel homme, celui-là même qui sera un voyageur, Ulysse qui fera son chemin dans les forces occultes afin de retrouver ce qui lui est propre, soit sa demeure et sa femme, mais surtout le contrôle sur la démesure et sur son esprit. La présence du divin, cette présence absente qui advient par et lors de moments d'hostile hospitalité avec les magiciennes Circé et Calypso, montre une forme de polythéisme qui reconnaît une transcendance, cette « conscience toujours avisée que [les Grecs]

⁴² Homère, *L'Iliade*, introduction, traduction et notes par Eugène Lasserre, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 340-342.

⁴³ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert et Armel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, 1929, p. 142-143.

ont de la proximité du divin⁴⁴ ». Mais cette reconnaissance divine est aussi une tentative de contrôler ce qui est insaisissable et habitant au cœur de la nature. Si cette tradition au sein des mythes grecs s'associe avec des formes multiples et des formes primitives de toutes sortes appartenant à la nature, cette vision du divin au cœur de l'hospitalité changera drastiquement à travers le passage judéo-chrétien. Il faut comprendre ce passage de la tradition grecque au christianisme comme celui illustrant les fondements du colonialisme occidental : de la Grèce antique aux premières colonies, le christianisme viendra étendre ses tentacules en Amérique lors de la Renaissance. Cette genèse des figures de l'hospitalité au cœur des fondements de la tradition occidentale illustre donc aussi une relation à l'autre qui deviendra exclusive et monologique et présage cette tradition d'hostile hospitalité amenée sur les terres américaines.

2. 2 Passage du polythéisme au monothéisme dans les figures de l'hospitalité : fondements bibliques dans les livres de l'Exode et de la Genèse

Quel est ce passage qui se fera sentir dans le lieu même de l'hospitalité, qui fera que la présence que l'on ne voit pas, ces formes multiples, humaines et animales, se préciseront en un créateur unique, un créateur évinçant l'idée de nature qui s'incarnera dans les mythes de l'hospitalité en influençant la vision de l'altérité? Lorsque le polythéisme, ses divinités primitives et ses dieux archaïques se verront supplanter par les dieux olympiens, un passage individualisant se sera fait sentir laissant présager ce messianisme prenant figure humaine unique désacralisant la nature pour placer le monde sous le règne de l'esprit humain, comme le résume Jean-Louis Vieillard-Baron :

⁴⁴ Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Armel Morgant, Paris, Éditions Payot, 2004, 1929, p. 216.

Résumons le grand récit de la conscience de soi à l'Esprit : avant la religion proprement dite, nous avons rencontré des figures religieuses aux différentes étapes du parcours. C'est d'abord la « religion des enfers » (ou du monde souterrain, Unterwelt), celle du Destin avec la dialectique des Érinyes qui tourmentent les hommes et se convertissent en Euménides, les « bienveillantes » par l'abolition (Aufhebung) du royaume de la nuit. D'où une seconde figure, celle de la « religion des Lumières », où l'au-delà de l'entendement, le suprasensible, ne représente plus aucune menace pour la vie ordinaire de l'homme.⁴⁵

Ce changement fera passer les ordres de croyance, donc de transcendance, du monde grec polythéiste et changeant, à celui à valeur positive et moralisatrice, ce qui opérera aussi une conversion des figures ostracisées lors des moments de rencontre avec l'autre advenant dans les histoires de l'hospitalité. Il est intéressant de revenir à Hegel⁴⁶ et son étude du passage entre polythéisme et monothéisme afin d'illuminer l'histoire de la pensée religieuse occidentale. Hegel démystifiera certains aspects de ce passage tout en reconnaissant avec nostalgie cette distanciation abstraite de la divinité incarnée qui prendra le pas sur les forces animistes. Il ne s'agira pas d'y voir selon lui une guerre entre monde grec archaïque et olympien, mais plutôt un passage nécessaire qui dépasse la simplification et la nostalgie de ce que le poète Schiller symbolisa dans son poème « Les Dieux de la Grèce⁴⁷ », ode à la gaité et à l'art de vivre du monde des dieux grecs maintenant disparu. Pour Hegel, la question de la mort de la mythologie, qu'il aborde plus précisément dans *La phénoménologie de l'Esprit*⁴⁸, mais encore

⁴⁵ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie* 2017/2 (Tome 80), p. 377.

⁴⁶ Comme l'a précisé Jean-Louis Vieillard-Baron, « On peut distinguer trois périodes dans la pensée hégélienne du polythéisme : la première est antérieure à 1807, la seconde en 1807 (*Phénoménologie de l'esprit*, chapitre VII), et la troisième, dans ses cours de philosophie de la religion, de Berlin.⁴⁶ » (Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie* 2017/2 (Tome 80), p. 369-384.)

⁴⁷ Friedrich Von Schiller, « Les Dieux de la Grèce, » *Mercur allemand*, mars 1788.

⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traductions et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, collection Folio Essais, 2013.

plus dans *Cours d'esthétique*⁴⁹ est une question qui « est représentée dans la mythologie grecque de façon tant naïve qu'explicite dans le combat des anciens et des nouveaux dieux, dans la chute des Titans et la victoire de la lignée divine de Zeus⁵⁰ ». Déjà la mythologie grecque alliait divin et religion avant le passage à l'anthropomorphisme : « Ce passage est avant tout un passage du multiple, de l'incertain à la représentation et aux factuels : « le divin, Dieu lui-même, est devenu chair, est né, a vécu, a souffert, est mort et ressuscité » (...). L'incarnation de Dieu dans le christianisme déplace le problème du divin, car la religion chrétienne assume l'anthropomorphisme maximum en révélant le Dieu-Homme, et non pas seulement la forme humaine de la divinité⁵¹ ». Ainsi, cet autre divin, passera en Occident par une figure visible, celle incarnée dans une individualité que deviendra Jésus-Christ à travers Dieu. Cette dénaturalisation du divin comme Pierre Hadot s'y est attachée dans *Le voile d'Isis*⁵² est un passage qui se révèle très prométhéen :

Je mettrai la première attitude, celle qui veut découvrir avec ruse et violence les secrets de la nature – ou les secrets des dieux -, sous le patronage de Prométhée⁵³, le fils du Titan Japet, qui, selon Hésiode, vola aux dieux le secret du feu, afin d'améliorer la vie des hommes, et qui, selon Eschyle et Platon, apporta à l'humanité les bienfaits des techniques et de la civilisation. À l'aube de la science moderne, chez Francis Bacon, il apparaîtra comme le fondateur de la science expérimentale⁵⁴. L'homme prométhéen revendique un droit de dominance sur la nature et, dans les siècles chrétiens, le récit de la Genèse dont nous avons parlé le confirmera dans la certitude d'avoir des droits sur la nature. Alors que Zeus voulait se réserver le secret du feu et des forces de la nature et que Prométhée voulait le lui arracher, le Dieu biblique fait de l'homme le « maître et possesseur de la

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique*, Tome II, Paris, Aubier, 1995-1997, p. 46.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique*, p. 46.

⁵¹ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie* 2017/2 (Tome 80), p. 382.

⁵² Pierre Hadot, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, collection Folio essais, 2004.

⁵³ Sur l'histoire du mythe de Prométhée, cf. O. Raggio, « The Myth of Prometheus. Its Survival and Metamorphoses up to Eighteenth Century », *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 1958, p. 44-62 ; J. Duchemin, *Prométhée. Le mythe et ses origines*, Paris, 1974 ; R. Thousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, 1964, 2 vol., 2^e éd., 1978 ; R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, collection L'évolution de l'humanité, p. 120.

⁵⁴ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 445-506 ; Platon, *Protagoras*, 320-322.

nature⁵⁵ » et, dans cette perspective, comme l'a dit joliment Robert Lenoble, « au XVIIe siècle, Prométhée est devenu le lieutenant de Dieu⁵⁶ ». ⁵⁷

Il y a dans ce désir d'antromorphiser les forces inconnues dans un dieu à l'image de l'homme cette même montée de la rationalité et de la maîtrise de la nature par l'Homme comme l'avait justement analysé Horkheimer et Adorno à travers la figure d'Ulysse ; un passage entre monde archaïque, homérique à la tradition biblique qui évacuera peu à peu l'animisme en mettant dans les mains de l'homme occidental et ses capacités rationnelles la construction de la nature et du monde. Ce passage est à concevoir comme celui d'un passage du polythéisme à la tradition hébraïque - chez Hegel, identifié ultérieurement dans son versant chrétien - comme un déplacement du divin, mais surtout comme un déplacement du pouvoir. Cela n'est pas sans heurts ni affects dans les mythes hospitaliers et la transcendance qui y est enclose, car ce passage viendra changer de nombreuses dynamiques au cœur de la reconnaissance dans tout contact avec l'altérité : ainsi, l'inconnu qui se parait de multiples visages à la fois magiques et animaliers sera aspiré dans une transcendance peuplée uniquement de la figure de Dieu dans les grands récits de l'hospitalité, évinçant toute figure échappant à ce miroir du même. Insidieusement, ce monothéisme viendra ensuite souffler et se transformer en ce vent de l'esprit hégélien, en une pensée unique d'un universalisme se voulant détenteur de rationalité et de la suprématie de l'esprit au détriment de la nature, un universalisme qui sera non pas universel mais une imposition qui laisse pressentir l'impérialisme à venir.

⁵⁵ R. Thousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, 1964, 2 vol., 2^e éd., 1978. p. 115.

⁵⁶ Descartes, *Discours de la méthode*, VI, §62, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. I, Paris, 1963, GF, p. 364.

⁵⁷ R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, collection L'évolution de l'humanité, p. 323.

Les premiers récits bibliques hébraïques⁵⁸ mettant en scène l'hospitalité sont particulièrement riches en ce qui concerne ce thème. Bien que différentes figures se consacrent à ces rites et rituels entourés par des codes précis, la figure du patriarche Abraham stigmatise ce qui se déploie chez d'autres personnages hébreux de la Bible tels Joseph, Lot, le Lévitte, quant à la question et la teneur de l'hospitalité dans la Genèse. Ce qui est particulièrement intéressant dans les contours du thème de l'hospitalité à travers la figure d'Abraham est que sous celui-ci se combine non aléatoirement le passage entre le polythéisme et le monothéisme, cette transition au cœur de l'hospitalité de cette voix de Dieu qui viendra sceller un pacte avec Abraham afin d'en faire cette représentation unique derrière toutes les lignées patriarcales à naître. Abraham est le patriarche des religions monothéistes, celui avec lequel le passage se fera entre polythéisme et monothéisme :

On sait en effet que ce personnage, s'il n'est pas l'ancêtre éponyme des juifs – qui est Jacob – est le double père de la nation juive et d'une « multitude de nations » (d'où son nom *Av hamran goïm*). Cette multiplicité est déjà inscrite du côté de la nation juive, puisque les Hébreux, avec lesquels Moïse traverse le désert et auxquels il donne leur Thora, sont appelés « une multitude mélangée » (Genèse, 12, 38). Abraham est donc le père d'une double multitude, car la multitude est toujours déjà la possibilité des doubles et de l'équivoque. Le père de ces deux multitudes mélangées (en elles-mêmes et l'une avec l'autre), n'est pas lui-même simple ni identique à soi, puisque les trois noms qu'il reçoit se redoublent l'un l'autre et se divisent chacun en soi : Avram, puis « Abraham, Abraham ». Lorsque l'origine (le père) est ainsi entamée par le nombre et les doubles, il devient presque impossible d'assigner ce qui reviendrait au père, aux juifs ou à la langue hébraïque dans la responsabilité de l'apparition du monothéisme. Les écrits des juifs laissent en effet s'inscrire dans leur textualité le dédoublement et la multitude, bien avant l'époque de Paul. Le nombre et le compte des monothéismes deviennent alors, dès l'origine, très problématiques, car il y en a toujours plus et moins de trois.⁵⁹

⁵⁸ Ici, on utilisera le terme Bible hébraïque car elle recouvre les aspects communs du Tanakh et de l'Ancien Testament de façon plus impartiale.

⁵⁹ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006, p. 178.is

Il faut rappeler qu'Abraham, de son premier nom hébreu Abram à Avraham dans la tradition judaïque, Abraham dans la tradition chrétienne, vient de la ville d'Ur, cité aux religions polythéistes sous l'égide du dieu lunaire du même nom. Selon la Genèse de la terre de Canaan, Abraham est un voyageur en exode et une figure de la transhumance, soit un voyageur que de nombreux archéologues ont perçu comme un caravanier⁶⁰, ou comme un prince marchand bien que la Genèse en fasse un simple éleveur semi-nomade de chèvres et de moutons. Le récit d'Abraham est un récit sur la descendance et illustre les balbutiements des questions territoriales et identitaires des différentes traditions d'Israël :

Les Écritures ne manquent pas de rappeler l'hospitalité dont bénéficièrent les Patriarches en Canaan. À la mort de Sara, Abraham se déclare « un émigré et un hôte » (Gn 23, 4), avant de réclamer Hébron comme terre funéraire. Premier achat du sol hospitalier, terre promise. Mais en même temps qu'Il accède au droit sur la Terre sainte, Dieu l'avertit que « [s]a descendance résidera dans un pays qu'elle ne possédera pas » (Gn 15, 13). L'épopée mosaïque fixe la servitude en Égypte (d'abord hospitalité de Pharaon à Jacob sur la terre de Goshèn – Gn 47,1-12) dans la mémoire juive. Le nom du fils aîné de Moïse cristallise cet épisode : Guershôm, « émigré en terre étrangère » (ex 2, 22), bâti sur la racine *guer* (en hébreu « l'étranger résident »). Ensuite, la reconquête sous la conduite de Josué inverse la relation étranger-hôte : Israël, de population exogène, devient résidente et détentrice du droit d'hospitalité à l'encontre des peuples indigènes, que leur polythéisme rejette dans la sphère de l'Autre. Parmi les lois morales et religieuses (dont le code de l'Alliance), le respect et l'accueil sont liés de façon indéfectible à l'ancienne oppression de Pharaon : « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré, car vous avez été des émigrés au pays d'Égypte » (Ex 22,20 ; Ex 23,9). Dans son second discours (deutéronomique), Moïse est plus explicite encore, plaçant l'étranger sous la protection divine : « Vous circonciez donc votre cœur [...], car c'est le Seigneur votre Dieu [...] qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. Vous aimez l'émigré, car au pays d'Égypte vous étiez des émigrés » (Dt 10, 16-19). L'hospitalité est donc un acte pie, elle s'applique à tous ceux qu'en situation de faiblesse, à l'image du divin qui « protège les immigrés [...] soutient l'orphelin et la veuve » (Ps, 146,9). Malheur à celui qui ne respecte pas leurs droits (Dt 27, 19 : Lv 25, 35)⁶¹ ».

⁶⁰ Voir Cyrus Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura*, from *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 17, No. 1 (Jan., 1958), pp. 28-31 et William Foxwell Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra: An Historical Survey*, Harpercollins Torchbooks, 1963.

⁶¹ Anne-Cécile Pottier-Thoby, « Bible : De la trahison à la rédemption », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 127.

Si l'hospitalité est mandatée dans les textes bibliques, elle n'en reste pas moins peuplée de scènes de violence si celui à qui Dieu se manifeste n'accepte pas les règles de l'hospitalité divine. En ce sens, Abraham est celui qui sera prêt à quitter les siens et même à sacrifier son propre fils pour Dieu. Abraham après avoir répondu à l'appel de Dieu deviendra le patriarche, le père des religions abrahamiques, soit les religions monothéistes du judaïsme, de l'Islam et du christianisme. Abraham, dont le nom signifie « père d'une multitude de nations⁶² » est donc le père des religions monothéistes. Dans la religion judaïque, Abraham est un des pères fondateurs avec Isaac son fils et Jacob son petit-fils ; dans le christianisme, on s'inspirera de la figure d'Abraham et, malgré la part judaïque de la descendance d'Isaac, on constituera les textes du Nouveau Testament avec Abraham comme père de tous les croyants unis dans la foi ; dans l'Islam, les traditions concernant Abraham dans le Coran seront principalement en lien à la filiation d'Ismaël, premier fils d'Abraham avec sa servante Agar selon le récit de la Genèse.

Dans la Genèse, c'est à l'âge de soixante-quinze ans qu'Abraham quittera Harrân avec sa femme Sarai, dont le nom changea pour Sara, afin de se rendre sur la terre de Canaan, puis au chêne de Mambré, car Dieu lui aura envoyé ce message : « Pars de ton Pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai. Je rendrai grand ton nom. Sois en bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, qui te bafouera je le maudirai ; en toi seront bénies toutes les familles de la terre⁶³ ». Parce qu'Abraham ne réussit pas à avoir d'enfants avec Sarai, Dieu lui promettra une descendance et c'est à Mamré qu'il se manifestera :

⁶² Genèse, (17, 5), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁶³ Genèse, (12, 1-4), *La Bible*.

Le Seigneur apparut à Abraham aux chênes de Mamré alors qu'il était assis à l'entrée de la tente dans la pleine chaleur du jour. Il leva les yeux et aperçut trois hommes debout près de lui. À leur vue il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre, se prosterna à terre et dit : « Mon Seigneur, si j'ai pu trouver grâce à tes yeux, veuille ne pas passer loin de ton serviteur. Qu'on apporte un peu d'eau pour vous laver les pieds, et reposez-vous sous cet arbre. Je vais apporter un morceau de pain pour vous réconforter avant que vous alliez plus loin, puisque vous êtes passés près de votre serviteur ». Ils répondirent : « Fais comme tu l'as dit ». Abraham se hâta, vers la tente pour dire à Sara : « Vite ! Pétris trois mesures de fleur de farine et fais des galettes ! » et il courut au troupeau en prendre un veau bien tendre. Il le donna au garçon qui se hâta de l'apprêter. Il prit du caillé, du lait et le veau préparé qu'il plaça devant eux ; il se tenait sous l'arbre, debout près d'eux. Ils mangèrent. Ils lui dirent : « Où est Sara ta femme ? » Il répondit : « Là, dans la tente ». Le Seigneur reprit : « Je dois revenir au temps du renouveau et voici que Sara ta femme aura un fils ». Or Sara écoutait à l'entrée de la tente, derrière lui. Abraham et Sara étaient vieux, avancés en âge, et Sara avait cessé d'avoir ce qu'ont les femmes. Sara se mit à rire en elle-même et dit : « Tout usée comme je suis, pourrais-je encore jouir ? Et mon maître est si vieux ! » Le SEIGNEUR dit à Abraham : « Pourquoi ce rire de Sara ? et cette question : "Pourrais-je vraiment enfanter, moi qui suis si vieille ?" Y a-t-il une chose trop prodigieuse pour le SEIGNEUR ? À la date où je reviendrai vers toi, au temps du renouveau, Sara aura un fils ». Sara nia en disant : « Je n'ai pas ri », car elle avait peur. « Si, reprit-il, tu as bel et bien ri⁶⁴ ».

Cette alliance entre Dieu et Abraham qui se place au cœur de l'hospitalité, soit du don et du contre-don, passera par ce partage. Différents autres rites viennent marquer ces moments charitables dans les Évangiles qui rappellent cette scène où Abraham offrira un repas aux voyageurs, le repas étant un moment charnière de l'hospitalité : épancher la soif de l'hôte d'un voyageur (Gn 24, 17-20), faire le lavement par le sel pour purifier (Ez 16,4) ou le lavement des pieds des apôtres par Jésus (Jn 13, 1-20), le sacrifice d'un animal (Gn 18, 7, 1S 28, 24, Jg 6, 19), les scènes de banquet (V 23-24, Lc 22,30), l'octroi de dons divers comme l'or, l'encens et myrrhe des Mages (Mt 2, 11), le don de bétails de Jacob à Esau (Gn 33, 8-11) et le don des

⁶⁴ Genèse, (18, 1-14), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

femmes et de la terre sont différents moments marquant l'aspect d'échange de l'hospitalité. Cette générosité de l'accueil d'Abraham à entendre la voix de Dieu en a fait un pilier de l'hospitalité grâce à son accueil au Chêne de Mamré où il rencontrera les anges de la trinité sans les reconnaître⁶⁵ :

La munificence de son accueil témoigne de son profond respect pour les lois de l'hospitalité, d'autant que le caractère divin de ses hôtes ne se manifeste que peu à peu. Quand la théoxonie se révèle, le repas se commue alors en holocauste. Il en est ainsi des récits d'élection de deux Juges d'Israël, héros libérateurs suscités par le divin. Stérile, Manoah est choisie pour mettre au monde Samson par l'Ange de Dieu (Jg 13). Ce récit n'est pas sans similitude, outre la vocation de Gédéon (Jg 6, 11-24), avec les caractéristiques de la réception abrahamique : hospitalité somptueuse, repas sacrificiel, naissance merveilleuse (le ventre infécond de Sara est accueillant après la généreuse hospitalité de son époux), terreur sacrée. Il préfigure enfin dans le récit de l'Annonciation la conception christique (Lc 1, 26-38) où se conjuguent l'hospitalité des entrailles mariales et la réception de l'Esprit, hypostase divine⁶⁶.

L'hospitalité première sera récompensée et passera donc par le don de la fertilité : pour que Dieu envoie une descendance à Abraham, celui-ci devra reconnaître sa voix comme la seule unique et clore tous rites culturels, et ainsi clore le polythéisme et faire advenir qu'une seule et même figure divine pour que naisse la descendance d'Abraham : « C'est à ta descendance que je donne ce pays, du fleuve d'Égypte au grand fleuve, le fleuve Euphrate - les Qénites, les Qenizzites, les Qadmonites, les Hittites, les Perizzites, les Refaïtes, les Amorites, les Cananéens, les Guirgashites et les Jébusites⁶⁷ ». Ce socle, cette alliance, passera par le pacte de la chair, ce pacte patriarcal, qui demandera que tous les jeunes garçons de huit ans soient circoncis sur quoi Abraham fera circonscrire tous ses hommes, ses esclaves et lui-même. Ainsi une loi clivée

⁶⁵ Genèse, (18, 1-4), *La Bible*.

⁶⁶ Anne-Cécile Pottier-Thoby, « Bible : De la trahison à la rédemption », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 124.

⁶⁷ Genèse, (15, 18-19), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

viendra diviser peuples divins et incultes, et même les étrangers lors de leur entrée en Terre sainte devront assimiler ses coutumes sous peine de rejet :

« Si un émigré installé chez toi veut célébrer la Pâque pour le Seigneur, que tout homme de chez lui soit circoncis [...] Alors [...] il sera comme un indigène du pays [...] La loi sera la même pour l'indigène et pour l'émigré installé parmi vous » (Ex 12,48-49). Toutefois, les étrangers d'origine moabite ou ammonite ne peuvent siéger aux assemblées cultuelles (Dt 23,5) pour avoir failli jadis aux règles de l'hospitalité (Nb 22,2 ; Ne 13,2). Seule la circoncision peut faire de l'étranger un « citoyen » ; cette inscription dans la chair vaut pour signature (contractuelle) d'une hospitalité et des règles qui y président. Même incirconcis, l'étranger reste soumis cependant à l'obligation du sabbat (Ex 20,10), au respect des rites du Jour des expiations (Lv 16, 29). Circoncis, le fils de l'étranger doit être accueilli au même titre que le fils d'Israël. Et Dieu honore toutes les prières (Is 56, 6-7). Cette tradition abolit les précédentes règles d'exclusion deutéronomiques (Dt 23, 2-9 ; Za 7,10). Néanmoins, cette réalité, fondée sur la territorialité de la Loi, est dénoncée par des textes deutéronomiques exaltant l'idée de peuple consacré : « vous ne mangerez aucune bête crevée : c'est à l'émigré qui est dans tes villes que tu la donneras [...] ; ou bien, vends-là à l'étranger » (Dt 14, 21). L'étranger a de plus vocation à être converti. Les accents messianiques d'Isaïe, annonçant la fin de l'Exil, marquent une évolution : « Le Seigneur [...] choisira encore Israël. Il les installera sur leur terre. Les étrangers se joindront à eux et ils seront rattachés à la maison de Jacob (Is 14, 1) ». ⁶⁸

Ce sacrifice de la chair circoncise fera suite à la demande de Dieu à Abraham de sacrifier des animaux et même son fils Isaac, marquant encore une fois cette présence contractuelle au cœur de l'hospitalité biblique. Cette scène illustre la violence de ce lien contractuel, les pôles si l'on veut de ce contrat de l'hospitalité qui peut toujours atteindre son envers hostile et qui sont mues par des règles sourdes d'équivalence :

Il lui dit : « Abraham ! » Il dit : « Me voici ». Il dit : « Prends donc ton fils, ton unique, Isaac, que tu aimes. Pars pour le pays de Moriyya et, là, tu l'offriras en holocauste sur celle des montagnes que je t'indiquerai ». [...] Lorsqu'ils furent arrivés au lieu que Dieu lui avait indiqué, Abraham y éleva un autel et disposa les bûches. Il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel au-dessus des bûches. Il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel au-dessus des bûches. Abraham tendit la main pour

⁶⁸ Anne-Cécile Pottier-Thoby, « Bible : De la trahison à la rédemption », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 124.

prendre le couteau et immoler son fils. Alors l'ange du SEIGNEUR l'appela du ciel et cria : « Abraham ! Abraham ! » Il répondit : « Me voici ». Il reprit « N'étends pas la main sur le jeune homme. Ne lui fais rien, car maintenant je sais que tu crains Dieu, toi qui n'as pas épargné ton fils unique pour moi.⁶⁹

Ce passage qui se terminera par Abraham sacrifiant un bélier à la place de son fils, illustre les dynamiques internes des fondements de l'hospitalité dans la Genèse : l'échange étant contractuel et emprisé dans des lois où le don peut toujours tomber dans son envers hostile, l'hospitalité pouvant enchaîner à l'autre et se faire au détriment de sa propre vie et de celle de sa descendance. À travers ce moment où Dieu demande à Abraham le sacrifice du fils qu'il lui a envoyé, la logique du don contre-don deviendra équitable, Joseph aura reçu un enfant de Dieu qu'il aura été prêt à sacrifier afin de montrer son dévouement. Ainsi sur le même fondement contractuel s'instaure la relation particulière des descendants de Dieu sur les terres d'Isaac. Abraham et sa descendance seront en exode de longues années loin des terres d'Israël, et, car ils y recevront néanmoins l'hospitalité dans leur long exil, Dieu insistera afin que cette loi du retour de l'hospitalité soit toujours conditionnée par la réciprocité et la crainte :

L'alliance mosaïque renforce cet interdit : « Je vais chasser devant toi l'Amorite, le Cananéen, le Hittite (...) Garde-toi de conclure une alliance avec les habitants du pays où tu vas monter, cela deviendrait un piège au milieu de toi » (Ex 34, 11-12). Pour se préserver du ferment païen, toute union avec les populations allogènes est proscrite (Dt 7,2-4). Mais le souvenir de la servitude en Égypte fonde une relation ambivalente à l'étranger, figure de l'Autre, entre menace potentielle et hospitalité hypermnésique : « Quand un émigré viendra s'installer chez toi, dans votre pays, vous ne l'exploiterez pas ; cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme un indigène, comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même ; car vous-mêmes avez été des émigrés dans le pays d'Égypte (Lv 19, 33-34 ; Dt 10, 19) ». ⁷⁰

⁶⁹ Genèse, (22, 9-12), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁷⁰ Anne-Cécile Pottier-Thoby, « Bible : De la trahison à la rédemption », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 124.

Cette hospitalité, comme on l'a vu avec les demandes de sacrifices divins, n'a d'égal que la cruauté et la violence de la démesure vengeresse lorsque le peuple inculte refuse d'entendre la parole de Dieu, pensons notamment à l'épisode de Sodome et Gomorrhe dans la Genèse où les habitudes barbares des hommes seront punies par la destruction de la ville. Cette parole lorsqu'elle est entendue montre des manifestations charitables, mais si cette voix divine ne trouve pas de réceptacle à son expansion, l'hostilité et la violence se déchaîneront :

« Quand le fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges [...], il séparera les hommes les uns des autres [...] Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, recevez en partage le Royaume [...] Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi [...] “En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait! ” (Mt 25, 31-40) Cette félicité eschatologique n'a d'égale que le prix du refus d'accueillir le Père, l'éternelle souffrance des maudits, rejetés dans les ténèbres, aux portes de la noce messianique. (Mt 22, 13) ⁷¹

Le schéma de l'hospitalité emprunte des chemins rappelant l'hypostasie de la trinité, car en toutes formes d'apparition est entrelacée cette idée que l'étranger pourra être plus que ce qu'il est, combiner en lui sa présence concrète à la substance divine. Dans un revirement particulier, les mystères de la divinité s'incarnent en substance dans la chair humaine, et l'étranger pourra porter en lui la divinité que l'on attend autant que l'on redoute, car l'amour de Dieu est aussi le respect de ses commandements : « Écoute, Israël! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force. Les paroles des commandements [...], tu les inscriras sur les montants de porte de ta

⁷¹ Anne-Cécile Pottier-Thoby, « Bible : De la trahison à la rédemption », dans Alain Montandon, *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 126.

maison et à l'entrée de ta ville⁷² ». Le seuil et l'entrée sont les lieux qui stigmatiseront l'hostilité ou le partage, ce lieu qui marque le passage et la séparation entre l'étranger du monde extérieur et l'unité du monde intérieur. Pénétrer dans une maison est aussi l'acceptation des lois divines où l'hôte devra concevoir la part divine de l'étranger: « En vérité, en vérité, je vous le dis, recevoir celui que j'enverrai, c'est me recevoir moi-même, et me recevoir, c'est aussi recevoir celui qui m'a envoyé⁷³ ». Comme je le verrai au chapitre trois, ce devoir d'hospitalité divine passera par le corps des femmes, il suffit de rappeler la femme du Lévite qui sera violée et laissée inerte sur le seuil de la porte du Lévite, marquant encore une fois l'importance du seuil comme lieu où l'hospitalité peut s'emballer et se transformer en hostilité comme l'illustre cette femme abandonnée morte dans l'espace liminal du seuil pour avoir bafoué les lois patriarcales en ayant quitté son époux. Le Lévite la coupera ensuite en morceaux, parties représentant les régions d'Israël afin qu'elles servent de symboles afin de stigmatiser le sort réservé aux traîtres et aux peuples barbares. Abraham, également, afin d'être accueilli dans un temple de la ville de Guérar par le roi Abimelech, usera de sa femme qu'il fera passer pour sa sœur : « Dis, je te prie, que tu es ma sœur pour que l'on me traite bien à cause de toi et que je reste en vie grâce à toi [...] Les Égyptiens virent que cette femme était fort belle [...] À cause d'elle, on traita bien Abram qui reçut petits et gros bétails, ânes, esclaves et servantes, ânesses et chameaux⁷⁴ ». Ainsi, le corps de Sara est utilisé par Abraham dans cette même logique d'échange de l'hospitalité.

La Bible transforme donc le rapport transcendant à la nature en une figuration incarnée et un échange qui demande à l'accueillant de prendre certains traits du même, sinon, totalitaire,

⁷² Deutéronome (6, 4-9), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁷³ Jean (13, 20), *La Bible*.

⁷⁴ Genèse (12, 13-16), *La Bible*.

Dieu demandera que sa voix soit entendue sans quoi il déchainera une vengeance illimitée. Cette hospitalité si elle est trahie atteint des niveaux de violence inégalable dans la Genèse, particulièrement dans le Deutéronome vingt-huit où les malédictions divines sont exprimées par des sociétés entières décimées : misère, pauvreté, viol, cannibalisme, mort, sont ce que Dieu annonce à celui qui n'écouterà pas sa voix : « Vous n'irez pas à la suite d'autres dieux, dieux des peuples qui seront autour de vous, car Yahvé, ton Seigneur, au milieu de toi, est un Dieu jaloux⁷⁵ ». Dieu se transformera en un dieu despote rappelant l'ambiguïté du terme de *l'hostes*, hôte et ennemi, et le temple de Jérusalem évacuera tous les symboles d'autres divinités.

Si la violence est partie prenante de la Bible hébraïque, la venue de Jésus-Christ se veut une hospitalité réconciliatrice de l'humain et du divin, du charnel et du spirituel, de l'autre et du même dans le Nouveau Testament bien qu'encore une fois dans l'Apocalypse, le message de la perte et du déshonneur plane sur celui qui n'aura pas voulu accueillir Dieu, sa parole, et se montrer hospitalier à cette seule et unique voix. Cette tradition monothéiste est avant tout question de la traduction grecque qui effaça dans le passage à la chrétienté certains noms divins et passa par les voix des traducteurs de la Septante et leur choix monologique de choisir une langue et son histoire au détriment d'une autre afin d'effacer la part judaïque des premiers textes hébraïques :

En effet, Dieu n'a pu d'abord se penser, se dire et se déterminer de manière monothéiste que dans la langue grecque tournée vers l'ontologie. C'est sans doute le passage des écritures hébraïques au Grec, l'accouplement démonique de l'hébreu et du Grec produit par la traduction des cinq livres de Moïse – la traduction dite « Septante », au début du iii^e siècle avant J.-C. – qui a rendu possible et donné lieu quelque chose comme ce qu'on appelle le « monothéisme ». Ce qui est aujourd'hui reçu comme une évidence – la coappartenance d'un livre et d'un Dieu – n'est qu'un effet en retour de la transformation des quelques écritures hébraïques en un livre unifié, d'abord par la traduction en Grec, et relié ensuite sous le nom de « Bible » par la Vulgate latine au iv^e et v^e siècle après Jésus. Le

⁷⁵ Deutéronome (6, 14-15), *La Bible*.

christianisme, qui est peut-être la « monothéisation » des textes juifs, ne commence et ne reçoit son lieu que de la traduction : il est d'abord enfanté en effet par le monolinguisme, au sens où le monolinguisme grec serait la matrice du monothéisme. L'hypothèse que donne Jan Assmann dans son livre passionnant *Moïse l'Égyptien* (Aubier, 2001) doit être compliquée : le monothéisme correspond, selon Assmann, à un arrêt de la traduction interculturelle du nom des dieux, qui caractérise le polythéisme, cette hypothèse assigne le monothéisme à ce qu'il appelle, avec les auteurs qu'il lit, « la distinction mosaïque », comprise comme l'« inversion normative » des pratiques religieuses et culturelles égyptiennes.⁷⁶

Il faut rappeler que dans les traductions de la Septante et ensuite de la Vulgate, le terme Élohim, signifiant dieu en hébreu, fut traduit en latin par Dieu en enlevant la part plurielle de la signification du préfixe « El », précédant Élohim. Dans plusieurs occurrences de la Bible hébraïque, Élohim correspond à une forme plurielle pour désigner « des dieux ». En plus du pluriel qui fut enlevé dans la traduction, ce terme référerait aussi à la féminité, plus précisément une divinité ougaritique partie prenante d'une triade. Les textes bibliques auraient donc été adaptés afin de soutenir le monothéisme en traduisant et effaçant des termes polythéistes ou à caractère féminin. Cette avancée du monothéisme, et de sa figuration dans les récits de l'hospitalité, serait donc une question d'hégémonie aussi linguistique : de l'*Odyssée* grecque aux premiers textes bibliques, l'imposition de la rationalité grecque naissante au commandement patriarcal monothéiste biblique se travaillera à travers le texte en imposant cette hostilité à toutes formes de différence, fondement idéologique et hostile qui laissera sa trace en Amérique en évinçant toutes formes autres n'entrant pas dans ce schéma. Ainsi, les grands mythes de l'hospitalité présentés dans différents œuvres de la Grèce antique aux traditions bibliques sont-ils également travaillés par les voix du texte, de sa génétique et de ses traductions,

⁷⁶ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006, p. 176.

qui insidieusement effaceront et stigmatiseront la part de différence et témoignent de cette hostilité à l'autre :

La traduction incessante des différentes strates de traductions, l'une dans l'autre – Égyptiennes dans juives, juives dans juives, juives dans chrétiennes, chrétiennes dans chrétiennes, judéo-chrétiennes dans musulmanes ; musulmanes dans musulmanes, etc. – constitue la genèse interminable du monothéisme, en même temps que le jeu de sa structure. Il faut donc penser les effets disséminant de ces traductions plutôt que chercher à reconstituer une origine mythologique du monothéisme (comme l'invention héroïque imputable à l'énergie d'un seul homme : Akhenaton ou Moïse). L'arrêt de traduction qui définirait le monothéisme, si « arrêt » il y a, ne s'opère alors que par des traductions – qui n'en finissent pas de traduire ce qu'elles ne traduisent pas et de ne pas traduire ce qu'elles traduisent –, plutôt que par une coupure unique et identique à elle-même. Le monothéisme doit en ce sens être pensé comme la traduction des écritures dans la forme du « livre » et de la Bible. C'est dans les textes mêlés des « judéo-chrétiens » plutôt que dans la sortie de la loi mosaïque hors d'Égypte qu'il faut chercher sans doute l'envoi de ce qui arrive aujourd'hui aux religions « monothéistes », et de ce qui arrive par ces religions. Avant de devenir une « Bible », les écrits des premiers chrétiens sont des écritures.⁷⁷

La fin du polythéisme pourra donc être également l'arrivée d'une seule traduction, la mort des dieux amenant la venue d'une figure de l'esprit incarnée dans la trace livresque. Il est intéressant à ce sujet de revenir à Nietzsche qui dans l'*Antéchrist*⁷⁸ a étudié cette apparition du monothéisme comme signal de la fin de Dieu. Pour Nietzsche, la mort de Dieu est la mort de tous les dieux, dieu n'étant pas d'abord monothéiste, car le nom de « dieu » détermine l'être divin en deçà de toute théologie. La théologie monothéiste déjà en marquant la fin des autres dieux est athéiste et non plus divine : « L'apparition du monothéisme n'advient que sur le fond de cette disparition des dieux et du divin, de leur rire comme de leur mort, c'est une apparition qui double et redouble une disparition. La croyance en un Dieu seul et un commence donc avec la perte du

⁷⁷ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006, p. 177.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, traduction J.C. Hémery, Paris, Gallimard, 1974.

divin : le Dieu monothéiste n'est plus divin, il est humain, trop humain⁷⁹ ». Cette fin révèle donc, et l'on peut en voir les germes dans la figure d'Ulysse et toute sa dialectique qui se veut un contrôle de son esprit et de lui-même, une métamorphose : « Autrefois, il représentait un peuple, la force d'un peuple, tout ce qu'il y avait d'agressif et d'avidité de puissance dans l'âme d'un peuple : maintenant, il n'est plus que le Bon Dieu... En vérité, il n'y a pour les Dieux pas d'autre choix : soit ils sont la volonté de puissance – et dans ce cas ils sont des Dieux d'un peuple (*Volksgötter*), – soit ils sont l'impuissance de la volonté – et alors ils deviennent nécessairement *bons*⁸⁰ ». Ainsi lorsque l'on juge Nietzsche nihiliste, n'est-il pas en train de questionner ce qui consiste l'essence même du monothéiste, soit l'impossible monolinguisme de cette tradition, ce que Goldsmith appelle « une *déconstruction du monothéisme*, puisque c'est le passage à la religion d'un Dieu unique qui porte en elle son principe de ruine⁸¹ ». Cette ruine est aussi la montée du rationalisme et d'une forme d'universalisme hégémonique dont les travaux de Hegel font état. Tant Nietzsche que Levinas viendront déconstruire cette simplification monothéiste de la pensée du même comme épuisant la complexité du monde afin d'en proposer une vision où dans la rencontre avec l'altérité la diversité ne se voit pas éclipsée. Levinas verra plutôt dans l'ouverture de Abraham à la voix des anges, une ouverture où il laisse entrer en lui une voix différente et s'effacera afin d'entrer dans l'acte hospitalier. Abraham est selon Levinas choisi pour être responsable des autres, il est aussi langage, mais la spontanéité du langage avant d'être, ce langage qui se fait en relation aux autres :

⁷⁹ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006, p. 176.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*.

⁸¹ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », p. 176.

From Levinas's perspective, Abraham was [...] the other-in-the-same, the one-for-the other. [...] Consequently, the I is non-identical, not returning to himself, but rather exposed to the other. Levinas remarks that « here I am », *hineni*, does not mention God ; *hineni* « signifies me in the name of God, at the service of men that look at me, without having anything to identify myself with, but the sound of my voice or the figure of my gesture – the saying itself. The recurrence is quite the opposite of return upon oneself, self-consciousness. It is sincerity, effusion of oneself, 'extraditiing' of the self to the neighbor. Witness is humility and admission ; it is made before all theology ; it is kerygma and prayer, glorification and recognition.⁸²»⁸³

Cette figure de la reconnaissance lévinassienne qui ne revient pas à soi coupe la dialectique de la reconnaissance hégélienne du maître et de l'esclave afin d'inclure dans le rapport à l'autre un multiculturalisme et un cosmopolitisme particulier à la position d'exil de la ramification judéo-chrétienne et de sa diaspora. Les lectures, celles de Nietzsche célébrant la multiplicité et l'excédent et celle du « sans visage » de Levinas⁸⁴, s'opposent donc à l'hégémonie monologique hégélienne qui instaure le monothéisme comme pensée de l'esprit pur en suivant la filiation entre textes grecs homériques et premiers écrits bibliques. Abraham serait pour Levinas représentatif de la terre d'Israël, assiégé, mais qui doit s'ouvrir à la voix de l'autre et ouvrir son hospitalité ; Levinas élira particulièrement la tradition juive afin d'ouvrir et de revenir aux préceptes premiers de l'hospitalité à cause de l'aspect diasporique de ses populations et du cosmopolitisme forcé entraîné par le nomadisme obligé qui aura ouvert une voie différente dans la relation avec la différence et autrui. Ces diverses interprétations rappellent à quel point les interprétations d'Abraham sont infinies et qu'au cœur de ce personnage l'hospitalité fut renversée en son contraire, que « la guerre du monothéisme, le monothéisme comme guerre,

⁸² Levinas, *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, translation A. Lingis, Hague, Nijhoff, 1981, p. 149.

⁸³ Ephraïm Meir, « The Meaning of the Abrahamic Advenrue in Levina's Thought », in *Levinas Faces Biblical Figures*, edited by Yael Lin, Maryland, Lexington Books, 2014.

⁸⁴ Voir Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, collection Biblio Essais, (1961) 2016. « Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelques supercheries ».

sont secrètement commandés par des stratégies d'appropriation et d'identification abrahamiques d'autant plus abyssales que l'identité et l'unité d'Abraham sont introuvables⁸⁵ ». Abraham est à la fois cet autre hospitalier qui a également engendré un monothéiste qui se divisera en trois grandes nations religieuses :

Ce lieu de la mort donnée, c'est le lieu où Salomon décida de bâtir la maison de Iahvé à Jérusalem, là où Dieu était aussi apparu à David, son père. Or ce lieu est aussi celui de la grande mosquée d'El Aksa où le sacrifice d'Ibrahim aurait pris place et d'où Mahomet se serait envolé à cheval vers le paradis, après sa mort : juste au-dessus du Temple détruit de Jérusalem et du Mur des Lamentations, non loin du chemin de Croix. Il s'agit donc d'un lieu *saint, mais aussi disputé (radicalement, rageusement) par tous les monothéismes*, par toutes les religions du Dieu unique et transcendant, de l'autre absolu. Ces trois monothéismes se combattent, inutile de le nier dans l'œcuménisme béat ; ils se font la guerre à feu et à sang, depuis toujours et plus que jamais aujourd'hui, chacun revendiquant la disposition de ce lieu et une interprétation historico-politique originale du messianisme et du sacrifice d'Isaac. La lecture, l'interprétation, la tradition du sacrifice d'Isaac sont elles-mêmes des lieux de sacrifice sanglants et holocaustiques. Le sacrifice d'Isaac continue tous les jours. Des engins à donner la mort sans compter livrent une guerre sans front. Il n'y a pas un front entre responsabilité et irresponsabilité, mais entre différentes appropriations du même sacrifice [...]⁸⁶

Ainsi, dans cette longue filiation entre polythéisme et monothéisme, également cette séparation où la transcendance dans l'hospitalité s'accrochera à un visage, soit celui du même religieux, en évinçant dans une hostile hospitalité les sujets refusant de partager les mêmes usages et rituels. Sujets qui se verront refuser cette ouverture charitable rappelant toujours que sous l'aspect contractuel de l'hospitalité judéo-chrétienne plane l'hégémonie de cet universalisme monothéiste.

⁸⁵ Marc Goldschmit, « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006, p. 177.

⁸⁶ Jacques Derrida, « Donner la mort » dans *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, Paris décembre 1990, Transition, p. 69-70.

2. 3 Hospitalité, don et autochtonie : vers un ordre différent

Hors de ces trois grands groupes religieux monothéistes, pullulent toutefois en Amérique et dans le reste du monde des rites où l'hospitalité est encore habitée d'une présence divine qui s'éloigne de la vision d'un dieu unique et n'a pas évincé la part de nature au cœur des rites de l'hospitalité. L'axe religieux dans la mythologie grecque à l'hospitalité du dieu d'Israël a perpétué une même génétique, une même tentative d'éliminer le polythéisme et la nature afin de la dominer par la main de l'homme. Mais qu'en est-il de la question de l'hospitalité et du choc de la rencontre en dehors des fondements grecs polythéistes et du mysticisme biblique dans la cosmologie et cosmogonie autochtone? Penser la question du mythe de l'hospitalité en lien aux traditions autochtones renvoie aux questionnements du premier chapitre sur la question de la division entre le *logos* et le *muthos*. Il faut rappeler qu'avant cette division, les mythologies grecques partagent de nombreux points en commun avec celles autochtones en ce qui concerne ses schémas, récurrences et la présence dans celles-ci de dieux polythéistes. Les mythologies et cosmologies grecques furent tributaires des fondements littéraires occidentaux depuis Homère et les présocratiques jusqu'à la tradition monothéiste, elles n'en restent pas moins cousines avec l'animisme comme l'affirme l'historien des religions et spécialiste des monothéistes abrahamiques Michel Dousse :

Il n'y avait ni déterminisme ni nécessité pour que le monothéisme apparût en ces lieux et temps. Cependant, la haute culture suméro-Babylonienne y préparait dans un sens universaliste par la rencontre de l'invention de la cité et de l'intrusion nomade. Il y avait, à la même époque, une culture aussi avancée en Égypte, mais qui était totalement articulée par les crues du Nil et leur régularité. En Mésopotamie, patrie d'Abraham, la vie dépendait de la pluie et la venue de l'orage était imprévisible. Avant que d'être monothéiste, toute cette région a été dominée

par le dieu de l'Orage. Il ne s'agit pas tant de "Raison" au sens abstrait que de symbolisation des conditions concrètes de vie.⁸⁷

Comme on l'a vu, le rejet de l'animisme et du polythéisme pour le *logos* s'incarnera conjointement à l'écriture dans la religion monothéiste, mettant de l'avant l'idée de raison et d'un dieu monologique afin d'habiter la transcendance. Ainsi l'espace de l'hospitalité sera envahi par un dieu unique portant l'hégémonie de la tradition grecque qui évacuera l'idée de nature, isolant encore plus la segmentation entre religions monothéistes et le polythéisme autochtone comme le résumera Rauna Kuokkanen : « As Susan Bordo notes, the separation of the self and the world (human/nature) was not an innocent exercise but was characterized with explicit attachment of value and hierarchy to those categories. Mind was elevated to possess godly qualities such as freedom, will and consciousness, whereas body and nature represented « resextenza », unconscious, brute materiality, « totally devoid of mind and thought⁸⁸ ». Faire une génétique de l'hospitalité autochtone place devant deux problématiques, soit que les interprétations majoritaires proviennent d'ethnologues et d'anthropologues ancrées dans la tradition occidentale dans leur lecture de l'hospitalité chez les peuples autochtones et également l'impossibilité de restreindre en une seule interprétation la multitude de cultures autochtones en Amérique et le peu de traces de par l'oralité première de ces histoires. En fait pour penser la question de l'hospitalité en corpus autochtone, il faut revenir à Jacques Derrida qui a déconstruit l'hégémonie même du concept d'archives, cette ligne continue imposée par une tradition et une traduction sur une autre. Derrida dans *Mal d'archive*⁸⁹ suggère de ne pas

⁸⁷ Michel Dousse, « La violence est inséparable du monothésite », Décembre 2006, linternaute.com/histoire/magazine/interview/michel-dousse/retranscription-michel-dousse.shtml

⁸⁸ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007. (Susan R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, New York, SUNY PRESS, 1987, p. 99.)

⁸⁹ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995.

commencer par le début, ni même par les archives, car le concept des archives abrite en lui-même son double, *Arkhe*, qui nomme à la fois le commencement et le commandement. Cette problématique particulière éclaire la question des archives de l'Amérique précoloniale et l'autorité quant au canon culturel, littéraire et religieux. Comme le montre la lecture de ces cultures que l'on appela avec condescendance primitives, aborigènes, sauvages, il est difficile de les faire entrer dans la tradition occidentale avec lesquelles elles ne partagent aucune génétique, il faut donc les lire sans l'idée de linéarité occidentale qui ne s'y applique pas. Derrida nous avertit en outre que dans la mesure où les archives sont institutions et commandements, elles sont aussi violentes. La consignation archivistique est avant tout économique et est dominée par le principe de répétition et de retour, mais surtout le retour du même aidant à assurer l'hégémonie, pour Derrida « toute *archive* [...] est à la fois *institutrice* et *conservatrice*. Révolutionnaire et traditionnelle. *Archive éco-nomique* en ce double sens : elle garde, elle met en réserve, elle épargne, mais de façon non naturelle, c'est-à-dire en faisant la loi (*nômos*) ou en faisant respecter la loi. Nous la disions tout à l'heure nomologique⁹⁰ ». L'archivage est nomologique car elle a la force de la loi, de la consignation, de la répétition. Tant qu'elles appartiennent à une maison ou à une institution, les archives donnent naturellement naissance à l'extériorité, elles sont mission devenant imposition dans leur adresse et répétition :

C'est ainsi, dans cette *domiciliation*, dans cette assignation à demeure, que les archives ont lieu. La demeure, ce lieu où elles restent à demeure, marque ce passage institutionnel du privé au public, ce qui ne veut pas toujours dire du secret au non-secret. (C'est ce qui se passe, ici même, quand une maison, la dernière maison de Freud, devient un musée : passage d'une institution à l'autre). Avec un tel statut, les documents, qui ne sont pas toujours des écritures discursives, ne sont gardés et classés au titre de l'archive qu'en vertu d'une *topologie* privilégiée. Ils habitent ce lieu particulier, ce lieu d'élection où la loi et la singularité se croisent dans le *privilège*. Au croisement du topologique et du nomologique, du lieu et de la loi, du support et de l'autorité, une scène de domiciliation devient à la fois visible

⁹⁰ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 20.

et invisible. J'y insiste pour des raisons qui, je l'espère, apparaîtront mieux plus tard. Elles reviennent toutes à cette *topo-nomologie*, à cette dimension archontique de la domiciliation, à cette fonction archique, en vérité patriarcale, sans laquelle aucune archive ne se mettrait en scène et n'apparaîtrait comme telle. Pour s'abriter et se dissimuler aussitôt. Cette fonction archontique n'est pas seulement toponomologique. Elle ne requiert pas seulement que l'archive soit déposée quelque part, sur un support stable et à la disposition d'une autorité herméneutique légitime. Il faut que le pouvoir archontique, qui rassemble aussi les fonctions d'unification, d'identification, de classification, aille de pair avec ce que nous appellerons le pouvoir de *consignation*. Par consignation, n'entendons pas seulement, dans le sens courant de ce mot, le fait d'assigner une résidence ou de confier pour mettre en réserve, un lieu et sur un support, mais ici l'acte de *consigner* en *rassemblant les signes*. Ce n'est pas seulement la *consignatio* traditionnelle, à savoir l'épreuve écrite, mais ce que toute *consignatio* commence par supposer. La *consignation* tend à cordonner un seul corpus, en un système ou une synchronie dans laquelle tous les éléments articulent l'unité d'une configuration idéale. Dans une archive, il ne doit pas y avoir de dissociation absolue, d'hétérogénéité ou de *secret* qui viendrait séparer (*secernere*), cloisonner de façon absolue. Le principe archontique de l'archive est aussi un principe de consignation, c'est-à-dire de rassemblement.⁹¹

Il y a dans cette consignation, dans cette tradition qui deviendra de plus en plus monologique, la question de la traduction, du livre et de la passation d'une parole dont le maître de maison, comme l'éclaire Derrida, est aussi un despote garant de la filiation, ce qui rappelle la danse complexe de l'hostile hospitalité et de l'hôte ayant le droit de choisir qui pourra résider en sa demeure. La parole autochtone, plus particulièrement ici celle de l'Amérique du Nord, s'est incarnée dans l'oralité et dans la passation orale toujours modulable selon le contexte et l'émetteur, gardant ainsi intacte ce qui travaille au cœur de la retranscription, soit que les textes et les interprétations se figent une fois écrites et devenues modèles. Derrida a bien vu dans ce principe de passation et de fixation écrite et archivistique une tradition qui travaillerait tant à l'hégémonie qu'à la mort du vivant y amalgamant Freud et son concept de la pulsion de mort⁹² :

⁹¹ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 13-14.

⁹² Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

N'oublions jamais cette distinction grecque entre *mneme* ou *anamnesis* d'une part, *hupomnema* d'autre part. L'archive est hypomnésique. Et notons en passant un paradoxe décisif sur lequel nous n'aurons pas le temps de revenir, mais qui conditionne sans doute tout ce propos : s'il n'y a pas d'archive sans consignation en quelque *lieu extérieur* qui assure la possibilité de la mémorisation, de la répétition, de la reproduction ou de la réimpression, alors rappelons-nous que la répétition même, la logique de la répétition, voire la compulsion de répétition reste, selon Freud, indissociable de la pulsion de mort. Donc de la destruction. Conséquence : à même ce qui permet et conditionne l'archivage, nous ne trouverons jamais rien d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace la destruction, introduisant *a priori* l'oubli et l'archivolithique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et *a priori* contre elle-même.⁹³

L'archive fonctionne donc à la fois pour assurer la passation, pour consigner, mais étant toujours trop loin de son origine, se désincarne dans la répétition a-contextuelle.

Le vitalisme, ici entendu selon la définition de Henri Bergson particulièrement dans *La pensée et le mouvant*⁹⁴, de la parole orale, mouvante, toujours réinterprétation selon le contexte, choisi au détriment de toutes formes de traces écrites, est influencée par la cosmologie autochtone. Pour comprendre comment l'hospitalité opère, il faut revenir à l'animisme agissant toujours dans les cultures autochtones influant sur ces moments d'échange. La spiritualité amérindienne, sa cosmogonie, ses pratiques, ses rituels et son éthique sont peuplés de dieux fondateurs qui sont au cœur de l'esprit autochtone ; le grand Esprit, Terre-Mère, sont des dieux cosmiques représentés en diverses déclinaisons selon les communautés particulières. La spiritualité autochtone s'intègre quotidiennement à travers la nature, chaque parcelle de la création tant vivante qu'invisible contient un potentiel d'enseigner et de livrer des secrets divins, car « tout ce qui vit est lié et forme ainsi le grand cycle de la vie⁹⁵ ». Cette communication

⁹³ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 26-27.

⁹⁴ Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

⁹⁵ Jacques Languirand, Jean Proulx, *L'héritage spirituel amérindien, Le grand mystère*, Montréal, Le Jour éditeur, 2009, p. 65.

s'effectue par des outils qui permettent aux communautés autochtones d'entrer en contact avec l'invisible : le totem, la pipe sacrée, le tambour, le cristal, le feu, l'arbre de vie et les animaux, et des traditions tels la danse du soleil, la hutte à sudation, le bâton de parole, et des différentes plantes aidant à la purification des corps. Dans l'éthique amérindienne, tous sont gardiens de la terre « et se partagent le même souffle et ne forment qu'un seul grand tout inséparable⁹⁶ ». Pour les Amérindiens, après la mort l'âme retourne à la mémoire ancestrale et communique encore avec le monde visible dans une certaine circularité. Bien que chaque nation ait adapté à sa façon rituels et modes de vie en commun, ce qui est particulièrement intéressant en lien à l'hospitalité est la différence circulaire des phénomènes d'échange et d'accueil. Pour comprendre à qui est adressée et où opère l'hospitalité, de la transcendance à la rencontre avec l'altérité, il faut revenir aux fondements du polythéisme, mais aussi à l'animisme afin de cerner cette rupture qui persiste entre les religions monothéistes et animistes. La présence divine est avant tout dans la nature et beaucoup de rituels autochtones impliquent une forme de circularité qui échappe à la logique binaire du don contre-don de par les multiples formes que peut prendre la divinité ; les dons à la terre, aux animaux, au cosmos sont tous enchevêtrés à une conception holistique et polythéiste de la divinité. La prescription première hospitalière n'est plus réservée à l'homme qui aurait pris les traits du même et sous lequel pourrait se dissimuler la divinité, en qui Dieu pourrait s'incarner, mais est plutôt dédiée à la terre et au cosmos ; l'homme n'est donc pas celui qui a créé le monde, mais l'habite, ainsi la nature des rites d'hospitalité se tourne particulièrement vers la terre, à qui cette charité, cette reconnaissance doit être rendue :

⁹⁶ Jacques Languirand, Jean Proulx, *L'héritage spirituel amérindien, Le grand mystère*, Montréal, Le Jour éditeur, 2009, p. 132.

In indigenous worldviews that foreground multilayered and multidimensional relationships with the land, the gift is the means through which the socio-cosmic order is renewed and secured. The gift is the manifestation of reciprocity with the natural environment ; it reflects the bond of dependency and respect toward the natural world. From this bond, certain responsibilities emerge. In this system, one does not give primarily in order to receive but rather in order to ensure the balance of the world on which the well-being of the entire social order is contingent. Thanks are given in the form of gifts to the land's guardians, who sustain human beings ; but the gifts are also given for continued goodwill. According to this worldview, human beings are only one aspect of the creation ; that is why their view of the world is marked by a clear sense of responsibility toward other aspects with which the socio-cosmic order is shared and inhabited. As Deloria notes, this «view of life was grounded in the knowledge of these responsibilities... The human ceremonial life confirmed the existence of this equality and gave it sustenance.^{97,98}

Ainsi, la divinité prend les traits de la terre, et la terre donne cette richesse dont les saisons, la fécondité témoignent de la divinité. Enfants de cette nature nourricière, les autochtones la reconnaissent donc comme premier lieu du divin, tout en en étant partie intégrante, ce que confirme l'expression « We are the land » :

We are the land ... that is the fundamental idea embedded in Native American life... the Earth is the mind of the people as we are the mind of the earth. The land is not really the place (separate from ourselves) where we act out the drama of our isolate destinies. It is not a means of survival, a setting for our affairs... It is rather a part of our being, dynamic, significant, real. It is our self ... It is not a matter of being 'close to nature'... The Earth is, in a very real sense, the same as our self (or selves)... That knowledge, though perfect, does not have associated with it the exalted romance of the sentimental 'nature lovers', nor does it have, at base, any self-conscious 'appreciation' of the land... It is a matter of fact, one known equably from infancy, remembered and honoured at levels of awareness that go beyond consciousness, and that extends long roots into primary levels of mind, language, perception and all the basic aspects of being...⁹⁹

⁹⁷ Vine Deloria, "Out of Chaos," *I Become Part of It: Sacred Dimensions in Native American Life*, ed. D.M. Dooling and Paul Jordan-Smith, New York, Parabola, 1989, p. 262-63.

⁹⁸ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007, p. 33.

⁹⁹ Paula Gunn Allen, "Iyani: It goes this way", *The Remembered Earth*, Geary Hobson, ed. Albuquerque, Red Earth Press, 1979a, pp. 191-192.

Les relations avec la nature ne sont donc pas une lecture romantique et idéalisée de la terre, mais plutôt une relation de respect quant aux dons que la terre octroie ainsi que la dépendance à ces richesses, qui nourrissent, abritent et permettent d’y habiter. Il y a même une forme de pragmatisme où la terre, accueillant les hommes, étant cet endroit permettant la sustentation de la faim de la soif, doit être protégée afin de pouvoir continuer de profiter de ses richesses : « As Annie Booth and Harvey Jacobs contend, the statement “we are the land” often expressed by indigenous people “goes beyond the romanticized lore of nature that modern-day environmentalists are said to indulge in.¹⁰⁰” Living off the land involves hard work, but in return, the land gives indigenous peoples their very being. Indigenous people understand the land’s bounty both as a gift and as a relationship made manifest, but they do so in concrete rather than romanticized terms¹⁰¹ ». Les peuples autochtones comprennent la générosité de la terre à la fois comme un don leur étant accordé, comme relation et interrelation, c’est pourquoi tant d’entre eux continuent de reconnaître leurs liens avec la terre de diverses façons et qu’elle reste la première figure à qui l’hospitalité doit être retournée.

La logique hospitalière est donc celle du don et du contre-don, mais travaille de façon différente, dans une circularité coupant avec la linéarité du système binaire d’échange contractuel. Avant d’aborder la représentation la plus manifeste de ces moments de dons dans la culture autochtone, soit le potlatch, je vais revenir aux ornières ethnologiques établies – souvent fautives – afin de circonscrire les traditions autochtones. C’est surtout, comme entrevue au chapitre un, Marcel Mauss qui travailla particulièrement la question du don dans les cultures

¹⁰⁰ Annie Booth and Harvey Jacobs, « Ties That Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness, » *Environmental Ethics* 12, 1990, p. 34.

¹⁰¹ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007, p. 42 (citation Annie Booth and Harvey Jacobs, “Ties That Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness,” *Environmental Ethics* 12 (1990): 34.)

autochtones afin de montrer la part sociale qui fonctionne dans le don qui dépasse l'échange marchand, le don travaillant plutôt les structures sociales dans des phénomènes marquant la réciprocité et la mise en place d'un sentiment de communauté. Comme le montrera Lewis Hyde « there are two forms of giving: reciprocal and circular. Reciprocal giving is the simplest form of gift exchange ; in circular giving one must give blindly, that is, “to someone from whom I do not receive (and yet I do receive elsewhere).¹⁰²” For Hyde, the condition attached to the gift does not involve constrained reciprocity, but rather circulation and an effort to keep the gift moving. The circulation of gifts is recognized also by Mauss¹⁰³, who points to the secondary importance of utility when goods are circulated in traditional societies¹⁰⁴ ». Ainsi, la plupart des anthropologues qui analysèrent la question du don primitif y verraient une forme de demande de retour opérant plutôt sur les structures sociales afin de prévenir les catastrophes naturelles et d'apaiser les forces de la nature ; le sacrifice étant ainsi, comme au sein des cultures aztèques préhispaniques, une façon de contenter et d'obtenir la clémence et la richesse de la terre. Pour Mauss, la question du don était donc aussi, question d'échange et de retour. Mais cette forme d'échange selon Rauna Kuokkanen dépasse ce système dans les conceptions autochtones et n'est pas exclusive à la logique contractuelle :

Reciprocity is commonly viewed as central to indigenous thought. But it is very different from reductionist “binary give and take.” It often takes the form of circular reciprocity and sharing or “ceremonial reciprocity” – that is, reciprocity practised in life-renewing ceremonies and gift-giving rituals, of which the land is part. I am not suggesting, however, that the circulation of gifts (or goods) is carried out only in indigenous or precapitalist societies. The modern economy is also characterized by circulation. However, circulation in that economy is based on

¹⁰²Lewis Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Random House, 198, p. 16.

¹⁰³ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trans. Ian Cunnison, New York, Norton, 1967, p. 70. (Version française : Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, (1902-1903), Paris, Les Presses universitaires de France, collection Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1968.)

¹⁰⁴ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007, p. 37.

accumulation. Rodolphe Gasché maintient que cette forme de circulation « semble être de quelque manière déficiente parce qu'un certain privilège d'accumulation tend à produire l'absolue déchéance. Le privilège d'accumulation rend la clôture du cercle de circulation ainsi que son action compensatoire simplement impossible.¹⁰⁵ » Marx distingue entre la « simple circulation de biens » et la « circulation étendue », visant à produire un excédent. Selon le motif, la circulation peut être un moyen d'échange ou une forme de réciprocité, qui diffère de l'échange égalitaire. Dans les sociétés dites traditionnelles, l'objectif est généralement de garantir le bien-être d'une communauté ; dans la « circulation étendue » le principal motif est d'accumuler du capital.¹⁰⁶

Il y a donc une autre forme de don, un écart qu'il faudra aborder afin de voir comment les moments d'hospitalité opèrent ainsi que cette « part maudite¹⁰⁷ » définie par Georges Bataille ; cet excédent, cette façon de faire circuler les biens qui dépasse l'échange, cette négativité interne dans la richesse que l'on transforme à l'aide des rituels du potlatch dans les systèmes primitifs. Cet ordre, cette manière de donner sans demander en retour, contestant et détruisant les normes de l'économie accumulative occidentale :

Indifférent aux intentions, aux réticences et aux mensonges, lentement ou soudainement le mouvement de la richesse exsude et consomme les ressources d'énergie. Cela semble souvent étrange, mais non seulement ces ressources suffisent : si elles ne peuvent être en entier consommées productivement, un surcroît reste d'habitude, qui doit être anéanti. À première vue, le *potlatch* effectue mal cette consommation. La destruction des richesses n'en est pas la règle : elles sont carrément données, en conséquence la perte dans l'opération est réduite au donateur : l'ensemble des richesses est conservé. Mais ce n'est là qu'une apparence. Si le *potlatch* aboutit rarement à des actes en tous points semblables à ceux du sacrifice, il est néanmoins *la forme complémentaire d'une institution dont le sens est de retirer à la consommation productive*. Le sacrifice, en général, retire de la circulation profane des produits utiles ; les dons du *potlatch*, en principe, mobilisent des objets dès l'abord inutiles. L'industrie de luxe archaïque est à la base du *potlatch* : cette industrie dilapide évidemment les ressources représentées par les quantités de travail humain disponibles. Ce sont, chez les Aztèques « des manteaux, des jupons, de précieuses chemises de femme... » ou « des plumes de

¹⁰⁵ Rodolphe Gasché, « Heliocentric Exchange, » in *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, ed. Alan D. Schrift, New York and London, Routledge, 1997, p. 107.

¹⁰⁶ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, p. 38.

¹⁰⁷ Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

riches couleurs..., des pierres taillées..., des coquillages, des éventails, des palettes d'écailles..., des peaux de bêtes féroces préparées et ornées de dessins ». Dans le Nord-Ouest américain, les canots et les maisons sont détruits, les chiens ou les esclaves sont égorgés : ce sont des richesses utiles. Essentiellement les dons sont des objets de luxe (ailleurs les dons de nourriture sont voués dès l'abord à la consommation des fêtes.) On pourrait même dire que le *potlatch* est la manifestation spécifique, la forme significative du luxe. Au-delà des formes archaïques, en fait le luxe a gardé la valeur fonctionnelle du *potlatch*, créateur de *rang*. Le luxe détermine encore le *rang* de celui qui l'étale, et il n'est pas de rang élevé qui n'exige un appareil. Mais les calculs mesquins de ceux qui jouissent du luxe sont débordés de tous côtés. À travers les malfaçons, ce qui luit dans la richesse prolonge l'éclat du soleil et appelle la passion : ce n'est pas ce qu'imaginent ceux qui l'ont réduit à leur pauvreté, c'est le retour de l'immensité vivante à la vérité de l'exubérance.¹⁰⁸

La pensée de Georges Bataille par rapport au don s'accroche donc au potlatch comme logique et notion de dépense qui permet de sortir des systèmes fermés des conceptions raisonnables de l'échange afin d'éclairer ce qui déborde, fut-ce le penchant sacrificiel ou hostile de l'hospitalité, ainsi que la part illimitée de ce phénomène de l'hospitalité qui comme le souligna Derrida dans *De l'hospitalité*¹⁰⁹ peut mener à la perte et la dépossession. Pour Bataille, le potlatch met en place un ordre très différent qui affirme la propriété positive de la perte, et une forme de pouvoir, une noblesse de pouvoir si l'on peut dire, qui s'instaure comme pouvoir de perdre. Il faut comprendre le don dans ces systèmes selon des caractéristiques particulières, soit les formes autarciques des sociétés primitives favorisant la dépense de l'excédent qui se pose en dehors du désir d'accumulation qui s'observe dans les rites d'hospitalité et son désir contractuel dans la tradition biblique, loin derrière le christianisme qui aurait individualisé la propriété par une charité qui deviendra contractuelle à l'Église. Les rituels d'échange et d'hospitalité autochtones

¹⁰⁸ Georges Bataille, *La part maudite*, p. 114.

¹⁰⁹ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

se compareraient plutôt aux formes archaïques de la mythologie grecque et aux rites dionysiaques, où l'excès, et non une logique d'échange binaire, opère.

À la fois dans les mythologies grecques archaïques et autochtones, l'idée que le monde aurait été créé à partir d'un déluge et de boue ; selon la tradition grecque, les hommes auraient été conçus à partir de la classe de métaux et selon celle autochtone, des animaux. Ces deux cosmologies insistent à la fois sur une présence supérieure et cultivent des formes symboliques associatives : le feu est relié à Zeus par exemple, comme la tortue et l'ours sont des symboles de la création du monde chez les autochtones. Ainsi, un inconscient collectif aurait-il dépassé les siècles et les océans qui feraient de la terre la première grande figure hospitalière et à qui les excédents doivent être sacrifiés en guise d'offrandes. La question de l'excès dans l'hospitalité autochtone s'oppose donc à sa conception occidentale, son obsession du retour et de l'accumulation. Lorsque l'hospitalité est totale, elle est nécessairement dans une logique de l'excès :

L'hospitalité, selon Schérer, n'est pas seulement une hospitalité qui n'a pas peur ; c'est, aussi, une hospitalité de l'excès, de la dépense. C'est une hospitalité sans limites, sans condition : « L'hospitalité déborde la personne. Son nom est excès. Excessive, incommensurable au droit, au nôtre du moins. Elle indique un autre régime, une autre forme d'économie ». (ZH, 126) L'hospitalité « n'est gouvernée par aucune recherche de profit, mais par l'esprit de gratuité et de dépense » (ZH, 127). S'il y a question d'une économie, c'est d'une économie élargie, « généralisée », pour employer une expression de Georges Bataille [...]. Une économie de la "dépense" » (ZH, 127). Pour donner un exemple, c'est à l'hospitalité offerte par Alcinoos, roi des Phéaciens, que Schérer repère la marque d'un double excès (excès de dépense par rapport aux fêtes en hommage à Ulysse, excès érotique par rapport à la demande, quelque indirecte qu'elle soit, au mariage de Nausicaa à un étranger. Schérer oppose cet excès à un autre type d'hospitalité, celle de la « mesure » dont l'emblème est Ménélas. Ménélas, en s'adressant à Télémaque, définit ainsi ce type d'hospitalité : « Je blâme autant celui qui, recevant un étranger, le fête avec trop d'empressement et celui qui lui marque trop son antipathie. Le mieux est toujours dans la juste mesure » (*Odyssée*, XV, 70-2, ZH, 161). Schérer opposera la philosophie de l'excès à l'indigence psychique et éthique de la modération aristotélicienne, au « in medio virtus », qui sont les bases par

excellence de la pensée rationnelle occidentale. « Heureusement, il y a le reste, le surplus, les bords, l'au-delà des bords, les marges ; le dépassement incessant de toute mesure, l'excès à la faveur duquel l'hospitalité est toujours en passe de basculer dans son contraire abusif ». (ZH, 163).¹¹⁰

Ce que Bataille nomme économie de la dépense, économie de la perte, c'est-à-dire cherchant à se détruire dans un processus de non-accumulation, est corroboré par Pierre Clastres pour qui le problème manifeste de l'analyse des sociétés primitives est d'avoir voulu les concevoir à partir de ce système d'échange, c'est-à-dire, cette économie qui annihile toute la question de la destruction et de la violence sans retour propre à ses sociétés. Comme il le dira, l'économie et la violence sont interreliées dans chaque société, fut-elle primitive ou non : « Considérons l'abondante littérature ethnographique qui, depuis quelques décennies, s'attache à décrire les sociétés primitives, à comprendre leur mode de fonctionnement : s'il y est question (rarement) de la violence, c'est en vue principalement de montrer à quel point ces sociétés s'appliquent à la contrôler, à la codifier, à la ritualiser, bref, tendent à la réduire sinon à l'abolir. On évoque la violence, mais pour montrer surtout l'horreur qu'elle inspire aux sociétés primitives, pour établir qu'elles sont, en fin de compte, des sociétés contre la violence¹¹¹ ». Clastres, à partir des travaux de l'anthropologue et ethnologue Marshall Sahlins¹¹², confirmera la vision de nombreux voyageurs, soit que de nombreuses sociétés avant la colonisation vivaient dans l'abondance afin de déconstruire la théorie de l'échange de Lévi-Strauss, pour qui la guerre est le dernier recours chez les sociétés amérindiennes, car le commerce est une alternative à la guerre, ce que Clastres

¹¹⁰ Gerasimos Kakoliris, « René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité », *Mélanges offerts à René Schérer*, sous la direction de Constantin Irodoutou, Paris, Harmattan, 2015 (citation René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, collection La petite vermillon (n° 234), La Table Ronde, 2005.)

¹¹¹ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'aube, collection L'aube poche essai, 2005, (1999), p. 5.

¹¹² Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

critiqua en montrant que les sociétés autochtones vivaient fondamentalement en autarcie, ne nécessitant pas d'aide et d'échange avec les autres :

Décrivant les échanges de cadeaux entre groupes autochtones étrangers, Lévi-Strauss prend soin de marquer son abandon de la référence au commerce : « Il s'agit donc bien de dons réciproques, et non d'opérations commerciales¹¹³ ». Examinons cela de plus près. La fermeté avec laquelle Lévi-Strauss distingue le don réciproque de l'opération commerciale est tout à fait légitime. Encore ne sera-t-il pas superflu d'expliquer pourquoi, en un rapide détour par l'anthropologie économique. Si la vie matérielle des sociétés primitives se déroule sur fond d'abondance, le mode de production domestique présente en outre une propriété essentielle que met en relief la réflexion de Sahlins, il est sous-tendu par un idéal d'autarcie : chaque communauté aspire à produire elle-même tout le nécessaire à la subsistance de ses membres. Autrement dit, l'économie primitive tend à la fermeture de la communauté sur elle-même et l'idéal d'autarcie économique en dissimule un autre, dont il est le moyen : l'idéal d'indépendance politique. En décidant de ne dépendre que d'elle-même pour sa production de consommation, la communauté primitive (village, bande, etc.) exclut par là même la nécessité de relations économiques avec les groupes voisins. (...) En d'autres termes, l'idéal autarcique est un idéal anti commercial.¹¹⁴

En fait, à travers cette lecture s'illumine également la notion de l'étranger dans les cultures primitives. On ne peut pas comprendre la guerre et l'hostilité dans les sociétés primitives en la basant sur l'économie de l'échange, qui est une notion colonisatrice d'accumulation occidentale et, comme on l'a vu dans les rituels de l'hospitalité, où l'échange est dicté de lois afin de dissimuler l'hostilité et de favoriser les alliances sociales. Rappelons la visée des grandes entreprises coloniales d'amasser le plus de territoires et de richesses, et depuis, cette entrée en contact avec l'étranger qui sous couvert de charité et d'hospitalité mit plutôt en place un système mercantile afin de réguler les échanges et d'accumuler au détriment de sociétés primitives, qui ne comprirent qu'ensuite à leur détriment les règles d'une société dont les principes

¹¹³ Claude Lévi-Strauss, « chapitre V. Le principe de réciprocité », *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions EHESS, collection En temps & lieux, 2017, (1949), pp. 61-80.

¹¹⁴ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives*, p. 3.

d'accumulation fondateurs sont aux antipodes des leurs. Comme Clastres le montrera, la société primitive fonctionnait sous des dictats de la totalité et de l'unité, elle vivait en autarcie dans un territoire local, en autosuffisance : selon lui, et contrairement à ce que disait Lévi-Strauss, la société primitive veut le plus possible éviter l'échange, elle se place en fait contre l'échange. Il prouva son point par le vol des femmes dans les sociétés primitives archaïques qui opère dans la violence plutôt que par l'échange des femmes. Clastres remarquera que les sociétés primitives sont plutôt dans le don total, sans retour, ils prendront ou perdront. La société primitive se trame donc sur une forme totalitaire de don qui échappe à la pensée calculatrice consumériste ; soit une façon de consumer et de sacrifier femmes et esclaves dans les rites sacrificiels aztèques, ou de donner sans aucune attente de retour ses richesses comme marque de pouvoir excédentaire dans le potlatch. Les sociétés primitives, loin de rechercher toujours à étendre le champ de l'échange, tendent au contraire à en réduire constamment la portée. Comme le résume Kuokkanen, la censure des potlatches et sa longue histoire inhibitrice confirment l'inadéquation et l'incompréhension des Européens devant de telles pratiques ayant à l'encontre de l'économie impérialiste voulant se mettre en place sur le territoire canadien :

Christopher Bracken's account of the potlatch shows us how the gift as practised in the indigenous societies of the Northwest Coast came to be perceived as a threat to the emerging Canadian nation-state – in particular, to the values the new nation wanted to represent.¹¹⁵ The potlatch was associated with excess and waste, and colonial administrators viewed those who practised it as the apotheosis of the “other.” In the potlatch, the earliest government agents on the Northwest Coast saw “a practice that Western civilization wants above all to exclude from itself : the practice of nonproductive expenditure as it is manifested in gambling and

¹¹⁵ Pour plus d'informations sur le potlatch voir Margaret Anderson and Marjorie Halpin, eds., *Potlatch at Gitsegukla: William Beynon's 1945 Field Notebooks* (Vancouver, UBC Press, 2000), Franz Boas, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (Washington, DC, 1895), George Clutesi, *Potlatch* (Sidney, BC, Gray, 1969); Philip Drucker, Robert F. Heizer, *To Make My Name Good: A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch* (Berkeley, University of California Press, 1967) et Aldona Jonaitis, ed., *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch* (Vancouver, Douglas and McIntyre, 1991).

giving away.”¹¹⁶ At the time of First Contact on the Northwest Coast, the Europeans did not immediately oppose the potlatch. Antagonism increased, however, with the arrival of missionaries and government agents, for whom the potlatch and various other feasts were signs of moral degeneracy. Such practices marked the people who engaged in them as savages, as “barbaric,” and officials and other government representatives saw an urgent need to put an end to them – which turned out to be very difficult.¹¹⁷ As an example, the Kwakwaka’wakw on Vancouver Island were repeatedly defined by colonial agents “as a group incapable of integrating themselves into Euro-Canadian culture.”¹¹⁸ According to Commissioner Malcolm Sproat, “the Patlach is a form of aboriginal self-government that stands in the way of the Canadian government and its civilizing mission.”¹¹⁹ also condemned the potlatch for producing “indigence, thriftlessness, and a habit of roaming about which prevents home associations and is inconsistent with all progress ... It is not possible that Indians can acquire property, or become industrious with any good result, while under the influence of this mania.”¹²⁰ For the Europeans, then, gift giving in the form of potlatches was a threat to nascent civilization and progress. A former Hudson’s Bay Company trader named George Blenkinsop declared that until the local Indians could be cured of their propensity for potlatching, “there can be little hope of elevating them from their present state of degradation.”¹²¹ Sproat Note that in formulating his remarks, he resorted to pairs of oppositional terms : high and low, elevation and degradation, civilization and barbarism. From the perspective of the gift, it is interesting that the concept of “expenditure,” not “feast,” is what marks the boundary between these binary oppositions.¹²² Frustration over failed attempts to “civilize” those who practised potlatch and gifting led to calls for federal legislation that would prohibit these ceremonies. The first anti-potlatch law was passed in 1884, but was difficult to enforce because of its ambiguous language.¹²³ The law was later amended, and following a large potlatch held at Village Island in December 1921, forty-five people were charged under Section 149 of the Indian Act. Of those convicted of offenses including making speeches, dancing, arranging articles to be given away and carrying gifts to recipients ... twenty men and women were sent to Oakalla Prison to serve sentences of two months for first offenders and three months for second offenders ... For some years the potlatch went “underground” to evade further prosecution under the law. In Fort Rupert, for example, people favoured stormy weather as a suitable time to hold potlatches, knowing that neither the

¹¹⁶ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 39.

¹¹⁷ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 36.

¹¹⁸ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 46.

¹¹⁹ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 47.

¹²⁰ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 48.

¹²¹ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 39.

¹²² Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 39.

¹²³ Pour plus d’informations sur les lois anti-potlatch voir Douglas Cole, Ira Chaikin, *An Iron Hand upon the People: The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*, Vancouver, Douglas and McIntyre/Seattle, University of Washington Press, 1990.

police nor the Indian agent could travel in such weather. The Kwakwaka'wakw continued to hope that the anti-potlatch law would be repealed. However, when the Indian Act was revised in 1951, Section 149 was simply deleted.¹²⁴ Whether an event of pure loss that violated the principle of classical utility (as it was for Sproat), or a manifestation of the absolute “other” relative to the West (as it was for Franz Boas),¹²⁵ the potlatch signified an aporia : “The northwest coast sits at the very limit of the Western European economy. The gift is the sign of this outer boundary. A pure loss without return, the gift marks the zone where civilization ends and barbarism begins.”¹²⁶ For Europeans, the gift and the potlatch represented alien and entirely irrational practices of prodigality, in opposition to all the fundamental values of the Western world, which at the time was attempting to gain a foothold on the Northwest Coast. The practice made no sense to Europeans, and furthermore, it was viewed as a threat to the values and principles of Canada as an emerging nation-state. Clearly, gift giving in indigenous societies cannot be reduced to mundane and obligatory giving and receiving – that is, to a form of exchange that can serve as the predecessor of a modern market economy. Indigenous people’s relationships with their territories cannot be understood in only utilitarian, economic terms – that is, in terms of giving solely to receive. The early colonial authorities were keenly aware of the problems inherent in this kind of giving, which did not conform to either their values or their notions of progress. Ironically, had they interpreted the gift as merely a form of exchange, they might not have viewed it as so dangerous that it needed to be outlawed. But the colonial authorities saw the power of the gift of the potlatch, and furthermore, they saw how it represented a potential subversion. The only way for them to protect themselves from this threat was to forbid it by law.¹²⁷

L’analyse du potlatch, et de sa dépense gratuite, révèle donc un retour à une forme cosmologique, un retour vers la terre dans un refus d’une relation univoque monothéiste entre l’homme et une déité à son image. Cette logique transcendante du don à la nature qui dépasse le donateur unique, et à qui des dons retourneront inévitablement dans un mouvement circulaire, le même que les rites sacrificiels archaïques ayant pour visée dans le Mexique aztèque une logique d’auto consommation, opère afin d’apaiser et d’être hospitalier à des forces plus grandes que l’homme. Le potlatch est donc une coutume qui s’adresse à la communauté et à la terre dans

¹²⁴ Umista Cultural Society, Potlatch Collection, at <http://www.schoolnet.ca/aboriginal/umista2/potlatch-e.html>.

¹²⁵ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 46.

¹²⁶ Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, p. 39.

¹²⁷ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007, p. 46-47.

une économie disruptive marquant une relation au monde non basée sur l'accumulation et la redevance des sociétés capitalistes :

[...] gift theory is not relegated to anthropological study, or the settler colonial gaze. Maggie Hodgson (Carrier) states, “[i]n my traditional ceremony of the potlatch, when we wrong people, we have to gift them, along with all of our clan members who have to gift them as well. It is intended to teach about respect, and it also teaches that abuse not only hurts the person but also the collective” Kuokkanen (Sami), who offers the most comprehensive analysis of French gift theory in relation to Indigenous communities, the gift “binds collectives together” and therefore, “it could be suggested that in indigenous societies, the gift is one of the most important organizing principles around which values and perceptions of the world are attached”. As opposed to Mauss and the French critics that took up gift theory after him—who maintain that the gift is an act of repressed violence—Kuokkanen is more concerned with “circular reciprocity,” in which “responsibility is commonly regarded as an integral part of being human and inseparable with one’s identity”.¹²⁸

Cette circularité du don, et cette part de don totalitaire dans le potlatch admettent donc une certaine forme d'excédent qui telle cette force solaire définie par Bataille qui donne et dont l'excédent ne peut être égalisé, rejette les aspects du don dans sa conception de réciprocité exigible ; au cœur de l'hospitalité à la terre, le retour à la nature amène une circularité a-contractuelle. Ainsi, cette façon de concevoir le don au cœur des moments hospitaliers montre donc que la suppression des potlatches, ainsi que son incompréhension de la part des anthropologues et colonisateurs occidentaux, était une machination mercantile afin d'imposer une marche impériale qui viendra profondément changer la nature de la relation à l'autre ; la gratuité de l'échange se sera amenuisée dans ce passage du polythéisme au monothéisme en effaçant les formes de vies excédentaires n'entrant pas dans la relation marchande où l'autre

¹²⁸ David Gaertner, “Gift Theory and the Settler State”, *Novel Alliances, Allied Perspectives on Literature, Art and New Media*, Indigenous, Politics, and Reconciliation, November 2014.

devra toujours répondre à la question du même, le don et l'hospitalité y deviendront toujours contractuels.

2.4 Conclusion

Cette longue génétique de la transcendance et des figures et mœurs de l'hospitalité, qui est aussi celle de l'économie des dynamiques dissimulées derrière cet échange, a montré qu'avec le passage homérique une nouvelle logique monothéiste et patriarcale est entrée en jeu, une logique que l'on associa aux héros grecs qui évinça les formes polythéistes et les divinités féminines tout comme la Bible hébraïque poursuivra cette tradition de façon monologique avec la venue d'un seul dieu à qui sera dédiée l'hospitalité. Cette tradition réductrice qui passa par le monothéisme vint ensuite faire des ravages sur le continent américain lors de l'arrivée des jésuites par leur relation à l'altérité, ce que certains mythes et documents de cette hostile hospitalité envers les autochtones exposent et mettent en lumière. Cette nouvelle logique de l'échange occidental transportée sur les terres américaines nivela le monde dans une vision d'une seule et même voix patriarcale qui aliéna le sens à la communauté dans une logique contractuelle, ce que Kuokkanen résume :

According to the Western liberal norm of the individualist subject, dependence on other people is something to be feared. The common attitude of “no strings attached” or “even-stein” supports the existence of separate, self-contained individuals with minimal responsibilities toward one another. When this model is taken to its extreme, receiving gifts can only be a burden, because one then owes the giver something of at least equal value: “Behind every gift lurks the ulterior motive of the giver who expects a return, and it is the recipient’s perception of the giver’s ulterior motive that impels him to ‘give as good as he gets’ in order to be free of obligations or, conversely, to be locked into an ongoing relationship of

reciprocal exchanges over time.”¹²⁹ According to this ethos, dependence and responsibility are bad, because they imply obligations and duties that are external to oneself whether these involve other individuals or society at large. From this, it follows that responsibilities are unnecessary to the well-being of individuals and communities. Such a worldview inevitably weakens the connections between self and the world. Hélène Cixous¹³⁰ argues that this view reflects the masculine economy, which distrusts displays of generosity. As an alternative, she suggests feminist economies, which do not imply a form of exchange and instead affirm generosity and the development of relationships.¹³¹

À travers cette longue procession des mythes grecs passant de la tradition préhomérique à homérique à la tradition biblique puis celle de la question du don dans les cultures autochtones et les rituels associés, j’ai tenté de faire le parcours de ce passage de l’hospitalité, et au cœur de celui-ci de cet excédent auquel s’adresse ce don adressé tant à des forces cosmologiques qu’à un dieu monothéiste. La question de l’échange fut donc tracée au cœur des rites de l’hospitalité afin de comprendre à qui s’adressait cette transcendance, ce surplus relationnel au départ adressé au religieux, qui s’amenuisera et se matérialisa en des lois insidieuses d’accumulation :

L’homme est nécessairement dans un mirage, sa réflexion le mystifie lui-même, tant qu’ils s’obstinent à saisir l’insaisissable, à employer comme des outils des transports de haine perdue. Le *rang*, où la perte est changée en acquisition, répond à l’activité de l’intelligence, qui réduit les objets de pensée à des *choses*. En effet, la contradiction du *potlatch* ne se relève pas seulement dans toute l’histoire, mais plus profondément dans les opérations de pensée, c’est que généralement, dans le sacrifice ou le *potlatch*, dans l’action (dans l’histoire) ou la contemplation (la pensée), ce que nous cherchons est toujours cette ombre – que par définition nous ne saurions saisir – que nous n’appelons que vainement la poésie, la profondeur ou l’intimité de la passion. Nous sommes trompés nécessairement puisque nous voulons saisir cette ombre.¹³²

¹²⁹ Stephen A. Tyler, “‘Even Steven,’ or ‘No Strings Attached,’” in *The Enigma of Gift and Sacrifice*, ed. Edith Wyschogrod, Jean-Joseph Goux, and Eric Boynton, New York, Fordham University Press, 2002, p. 78.

¹³⁰ Hélène Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Éditions Galilée, 2010, (1975).

¹³¹ Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, UBC Press, 2007, p. 37-38.

¹³² Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 111-112.

La première relation à l'inconnu, celle aux phénomènes animistes et religieux, puis aux autres, est toute emprise de cette recherche de l'ombre, de ce négatif que l'on ne peut nommer, qui tente d'aplatir l'hostilité par différents moyens, car « l'hostilité se pratique diversement, avec des résultats et des méthodes variables. Le rapport marchand ou contractuel, la diffamation, le viol, l'insulte, la destruction pure et simple se rangent d'eux-mêmes côte à côte : ce sont des pratiques de réduction ; à la limite, on le comprend. D'autres formes de l'hostilité prennent des chemins plus tortueux et par là, moins apparentes. Ainsi du potlatch, de la louange, de la politesse, de la prudence, de l'hospitalité, que l'on reconnaît plus rarement comme autant de pratiques d'aplatissement ; ce qu'elles sont pourtant¹³³ ». Ce que ce chapitre a tenté de circonscrire en faisant une histoire de la figure divine au cœur de l'altérité dans les grands mythes de l'hospitalité est ce passage de la présence indéterminée dans le polythéisme à une simplification hégémonique dans le monothéisme qui fut faite afin de réduire et de contrôler la nature, d'universaliser la relation à l'altérité en des formes hospitalières dissimulant des moyens hostiles de faire taire les autres voix par désir d'accumulation et de constitution impérialiste. L'hégémonie d'une seule présence, ce passage au monothéisme et au patriarcat, évincera toutes les formes polythéistes ne répondant plus à la question du même, et la femme, comme nous le verrons dans le prochain chapitre avec les figures féminines de la Bible hébraïque et de la Malinche dans la culture aztèque coloniale, deviendra un outil au cœur des échanges hospitaliers.

¹³³ Tiqqun, *Introduction à la guerre civile*, Entrée 21, publication originale, septembre 2001, no 2 de Tiqqun.

Chapitre 3 – Hostilité et usage des corps : de la Bible hébraïque à la Malinche, le corps des femmes comme lieu de passage

En scrutant les dynamiques internes qui régissent le rapport à l'autre dans les rituels de l'hospitalité, l'économie insidieuse toujours présente dans ces rites, j'ai effleuré la question de l'ostracisme du féminin dans ces mythes qui passera de la conception polythéiste de l'hospitalité en Grèce Antique à la montée du monothéiste patriarcal ; ici, je me consacrerai à la figure féminine au cœur des rituels de l'hospitalité comme figure de l'altérité première, mythification particulièrement vulnérable dans ces moments d'échange. Certaines figures bibliques dans les rites de passage de la Genèse à la figure de la Malinche, leurs réinterprétations constantes, leur entrelacement entre figures de l'hospitalité détournée en figure hostile de la colonisation, questionneront la violence et l'androcentrisme au cœur des rituels de l'hospitalité, où la femme, comme le montrait Lévi-Strauss, et un don, un outil d'échange, un « féminin comme donation¹ » expropriée et sans agentivité. Déjà, dans les fondements religieux de la Bible hébraïque, particulièrement le mythe de Sodome, ainsi que dans l'histoire de la concubine d'un Lévite, la femme est impure et usage premier, une figure assujettie de l'hospitalité, ce qu'elle sera encore dans le discours métaphysique, définie comme altérité fondamentale la replaçant encore plus dans les marges hors du monde. Cette vision et cette trace hostile envers les femmes, tant dans les archives bibliques que philosophiques, laissera sa trace en Amérique lors de la colonisation américaine ; La Malinche sera donc le catalyseur représentatif de cette position de la femme dans les mythes de l'hospitalité.

¹ Catherine Malabou, « Le sens du « féminin » », *Revue du MAUSS*, vol. 39, no. 1, 2012, pp. 236-244.

3.1 Hospitalité et usage des corps : de Lot à Sodome à la concubine du Lévite dans la Bible hébraïque

Le premier grand texte biblique, dont on situe la rédaction des différents livres entre le VII^e et le II^e siècle avant notre ère, la Bible, et dans celle-ci particulièrement la Bible hébraïque, est un témoignage de l'héritage tant des rituels de l'hospitalité que de la place réservée à la femme. Dans la Bible, Israël est une terre féminisée et métaphorisée en épouse de Dieu qui dut se soumettre aux nations extérieures, un pays lui-même exproprié par les migrations, raison pour laquelle lors de nombreux passages, Israël est symbolisé comme une femme expropriée, un lieu d'envahissement et de pénétration à l'image de la position de l'épouse dans la culture israélienne. La terre d'Israël, fragile et vulnérable à l'assujettissement, est cette épouse, qui comme la maison, est le lieu symbolique de l'accueil, du repos, et de par ses fonctions reproductrices, pénétrable. La femme israélienne est hospitalière à la fois dans sa biologie première en tant que réceptacle qui enfantera, et également, car soumise à la voix patriarcale, cet hôte maître de maison qui tangué entre hospitalité et hostilité et qui a droit de vie et de mort sur les sujets de sa souveraineté ; elle est soumise aussi à l'étranger qui a plus de pouvoir que la femme en demeure. La représentation des femmes dans la Bible est le miroir de sa condition dans la société où celle-ci avait peu de droits, emprise dans les lois du maître, soit le père ou l'époux, le gardien détenant l'autorité sur celle-ci :

As women's sexuality and the right to consummate it are social and domestic matters, guardians are invested with authority over the conduct and choices of their female family members. Such guardians are a woman's father and brother before her marriage and, on her marriage, her husband and eventually his family after his death (Exod. 22:15-16, Gen. 12:13, 29:23, 28, 34:31, Deut. 22:20-29, Sam. 13:14, 21-22, Judg. 21:22, Kgs 2:17, Ruth 3:1-6).²

² Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations* (Gender, Theology and Spirituality), Routledge, 2014. p. 2.

Dans les rites sociaux comme dans de nombreux passages de la Bible, le rôle de la femme s'apparente plutôt à celui d'une esclave isolée à des tâches domestiques hors de la vie publique : par exemple, dans le Lévitique, pour purger l'impureté l'habitant après l'accouchement, une mère devait être isolée du reste du monde quatre-vingts jours si elle avait donné le jour à une fille et deux fois moins de temps si elle avait enfanté un garçon. Il n'est donc pas surprenant que dans la Bible quatre-vingt-dix pour cent des personnages soient masculins contre dix pour cent de personnages féminins³. Dans l'Exode, si la virginité d'une femme était dérobée sans consentement par un homme, celui-ci devait en faire son épouse ; à l'inverse de son mari qui pouvait pratiquer la polygamie, une épouse trouvée non vierge ou infidèle était exécutée par lapidation⁴. Le mariage dans la société israélite était décidé par le père qui échangeait sa fille par un prix afin de pallier au fait que celle-ci ne serait plus à son emploi. Rappelons que la condition d'esclave n'était pas exclusivement féminine, mais également masculine : toutefois, les règles montrées dans l'Exode⁵ entre le traitement des esclaves masculins versus les esclaves féminines parlent en soi, les hommes pouvant s'affranchir de leur maître après une période de sept ans tandis que les femmes étaient acquises à perpétuité sans possibilité d'émancipation.⁶

Au cœur de ces rituels de l'hospitalité, les figures féminines furent donc, afin de suivre les structures et rites sociaux de la société israélite, des objets d'échange pris dans une dialectique particulière et contradictoire : à la fois sujettes au mari, au maître ou au père à qui

³ Susan Ackerman, *Women in Ancient Israel and the Hebrew Bible*, Oxford Research Encyclopedia of Religion, 2016.

⁴ Deutéronome, (Deut 22 :13-21), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁵ Voir le passage suivant, Exode, (21 : 2-11), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁶ Karin Finsterbusch, dans l'article *Women between Subordination and Independence: Reflections on Gender-Related Legal Texts of the Torah*, (Torah, Ed. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto, Série SBI, the Bible and Woman, Volume: 1.1, 2012.) analyse également que la fonction du « tu » à qui la parole biblique est adressée dans la Bible, tels le discours de Moïse à Sinai, est uniquement adressé à un public masculin.

elles devaient dévouement, chasteté et fidélité, elles devenaient si cela favorisait la position sociale du maître, des objets d'échange sexuel afin de contenter les appétits des étrangers et favoriser les échanges entre clans, ce qu'illustrent de nombreux passages de la Genèse et des Juges :

Patriarchal hospitality was so highly regarded that it could override strict considerations of women's chastity. Obligated by hospitable codes, a host might sacrifice the chastity of his wife, concubine or unmarried (virginal) daughters to safeguard his guests' honour and protection. Initially, Patai presents Genesis 19 and Judges 19 to showcase that virgin daughters and a concubine might be offered to outsiders when the safety and honour of a male guest are at stake (Patai 1959: 139–45). This nodal point has been presented by many critics as the denominator of patriarchal praxis, encompassing the quintessential wrongs that male bonding and dominion inflict on women (Bach 1999a: 389–403; Bal 1993a ; Jones-Warsaw 1993: 172–87).⁷

Dans la définition de l'hospitalité grecque que l'on a vue au chapitre précédent se cachait des formes de vie polythéistes qui comportaient déjà une pluralité et une ouverture à la différence qui sera transformée par le monolinguisme religieux catholique, la voix du père qui usera d'une violence hégémonique particulière dont l'usage des femmes dans les rites d'hospitalité témoigne. Si l'acte d'hospitalité devait être clémence à l'autre, car l'étranger pouvait dissimuler le visage de Dieu, dans la Bible hébraïque, ces rituels de l'hospitalité sont surtout assurés afin de forger des alliances de fraternité, des clans de frères : « If a stranger is not conceived as a threat or enemy, he is received as a clan brother, which entitles him recourse to protection and provision by the insider/host. Such boundless hospitality is offered to him as a value of brotherhood (Briault 1927: vol. I, 635–40)⁸ ». Dans ce partage, tant de la demeure, de la table

⁷ Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York, Routledge, Coll. Gender, Theology and Spirituality, 2013, p. 6.

⁸ Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible*, p. 7.

que de la femme, l'hospitalité devient inconditionnelle afin de permettre à l'étranger de faire sienne la demeure où il est accueilli et d'absorber les frontières entre étranger et hôte.

Afin d'analyser cette particularité du corps de la femme comme espace exproprié, assujetti dans les rites et récits de l'hospitalité, le sort des filles de Lot et le mythe de Sodome illustrent l'hostilité sur le corps des femmes. À Sodome, la coutume veut que chaque étranger soit violé et pénétré avant de pouvoir franchir les frontières de la ville. Un soir qu'il attendait aux portes de la ville, Lot rencontra deux étrangers qui se révéleront être des anges à qui il offrira l'hospitalité. Les citadins de la ville, apprenant le traitement des étrangers par Lot, se rendront à la demeure de Lot qui leur offrira ses propres filles à la place des étrangers :

Mes frères, je vous prie, ne faites pas le mal ! Voici, j'ai deux filles qui n'ont point connu d'homme ; je vous les amènerai dehors, et vous leur ferez ce qu'il vous plaira. Seulement, ne faites rien à ces hommes puisqu'ils sont venus à l'ombre de mon toit.⁹

Les hommes du village, les Sodomites, refusèrent cet échange et menacèrent de faire un traitement encore plus violent à Lot. Afin de protéger Lot, les anges rendirent les hommes du village aveugles et lui dirent de quitter la ville avec sa femme et ses filles avant qu'ils ne détruisent la ville en entier. Lot accepta de se rendre sur une montagne proche, et les anges obligèrent Lot, sa femme et ses deux filles à ne pas regarder derrière :

Le soleil se levait sur la terre, lorsque Lot entra dans Tsoar. Alors le SEIGNEUR fit pleuvoir du ciel sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu, de par le SEIGNEUR. Il détruisit ces villes, toute la plaine et tous les habitants des villes, et les plantes de la terre. La femme de Lot regarda en arrière, et elle devint une statue de sel.¹⁰

⁹ Genèse (Gn 19), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

¹⁰ Genèse (Gn 19), *La Bible*.

Dans cette histoire biblique de l'hospitalité, les anges jouent le rôle traditionnel préétabli d'étrangers qui ont besoin d'un abri, et Lot, suivant les règles de l'hospitalité impliquant qu'ils pourraient être des substituts de Dieu, leur offre une protection qui passera avant celle de ses propres filles. La fonction des anges dans ce récit est de venir châtier les Sodomites, qui malgré qu'ils soient des frères de Lot, car ils partagent les enceintes d'une même ville, ont des usages qui ne correspondent pas à l'hospitalité biblique. La venue des anges illustre donc le châtement de ne pas respecter les règles de l'hospitalité inconditionnelle où l'étranger doit être accueilli, car sous son étrangeté peut se dissimuler l'incarnation de Dieu. Dans cette histoire de l'hospitalité, Lot devient celui qui se range du côté de l'hospitalité divine tandis que les Sodomites en brisent les usages, ce qui sera puni par la destruction de la ville par les anges :

As a dialectical group, the townsmen comprise bad outsiders. The angels are self-evidently good outsiders, which is meant to vilify the townsmen who wish to harm them. The townsmen and Lot formulate a dialectical group of local residents divided into good residents who are hospitable towards strangers (Lot's family), and bad residents who are hostile towards them (the townsmen). Forming moral dialectics with Lot, the townsmen show their disrespect to hospitality customs wishing to sexually humiliate and dishonour the strangers. The dichotomy between the two groups culminates in a moralized plot. Playing the role of a good resident, Lot offers boundless hospitality and protection to strangers, while the townsmen threaten to harm them. Dialectics of roles precipitate the moralistic resolution of the story. The hospitable resident is rewarded at the hand of the good outsiders ; the bad outsiders are punished by them.¹¹

Lot, afin d'éviter à des étrangers de se faire humilier sexuellement par les habitants de la ville, sacrifiera donc ses propres filles et en sera récompensé par les anges en n'étant pas anéanti dans la destruction de la ville. Dans sa tâche, la femme de Lot ne s'opposera pas non plus à donner ses propres filles aux viols des Sodomites, soumise aux ordres de l'hôte de la maison qui fera passer la tradition patriarcale avant la survie de ses filles. La figure de l'hôtesse est celle à

¹¹ Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York, Routledge, Coll. Gender, Theology and Spirituality, 2013 p. 12.

l'image de ses filles, une figure de la dépossession, une ombre vivant sous les lois de l'hôte, ce qui rappelle la métaphore constante dans la Bible de la terre d'Israël comme figure d'épouse dépossédée¹² :

While the host is determined as the perfect embodiment of identity, the one who is "eminently identical" to himself, the hostess is often cast as bereft of individual identity and lacking in ipseity, an indeterminate "thing" rather than an integral moral person. If she is frequently portrayed as capable of dissimulation, or of acting without regard for civic or moral law, it is in part because she is generally not considered to be a full subject in the eyes of the law and is rarely a recognized or public participant in the societal pact. In the Judeo-Christian tradition, the hostess is the excess of the host, the one who is not made in the image of God.¹³

Comme l'a illustré Tracy McNulty, l'ordre que Lot sauve en faisant l'usage de son salut sur le corps de ses filles est l'ordre d'Abraham et la pérennité du patriarcat. En préservant la tradition, il perpétue la lignée des patriarches :

The figurative transfer of Lot's reluctance into the figure of his wife allows for the symbolic recuperation of the hospitality deed, which according to other references in Genesis might not otherwise have been realized. Why, after all, would Lot -who is revealed in other chapters to be of unremarkable character- be preserved from the fate of Sodom? The biblical answer is unambiguous: "it came to pass, when God destroyed the cities of the plain, that God remembered Abraham, and sent Lot out of the midst of the overthrow" (19:29). Lot is spared because he is Abraham's relative. Hence, the female half of this composite "host" is first invented and then decisively disposed of so that symbolic movement can take place, so that Lot can take his place in tradition, in the genealogy of the book of the patriarchs.¹⁴

Lorsque Lot se retrouve mourant dans une grotte dans les hauteurs de Tsoar avec ses deux filles, celles-ci lui feront prendre du vin et, chacune, une nuit à la file de l'autre, auront des relations sexuelles avec lui afin d'assurer sa descendance :

¹² À l'inverse de la femme comme métaphore d'Israël dans la Bible hébraïque, les métaphores masculines et de l'époux le comparent à une figure terrestre symbolisant Dieu.

¹³ Tracy McNulty. *The Hostess: Hospitality, Femininity, and the Expropriation of Identity*, Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2006, p. xlii.

¹⁴ Tracy McNulty. *The Hostess: Hospitality, Femininity, and the Expropriation of Identity*, p. 16.

Lot quitta Tsoar pour la hauteur, et se fixa sur la montagne, avec ses deux filles, car il craignait de rester à Tsoar. Il habita dans une caverne, lui et ses deux filles. L'aînée dit à la plus jeune : « Notre père est vieux ; et il n'y a point d'homme dans la contrée, pour venir vers nous, selon l'usage de tous les pays. Viens, faisons boire du vin à notre père, et couchons avec lui, afin que nous conservions la race de notre père ». De ces deux nuits, deux descendants seront engendrés, ainsi continuant la lignée de père. Les deux filles de Lot devinrent enceintes de leur père. L'aînée enfanta un fils, qu'elle appela du nom de Moab : c'est le père des Moabites, jusqu'à ce jour. La plus jeune enfanta aussi un fils, qu'elle appela du nom de Ben Ammi : c'est le père des Ammonites, jusqu'à ce jour.¹⁵

Les deux filles de Lot, ayant été offertes aux étrangers par un père proxénète, se donneront à lui, leur ipséité totalement dérobée, outils de l'instrument du père et de la lignée d'Abraham : « Objectified by both their guardians and hosts, they are also objectified by outsiders. Expecting to be protected from abuse from outsiders by their guardians, they pay the price of protection by being subjugated to their fathers and husbands, who own their sexuality and may dispatch them to abusive outsiders¹⁶ ».

Dans les Juges, l'histoire de la mort de la concubine d'un Léviste est également entrelacée avec les questions de la terre, de l'accueil, du viol et de l'expropriation d'Israël. Chassée de sa demeure à cause de son infidélité, cette concubine retournera dans la maison de son père où son mari viendra la retrouver. Sur le chemin du retour, elle et son mari trouvèrent un hôte qui leur offrit de les héberger pour la nuit ; une fois le jour tombé, un groupe d'hommes vinrent demander de prendre possession et de violer le Léviste selon la coutume appliquée aux étrangers. L'hôte implora les hommes du village : « Non, mes frères, ne faites pas le mal, je vous en prie. Puisque cet homme est entré chez moi, ne commettez pas cet acte odieux. Écoutez! J'ai une fille

¹⁵ Voir le passage suivant, Genèse (19), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

¹⁶ Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York, Routledge, Collection Gender, Theology and Spirituality, 2013, p. 17.

vierge et cet homme a une concubine. Je vous les amènerai dehors. Vous les déshonorerez, vous leur ferez ce qu'il vous plaira. Mais ne commettez pas sur cet homme un acte aussi odieux¹⁷ ». Ainsi encore une fois, dans les règles de l'hospitalité, l'étranger, soit ici le Lévite, fut protégé au détriment de la fille de l'hôte ainsi que de la concubine du Lévite, qui, car les hommes refusèrent le pacte de l'hôte, fut violée et tuée :

Au petit matin, cette femme alla s'écrouler à l'entrée de la maison de l'homme qui hébergeait son mari, et elle resta là jusqu'à ce qu'il fasse jour. Le matin, son mari se leva, ouvrit la porte de la maison et sortit pour continuer son chemin. Mais voici que la femme, sa concubine, était étendue à l'entrée de la maison, les mains sur le seuil. Il lui dit: « Lève-toi, allons-nous-en ». Elle ne répondit pas. Alors son mari la mit sur son âne et partit pour retourner chez lui. Arrivé chez lui, il prit un couteau, s'empara de sa concubine et la coupa membre par membre en 12 morceaux, qu'il envoya dans tout le territoire d'Israël.¹⁸

L'histoire du Lévite est un avertissement qui clôt la partie des Juges afin de démontrer le sort d'une épouse dépossédée par son gardien ; à l'image d'Israël sans roi, la concubine qui quitte son mari perd sa protection ; malgré le retour de celui-ci, l'ordre prévalent est déconstruit, ce passage servant donc en tant que fable d'avertissement sur les lois patriarcales à ne pas enfreindre. Il faut rappeler que cette série se termine par les mots appropriés du verset vingt-cinq : « En ce temps-là, Israël n'avait pas de roi ; tout le monde faisait ce qu'il voulait ». Ainsi l'ébranlement, l'horreur provoquée par les activités immorales de ce chapitre des Juges et la tuerie de la concubine se termine avec le jugement de ce qu'était Israël sans roi, cette période noire de l'histoire d'Israël.

¹⁷ Juges (19.1-21.25), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

¹⁸ Juges (19.1-21.25), *La Bible*.

3.2 Transcendance et trace patriarcale dans l'inconditionnalité de l'hospitalité

Dans les récits de Lot ou de la concubine du Lévite, la question de l'hospitalité inconditionnelle passe par la pénétration du corps des femmes. Cette scène particulière de Lot à Sodome a été analysée par Derrida dans *De L'hospitalité*¹⁹ afin de montrer les risques de l'hospitalité inconditionnelle. Mais cette hospitalité inconditionnelle qu'analyse Derrida est avant tout une illustration de ce qui est violable, pénétrable et sans limites dans les règles de l'hospitalité, soit le féminin. L'inconditionnalité n'est pas au cœur de l'hospitalité de Lot, mais le maintien des règles dans l'échange de l'hospitalité de la prééminence patriarcale : soit que les corps des hommes doivent rester inviolables, car ils sont à l'image de Dieu, tandis que la femme est d'abord réceptacle, impure, soumise et violable, expropriée déjà suite au péché d'Ève,²⁰ et donc, expropriable. Dans *De l'hospitalité*, Derrida conteste les lois conditionnelles et inconditionnelles de l'hospitalité et pose la question de l'accueil de cet autre qui n'est pas des nôtres et de l'éthique devant régler cet échange, et surtout, qui le dicte et sous quelles conditions. L'hôte, n'étant pas l'étranger, aurait-il préséance, possédant le pouvoir que ne possède pas l'étranger, et l'étranger devra se plier sous quelles lois. Derrida le résume par le *logos* et la loi du père : « la guerre interne au *logos*, voilà la question de l'étranger, la double question,

¹⁹ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

²⁰ Rappelons que mythe d'Ève en fait la source du péché originel, responsable de la chute de l'humanité, la raison des souffrances menstruelles, des douleurs pendant l'accouchement, est une mise en garde des conséquences à enfreindre la loi du père, soit de Dieu. Séductrice, tentatrice, elle est accompagnée de la symbolique du serpent, figure diabolique de la tentation et du vice. La Bible en fait propose deux versions de la création de la femme, ce que l'on attribue à une erreur de retranscription, et ce qui explique les deux versions opposées de la femme, une posant l'homme et la femme en tant qu'égaux et l'autre posant la femme comme subordonnée à l'homme. Dans cette dernière version du créationnisme, il est donc écrit qu'Ève a été faite à partir de la côte d'Adam pour être son aide, son complément. Ce complémentarisme, cette notion que les hommes et les femmes sont " égaux mais différents " et destinés à assumer des rôles différents selon le choix de Dieu a été vivement contestée par les féministes et théologiens. Les complémentaristes, terme qui viendrait des Églises protestantes évangéliques et se réclame de l'orthodoxie biblique et qui s'opposent aux égalitaristes, définissent les rôles masculins et féminins traditionnels selon l'autorité et la soumission attribués unilatéralement à chacun des sexes par Dieu. Ils s'appuient sur des textes comme Genèse (2 :18) et 1 Corinthien (11 :3 et 8-10.)

l'altercation du père et du parricide. C'est aussi le lieu où la question de l'étranger comme question de l'hospitalité s'articule à la question de l'être²¹ ». À partir de ce constat sur la puissance paternelle de l'hôte et l'altérité de l'étranger, Derrida déploiera la nécessaire incondicionalité de l'hospitalité tout en en marquant les limites. L'exemple d'Œdipe, qui deviendra étranger en sa propre patrie et dont la sépulture sera posée hors des terres de la ville, ouvrira l'analyse de l'hospitalité. Ayant commis l'inceste et le parricide, donc violé la loi du père et pris sa place, il deviendra un étranger jeté à la rue. Ainsi Oedipe, qui est sorti de la loi de l'hospitalité, celle du père, se retrouve sans nom, devient hors patrie ; c'est sur les motivations profondes au cœur des lois de l'hospitalité que Derrida introduit l'hospitalité en montrant par sa violation que cette loi est d'abord une loi patriarcale, les récits de Lot et de la concubine restent-ils donc des illustrations des limites quant aux lois internes de l'hospitalité biblique.

Pour qu'il y ait hospitalité, il doit y avoir un étranger : être hors lignée (*xenia*) devenu *xenos* (étranger), mais quel étranger pourra malgré son étrangeté, être invité, accepté de l'hôte, ce souverain de sa demeure détenant le pouvoir de légiférer telle inclusion, sous quelles conditions : « pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi [...] la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence²² ». L'hospitalité pose donc la question du pouvoir de l'hôte, mais aussi le maintien de la lignée patriarcale, du même, et comporte « une antinomie insoluble [...] entre, la loi de l'hospitalité, la loi incondicionalité de l'hospitalité illimitée (donner à l'arrivant tout son chez-soi et son soi [...] sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition), et d'autre part, les lois de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés

²¹ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 53.

²² Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 53.

et conditionnels, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne, tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'État²³ ». Et c'est cette longue trace de la filiation judéo-chrétienne et patriarcale qui jouera dans les rites d'hospitalité en Amérique comme nous le verrons un peu plus loin avec la figure coloniale mexicaine de la Malinche. Si les lois de l'hospitalité demandent l'inconditionnalité, leur traitement est conditionné par la voix du père, n'étant donc jamais inconditionnelles devant la question du genre sexuel ni lorsqu'elles se posent dans un système hors de celui de la lignée patriarcale. L'étranger qui pourra être intégré dans ses lois n'entre pas dans un système de lois inconditionnelles, il est étranger, car se place en dehors, mais partagera avec son hôte une possibilité de traduction dans ce moment de passage :

[...] l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle est formulé le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de la maison, l'hôte, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'État, le père, etc. Celui-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence. La question de l'hospitalité commence là : devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l'accueillir chez nous ? S'il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partagions déjà tout ce qui se partage avec une langue, l'étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d'asile ou d'hospitalité?²⁴

La langue de l'autre est employée ici pour aborder la notion du même, et Derrida interroge donc le désir de reconnaissance au cœur de l'hospitalité. L'étranger ne possède pas le pouvoir familial, ni social, ni étatique de son hôte. Il est hors du pouvoir, l'hôte étant toujours celui qui décidera pour quelles raisons l'étranger entrera chez lui et pourra user à sa guise de sa femme, de ses filles ou de ses concubines. L'étranger n'en sera plus un si l'hôte l'élit selon son droit

²³ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 73.

²⁴ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 21.

« de choisir, d'élire, de filtrer, de sélectionner ses invités, ses visiteurs ou ses hôtes, ceux à qui il décide d'accorder l'asile, le droit de visite ou d'hospitalité²⁵ ». Au contraire de cette définition d'hospitalité conditionnelle qui s'établit selon le droit, donc selon le pouvoir de l'hôte de décider qui y a droit ou non selon les avantages qu'en pourra retirer l'hôte, la conception de l'hospitalité pour Derrida est celle subversive de l'hospitalité inconditionnelle qui demande d'accueillir l'étranger « sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom²⁶ ». Au sein de cette hospitalité inconditionnelle, le risque que l'invité tyrannise son hôte comme l'illustre l'histoire de Lot et de ses filles racontée par Derrida afin de montrer l'aspect subversif de cette inconditionnalité. Derrida se réfère aux connotations multiples du terme *hostis* comme on les a vus au chapitre un qui réfère à la fois à « étranger », « ennemi » et « hôte » en anglais, afin d'énoncer l'ambivalence polysémique de l'hospitalité, sans délier sa pensée de l'hostilité sur sa première assise dans les textes bibliques, soit les femmes. L'hospitalité inconditionnelle pour Derrida est la seule qui, en plus d'éviter l'exclusion à l'étranger qui ne partage pas les mêmes droits et la même communauté, a le pouvoir de transformer et de venir mettre en lumière ce que l'hôte ne savait pas de lui-même. Ainsi, il aborde plutôt la question de l'altérité et du désir de se fondre en l'autre marquant la complexité du rapport à l'altérité :

Le désir, c'est l'attente de ce qui n'attend pas. L'hôte doit se hâter. Le désir mesure le temps depuis son annulation dans le mouvement d'entrée de l'étranger : l'étranger, ici l'hôte attendu, ce n'est pas seulement quelqu'un à qui on dit « viens », mais « entre », entre sans attendre, fais halte chez-nous sans attendre, hâte-toi d'entrer, « viens au-dedans », « viens en moi », non seulement vers moi, mais en moi : occupe-moi, prends place en moi, ce qui signifie, du même coup, prends aussi ma place, ne te contente pas de venir à ma rencontre ou « chez-moi ». Passer le seuil, c'est entrer et non seulement approcher ou venir. Étrange logique, mais si éclairante pour nous, que celle d'un maître impatient qui attend son hôte

²⁵ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 53.

²⁶ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 29.

comme un libérateur, son émancipateur. C'est *comme si* l'étranger détenait les clés.²⁷

Ainsi, les rituels de l'hospitalité contentent un hôte dont la venue d'un étranger lui réaffirmera le pouvoir qu'il a en sa demeure d'user de sa femme, de ses filles ; ils viennent donc conformer et confirmer la loi patriarcale et revivifier l'identité de cet hôte dont la reconnaissance passe par ses liens hospitaliers fraternels avec les étrangers qu'il élira digne de ce nom. L'hospitalité à cet étranger permet à la fois à l'hôte de se reconnaître et évite à l'étranger une hiérarchie violente qui mènera à la non-reconnaissance. Mais cette hospitalité fusionnelle passera par le viol des frontières et la pénétration ; le passage biblique de Sodome et les rituels homosexuels de la sodomie ou du viol des femmes illustrent ce désir de pénétration de la part de l'étranger afin d'annihiler l'ipséité de l'hôte et de fondre dans une intimité qui abolira les frontières physiques et identitaires :

The motif of ensuring a unifying communality by sharing sexuality elucidates the locals' demand to 'know' the outsider and guest (the sexual connotations of 'to know' re-emerge in Gen. 4:1 ; Cassuto Genesis 1962: 25). We could infer that outsiders' demand to know the guests homosexually is connected with fraternal unification. It actualizes motives to erase personal boundaries, unveil another man's nakedness and become familiar with the stranger's body like birth brothers brought up together. Interchanging sexuality as a unifying token by erasing boundaries of alienating identities explains the fact that the locals seem indifferent to the gender of their sexual object, as long as sexuality is exerted from the strangers.²⁸

Cette neutralité des genres est toutefois esquivée et détournée au détriment du sujet féminin, car l'hospitalité sans droits conditionnés, « loi sans devoir, une loi sans loi²⁹ » permet à l'hôte et à l'étranger d'advenir par cet échange sous le joug des femmes qui deviennent des outils pour

²⁷ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 109.

²⁸ Thalia Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York, Routledge, Collection Gender, Theology and Spirituality, 2013, p. 20.

²⁹ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 77.

s'approprier l'ipséité de l'hôte. Ainsi à travers le contact avec l'altérité de l'hôte, tant l'étranger que l'hôte aboliront les frontières identitaires afin de créer une entente fraternelle qui passera par le corps des femmes : « on entre ainsi de l'intérieur : le maître de céans est chez lui, mais il en vient néanmoins à entrer chez lui grâce à l'hôte – qui vient du dehors. Le maître entre donc du dedans *comme s'il* venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur, par la grâce de son hôte³⁰ ». Cette entrée implique un objet fétichisant le passage, un rituel ou un objet d'échange comme le corps féminin devenant un fil transmetteur équilibrant deux ordres sociaux. Il y a dans ce passage, comme on le verra avec la Malinche, la possibilité d'un métissage entre deux anthropologies, deux lois qui se mettront en accord ou en désaccord : « L'antinomie de l'hospitalité oppose irrémédiablement *La* loi, dans sa singularité universelle, à une pluralité qui n'est pas seulement une dispersion (les lois), mais une multiplicité structurée, déterminée par un processus de partition et de différenciation : par des lois qui distribuent différemment leur histoire et leur géographie anthropologique³¹ ».

Pour comprendre les ramifications de cette pensée de l'hospitalité, cette pensée de l'altérité dans la définition de l'hospitalité inconditionnelle de Derrida, il faut revenir au philosophe Emmanuel Levinas et à sa conception du « sans visage », celle de l'altérité inapprivoisable de l'autre, sans prise, une hospitalité qui doit être inconditionnelle, transcendance et ouverture éthique à l'autre dans une hospitalité toujours hors de soi. Si Derrida pense et appelle l'hospitalité par son nom, Levinas la caractérise plus particulièrement par le moment de l'accueil. Dans cet accueil, Levinas aborde l'altérité par cette éthique du sans visage demandant d'accueillir l'autre non à visage découvert, mais en annihilant toute idée de

³⁰ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 111.

³¹ Jacques, Derrida, *De l'hospitalité*, p. 73.

reconnaissance fondée sur la ressemblance, le même. Derrida parlera de l'accueil du visage comme étant un élément central de l'hospitalité : « Le visage toujours se donne à un accueil et l'accueil accueille seulement un visage, ce visage qui devrait être notre thème aujourd'hui, mais dont nous savons pourtant, à lire Levinas, qu'il doit se dérober à toute thématization³² ». Car au sein de l'hospitalité, il faut concevoir la place du visage pour déconstruire l'univocité de l'identification mutuelle ; pour rappeler les notions de spectralité derridienne, il y a toujours quelque chose qui traîne, qui hante le rapport hospitalier. Le premier moment de résurgence de ce visage opère lors du moment du seuil ; l'accueil est métaphorisé chez Levinas par la porte, et suppose la demeure, l'*oikos* privé s'opposant à la *polis* de la vie publique où la femme n'a pas accès. Ce lieu de l'hospitalité dans la pensée de Levinas est lieu du féminin, un lieu polymorphe symbolisée par la féminité, la passivité, l'amour, l'éros, l'altérité. Comme le résume Matthieu Dubost, le féminin pour Levinas est avant tout relation à l'altérité dans l'éros mythifiant la différence sexuelle :

En cherchant à dégager une situation permettant au moi d'échapper à lui-même, Levinas pense le fondement de l'intersubjectivité, dont le modèle est la relation érotique d'un homme et d'une femme : « L'intersubjectivité n'est pas seulement l'application de la catégorie de multiplicité au domaine de l'esprit. Elle nous est fournie par l'Éros, où, dans la proximité d'autrui est intégralement maintenue la distance dont le pathétique est fait, à la fois, de cette proximité et de cette dualité des êtres³³ ». La femme, c'est d'abord l'être que l'homme désire, qu'il étreint et qui pourtant reste à distance. Ce désir essentiellement insatisfait, parce non réalisable, constitue le paradigme d'une relation où en général autrui reste à distance, maintient une différence que la subjectivité ne saurait défaire. Cette différence absolue, Levinas la nomme féminin.³⁴

³² Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 49.

³³ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, collection Bibliothèque des textes philosophiques, 1998, p. 163.

³⁴ Matthieu Dubost, « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », *Les Études philosophiques* 2006/3 (n° 78), p. 317.

Pour Levinas, la femme est avant tout l'amante, cet autre de la première relation à l'altérité dans le cadre de relation hétérosexuelle. Elle est à la fois désir, tentatrice, et passivité, figure maternelle, réceptacle, elle incarne et symbolise l'altérité absolue et rappelle la relecture du mythe d'Antigone par Hegel de la femme comme figure de la passivité et du foyer³⁵. Comme le souligne Dubost : « au-delà d'une telle polysémie, on a souvent reproché au philosophe un certain androcentrisme. En effet, les figures de l'amante, de l'hôte, de la mère et la description d'une créature à la fois faible et tentatrice donnent le sentiment que Levinas n'a fait que reprendre les schémas judéo-chrétiens classiques, parfois caricaturaux³⁶ ».

Malgré que Levinas hasarde à développer une pensée de la différence, dans celle-ci une trace de la tradition biblique, comme si cette trace ne pouvait s'effacer, y posant encore la femme dans une figure dont la passivité la rend sujette à la démesure hostile des rites de l'hospitalité. La femme chez Levinas ne peut sortir de ce rôle de l'amante et de la mère, des fonctions qu'elle maintient auprès de l'homme, car pour Levinas : « le féminin est autre pour un être masculin, non seulement parce que de nature différente, mais aussi en tant que l'altérité est, en quelque façon, sa nature³⁷ ». Dans cette idée, rien de plus que le regard androcentrique de Levinas qui ne peut voir en la femme que la sensualité de l'amante, l'accueil de l'hôtesse et le rôle de la mère ; la femme est douceur, figée dans une représentation où sa figure stéréotypée n'est que réceptacle, recueil pour l'homme revenant de la *polis*, qui à défaut de celle-ci peut aller et venir et passer les frontières de la vie publique et de la vie privée, retrouvant chez lui le pouvoir absolu qui lui aura échappé dans la cité : « L'accueil du visage (...) se produit d'une façon originelle

³⁵ Voir ici la définition de la place de la femme dans la société païenne à travers l'analyse de Hegel de la *polis* et d'Antigone : Patricia J. Mills, *Hegel's Antigone, The Owl of Minerva*, Volume 17, Issue 2 (Spring 1986), pp.131-152, et Jean-Philippe Deranty, *Philosophie et société : le statut de la femme dans l'idéalisme allemand*, Les Études philosophiques, No. 1, Philosophie allemande, 2000, pp. 75-104.

³⁶ Matthieu Dubost, « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », p. 318.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de poche, collection Biblio-Essais, 1982, p. 57.

dans la douceur du visage féminin, ou l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle il habite, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rendent possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'autrui³⁸ ». Il y a dans cette idée de la féminité comme lieu de l'altérité un bagage enfoui et passéiste de la femme la stigmatisant dans un rôle intenable où elle n'est sujet qu'en tant que complémentarité de l'homme. Comme Dubost le dit : « la femme n'est pas plus trouble que l'homme et l'ambivalence de son expression n'est pas plus stigmatisable que celle du visage. Fondamentalement le féminin n'est qu'une manière de dire l'ambiguïté de l'amour³⁹ ». La pensée de Levinas, comme l'a montré Derrida, sort de la neutralité philosophique et s'inscrit dans la subjectivité du sujet qui parle, ce qui vient déséquilibrer cette éthique qui ne peut en être une si sa parole ne peut sortir de sa position. Derrida, à défaut de Levinas, n'oublie pas la trace patriarcale au cœur des rites de l'hospitalité, ainsi il ne fixe pas la femme de par sa différence sexuelle dans une position qui ne fait que continuer de dérober son ipséité, mais plutôt souligne l'aspect androcentrique de l'hospitalité :

Tous les exemples que nous avons choisis jusqu'ici mettaient en évidence la même prédominance dans la structure du droit à l'hospitalité et du rapport à l'étranger, qu'il soit hôte ou ennemi. Il s'agit d'un modèle conjugal, paternel et phallogocentrique. C'est le despote familial, le père, l'époux et le patron, le maître de céans qui fait les lois de l'hospitalité. Il les représente et s'y plie pour y plier les autres dans cette violence du pouvoir d'hospitalité, dans cette puissance de l'ipséité que nous analysons depuis quelques semaines.⁴⁰

Pour Derrida, l'hospitalité dépasse la relation amoureuse, il introduit l'idée de pré origine féminine, mais sans cette idée d'une catégorie sexuelle originelle ni de confusion entre femmes

³⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, collection Biblio Essais, 2016, (1961), p. 61.

³⁹ Matthieu Dubost, « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », *Les Études philosophiques* 2006/3 (n° 78), p. 333.

⁴⁰ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 131.

et éros : « L'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-originel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non appropriable, dans une « intériorité » ouverte dont le maître ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner⁴¹ ». On pourra rappeler rapidement la lecture de la *khôra* de Derrida lorsque celui-ci questionne la définition de Platon et écrira qu'il faut interdire l'usage de l'article « la » sur *khôra* : « si nous disons *khôra* et non la *khôra*⁴² », « Il y a *khôra* mais la *khôra* n'existe pas⁴³ ». Cette association du lieu de l'origine de la *khôra* à la mère ou à la nourrice est fautive, selon Derrida *khôra* serait un non-lieu, un non-rapport, un non-*topos* et fait figure plutôt d'une séparation, d'une déconstruction que d'une origine féminisée⁴⁴. Dans *Violence et métaphysique*⁴⁵, Derrida contestera l'écriture masculine levinassienne de *Totalité et infini*⁴⁶ :

Notons au passage, à ce sujet, que *Totalité et Infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu'au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu'il ait été écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l'homme [vir]. (Cf., par exemple, la *Phénoménologie de l'Éros* qui occupe une place si importante dans l'économie du livre.) Cette impossibilité principielle pour un livre d'avoir été écrit par une femme n'est-elle pas unique dans l'histoire de l'écriture métaphysique ? Levinas reconnaît ailleurs que la féminité est une « catégorie ontologique ». Faut-il mettre cette remarque en rapport avec la virilité essentielle du langage métaphysique? Mais peut-être le Désir métaphysique est-il essentiellement viril, même chez ce qu'on appelle la femme. C'est, semble-t-il, ce que Freud (qui aurait méconnu la sexualité comme « rapport avec ce qui est absolument autre », TI, p. 254) pensait non du Désir, certes, mais de la libido.⁴⁷

⁴¹ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997, p.86.

⁴² Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 31.

⁴³ Jacques Derrida, *Khôra*, p. 32.

⁴⁴ Derrida dans son essai fera une déconstruction de l'usage de ce terme de *khôra*, qui doit être pensée dans sa définition comme un espace réceptacle qui n'est ni féminin ni masculin, endroit capable de recevoir des formes car elle n'en est une encore. La *khôra* ne peut donc pas être féminisée, car c'est ce lieu qui n'est rien et n'a pas d'essence : « Il n'y a, au sujet de *khôra*, ni théologie négative ni pensée du Bien, de l'Un ou de Dieu au-delà de l'Être. » (Jacques Derrida, *Khôra*, 1993, endos)

⁴⁵ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Presses Universitaires de France, 69^e Année, No. 4, 1964, pp. 425-473.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de poche, collection Biblio-Essais, 2000 (1961), p. 57.

⁴⁷ Jacques Derrida, « Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, collection Points essais, 1967, p. 228.

Cette éthique de l'altérité levinassienne se transforme donc à un essentialisme objectivant de la femme qui ne la repose que dans les marges qu'elle habite dans la Bible. Dans chacune de ces positions, fut-ce dans l'exclusion de ce grand autre féminin dans la tradition biblique, que dans le phallocentrisme du langage métaphysique comme acte d'agentivité où la femme ne peut s'incarner, toujours cette position de la femme emprise dans les marges, ce que Simone de Beauvoir résume : « L'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi, mais relativement à lui⁴⁸ ». Cette subjectivité non dissimulée chez Levinas illustre donc à la fois la stigmatisation de la femme dans son ontologie ainsi que dans les contraintes du langage métaphysique ; la particularité de cette pensée chez Levinas qui met en lumière ses biais en s'éloignant de la neutralité mandataire met à jour l'essentialisme et la stigmatisation du sujet féminin, trace ineffaçable qu'à défaut de déconstruire, Levinas nous permet de voir se mettre en place dans la filiation patriarcale entre tradition judéo-chrétienne et philosophie.

3.3 Hospitalité et don suprême : l'alliance par le féminin

Cette trace qui traîne dans les grandes histoires bibliques qui placent le corps des femmes au centre des rites d'échanges et d'hospitalité n'est ni archaïque ni signe d'un passé révolu, ni exclusivement judéo-chrétienne. Les rituels d'hospitalité n'échappent pas à la question de l'échange, et le traitement que l'on retrouve dans la tradition biblique, cet usage des corps particulièrement employé dans une dialectique oscillante entre chasteté et usage sexuel polygame que peut faire un maître sur sa femme, concubine ou fille. Comme l'a montré Lévi-Strauss, le don des femmes, ce don qu'il définit comme don suprême de la fertilité entre communautés différentes, fut au cœur également des nombreuses cultures autochtones afin

⁴⁸ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976, p 14.

d'assurer des structures sociales. Le thème du don fut investi par de nombreux anthropologues afin de voir les similitudes ou différenciations entre les méthodes de transfert et d'échange d'une culture à l'autre : l'échange étant vu comme une forme principale d'interaction sociale, à la base de la formation de liens entre les individus et les sociétés. Émile Durkheim, Marcel Mauss comme on l'a vu déjà avec le potlatch, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss sont les grands penseurs du don. Malinowski montra à travers le système d'échange de l'anneau Kula, également connu sous le nom d'échange Kula ou Kularing, l'universalité de la rationalité et des structures sociales de l'échange à partir de son analyse des populations de Papouasie-Nouvelle-Guinée. C'est plus précisément dans son essai *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*⁴⁹ que Malinowski étudia le système de passation de cet anneau Kula qui lui fit conclure que l'échange était avant tout relié à l'autorité politique. Malinowski illustra les règles internes de la nature et de l'économie du don et à partir de ses études identifia deux types d'échange : immédiat et retardé. L'échange différé établit des formes de hiérarchie, car une dette, selon le temps qu'il faut au bénéficiaire pour la retourner, attribue au donateur une position de pouvoir. Malinowski a donc conclu que la réciprocité sert un objectif distinct : créer ou changer des liens sociaux au sein de la société. Marcel Mauss, dans son essai *Le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*⁵⁰, contrairement à Malinowski, qui croyait que la réciprocité et l'échange avaient lieu entre les individus uniquement, voit le don comme une obligation non individuelle, mais communautaire afin de créer une structure sociale par circulation de richesse et de

⁴⁹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge, 2002, (1922).

⁵⁰ Marcel Mauss. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » *Sociologie et anthropologie, introduction de Claude Lévi-Strauss*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, (1923-24).

partenariats : la question du don pour Mauss est donc une question de pacte et « ce qui y est en jeu ce sont les alliances entre groupes ou c'est le lien social à l'intérieur des groupes. Il s'agit dit-il d'un « fait social total », ce qui veut dire un fait qui intègre toutes les dimensions de la vie collective (politique, religieuse, économique, esthétique)⁵¹ ». L'anthropologue Claude Lévi-Strauss, dans son essai *Les structures élémentaires de parenté*⁵² qui m'intéresse plus particulièrement, concevra sa théorie sur le don en s'inspirant de Mauss en y étudiant les structures de parenté dans les sociétés primitives, ces sociétés qui ne sont pas fondées sur l'agriculture et qui ont les formes les plus simples de technologie. Il définira sa théorie de l'alliance sur le tabou de l'inceste (l'interdiction de l'inceste favorisant ainsi l'exogamie) qui incite le mariage en dehors des lignes d'ascendance familiale afin de former des alliances avec d'autres familles. Le mariage d'une sœur ou d'une fille avec une personne extérieure à la famille, d'un autre groupe de parenté, favorisait les liens sociaux entre les différentes familles et nations au sein de la société :

Comme pour Mauss, le don est pour Lévi-Strauss un « phénomène social total », qui maintient en vie la société dans son ensemble et dans sa totalité, qui exerce ses effets à un niveau suprahistorique et traverse tous les domaines de la vie sociale (juridique, religieux, économique, esthétique, etc.). Selon Lévi-Strauss (et, après lui, d'autres tenants de l'anthropologie structurale), Mauss avait bien vu ce point, mais il s'était arrêté avant de franchir le pas décisif et d'appréhender le tout comme une structure intersubjective. Lévi-Strauss conçoit l'échange comme un « échange total » qui ne concerne « pas seulement des produits manufacturés, des produits naturels, des denrées alimentaires, mais aussi la catégorie de biens précieux qui, pour beaucoup de raisons, est la plus recherchée : les femmes. C'est précisément le point où Lévi-Strauss dépasse Mauss et ouvre un champ nouveau pour la théorie anthropologique. C'est lui qui a établi que l'échange et le principe de réciprocité induit par ce dernier étaient à l'œuvre dans les différents types de mariages.⁵³

⁵¹ Marcel Hénaff, *Lévi-Strauss et le principe de réciprocité*, Archives Européennes de Sociologie, Vol. 49, No. 2, Cambridge University Press, 2008, p. 318.

⁵² Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, (1949).

⁵³ Stephan Moebius et Frithjof Nungesser, « La filiation est directe – L'influence de Marcel Mauss sur l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », traduction de Isabelle Kalinowski, « Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss », *European Journal of Sociology*, 54, 2013, p. 231-263.

Pour Lévi-Strauss, les structures de l'échange permettent de passer d'un mode de nature à culture. Dans ces ordres d'échange, le cadeau suprême était la femme, vitale grâce à sa fertilité afin d'assurer une suite générationnelle : « Il serait faux de dire qu'on échange ou qu'on donne des cadeaux, en même temps qu'on échange et qu'on donne des femmes. Car la femme elle-même [...] est le suprême cadeau parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques⁵⁴ ». Ce « don suprême » permettait à une famille des alliances avec les nations extérieures et ne consistait pas tant dans des transactions économiques que dans des dons réciproques, un événement à signification à la fois sociale, religieuse, magique, économique, utilitaire et morale. Pour Lévi-Strauss, les rituels au cœur de l'échange sont une chaîne menant à l'union ou à la guerre rappelant les deux pôles de l'hospitalité et son danger d'hostilité imminente : « Nous sommes ainsi en présence d'une gamme continue, ou d'une chaîne institutionnelle qui permet de passer de la guerre au commerce, du commerce au mariage, et du mariage à la fusion des groupes⁵⁵ ». Le don suprême de la femme à l'intérieur de ces échanges ne pouvait être équivalent que par celui d'une autre femme, ainsi une femme sera donnée en échange d'une autre ; car l'inceste est tabou, les femmes se disperseront dans d'autres groupes sociaux à travers cet échange. L'étude de ces échanges a montré à Lévi-Strauss qu'ils ne sont pas premièrement économiques, mais avant tout le moteur à la croissance de la communauté et à la mise en place d'alliances impératives entre hommes, ainsi le tabou de l'inceste était d'abord un moteur d'expansion sociale afin d'ouvrir les communautés entre elles plutôt qu'une dévaluation morale : « La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser

⁵⁴ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, (1949), p. 77.

⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 146.

mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence. Et c'est bien cet aspect, trop souvent méconnu, qui permet de comprendre son caractère⁵⁶ ». Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss inclut les études de l'anthropologue Margaret Mead⁵⁷ illustrant que l'inceste était dévalué plutôt, car il coupait des alliances précieuses entre hommes en diminuant l'entrée d'étrangers au sein de groupes sociaux et familles. Tant dans la Bible, que dans les sociétés primitives, la femme était un outil dans les rites de passage afin de créer des alliances sociales. Le don des femmes entre clans fut donc légitimité par le tabou de l'inceste et son interdiction : « le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition ; celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, un échange⁵⁸ ». Ainsi, la femme qui sera refusée sera compensée par une autre qui sera offerte, créant un droit commun à l'usage des hommes : « La prohibition de l'usage sexuel de la fille ou de la sœur contraint à la donner en mariage à un autre homme, et, en même temps, elle crée un droit sur la fille ou sur la sœur de cet autre homme. Ainsi, toutes les stipulations négatives de la prohibition ont-elles une contrepartie positive. La *défense* équivaut à une *obligation* : et la *renonciation* ouvre la voie à une *revendication*⁵⁹ ». Basée sur la circulation des femmes, la théorie de l'alliance fédère donc les hommes entre eux,

⁵⁶ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, (1949) p. 596.

⁵⁷ Si dans nos sociétés occidentales le tabou de l'inceste est profondément enraciné, il semble l'être également dans l'immense majorité des autres cultures, aussi ancestrales soient-elles. Interrogeant un des membres du peuple des Arapesh, en Nouvelle-Guinée, l'anthropologue américaine Margaret Mead constatait par exemple que le rejet des unions incestueuses était vivace et ancré dans l'esprit de chacun des membres de la tribu pour des raisons communautaires : « Quoi donc ! Tu voudrais épouser ta sœur ? Mais qu'est-ce qui te prend ? Tu ne veux pas avoir de beau-frère ? Tu ne comprends donc pas que si tu épouses la sœur d'un autre homme, et qu'un autre homme épouse ta sœur, tu auras au moins deux beaux-frères, et que si tu épouses ta propre sœur tu n'en auras pas du tout ? Et avec qui iras-tu chasser ? Avec qui feras-tu les plantations ? Qui auras-tu à visiter ? », Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New-York, 1935, p. 84, cité par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, (1949), p. 555-556.

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 65.

⁵⁹ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, (1949), p. 60.

et comme la remarquée l'anthropologue Françoise Héritier, favorise l'assujettissement féminin qu'elle nomma valance différentielle des sexes :

Cette forme de contrat entre hommes, l'expérience ethnologique nous la montre partout à l'œuvre. Sous toutes les latitudes, dans des groupes très différents les uns des autres, nous voyons des hommes qui échangent des femmes, et non l'inverse. Nous ne voyons jamais des femmes qui échangent des hommes, ni non plus des groupes mixtes, hommes et femmes, qui échangent entre eux des hommes et des femmes. Non, seuls, les hommes ont ce droit, et ils l'ont partout. C'est ce qui me fait dire que la valance différentielle des sexes existait déjà dès le paléolithique, dès les débuts de l'humanité.⁶⁰

Cette construction sociale de la fraternité fut créée par la mise en place de structures sociales, souvent emplies de règles sourdes telles les lois de l'hospitalité religieuse. La tradition judéo-chrétienne du don impliqua la notion du sacrifice, rappelons « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous⁶¹ » du Christ qui fut immolé sur la croix, une logique du sacrifice qui s'opéra principalement comme on le vit sur le corps des femmes dans la Bible hébraïque. Le don, de la tradition chrétienne aux sociétés autochtones, est un instrument culturel androcentrique et profondément polysémique dont Mauss souligna l'ambiguïté ; le mot *gift* dans les langues germaniques signifie aussi bien « remède » que « poison⁶² », et le terme « dot », *mitgif* en allemand, signifiant la qualité monétaire liée à l'échange des femmes.

⁶⁰ Sylviane Agacinski, Nicole Bacharan, Françoise Héritier, Michelle Perrot, *La plus belle histoire des femmes*, Paris, Seuil, p. 24.

⁶¹ Luc (22 : 19), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁶² Dans un court texte qu'il a présenté en 1924 dans le cadre de l'exposition un hommage à Charles Andler par ses amis et ses étudiants, Mauss poursuivait ainsi son analyse des structures totales du don : « La chose reçue en cadeau. La chose reçue en général, relie le donneur par magie, religieusement, moralement, et légalement au destinataire. Venant d'une seule personne, fabriquée ou qu'il s'approprie, lui appartenant, il lui confère un pouvoir sur celui qui l'acceptera » (*Letter from Marcel Mauss to Charles G. Seligman and Brenda Seligman*, May 7, 1940.) Mauss comparera le don à un poison, car comme les deux sens du mot don dans les langues germaniques l'indiquent, le don est aussi un « poison » produisant donc à la fois du plaisir et du déplaisir.

3.4 La Malinche : hostile herméneutique de l'hospitalité coloniale

Au cœur du mythe de la Malinche, habite la mouvance des figures mythiques, cette polysémie qui renaît et se transforme au fur et à mesure que son interprétation se modifie. Dans l'histoire de cette femme, cette double contrainte qui fera passer son interprétation des pôles les plus antinomiques entre figure de l'hospitalité et figure de l'hostilité. Les nombreuses interprétations polysémiques de la Malinche, une jeune femme nahuatl vendue par ses parents qui deviendra l'esclave d'Hernán Cortés lors de la colonisation du Mexique et la chute de l'empire aztèque, dévoilent l'hostilité envers les femmes dans la société aztèque de l'époque et dans les grandes entreprises coloniales en Amérique. Tout mythe est normatif et comme Lévi-Strauss le montra « tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique⁶³ » et exprime des traces sociales normatives. Suivre la trace de la Malinche, et ses nombreuses interprétations antinomiques par de nombreux penseurs et écrivains mexicains et espagnols, est une relecture de documents qui nous placent au centre des oppositions des mythes et également du passage patriarcal, d'une trace qui ne s'efface, un spectre qui ne fait que décliner les mêmes prismes d'un même usage androcentrique ; son herméneutique, ses nombreuses interprétations sont donc riches afin de voir le passage ethnologique à littéraire de cette figure objet de la discrimination de ses différents usages. La Malinche au travers des cinq cents dernières années fut crispée sous différentes figures : une vierge, une sainte, une pécheresse, la traîtresse à qui l'on doit la chute de son peuple ou celle qui permit à la société mexicaine son métissage, elle a emprunté tous les visages selon les emplois servant la colonisation, aux mouvements d'indépendance mexicaine à féministe. Mais

⁶³ Claude Lévi-Strauss, « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1955, p. 227-255.

avant toutes ces lectures, ce que fut vraiment la Malinche fut une esclave, un don des Mayas aux Espagnols. Figure typique de la nécessité de sacrifier un symbole afin d'asseoir et de mettre de l'avant de nouvelles formes sociales, la Malinche tant dans la colonisation espagnole que dans son traitement par la société mexicaine, ses interprétations kaléidoscopiques et divergentes, est une génétique en elle-même de l'usage du féminin dans la constitution des nationalismes.

La Malinche a emprunté différents noms, doña Marina, Malintizin, Malinalli : « It is generally believed that la Malinche's indigenous name was Malinalli, the name of a day in the Aztec calendar which was represented by a twisted reed. Malinalli is the sign not only of a day but also refers to the helicoid symbol that binds the two opposing forces of the cosmos in constant movement which makes the forces of the lower world rise and those of the heavens descend. The indigenous referred to her as Malintzin.⁶⁴ To the Christians, she was known by her baptismal name of Doña Marina⁶⁵ ». Les premières traces que l'on conserve de la Malinche sont les écrits espagnols et les codex autochtones de la colonisation. On estime sa vie entre 1496 et 1529, la date de sa mort n'étant pas certaine. La Malinche naquit de parents de descendance noble, son père, le seigneur Paynala, régnait dans les montagnes de Coatzacoalcos situé entre l'empire aztèque et maya du Yucatan où elle apprit le nahuatl aztèque. Après la mort de celui-ci, lorsque sa mère se remaria et donna naissance à un fils, la Malinche fut vendue comme esclave à des marchands mayas à Xicalango, un centre commercial situé sur la côte mexicaine, et ensuite c'est dans l'État du Tabasco, à Potonchan, que l'on recense qu'elle fut donnée par les Mayas à Hernan Cortez et aux conquistadors espagnols avec vingt autres esclaves féminines.

⁶⁴ Pour plus des détails sur les noms de la Malinche, voir Hernan Cortes, *Letters from Mexico*, Tr. Anthony Pagden. Yale University Press, p. 464.

⁶⁵ Jean Franco, « La Malinche: From Gift to Sexual Contract », *Critical Passions: Selected Essays*, Durham, NC, Duke U. P., 1999, p. 79.

La société aztèque de l'époque vivait dans un ordre rigide entre les groupes sociaux, le peuple (*macehualtin*) accomplissant les tâches agricoles sous le joug des plus nantis soit la noblesse (*pipiltin*) qui possédait toutes les richesses et assurait la conformité à ce système en usant de la peur : « Conformity to this system was achieved by the populace's native obedience to custom and also by fear-human sacrifices were quite numerous⁶⁶ ». Ainsi, déjà dès l'arrivée de Cortés, le peuple vivait dans la peur, l'esclavage et une taxation massive :

At the time of the Spanish invasion, discontent was pervasive among the various native tribes because of the extensive Aztec taxation on goods and services, including human lives for religious sacrifice. The increase in human sacrifices under Moctezuma's tyranny made him and the Aztecs feared and hated in Andhuac, particularly in remoter regions whose tenuous link to Tenochtitlan (present-day Mexico City) was only tax-related.⁶⁷ In all fairness, it should be stated that the excesses of Moctezuma's regime simply culminated the tyrannical direction that the empire had taken under the influence of Tlacaehlel, a previous leader. Thus Moctezuma invited rebellion by continuing policies which had led to disharmony and disunity among the native tribes. Further, his extreme vacillation, stemming from his mysticism, made him ineffective as a leader. His indecisiveness in dealing with Cortes gave the Spaniards many political and military advantages.⁶⁸ We must, therefore, conclude that the Mexican Empire under Moctezuma was extremely vulnerable to internal destruction and that this vulnerability greatly strengthened Cortes's external effort.⁶⁹

Le rôle de la femme dans la culture aztèque n'y était pas différent de celui accordé aux femmes judéo-chrétiennes : vivant dans la loi du maître, les femmes autochtones devaient montrer obéissance, discipline et se conformer aux codes sociaux de l'époque. La femme aztèque était également au cœur des échanges d'alliances sociales à l'image de sa position dans la tradition judéo-chrétienne, le mariage était décidé par le père et la polygamie y était également seulement

⁶⁶ Cordelia Candelaria, "La Malinche, Feminist Prototype", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 5, No. 2, Chicanas en el Ambiente Nacional/Chicanas in the National Landscape, Summer, University of Nebraska Press, 1980, p. 2.

⁶⁷ T. R. Fehrenbach, *Fire and Blood: A History of Mexico*, New York, Macmillan, 1973, p. 90-101.

⁶⁸ William H. Prescott, *Mexico and the Life of the Conqueror Fernando Cortes*, New York, Peter F. Collier, 1842, Volume I, p. 201.

⁶⁹ Cordelia Candelaria, "La Malinche, Feminist Prototype", p. 2.

accessible aux hommes, surtout dans les familles de descendance noble. La femme aztèque n'avait aucun accès à la culture militaire, la base du fondement social et organisationnel de la culture aztèque, et à tout moment pouvait être vendue comme esclave par ses parents ce qui illustre qu'il ne faut pas idéaliser dans une masse monolithique les sociétés autochtones, qui furent parfois tout aussi patriarcales :

In keeping with traditional biological determinism, women in Aztec society were barred from most occupations and activities guaranteed their male counterparts, and even in the smallest daily activity women were under strict discipline throughout their lives. On the other hand, daughters of the nobility received educations. Property rights were maintained through the mother's side.⁷⁰ Nevertheless, Aztec society was decidedly androcentric. At birth, for example, boys were presented with a spear and a shield, while girls were immediately provided with brooms and spinning wheels.⁷¹ Women and girls were sexually exploited, especially among the pipiltin,⁷² a phenomenon not unique to this culture. In addition, among the tribes of that time war was a solely masculine occupation. Not surprisingly most native languages employed a single word for "male" and for "warrior".⁷³

Ainsi, la Malinche, femme et esclave, était dans une position liminale avant l'arrivée de Cortés, les esclaves étant souvent offerts en sacrifice, et même mangés dans certains rites afin de faire advenir la fonction symbolique de ce sacrifice.

Hernan Cortez arriva en 1519 sur la côte mexicaine, plus précisément dans le Yucatan, entouré de centaine d'hommes, de onze navires, de chevaux et de munitions. De la côte, lui et ses hommes se rendirent jusqu'à Tenochtitlan, capitale des Aztèques et marché reconnu d'esclaves. Des textes restent tant du côté des vaincus que des conquistadors de cette longue

⁷⁰ R. C. Padden, *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541*, New York, Harper Colophon, 1967, p. 20-21.

⁷¹ T. R. Fehrenbach, *Fire and Blood: A History of Mexico*, New York, Macmillan, 1973, p. 87-90.

⁷² R. C. Padden, *The Hummingbird and the Hawk*, p. 250.

⁷³ Cordelia Candelaria, "La Malinche, Feminist Prototype", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 5, No. 2, Chicanas en el Ambiente Nacional/Chicanas in the National Landscape, Summer, University of Nebraska Press, 1980, p. 191.

aventure, chez les autochtones de nombreux codex font état de la chute de l'empire aztèque et chez les Espagnols des recensions de cette expédition de Cortez furent écrites de la main du conquistador espagnol Bernal Diaz del Castillo⁷⁴ et du prêtre dominicain espagnol Bartolomé de las Casas⁷⁵. Comme la Malinche était une femme, malgré l'importance de son rôle, il reste peu de traces historiques de sa présence : « La conquista tratada como un asunto heroico sólo se ocupa de las mujeres como personajes secundarios, anónimos y colectivos ; forman parte de un botín de guerra y los soldados se sirven literalmente de ellas para resolver sus necesidades domésticas y cotidianas, esto es, la comida y el sexo⁷⁶ ». Des sources confirment que la Malinche fut vendue au marché avec d'autres esclaves mayas dans les écrits de Francisco Lopez de Gómora, un historien espagnol à qui Cortés raconta ses aventures⁷⁷ :

Así que pasado el término que llevaron, vino a Cortés el señor de aquel pueblo y otros cuatro o cinco, sus comarcanos, con buena compañía de indios, y le trajeron pan, gallipavos, frutas y cosas así de bastimento para el real, y hasta cuatrocientos pesos de oro en joyuelas, y ciertas piedras turquesas de poco valor, y hasta veinte mujeres de sus esclavas para que les cociesen pan y guisasen de comer al ejército; con lo cual pensaban hacerle gran servicio, como los veían sin mujeres, y porque cada día era menester moler y cocer el pan de maíz, en que se ocupan mucho tiempo las mujeres [...] Cortés los recibió y trató muy bien, y les dio cosas de rescate, con lo que holgaron mucho, y repartió aquellas mujeres esclavas entre los españoles por camaradas.⁷⁸

Dans le voyage des conquistadors vers le Nouveau Monde, que des militaires afin de les occuper suite à la victoire espagnole contre les Maures et de favoriser la mixité avec les femmes autochtones en créant une nouvelle colonie de peuplement. Comme le rappelle le récit, la

⁷⁴ Bernal Diaz del Castillo. *La conquête du Mexique*, présentation de Gérard Chaliand, traduit de l'espagnol par D. Jourdanet, France, coédition Actes sud Leméac, collection Babel, 2009.

⁷⁵ Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes*, introduction de Roberto Fernandez Retamar, traduit de l'espagnol par Franchita Gonzalez Batile, France, Éditions La Découverte, collection Poche, 2016.

⁷⁶ Margo Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Penguin Random House Grupo Editorial, 2004.

⁷⁷ Ces documents furent vivement critiqués de la part de Bernal Díaz del Castillo car Gómora ne raconta que la version de Cortés, ne s'étant jamais rendu lui-même sur le territoire du Nouveau Monde.

⁷⁸ Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, p. 39-40.

Malinche passa de mains en mains selon les usages de Cortés. Au départ, de par sa beauté, Cortés la donna à Alonso Hernandez Puertocarrero, l'homme de son équipage de plus haute naissance. Mais lorsque Puertocarrero dut retourner en Espagne, et car il avait eu vent des différentes langues que parlait la Malinche, Cortés la prit pour esclave et lui donna un fils. Ainsi se créèrent de nombreuses alliances entre femmes autochtones et Espagnols afin de créer cette nouvelle communauté métisse qui deviendra le Mexique : « demosles mujeres [a los soldados principales de Cortés] para que de su generaci3n tengamos parientes⁷⁹ ». Comme dans les rituels de l'hospitalité de la Bible, le corps des femmes fut un lien qui assura la mixité et l'échange, mettant en place de nouvelles structures sociales. La seule raison pour laquelle la Malinche sortit des tranchées et se rendit jusqu'à nous est l'avantage de sa maîtrise de différentes langues : elle parlait nahuatl et maya et rapidement sous la tutelle de Cortés apprit l'espagnol castillan. Sans cet atout qui lui permit de traduire à Cortés ce qu'elle entendait et voyait lorsqu'elle était à ses côtés dans son expédition vers Mexico, elle serait restée une esclave sexuelle anonyme comme beaucoup de femmes de l'époque comme le remarqua Margo Glantz⁸⁰. C'est en raison de l'important rôle politique qu'elle allait être appelée à jouer auprès des différents protagonistes de l'histoire mexicaine que la figure de la Malinche est devenue si célèbre. La Malinche fut donc de par sa capacité de traduire le nahuatl, la langue du centre du Mexique qu'elle hérita de ses parents, et la langue maya yucatèque qu'elle apprit de par sa position d'esclave, une traductrice clé dans la zone de contact qui s'établit entre les conquistadors espagnols et les Mexicains. Après un an à vivre avec les conquistadors, elle traduisait déjà les conversations

⁷⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Tomo I. Madrid, Imp. de Don Benito Cano, 1795, p. 174.

⁸⁰ Margo Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Penguin Random House Grupo Editorial México, 2004, p. 150.

entre Cortés et l'empereur aztèque ce que l'histoire rappelle comme étant à la source de l'avantage de Cortés qui mènera à la chute de Tenochtitlan en 1521. Bernal Diaz del Castillo dans *La conquête du Mexique*⁸¹ dira que « sans l'aide de Doña Marina, nous n'aurions pas compris la langue de Nouvelle-Espagne et du Mexique [...] La Malinche, fille d'un cacique vendue comme esclave, qui parle à la fois son nahuatl natal, le maya et très vite apprend l'espagnol castillan. Grâce à elle, Cortés a un avantage considérable sur l'adversaire. Il en saura toujours plus sur les Aztèques et leur perception du monde que ceux-ci n'en sauront jamais sur les Espagnols⁸² ». De nombreuses peintures et fresques réalisées de la conquête représentent toujours la Malinche au côté de Cortés comme stratège importante qui lui permit de se faire comprendre lors des échanges avec les Aztèques. Mais ce qui est singulier est à quel point cette figure qui créa une zone de contact entre les Aztèques et les conquistadors fut interprétée différemment ; dans le travail de nombreux historiens, des visions divergentes la dépeignent à la fois comme salvatrice du peuple mexicain, car ayant été une médiatrice qui adoucit le traitement violent des Espagnols envers les Aztèques grâce à ses conseils, ou comme une traîtresse qui vendit son peuple en trahissant les siens par amour de Cortés.

Aujourd'hui, la Malinche a pris différents visages qui s'incarnent dans l'art comme dans la littérature mexicaine de plusieurs façons : on la compare à la Vierge Marie ou la Llorona, une femme que l'on prénomme "la pleureuse" et dont les nombreuses légendes prétendent à la fois être la déesse Cihuacóatl pleurant le sort de ses enfants et son peuple perdu, aux soldedaras mexicaines, ces femmes qui pendant la Révolution mexicaine luttèrent avec les hommes ainsi qu'à la figure de la Chingada, ce qui signifie la putain ou celle qui fut violée. C'est sur ces

⁸¹ Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, présentation de Gérard Chaliand, traduit de l'espagnol par D. Jourdanet, France, Actes sud Leméac, collection Babel, 2009.

⁸² Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, p. 11.

figures antinomiques que je me pencherai, soit ces opposés qui la constituent et la font osciller entre figure hospitalière et figure hostile qui rappellent également le traitement accordé aux femmes dans la Bible hébraïque qui semble partager des traces inépuisables dans la constitution du sujet féminin dans la société aztèque et mexicaine.

3.4.1 Mythique Malinche : de figure hospitalière à traîtresse

L'interprétation de la Malinche comme étant une figure hospitalière, médiatrice entre deux ordres, qui saura à la fois être clémente avec son peuple et les Espagnols, provient principalement des écrits de Bernal Diaz del Castillo. Dans *La conquête du Mexique*⁸³, ce conquistador espagnol relatara pas à pas l'expédition de son commandant Hernan Cortés, son arrivée et son entrée dans les terres mexicaines jusqu'au meurtre du roi aztèque Montezuma qui mènera à la conquête du Mexique et au triomphe espagnol. Une des raisons de la défaite de Montezuma fut associée à une prophétie annonçant que le Dieu Quetzalcoatl, une des principales divinités mésoaméricaines représentant un serpent à plumes, reviendrait lors de l'année du roseau, une date du calendrier aztèque qui fut la même que celle où Cortés arriva avec ses hommes accompagné de technologies inconnues, soit des canons et des fusils qui impressionneront Montezuma⁸⁴. Le récit de Bernal Diaz del Castillo y pose la société aztèque et maya comme hostile, et de nombreux passages relatant leurs aventures au fur et à mesure du chemin décrivent les sacrifices et les méthodes guerrières des autochtones afin de légitimer la conversion religieuse imposée par les Espagnols. Diaz del Castillo y raconte les coutumes et les

⁸³ Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, présentation de Gérard Chaliand, traduit de l'espagnol par D. Jourdanet, France, Actes sud Leméac, collection Babel, 2009, p. 98.

⁸⁴ Cent ans après la venue des conquistadors, les autochtones verront leur population passée de 20 millions à moins de 1,6 millions à cause des maladies apportées par les espagnols et les violences infligées aux autochtones.

offres que les autochtones firent à Cortés passant souvent par le don de femmes que les troupes espagnoles acceptaient, mais sous la condition « qu'elles ne devaient plus sacrifier ni adorer des idoles, mais croire en Dieu Notre-Seigneur⁸⁵ ». La Malinche, sans les nombreuses langues qu'elle possédait qui en faisait une interprète qui suivra Cortés dans ses expéditions, aurait probablement subi le sort des autres esclaves que dépeint Bernal Diaz del Castillo :

Je veux dire aussi qu'au bout de trois mois de possession, des femmes esclaves qui vivaient en notre compagnie et se trouvaient dans le quartier royal, étaient parvenues à distinguer quels étaient ceux d'entre nous qui traitaient bien ou mal les Indiennes ouvrières, et quels aussi avaient la réputation d'être des caballeros. Il en résultait qu'après qu'elles avaient été vendues publiquement au plus offrant, s'il arrivait qu'elles tombassent aux mains de qui leur déplaisait ou les avait maltraitées, elles disparaissaient sur-le-champ et on ne les revoyait plus.⁸⁶

À plusieurs reprises tout au long de *La Conquête du Mexique*, des échanges de femmes et d'esclaves persistent, mais la Malinche, que Diaz del Castillo appelle couramment doña Marina et qu'il qualifie de sage et d'aimable, est décrite comme l'interprète de Cortés et non à titre d'esclave. Diaz del Castillo nous rappelle son passé troublant et qu'elle fut vendue par une mère qui la déposséda de ses droits afin de favoriser son nouvel enfant, prétextant même que sa fille était morte. Il montre la candeur et la clémence de la Malinche lorsqu'elle reverra sa mère lors d'un évènement religieux où Cortés avait attiré de nombreux autochtones afin de les convertir :

Cortés, étant arrivé à Guazacualco, fit appeler tous les caciques de la province pour leur faire une conférence au sujet de la sainte doctrine et sur les moyens pour bien la pratiquer. Cela motiva l'arrivée de la mère de doña Marina et de son demi-frère Lazare avec d'autres caciques. Depuis longtemps, doña Marina m'avait dit qu'elle était de cette province, où elle possédait des vassaux, chose que savaient fort bien le capitaine Cortés et l'interprète Aguilar. De façon qu'on vît ensemble la mère et la fille avec son frère. Or il ne leur fut pas difficile de reconnaître la filiation, car la ressemblance était très grande. Ils en eurent peur, pensant qu'elle les envoyait

⁸⁵ Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, présentation de Gérard Chaliand, traduit de l'espagnol par D. Jourdanet, France, Actes sud Leméac, collection Babel, 2009, p. 157.

⁸⁶ Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, p. 620.

chercher pour les faire périr, et ils pleuraient. Mais doña Marina, voyant leurs larmes, les consola, les pria de bannir toute crainte et leur dit qu'ils n'avaient pas compris ce qu'ils faisaient quand ils la donnèrent aux gens de Xicalango, et qu'elle leur pardonnait. Elle leur fit cadeau de plusieurs bijoux d'or et de diverses pièces d'habillement en les renvoyant à leur village, ajoutant que Dieu lui avait fait une bien grande grâce en l'enlevant à l'adoration des idoles et en la rendant chrétienne ; que maintenant qu'elle avait le bonheur d'avoir un fils avec son maître et seigneur Cortés, et d'être mariée avec un caballero comme était son mari Juan Xaramillo, voulût-on la faire cacique d'autant de provinces qu'il y en a dans la Nouvelle-Espagne, elle refuserait de l'être ; qu'elle estimait le plaisir de servir son mari et Cortés plus que toute chose au monde... Et, tout ce que je viens de dire, je l'ai entendu dans sa bouche, j'en puis certifier et je le jure, *amen* ! Or on dirait que cette aventure est comme une contre façon de ce qui arriva à Joseph en Égypte avec ses frères, lesquels, à propos du blé, tombèrent en son pouvoir.⁸⁷

La Malinche, sous l'interprétation de Bernal Diaz, devint une réécriture de Joseph. En la comparant à ce prophète vendu et trahi par les siens, il la fera entrer dans l'histoire biblique, ses similitudes avec Joseph manifestes, l'abandon par leur famille, leur miséricorde, et leur capacité à jouer des langues, la destinait donc à un destin catholique selon l'interprétation subjective de ce jésuite. La Malinche deviendra donc dans les écrits de Bernal Diaz une figure presque prophétique amenant un ordre nouveau, présenté comme médiatrice pouvant sauver son peuple de la barbarie aztèque par son pouvoir de convertir à la parole divine les nombreux autochtones que croise Cortés sur sa route. Tout comme Joseph dans le livre de la Genèse⁸⁸ qui fut vendu par ses propres frères, car ceux-ci étaient jaloux de l'attention particulière portée par leur père Jacob à celui-ci, la Malinche est une figure dont le destin est à l'image de la vie de Joseph. De son Canaan natal, Joseph devenu esclave se retrouvera à la cour du Pharaon, où il passera de la prison à conseiller exclusif, car il sera en mesure d'interpréter les rêves et de conseiller le Pharaon ; il sera celui qui viendra prédire les

⁸⁷ Bernal Diaz del Castillo, *La conquête du Mexique*, p. 98.

⁸⁸ Genèse (37 : 45), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

grandes sécheresses du Nil et aidera à planifier et à prévenir l'aridité des terres qui s'emparera de l'Égypte en emmagasinant à l'avance assez de semences pour permettre au peuple de survivre. Au cœur de cette sécheresse, les dix frères de Joseph mandatés par leur père Jacob se rendirent en Égypte afin d'aller chercher du grain. Joseph les reconnut et concevra quelques stratagèmes afin de les faire repartir vers Canaan et revenir avec son jeune frère Benjamin. À leur retour, en espionnant ses frères, Joseph entendra la rédemption de son demi-frère Juda qui s'offrira comme esclave à la place de Benjamin pour purger les vols dont ils furent condamnés injustement. Joseph, dissimulé sous sa nouvelle identité égyptienne et prétextant ne pas connaître la langue de sa naissance, finira par leur avouer sa vraie nature et pardonnera à ses frères leur trahison :

« Je suis Joseph, dit-il à ses frères. Mon père est-il encore en vie ? » Mais ses frères ne purent lui répondre, tant ils tremblaient devant lui. Joseph dit à ses frères : « Venez près de moi ». Ils s'approchèrent. « Je suis Joseph votre frère, dit-il, moi que vous avez vendu en Égypte. Mais ne vous affligez pas maintenant et ne soyez pas tourmentés de m'avoir vendu ici, car c'est Dieu qui m'y a envoyé avant vous pour vous conserver la vie. C'est en effet la seconde année que la famine sévit au cœur du pays, et, pendant cinq ans encore, il n'y aura ni labours ni moissons. Dieu m'a envoyé devant vous pour vous constituer des réserves de nourriture dans le pays, vous permettre de vivre et à beaucoup d'entre vous d'en réchapper. Ce n'est donc pas vous qui m'avez envoyé ici, mais Dieu. Il m'a promu Père du Pharaon, maître de toute sa maison et régent de tout le pays d'Égypte. Dépêchez-vous de remonter vers mon père pour lui dire : « Ainsi parle Joseph de ton fils : Dieu m'a promu seigneur de toute l'Égypte, descends vers moi sans t'arrêter. Tu demanderas dans le pays de Goshèn et tu seras près de moi, toi, tes enfants et tes petits-enfants, ton petit et ton gros bétail et tout ce qui est à toi. C'est là que je pourvoirai à ta subsistance pour que tu ne sois pas privé de ressources toi, ta maison et tous les tiens, car il y aura encore cinq années de famine ⁸⁹ ».

⁸⁹ Genèse (45), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

Ainsi, malgré la trahison, un fratricide raté pour Joseph et un infanticide avorté pour la Malinche, grâce à la parole de Dieu, ces deux figures au départ victimes émissaires⁹⁰ de la violence habitant les hommes, deviennent des modèles du chemin à emprunter afin de conjurer le mal. Bernal Diaz, en baptisant la Malinche doña Marina, montre par cette transformation identitaire l'ouverture et l'hospitalité à une parole divine qui dépasse toute trahison, qui unit au cœur des hostilités les civilisations aztèques et espagnoles : ainsi, les prétentions hégémoniques et colonisatrices espagnoles se parent de la miséricorde et de l'hospitalité.

La Malinche et Joseph sont avant tout des prismes révélateurs de certaines récurrences au cœur de l'hospitalité ; soit que dans cette rencontre, à travers la question du sacrifice de soi dans la confrontation à l'altérité, un nouvel ordre peut advenir et la parole divine s'immiscer qui passera par la langue et la traduction. Joseph et la Malinche sont dans cette situation de victime émissaire violemment expulsée de leur cercle afin de vivre le déracinement et l'entrée dans un autre ordre : en eux, par eux, se crée un contact avec la différence et un nouveau rapport avec l'autre qui renverse l'ordre établi et qui passe par l'assimilation à la parole divine, à la langue parlée par Dieu. Évincées de leur maison, ces deux figures passeront par la persécution, l'emprisonnement et la violence ; à travers leurs déshonneurs et leurs malheurs, à la fois Joseph et la Malinche renaissent et réforment un ordre passé. Dans la vision de Bernal Diaz, la Malinche transcende la violence aztèque contre ce nouvel ordre catholique qui l'accueille et la fera revivre sous les traits d'un nouveau nom, doña Marina. La Malinche est dans cette variante de son histoire une figure de l'hospitalité : son passage, de victime persécutée à une figure à la fois

⁹⁰ Voir René Girard, *Le bouc émissaire*, 1982, Paris, Grasset, pour la définition de la victime émissaire et plus précisément (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978) où notamment René Girard fait une étude détaillée de Joseph.

douce et clémente tant avec les Aztèques que les Espagnols, fait d'elle un symbole de la fraternité et du cosmopolitisme de la parole divine. Cette version de la Malinche, pleine de mansuétude pour sa mère, vient travailler l'inclusion de l'inconditionnalité de la miséricorde, tout en jouant sur une division manichéenne afin d'ostraciser la violence aztèque par la clémence divine instituant et justifiant la colonisation. La Malinche comme Joseph récusant le barbarisme de ses frères sont donc des figures liminales,⁹¹ des figures de l'entre-deux qui font advenir un nouvel ordre par leur miséricorde, expulsant le pôle hostile de l'altérité pour entrer dans une ère cosmopolite ; la Malinche permet de dépasser les pratiques violentes et sacrificielles aztèques tout comme le pardon de Joseph à ses frères montre que la fraternité et non le fratricide permettra aux douze tribus d'Israël de se métamorphoser en peuple. Ils sont aussi polyglottes, et leurs usages de langues diverses en font des acteurs clés dans les rituels d'hospitalité, car ils peuvent comprendre l'étranger et entrer en communication par la langue, premier dire de l'hospitalité. Joseph et la Malinche sont également des géniteurs, le nouvel ordre qu'ils mettront en place passera par la question de la descendance et de la filiation. Joseph, à la fois Canéen de naissance et Égyptien d'adoption par sa relation avec le pharaon et son mariage avec Asnath, une femme païenne égyptienne, fera partie intégrante de deux tribus et aura deux fils, Menassé et Ephraïm, qui seront baptisés par Israël et Jacob dans la Genèse⁹². Comme la Malinche qui aura un enfant avec Cortés, leurs positions entre deux cultures distinctes en font des prophètes d'un ordre métis, un ordre messianique universel qui veut par la relecture et le changement opéré dans les croyances et la démonstration de la persécution païenne, imposer la supériorité de la parole de Dieu. Ainsi le traitement de la Malinche met en place un nouvel ordre chrétien dans lequel celle-

⁹¹ Pour des références plus pointues sur la question de la liminalité, voir le chapitre quatre, p. 190 à 200.

⁹² Genèse (48), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

ci est interprétée comme une figure hospitalière incorporant la religion catholique comme nouvelle parole apportant la fin d'un règne barbare. La Malinche annonce ce qui sera une fois que la parole de Dieu se sera emparée de la culture aztèque, elle rappelle que ce messianisme amenant la venue de Dieu en Amérique restera une tension métisse qui se transformera en un syncrétisme religieux particulier au Mexique.

Si pour Bernal Diaz, la Malinche est devenue doña Marina, son premier nom était Malinalli, nom qui lui fut donné par les Aztèques et devint Malintzin. Cortés était connu sous le nom de Malintzin-é parce que les peuples mayas et aztèques avaient du mal à prononcer le « r » espagnol, Cortés et Malintzin furent donc connus presque sous le même nom, Malintzin et Malintzin-é. En essayant de prononcer ce nom nahuatl, les Espagnols transformèrent le son doux de Nahuatl « tzin-é » en « ch » ; le résultat fut Malinche. À l'image de l'évolution de son prénom, selon son interprétation, elle passera d'une figure d'hospitalité à une figure hostile, traîtresse qui aura vendu son peuple en prenant les mœurs des colonisateurs, toujours oscillante entre les deux pôles antinomiques de l'hospitalité. On accusa la Malinche de la chute du Mexique, en fait dans les documents historiques, la raison de la défaite de Mexico est principalement due aux méthodes militaires des Aztèques, aux maladies coloniales et surtout aux rivalités entre les Aztèques dont a pu tirer avantage Cortés en les jouant un contre l'autre⁹³. En intégrant les valeurs et la religion des conquistadors, la Malinche deviendra la première femme à enfanter un métis, Martin, le fils qu'elle aura avec Hernan Cortés en 1523. Aimée à l'époque tant des Aztèques que des Espagnols, elle devint ensuite une figure de la trahison après

⁹³ Pour plus de détails voir Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule : A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810* et Rudolph van Zantwijk, *The Aztec Arrangement*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.

l'indépendance du Mexique : « after the war of Independence, the identity of Doña Marina was subsequently transformed from its Spanish cultural form to a version circumscribed by the patriarchal culture developing in a newly independent Mexico⁹⁴ ». Afin de revoir les origines identitaires de la nation mexicaine en cette période de changements nationalistes, plusieurs intellectuels retourneront sonder l'histoire de la Malinche en la faisant tomber en disgrâce afin de se détacher de l'emprise coloniale. La relecture d'Octavio Paz sera constituante dans sa refonte, et c'est dans le texte « Los hijos de la Malinche⁹⁵ » qu'il en fera le symbole de la violation culturelle et de la trahison. Ainsi d'une figure presque divine dans la lecture de Bernal Diaz, elle deviendra la *Chingada*, la putain, soit l'antithèse de la Guadalupe bleue, une version personnalisée mexicaine de la Vierge-Marie au Mexique. Les deux mères antinomiques de la culture mexicaine deviendront pour Octavio Paz la Malinche et la Guadalupe bleue :

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. [...] La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. [...] Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre Virgen, la Chingada es la Madre violada. [...] Se trata de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lagrimas, calma las pasiones. La Chingada es aun mas pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvos. [...] Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina. [...] El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. [...] Dona Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone

⁹⁴ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 9.

⁹⁵ Octavio Paz, « Los hijos de la Malinche », *El laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1959.

para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche.⁹⁶

Cette interprétation destituante de la figure de la Malinche selon Octavio Paz a constitué un corpus où elle fut ostracisée en cette femme violée, cette *Chingada* qui pour la luxure et le vice était prête à renier son propre peuple. Une femme qui comme il l'écrit n'est rien, n'est qu'un vide, faite de sang, d'os et de poussière et est la représentation de la passivité et du vide en chaque femme. Dans l'usage commun, la Malinche deviendra donc la représentation d'une Ève mexicaine, une tentatrice et traîtresse « who is selfish and rejecting, while Guadalupe is giving and nurturant... A polarized perspective of women emerges whereby only La Malinche as supreme evil and La Virgen as supreme good are possible⁹⁷ ». Elle deviendra un paradigme social, un mythe gardant la femme métisse en position de subalterne ; tant comme femme pure et docile dans la figure de la Guadalupe que cette Chingada lubrique et sexuelle, ces dichotomies à l'usage de l'homme rappellent que le métissage entre les cultures espagnoles, mayas et aztèques partage un même fondement androcentrique comme le note Sandra Messinger Cypess :

⁹⁶ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1959, p. 93-94. « It is no secret to anyone that Mexican Catholicism is centered about the cult of the Virgin of Guadalupe [...] The Virgin is the consolation of the poor, the shield of the weak, the help of the oppressed. In sum, she is the Mother of orphans. All men are born disinherited and their true condition is orphanhood, but this is particularly true among the Indians and the poor in Mexico.[...] In contrast to Guadalupe, who is the Virgin Mother, the *Chingada* is the violated Mother.[...] Both of them are passive figures. Guadalupe is pure receptivity, and the benefits she bestows are of the same order: she consoles, quiets, dries tears, calms passions. The *Chingada* is even more passive. Her passivity is abject: she does not resist violence, but is an inert heap of bones, blood and dust [...] and] she is the cruel incarnation of the feminine condition. [...] The symbol of this violation is doña Malinche, the mistress of Cortés.[...] Doña Marina becomes a figure representing the Indian women who were fascinated, violated or seduced by the Spaniards. And as a small boy will not forgive his mother if she abandons him to search for his father, the Mexican people have not forgiven Malinche for her betrayal. (tr. by Lysander Kemp, *The Labyrinth of Solitude*, New York, Grove, 1961, p. 84-86.)

⁹⁷ Alfredo Mirandé, Evangelina Enríquez, *La Chicana : The Mexican American Woman*, University of Chicago Press, 1981, p. 28.

Most marriages were monogamous, although relations outside marriage were not prohibited for men. In fact, sexual relations with slaves were not considered sinful, as the woman were deemed bought objects. Terrible punishments, however, were meted out to unfaithful wives. For women, virginity and fidelity were the highest womanly virtues, and marriage, like the reproductive process, was regarded as a sacred institution. Aztec norms for female behaviour persisted after the conquest, since they resembled patterns of behaviour advocated by the Catholic religion.⁹⁸

La relecture d'Octavio Paz reprochera donc à la Malinche foncièrement d'avoir obéi à ce qui lui fut exigé tant des sociétés aztèques que judéo-chrétiennes, soit ce qui fut attendue d'elle : « The practice of exchange of women was common among the Indians and acceptable, too, among the Spaniards ; neither side saw the transfer of women as an unusual custom. It would be expected, then that Marina would already have been conditioned by her socialization as a slave among the Amerindians to obey the commands of her new masters⁹⁹ ». Mais ce que fait ressortir le texte d'Octavio Paz est cette vision de la femme rédemptrice à l'image d'Ève qui ne s'essouffle pas, dans ce cas-ci afin d'expliquer les origines du malaise mexicain et la difficile cohabitation du métissage et de la domination coloniale espagnole sur les populations autochtones :

For many Mexican historians of the mid-nineteenth century, the political turmoil of the post-independence was attributable to the influence of malignant foreign interference, an approach called the scapegoat theory by Edmundo O'Groman in his discussion of metahistorical aspects of Mexican historiography. The pattern of identifying a scapegoat to blame for the sociopolitical problems of the country is clearly manifest in *Xicoténcatl*, along with the obvious republican ideology. Significantly, the scapegoat figure chosen to bear the burden of guilt is La Malinche, who in this cultural script functions as a synecdoche to symbolize the several reasons that could explain the defeat of the republican Amerindians.¹⁰⁰

⁹⁸ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 25. (Voir aussi Maria J. Rodriguez-Shadow, *La mujer Azteca*, Universidad Autonoma del Estado de Mexico, p. 65 et Alfredo Mirandé, Evangelina Enríquez, *La Chicana : The Mexican American Woman*, University of Chicago Press, 1981, p. 21-23.)

⁹⁹ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, p. 25.

¹⁰⁰ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, p. 43.

Dans ce désir de se détacher et de se libérer des chaînes espagnoles, plusieurs artistes et écrivains utiliseront cette vision de la Malinche afin de régénérer une identité nationale libérée des conquistadors espagnols. Datant de 1826 et dont l'auteur est resté anonyme, le roman *Xicoténcatl*, considéré comme le premier roman historique autochtone mexicain, traite du désir de se libérer de l'invasion espagnole et des événements de l'expédition de Hernán Cortés à Tlaxcala en accusant la Malinche. Ireneo Paz, dans son roman *Dona Marina : Novela Historica*¹⁰¹ datant de 1883, fera également de la Malinche une traîtresse qui vendra ses frères en inversant l'histoire de Joseph sur la Malinche, qui fut réellement celle vendue en esclavage par sa propre mère. Pour Octavio Paz, ce remodelage de l'histoire s'effectuera afin de revoir le conflit identitaire mexicain : « La extraña permanencia de Cortés y de La Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo mas que figuras históricas : son símbolos de un conflicto secreto, que aun no hemos resuelto ¹⁰² ». Pour cet écrivain, tant que la Malinche n'aura pas été complètement répudiée de la psyché mexicaine, le peuple mexicain restera un orphelin, pris dans les dédales d'un labyrinthe de solitude. Ce retournement hostile contre l'envahisseur, cette idée que l'adhésion aux valeurs d'ailleurs et l'acceptation du métissage est venu détériorer l'identité mexicaine est à la fois perceptible dans l'art des grands muraliers mexicains qui peignirent la Malinche comme une figure de la trahison et de la domination coloniale, pensons à Diego Rivera et sa série de murales au Palacio Nacional de Mexico, Jose Clemente Orozco avec l'œuvre *Cortés y la Malinche*¹⁰³ ainsi que le texte du chanteur Amparo Ochoa, *La Maldicion de Malinche*. Ces distorsions et ces jeux autour de la

¹⁰¹ Ireneo Paz, *Dona Marina : Novela Historica*, Mexico, Nabu Press, 2001, (1883).

¹⁰² Octavio Paz, « Los hijos de la Malinche », *El laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1959, p. 95. « The strange permanence of Cortés and La Malinche in the Mexican's imagination and sensibilities reveals that they are something more than historical figures : they are symbols of a secret conflict that we have still not resolved » by Lysander Kemp, *The Labyrinth of Solitude*, New York, Grove, 1961, p. 87.

¹⁰³ Jose Clemente Orozco, *Cortés y la Malinche*, Ciudad de México, Colegio de San Ildefonso, 1926.

Malinche dureront plus de cent ans jusqu'à ce que le mouvement féministe mexicain transforme à nouveau cette figure envers qui l'on fut doublement hostile, hostilité montrant que l'économie derrière les dénominations et les appropriations de la Malinche furent toujours basées sur un désir de constitution nationaliste.

Comme le rappelle Mago Glantz dans un court texte qu'elle intitulera *Los Hijos de la Malinche*¹⁰⁴ afin de subvertir le texte initial d'Octavio Paz, la figure de la Malinche subit une réinterprétation à partir des années soixante où les femmes mexicaines questionneront cette voix patriarcale assignant aux femmes métissées trahison et lubricité. C'est à partir des textes de la poétesse Rosaria Castellanos que s'élèveront les premières critiques et relectures de la constitution de la Malinche comme mythe patriarcal et qu'elle deviendra un socle sur lequel un nouvel élan féministe naîtra :

En la década de los cincuenta, hacen su aparición en la literatura mexicana varios libros escritos por mujeres: María Lombardo de Caso (*Muñecos*, 1953, *Una luz en la otra orilla*, 1959); Guadalupe Dueñas (*Las ratas y otros cuentos*, 1954 y *Tiene la noche un árbol*); Josefina Vicens (*El libro vacío*, 1958); Amparo Dávila (*Tiempo destrozado*, 1959); Luisa Josefina Hernández (*El lugar donde crece la hierba*, 1959); Emma Dolujanoff (*Cuentos del desierto*, 1959); y muchos más, pero de especial interés para el tema de este texto, *Balún Canán* de Rosario Castellanos en 1957. En la década siguiente empieza a multiplicarse el número de novelas y cuentos escritos por mujeres: Elena Garro, Julieta Campos, Inés Arredondo, Elena Poniatowska para sólo citar a algunas; a partir de la década de los setenta, y con un aumento prodigioso en la de los ochenta, la producción femenina adquiere carta de ciudadanía en las letras mexicanas. No puedo, obviamente, seguir más que una línea de persecución, la anunciada, la de las escritoras que asumen el papel de hijas de la Malinche, las escritoras que intentan crear una forma y trascender mediante ella la maldición a la que están condenadas por su "fatalidad anatómica" y por el papel simbólico y social de la Malinche a través de la historia.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Mago Glantz, « Las hijas de la Malinche », *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1994, p. 203.

¹⁰⁵ Mago Glantz, « Las hijas de la Malinche », *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 203.

Cette révolution féministe de la part d'un cercle de chicanas, des femmes partageant les cultures américaines et mexicaines, s'élabora par une subversion notamment de l'interprétation péjorative de la Malinche, qui devint cette figure illustrant la diversité métissée de femmes et une réaffirmation de leur sexualité dans une société patriarcale fonctionnant toujours sur la dichotomie de la putain et de la Vierge :

Just as Mexican women must deal with the presence of the Malinche paradigm, Chicanas view themselves as symbolic daughters of La Malinche. In the Words of Cherrie Moraga, "As a Chicana and a feminist, I must, like other Chicanas before me, examine the effects this myth has on my/our racial/sexual identity and my relationship with other Chicanas. There is hardly a Chicana growing up today who does not suffer under her name even if she never hears directly of the one-time Aztec princes.¹⁰⁶" The revisionist works of Chicana writers are significant on two counts. They began to react to the negative presentations of La Malinche as direct defamation of themselves as women who bridge two cultures in their role as a hyphenated peoples-Mexican and American. La Raza and the gringo culture of North America are two opposing forces that influence the Chicana's perspective. Their approach to the sign of La Malinche as part of their cultural heritage has been multifaceted. They have analyzed and evaluated the contributions of the historical Malinche in essays, and they have incorporated the figure into their creative works as another way to make her their own, to transform her into their own image instead of accepting the image of La Malinche constructed by patriarchal cultural forces. Culture and gender shape experience, these Chicana writers remind us; the actions of La Malinche were influenced by those two key factors, just as our readings of her actions are affected by our own culture and gender.¹⁰⁷

La Malinche, de sainte à traîtresse, deviendra sous la main des auteures Chicanas une figure féministe renversant la stigmatisation de la femme mexicaine. L'auteure Gloria Anzaldúa, en s'appuyant sur des figures divines de la Guadalupe, de la Malinche et de la Coatlicue, cette

¹⁰⁶ Cherrie Moraga, « A Long Line of Vendidas », from *Loving in the War Years, Lo Que Nunca Pas Por Sus Labios*, South End Press, 2000, p. 100.

¹⁰⁷ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 43.

déesse serpent symbole du monde intuitif et de l'invisible s'opposant à la rationalité occidentale, s'attaquera au patriarcat afin de reformuler une généalogie subversive :

Today, la Virgen de Guadalupe is the single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/mexicano. She, like my race, is a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the Conquerors and the conquered. (...) La Virgen de Guadalupe is the symbol of ethnic identity and of the tolerance for ambiguity that Chicanos-mexicanos, people of mixed races, people who have Indian blood, people who cross cultures, by necessity possess. La gente Chicana tiene très madrés. All three mediators : Guadalupe, the Virgin mother who has not abandoned us, la Chingada (Malinche), the raped mother whom we have abandoned, and la Llorona, the mother who seeks her lost children and is a combination of the other two.¹⁰⁸

Anzaldúa tentera de proposer une révolution politique et féministe qu'elle appellera la nouvelle conscience métisse, « New Mestiza Consciousness ». Cette conscience métisse prend appui sur les figures mythiques féminines de la culture aztèque¹⁰⁹ dans une forme pagano-chrétienne, un mélange de religions primitives et catholiques : « *Mi mamagrande Ramona toda su vida mantuvo un altar pequeño en la esquina des comedor. Siempre tenía las velas prendidas. Allí hacía promesas a la Virgen de Guadalupe.* My family, like most Chicanos, did not practice Roman Catholicism but a folk Catholicism with many pagan elements. *La Virgen de Guadalupe's* Indian name is *Coatlalopeuh*. She is the central deity connecting us to our Indian ancestry¹¹⁰ ». La Guadalupe est la représentation la plus importante de la culture mexicaine, elle est aussi : « a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the Conquerors and the conquered. (...) *La Virgin de Guadalupe* is the symbol of ethnic identity and of the tolerance for ambiguity that Chicanos-mexicanos, people of mixed

¹⁰⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, p. 52-53.

¹⁰⁹ Anzaldúa réfère dans ces emprunts toutefois plutôt aux déesses que les Aztèques avaient reléguées aux ténèbres, les déesses maléfiques à l'image de Shiva exclue du panthéon divin.

¹¹⁰ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*, p. 49.

racas, people who have Indian blood, people who cross cultures, by necessity possess¹¹¹ ». Pour Anzaldúa, la mythification de la Guadalupe et de la Malinche est aussi celle plus archaïque des icônes féminines l'ayant précédée, celle de ces déesses duelles, métissées, complexes : « That power is in my inner self, the entity that is the sum total of all my reincarnations, the godwoman in me I call *Antigua, mi Diosa*, the divine within, *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatloapeuh-Guadalupe*- they are one. When to bow down to Her and when to allow the limited conscious mind to take over-that is the problem¹¹² ». Dans la figure de Coatlicue, déesse serpent des dualités, Anzaldúa trouve consolation dans des modèles de pensée instinctifs, multiples. Cette réappropriation, celle de l'intégration d'une divinité duelle et ostracisée, rappelle aussi la figure du *trickster* et cette notion de frontière et d'exclusion, car en symbolisant et se projetant dans ce passé archaïque, celui des divinités aztèques féminines ostracisées, une tentative de revenir à une forme instinctive qu'Anzaldúa associe au féminin pour renverser l'ordre patriarcal : « *Coatl*. In pre-columbian America the most notable symbol was the serpent. The Olmecs associated womanhood with the Serpent's mouth which was guarded by rows of dangerous teeth, a sort of *vagina dentata*¹¹³ ». Cette figure mythique a été autrefois rejetée du panthéon aztèque pour des déités masculines, son retour par Anzaldúa n'est donc pas anodin ; en la remettant au cœur du passé religieux aztèque, celle-ci tente de relire l'histoire et de réintégrer les déesses féminines exclues du monde aztèque : « Coatlicue depicts the contradictory. In her figure, all the symbols important to the religion and philosophy of the Aztecs are integrated. Like Medusa, the Gorgon, she is a symbol of the fusion of opposites : the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility,

¹¹¹ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 52-53.

¹¹² Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 72.

¹¹³ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 56.

beauty and horror¹¹⁴ ». Cette nouvelle conscience métisse veut donc embrasser cet espace entre deux mondes afin de déconstruire la rationalité cartésienne et produire un « shift out of habitual formations: form convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode), to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes¹¹⁵ ». En retournant à la mythologie nahuatl, Anzaldúa se fait des armes afin de critiquer la pensée logique et le panthéon ennoblissant la culture occidentale : « Let's stop importing Greek myths and the Western Cartesian split point of view, [...] and root ourselves in the mythological soil and soul of this continent. White America has only attended to the body of the earth in order to exploit it, never to succor it or to be nurtured by it. [W]hites could allow themselves to share and exchange and learn from us in a respectful way¹¹⁶ ». Dans ce parcours d'Anzaldúa et de nombreuses autres écrivaines Chicanas, la Malinche fut donc réinterprétée afin de revoir et de déconstruire son appropriation machiste nationaliste et de se départir de cette subordination de la femme dans la société mexicaine, et ce tant au niveau sexuel qu'au niveau des référents intellectuels. Femme, autochtone, traductrice, traîtresse ou figure hospitalière, au cœur de cette unique figure se sont joué tous les prismes de l'hospitalité, ceux déployant la complexité de l'échange, de l'usage, du don et du contre-don.

3.5 Conclusion

Le long passage du traitement du corps des femmes dans la Bible hébraïque en tant que terre d'hospitalité sur lequel l'hostilité se créa, ainsi que l'expropriation de celles-ci dans les

¹¹⁴ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 69.

¹¹⁵ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 101.

¹¹⁶ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 90.

théories de l'hospitalité entrevues principalement sous la voix de Levinas, a été un prélude afin de mettre en place l'intemporalité de cette trace de la femme comme don suprême dont le sort dans les échanges de l'hospitalité peut s'emballer dans l'hostilité et la violence. La genèse du mythe de la Malinche a tenté de montrer qu'ici en Amérique, que ce soit dans les mœurs aztèques, ou l'intégration de ce nouvel ordre messianique chrétien en Amérique, une trace androcentrique entrelacée entre hospitalité et hostilité a perduré, la colonisation principalement et ses mises à niveau entre hôte et étranger a permis d'en montrer la dialectique. Dialectique complexe dans le passage de l'hospitalité où le féminin et les cultures jugées barbares seront exclus ; les multiples interprétations paradoxales de la Malinche ont montré comment l'interprétation se place également sur ce seuil de l'hostile hospitalité pouvant tanguer dans ses contraires. Sandra Messinger Cypess lorsqu'elle parle de la Malinche¹¹⁷ met à jour la question de palimpseste, ces strates infinies qui modifient toujours une même source, qui fonctionne comme une archéologie dans la culture du Mexique à l'image de ses pyramides bâties une sur l'autre où se sont ajoutés des églises catholiques, ajoutant, altérant, mais ne détruisant pas complètement la source. Tant dans la constitution des fondements bibliques de l'hospitalité que dans la relecture de celles-ci par la philosophie contemporaine, cette trace se répétant inlassablement où l'hospitalité devient hostile en y plaçant la femme comme une altérité pure, l'expropriant dans la passivité. La Malinche est cette figure dont les nombreuses redéfinitions permettent de voir à travers le temps ces strates hostiles dans les rituels de l'hospitalité, rituels qui renvoient à cette origine androcentrique habitant les textes fondamentaux de la culture

¹¹⁷ Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 43.

occidentale à ses relectures actuelles et qui se déploient particulièrement, comme on le verra dans le prochain chapitre, par la violence et l'imposition de la langue de l'autre.

Chapitre 4 – Hostile traduction : violence de la langue de l'autre

La longue trace de l'amenuisement de la complexité de monde n'adhérant pas au monothéisme a fait tanguer l'hospitalité de formes multiples à l'hostilité d'une présence à parole unique, ostracisant tout ce qui débordait, particulièrement les figures féminines et les populations polythéistes. Les trois premiers chapitres, en illustrant les mécanismes au cœur de la culture occidentale ayant favorisé l'exclusion, soit le passage du *muthos* au *logos* et la montée du monothéisme, ont exposé les fondements idéologiques et religieux qui vinrent souffler sur l'Amérique. La rencontre en terre américaine est venue imposer ces fondements ayant travaillé à la mise en marge de certains groupes par la dénomination de ceux-ci dans le *muthos* par un long travail herméneutique qui œuvra insidieusement par l'imposition des archives. Qu'en est-il de cet amenuisement aujourd'hui sur les traditions orales en terre d'Amérique, sur ces langues et traditions qui ne passent ni par le même alphabet ni le même support? Le refus du mythe est le refus d'une parole commune, multiple que contenait le mythe, une parole polyphonique, polythéiste ; l'imposition de cette liquéfaction de la multiplicité des mondes est aussi celle du dénigrement des formes orales en dehors de l'hégémonie de l'écriture et de son institutionnalisation d'une seule et même archive. Comment dès lors, pour un auteur autochtone entrer dans ce système, cette écriture ayant oblitéré ses mœurs, portant en elle l'anéantissement de sa propre histoire. La violence de la mythification du primitif, celle de l'imposition d'une seule et même voix isolant le monde polythéiste dans la sauvagerie et l'archaïsme fut portée par la lettre, cette écriture qui institua sa voix et dont les auteurs autochtones malgré leur aliénation doivent maintenant incorporer les traits. Comment écrire dans les moyens, le support privilégié

de ceux qui nous ont enlevé la parole et surtout comment habiter cet espace de la page écrite, cet endroit hospitalier où l'on donne à voir, pour réparer ce glissement complexe de l'hospitalité de la terre américaine renversée en hostilité et dénigrement des mœurs autochtones. À travers un retour sur ce qui constitue les fondements de la différenciation entre texte écrit et oralité et les lois internes derrière les débuts de l'écriture, trois cas de figures de la littérature autochtone seront explorés, soit la réappropriation de la théogonie autochtone, la vengeance du windigo ainsi que l'occupation des terres et le retour aux histoires traditionnelles afin de comprendre la dialectique pernicieuse de l'hostile hospitalité habitant la littérature autochtone actuelle en Amérique.

4.1 Oralité et écriture : hégémonie de la loi graphique

Dans de nombreuses histoires ancestrales, tant dans la tradition biblique que dans la tradition autochtone, existe une certaine ambiguïté quant à la nature de l'écriture et de la parole, un soupçon entoure la représentation. Cette tension questionne la fidélité du support, que ce soit de la parole ou de l'écriture, et l'incapacité à traduire véritablement par la représentation, question encore plus complexe pour un auteur autochtone qui doit dénaturer ses propres outils de communication afin d'intégrer les supports de ceux-là mêmes ayant dérobé les siens. Dans des passages écrits de la main d'auteurs autochtones, une certaine peur perdure de figer, de laisser une trace des paroles vivantes, opposant ainsi les cultures graphiques et les cultures orales dans des économies différentes :

Il existe d'ailleurs de nombreuses zones de civilisation où ces traces écrites d'un patrimoine oral ancien sont absentes, même là où les sociétés avaient la maîtrise d'une technique graphique. Elles ont tout simplement, comme en Afrique noire par exemple, dédaigné l'écriture comme moyen de fixation de leur culture orale, préférant l'art de l'éphémère à la momification du manuscrit. Il semble que cette

situation d'oralité dominante ou exclusive ait perduré jusqu'à la pratique généralisée de l'imprimerie : celle-ci a fait de l'objet écrit un objet de consommation culturelle individuelle, modifiant du même coup le rapport à la parole, dont la consommation est devenue différée et réversible, provoquant le basculement d'un idéal de mimesis (reproduire à l'identique le patrimoine) à un idéal d'innovation, voire de transgression (Derive : 2004a ; Derive : 2006). L'humanité est ainsi passée progressivement de la raison orale à la raison graphique (Goody : 1979).¹

Avant cette imposition de la loi graphique, qui passera par l'imprimerie qui prescrit son rythme sur le reste du monde, l'écriture ne fut pas communément choisie afin de raconter, de transcrire et d'archiver des savoirs, beaucoup préférèrent la parole directe, soit cette part émotive de la communication portée par la gestuelle et l'intonation où l'humeur et le contexte d'énonciation influent sur le message porté. La corporéité de la parole orale, son aspect performatif et contextuel, échappe à l'écriture et des anthropologies différentes sont au cœur de ce choix d'incorporer l'écrit ou de le refuser, ce que le travail des ethnographes ainsi que la crise de la représentation et du structuralisme a fait resurgir.

Il existe une pratique de lecture orale dans la tradition biblique, mais cette économie dont le support premier est le texte est différente des récits performatifs dont la seule inscription est la mémoire communautaire dans les cultures autochtones. L'interprétation des textes bibliques reste une relecture constituée sur la lettre qui individualise le rapport au texte. Le texte, dans son immobilité, intériorise l'interprétation de façon individuelle et balaie la part relationnelle des histoires racontées, cet aspect de la parole orale résidant en la force du communautaire qui toujours implique la relation implicite avec l'autre, ce que coupe nécessairement le passage à l'écrit. Ces vers résument bien ce que le texte ne peut achever, l'incomplétude de l'écrit :

¹ Anne-Marie Dauphin, Jean Derive, « De quelques avatars de l'oralité littéraire », *Parcours Anthropologiques*, Université Lumière Lyon 2, 2009, p. 21.

une ligne / c'est seulement une / phrase qui s'arrête puis une autre / la vie rime / avec la vie / nous sommes tous des rimes vivantes / qui cherchent / à finir leur phrase / il n'y a pas / de fin pour / dire / peut-être sans le savoir / nous ne sommes que les syllabes / de mots que nous commençons /, mais nul n'a la phrase entière / le sens c'est seulement / des bouts / de sens que nous sommes ce qui / manque / pour faire la phrase c'est chez / l'autre l'autre l'autre²

Quelque chose échappe à l'écriture, soit le contexte et la corporéité de l'énonciation. L'écriture devra donc expliciter cette sous-conversation par différents moyens narratifs et de ponctuation afin de permettre de faire passer une expressivité. Dans l'oralité de ces moments d'histoires racontées se communiquent une forme expressive accrue et un partage esthétique commun³. Ces liens partagés par les histoires sont une économie du dire qui s'oppose particulièrement à celle du retrait dans la solitude du monde graphique. Ce retour vers l'oralité, et ce questionnement de ce qui existe sous les signes écrits qui ont motivé de nombreux peuples à ne pas dénaturiser la parole par l'inscription graphique, est un questionnement qui dit autrement peut-être ce qu'avance aujourd'hui la crise du structuralisme, une crise bien consciente que quelque chose déborde les signes, soit-elle théorisée chez Zumthor⁴ par la corporéité et la vocalité de la langue ou chez Barthes par cette crise du signe s'étant établie sur le fondement de l'impasse signe/signifiant.

² Henri Meschonnic, *Puisque je suis ce buisson*, Arfuyen, 2001, p. 34.

³ Il faudrait ici revoir Emmanuel Kant et *Critique de la faculté de juger*, (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984 (1790) afin de faire cette ligne comparative entre analyse de l'expérience subjective et l'importance de la sociabilité dans le partage et le contact à l'œuvre d'art, ici entendons toutes formes d'histoires orales comme des objets de l'imagination. (Voir Kant, p. 190 § 41- *De l'intérêt empirique concernant le beau*. « Le goût doit d'abord être représenté comme lié avec quelque chose d'autre afin que l'on puisse encore lier à la satisfaction de la simple réflexion sur l'objet un plaisir relatif à l'existence de celui-ci. La sociabilité est nécessaire à l'homme en tant que créature destinée à vivre en société et le goût peut dans celle-ci être considéré comme un moyen de réaliser ce qu'exige l'inclinaison naturelle de chacun. L'intérêt empirique aux objets du goût et du goût lui-même peut se confondre avec toutes les tendances et toutes les passions. »)

⁴ Paul Zumthor, « Pour une poétique de la voix », *Poétique*, n° 40, novembre 1979.

Le texte, même s'il pourra être relu, réinterprété, opère une relation canonique basée sur sa première transcription, il est aussi toujours institution d'une origine, et le travail des philologues, des critiques et des généticiens est celui de cette restitution. Pour pénétrer et exemplifier cette question de l'inscription première de l'écriture, il est nécessaire de revenir au fondement de l'écrit le plus hégémonique, soit la Bible hébraïque et sa suite, la Bible chrétienne, qui dès sa constitution fut fondée sur le Verbe comme le vit Origène, père de l'exégèse biblique chrétienne : « c'est dans ce commencement, c'est-à-dire dans son Verbe que *Dieu fit le ciel et la terre* selon ce que dit l'Évangéliste Jean au début de son Évangile : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait et sans Lui rien n'a été fait.* L'Écriture ne parle pas d'un commencement temporel ; mais elle dit que c'est *dans ce commencement* qu'est le Sauveur, qu'ont été faits le ciel et la terre et *tout ce qui a été fait*⁵ ». Le texte biblique, par son verbe, et son énonciation, fut considéré dans la patristique chrétienne comme incarnation et incorporation de la parole de Dieu, l'accueillir était accueillir Dieu lui-même⁶ et également mettre fin aux langues non écrites et barbares de Babel. Ézéchiël, troisième prophète dans l'ordre canonique des prophètes hébraïques de la Bible, sera mandé par Yahvé d'incorporer sa parole en le sommant de manger l'écriture divine :

« Fils d'homme, écoute ce que je te dis : ne sois pas rebelle, comme cette engeance de rebelles ; ouvre la bouche et mange ce que je vais te donner ». Je regardai : une main était tendue vers moi, tenant un livre enroulé. Elle le déploya devant moi : il était écrit des deux côtés ; on y avait écrit des plaintes, des gémissements, des cris. Il me dit : « Fils d'homme, mange-le, mange ce rouleau ; ensuite tu iras parler à la maison d'Israël ». J'ouvris la bouche et il me fit manger ce rouleau. Il me dit :

⁵ Origène, *Sur la Genèse*, traduction de L. Doutreleau, Paris, SC 7, Cerf, 1944, p. 63.

⁶ Christophe Rico, « Aux sources de l'herméneutique occidentale : les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne », *Babel*, 7, 2003, p. 7-52.

« Fils d'homme, nourris-toi et remplis tes entrailles de ce rouleau que je te donne ». Je le mangeai : il fut dans ma bouche d'une douceur de miel.⁷

Cet acte de manducation où Dieu demande au prophète Ézéchiél de manger le texte est une façon de s'assurer la reconnaissance d'une seule et même parole par le prophète ; parole qu'Ézéchiél aura intégrée et incorporée qu'il pourra ensuite propager et qui annonce ce qui adviendra de la tradition biblique et son incorporation universelle, la Bible restant la plus lue avec deux milliards d'exemplaires vendus et deux mille traductions en langues différentes. Cette parole qui s'universalisera passera ainsi par l'écrit ; si le prophète Ézéchiél l'incorpore, ce sera afin de lui permettre de la mémoriser et de la partager avec justesse. Ainsi écrite en lui, incorporé en lui, cet acte d'inscription coupe toute forme de voix faisant bris avec cet ordre. Dans cette incorporation par Ézéchiél, comme dans l'Apocalypse⁸ où Dieu demandera au prophète Jean de manger le texte, l'incorporation est mandée afin de transmettre la parole divine : « L'homme et Dieu parlent la même langue. Une langue qui est dans un rapport nécessaire aux choses de ce monde, puisqu'elle permet de les identifier exactement, hors de toute arbitrarité. Et c'est bien, en quelque sorte, la langue qui est récupérée par Jean, en mangeant le livre, et qui lui permet de prophétiser auprès de peuples, de nations et de langues qu'il ne connaît pas *a priori*⁹ ».

Manger le texte est donc parler la parole unique de Dieu et l'écriture qui s'en suivra sera celle de cette voix qui viendra effacer le bruit de la tour de Babel et faire taire la polyphonie des autres cultures et religions. Ainsi, l'imposition de l'écriture comme premier mode sémiotique est aussi la liquéfaction des autres cultures orales refusant le monothéisme et l'imposition de

⁷ Ézéchiél, (3, 1-3), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

⁸ Apocalypse, (10:8-11), *La Bible*.

⁹ Bertrand Gervais, « Manger le livre. Désémiotisation et imaginaire de la fin », *Protée*, 27(3), 1999, p. 11.

cette seule voix. Ézéchiel ainsi en incorporant la parole de Dieu est le prophète de ce message effaçant tous les autres : « Ce n'est pas vers un peuple au parler obscur et à la langue difficile que tu es envoyé, c'est vers la maison d'Israël¹⁰ ». Dieu ainsi, dans la toute-puissance de sa parole, coupe la voix des autres. Manger le livre divin est l'incorporation d'une seule parole qui viendra absoudre les autres et rappelle le sacrement de l'Eucharistie ou dans l'ingestion de Dieu une communion se crée qui prend presque la forme d'un *parasitisme*, la question du signifié et du signifiant s'étant résolu dans cette absorption texte et chair. Mais la Bible n'est pas que texte, et son commentaire, ses lectures, sont aussi importantes que la fixité de cette lettre, car s'il y a texte, il y a donc exégèse, donc une tradition qui répètera cette parole en la recontextualisant par toutes ses relectures qui posèrent encore plus son historicité et sa présence.

Raconter des histoires sans sources écrites empêche la construction de métadonnées qui constituent des palimpsestes sur lesquels l'hégémonie d'une tradition s'installe, cela n'individualise pas une pratique qui se resserre avec le texte en lui-même, dans la solitude du critique isolé. Sans ces archives, dans une aire modernisée où le récit ne se raconte plus dans l'espace commun, il y a le risque de perdre traditions et histoires. Comment sans l'aide de l'écrit reproduire ces textes dont la représentation resta longtemps performative est une question qui passe aussi par l'incorporation et, chez les peuples autochtones, plutôt dans la passation de la parole que la passation de l'écriture : « oral traditions are “the means by which knowledge is reproduced, preserved and conveyed from generation to generation. Oral traditions form the foundation of Aboriginal societies, connecting the speaker and listener in communal experience

¹⁰ Ézéchiel (3 :5), *La Bible*, Traduction œcuménique TOB, Paris, Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

and uniting past and present in memory¹¹ ». Chez les Premières Nations de l'Amérique du Nord, les histoires font partie de la communauté et ont lieu tant dans le cercle familial que lors de cérémonies ; elles ont la fonction de valider l'identité d'une personne, de sa famille et de sa communauté. La transmission des histoires d'une génération à une autre a le rôle de préserver l'ordre social et de le transmettre, ainsi une importance est marquée sur la précision et la précaution dans la retransmission. L'orateur a donc un rôle majeur en tant que vecteur de ce maintien de l'ordre social et de sa passation pour les générations futures, car les actes de langage sont constituants de l'identité, c'est à travers leurs répétitions que les communautés se construisent. Malgré tout, il est entendu que les histoires de la tradition orale présentent toujours des variations lors de chaque retransmission et que la recontextualisation viendra affecter l'histoire originelle. Cette tentative de reformulation par la répétition devra donc constamment se recréer par l'actualisation de cette traduction infinie, à l'image des relectures dans la tradition juive. Ainsi les histoires de la tradition autochtone évoluent et se transforment dans leur redéfinition :

Narrators may adjust a story to place it in context, to emphasize particular aspects of the story or to present a lesson in a new light, among other reasons. Through multiple telling, a story is fleshed out, creating a broader, more comprehensive narrative. Should listeners ever recount the narrative elsewhere, they would likely alter it to some degree to reflect their understandings of events and to better apply the story to its present context. In some instances, precision may be crucial: both precision and contextualizing have their place in oral societies.¹²

Cette mise en commun du texte oral implique donc une certaine forme de reconstitution et de retransmission ; une parole orale polyphonique et non monologique qui nécessairement aura une

¹¹ Renée Hulan and Renate Eigenbrod, *Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics*, Halifax, Fernwood Publishing, 2008, p. 7.

¹² John Borrows, « Listening for a Change: The Courts and Oral Tradition », *Osgoode Hall Law Journal*, 39, no. 1, 2001, p. 10.

incidence sur le rapport au commun et à l'altérité. La différence reste manifeste entre oralité et écriture surtout en ce qui concerne l'hostilité de cette imposition de l'écriture comme seule source valable. Comme l'a justement noté Christopher Teuton : « Aucun couple notionnel n'est plus important pour les études littéraires amérindiennes que l'*oralité* et l'écriture¹³ ». Cette différenciation des cultures écrites et orales pose des questions épistémologiques sur le clivage et l'hégémonie de cette écriture qui s'installera en dévaluant les cultures orales. Comme l'explique Zumthor, cette idée du manque de rigueur au sein des cultures orales n'est qu'une construction de plus forgée sur la dichotomie primitif/évoluée :

Chez plusieurs observateurs, le fait que l'œuvre existe seulement en performance crée l'impression que son aspect verbal est moins soigné que son aspect rythmique ou musical. Il n'est pas certain que cette impression soit toujours fautive. Les exécutants interrogés sur leur art, dans des sociétés à dominance orale, le décrivent en termes évoquant une maîtrise du jaillissement discursif, l'élaboration progressive d'un sens (lire l'ensemble de la situation performancière) au moyen d'une large gamme de techniques, dont chaque ethnie, et parfois chaque chanteur, détient la propriété. Ce qui finalement importe au poète oral, c'est l'harmonie qu'il peut établir entre l'intention formalisante régissant le texte du poème, et une autre intention, moins nette, diffuse dans l'existence sociale du groupe auditeur. L'art des paroles a un autre but que lui-même. Il est assumé par un art vocal qui le déborde de toutes parts, et tient des racines anthropologiques si profondes que, en quelque mesure, il reste « primitif ». Or, les études d'ethnolittérature menées depuis les années 1930, 1940, 1950, en particulier parmi diverses populations de l'Asie tenues pour peu évoluées, tendent à prouver l'extrême complexité du discours primitif. On en vient à se demander si le langage poétique oral, comme tel et en toute circonstance, ne comporte pas l'intention fondamentale de compliquer (pour les rendre plus significatives ?) les structures du discours.¹⁴

En fait, de nombreuses cultures, dont de très nombreux groupes autochtones au Québec et dans le reste du Canada à défaut de cultures écrites, ont des traditions ancestrales qui ont traversé les

¹³ Christopher B. Teuton, *Deep Waters: The Textual Continuum in American Indian Literature*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2010, p. 8. Voir aussi Christopher B. Teuton, « Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions », in Craig Womack *et al.* (dir.), *Reasoning Together*, University of Oklahoma Press, Norman, 2008.

¹⁴ Paul Zumthor, « Oralité », *Intermédialités*, (12), 2008, p. 198.

générations par et dans cette oralité et sur différents autres supports de parole tels les ceintures wampum, les paniers d'osier, les masques et peintures sur objets naturels. Comme le note Jacques Derrida, « les peuples dits “sans écriture” ne manquent jamais que d'un certain type d'écriture¹⁵ », soit tout simplement l'écriture de la loi, celle qui peut mettre devant les autres la force de son support et instituer ses lois, celle qui constitua et fut à la base de l'empire occidental.

4.2 Refaire sa théogonie dans la langue de l'autre : *Almanac of the Dead* et la traduction de l'origine

Si longtemps les littératures autochtones restèrent emprises dans leur usage oral ou en tant qu'artefact ethnologique, depuis les années soixante un boom et une entrée dans la littérature américaine a vu pulluler des voix autochtones dans l'institution littéraire. Cette entrée dans l'écrit ne signifie pas la fin des traditions orales comme le révéla l'écrivain Cherokee Thomas King : « Il existe une fausse opinion selon laquelle la littérature orale autochtone [...] est une forme artistique qui a disparu au siècle dernier. Bien qu'elle soit pratiquement invisible hors du milieu tribal, la littérature orale demeure une tradition vigoureuse et est l'une des sources d'influence les plus importantes pour de nombreux écrivains autochtones¹⁶ ». Rendre invisibles ces formes de littérature, tout comme le mythe de ce « Vanishing Indian » fut une façon de discréditer un mode de fonctionnement incompris de la part d'un lectorat dont le support de l'alphabet écrit dicte la généalogie depuis deux mille ans. Le passage à l'écrit chez les auteurs autochtones ne veut pas dire qu'une certaine forme narrative, une polyphonie particulière ne perdure pas dans ce passage, cela signifie plutôt que le texte doit aussi se faire voir, et faire

¹⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 124.

¹⁶ Thomas King, *All my relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*, Toronto, McClelland & Stewart, 1990, p. xii.

entendre sa voix et sortir de l'anonymat des cercles fermés des réserves. Ces textes, qui s'écrivent dans une tension particulière à la fois dans un support, une langue et une institution étrangère, ne peuvent pas annihiler la violence de cette hostilité à leur endroit et en eux, ce désir de la nommer.

Almanac of the Dead, publié en 1991 par l'écrivaine Pueblo Leslie Marmon Silko, réactualise cette question de la perte et de la transmission de la parole orale. Fortement inspiré par la tradition orale et la non-linéarité des histoires traditionnelles autochtones, le roman met en scène six parties du monde sur plus de 500 ans : *The United States of Americas*, *Mexico*, *Africa*, *The Americas*, *The Fifth World* et *One World Many Tribes*. Sa structure narrative s'appuie sur celle de l'almanach maya, dernière trace de la culture maya avant l'emprise des colonisateurs prophétisant que les peuples du Sud et du Mexique s'associeront afin de reprendre leur terre ; deux sœurs Pueblo, Lecha et Zeta, sont destinées à réécrire cet ancien codex en écriture hiéroglyphe. Le roman fonctionne en une tentative de réappropriation afin de préserver l'héritage autochtone des Amériques en deux almanachs : celui de Silko peuplé de personnages contemporains et le méta-almanach qui s'écrit dans le roman lui-même afin de réécrire la tradition orale de ce monde en dépossession territoriale et identitaire. La première partie, *The United States of America*, est l'épicentre du roman et dresse une représentation de notre époque post capitaliste et de la déchéance actuelle où différents personnages de divers horizons entrent en contact à Tucson : l'Indien Sterling de la communauté Laguna, Seese de Californie à la recherche de Lecha, sœur de Zeta, toutes deux choisies par leur grand-mère Yoeme afin de retranscrire l'almanach. Le territoire de Tucson est habité d'Américains qui se sont enrichis de leur victoire contre les Autochtones lors des guerres des Apaches entre 1851 et 1886, trente ans où les nations autochtones essayèrent, avec le chef Geronimo à leur tête, de lutter contre

l'envahissement des colons. Tucson est peuplé d'autochtones comme Sterling, à cheval entre deux communautés, leur héritage et le monde des Blancs. La deuxième partie, *Mexico*, se déplace où les révolutionnaires fomentent la révolution ; la troisième partie, *Africa*, continue l'exposition de la déchéance ; la quatrième partie, *The Americas* met en scène une révolution transnationale impliquant différentes cultures minoritaires en mode de décolonisation ; la cinquième partie, *The Fifth World*, montre le travail de retranscription de l'Almanach maya, l'écriture, les codes, les vestiges des temps passés sont les piliers sur lesquels Lecha et Zeta s'appuient afin de penser la révolution.

La tentative de cerner l'identité précoloniale par la traduction de l'almanach maya questionne le support des traditions et langues autochtones. On y tente un retour à l'identité originelle en acceptant que celle-ci se déplacera, se réinterprètera en fonction de la traduction et de la contextualisation toujours en redéfinition au sein des cultures orales : « Yoeme had believed power resides within certain stories ; this power ensures the story to be retold, and with each retelling a slight but permanent shift took place¹⁷ ». Ainsi la retranscription de l'almanach maya se redéfinit dans un contexte contemporain, mais cette traduction engendre des risques potentiels, car l'histoire pourra tomber dans les mains de celui qui ne pourra respecter le texte initial en le contextualisant avec justesse: « the story may arrive with a stranger, a traveller thrown out of his home country months ago. Or the story may be brought by an old friend...¹⁸ ». Ainsi ces histoires qui circulent par les gens, dans les gens, courent toujours le risque de devenir étrangères si le messager n'en est pas digne, car accueillir les histoires, les lire et les interpréter est aussi au cœur de l'hospitalité, et peut tanguer dans son envers. Que le support soit celui de

¹⁷ Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, New York, Penguin Book, 1992, p. 581.

¹⁸ Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, p. 578.

la mémoire de l'homme ou celui de l'inscription dans un texte, il y a toujours un passage, une dissonance à la source d'origine dans la répétition orale ou dans la réécriture qui laisse entendre un risque dans la retranscription. Walter Benjamin dans *La tâche du traducteur* réfléchissait à cette complexité de la reconstitution, et la sensibilité demandée au traducteur afin de réactualiser le texte tout en conservant son sens premier :

De même que les débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le tout, doivent s'accorder dans les plus petits détails, mais non-être semblables les uns aux autres, ainsi, au lieu de s'assimiler au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, amoureusement, et jusque dans le détail, adopter dans sa propre langue le mode de visée de l'original, afin de rendre l'un et l'autre reconnaissables comme fragments d'un même vase, comme *fragments* d'un même langage plus grand. [...] Racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur. Pour l'amour du pur langage, il brise les barrières vermoulues de sa propre langue.¹⁹

Il y a un fil ténu entre le parasitisme du texte et sa retranscription, un seuil à dépasser dans l'acte d'amour à ce texte afin de restituer ce qui y surgit. La traduction est contact avec l'altérité, elle est acte d'hospitalité qui comme son étymologie peut devenir hostile au texte si l'hôte ne peut sortir de sa posture de maître sur le texte. Il plane donc toujours le risque de perdre le sens dans la traduction entre la subjectivité du traducteur et l'origine de ce que l'on veut restituer, ce que questionne Silko à travers la retranscription de l'almanach et ce qui est au cœur des traditions dont les supports diffèrent. Cette question de la traduction, de l'impossibilité d'y retranscrire l'origine contextuelle rappelle ce que Jean-Jacques Rousseau dans ses *Essais sur l'origine des langues*²⁰ vit dans le leurre de la tradition écrite de ne pouvoir transmettre la trace passionnelle et l'origine métaphorique des langues. Rousseau, bien que plusieurs de ses théories sur les

¹⁹ Walter Benjamin, *La tâche du traducteur*, trad. de l'all. par M. de Gandillac, revue par R. Rochlitz, in Œuvres I, Paris, Gallimard, 2000, p. 256-257.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, collection Folio essais, 1990.

cultures primitives soient teintées d'un certain exotisme, restaurera les droits de la sensibilité et de l'imagination et fera une brèche dans la sécurité logocentrique comme le verra Derrida²¹ : « Avant Hegel, et en termes explicites, Rousseau a condamné la caractéristique universelle ; non pas à cause du fondement théologique qui en ordonnait la possibilité à l'entendement infini ou *logos* de Dieu, mais parce qu'elle semblait suspendre la voix²² ». Cette menace de l'écriture est celle de ne pas pouvoir reconstruire une part de ce qui y est emprisé dans son contexte énonciatif, ce que pose autrement Silko dans *Almanac of the Dead* en questionnant la façon de faire renaitre et de réactualiser ses hiéroglyphes autres, perdus depuis la colonisation. Car après l'évangélisation et la dépossession territoriale, les traditions autochtones seront délaissées, c'est donc cette fine question de traduire ses propres origines perdues que Silko pose. Afin d'éviter que le texte justement ne se retrouve mal traduit dans de mauvaises mains, chez un mauvais traducteur, il sera mangé, ingéré, ce qui vient encore illustrer la fonction identitaire du texte qui

²¹ Ici, il faut noter la critique que Paul de Man fera de l'interprétation de Derrida des *Essais sur l'origine des langues* comme étant ce qu'il appellera une rhétorique aveugle. Selon de Man, la lecture de Derrida du langage chez Rousseau n'est que l'apposition de son aveuglement contextuel : « Even on this level, Derrida's reading of Rousseau diverges fundamentally from the traditional interpretation. Rousseau's bad faith toward literary language, the manner in which he depends on it while condemning writing as if it were a sinful addiction, is for Derrida the personal version of a much larger problem that cannot be reduced to psychological causes. In his relationship to writing, Rousseau is not governed by his own needs and desires, but by a tradition that defines Western thought in its entirety: the conception of all negativity (non-being) as absence and hence the possibility of an appropriation or a appropriation of being (in the form of truth, of authenticity, of nature, etc.) as presence. This conception of language that favor orals language or voice over written language (*écriture*) in terms of presence and distance: the unmediated presence of the self to its own voice as opposed to the reflective distance that separates this self from the written word. Rousseau is seen as one link in a chain that closes off the historical era of Western metaphysics. As such, his attitude toward language in not a psychological idiosyncrasy but a typical and exemplary fundamental philosophical premise. » (Paul de Man, *Blindness and insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, (1971), p. 114.) En fait Derrida montrera le paradoxe chez Rousseau de détruire et de jauger l'écriture comme morte, tout en en usant afin d'écrire lui-même ; ainsi un paradoxe entre présence et absence du sujet qui s'écrit, ce que Paul de Man critiquera en fait comme une allégorie de la propre lecture de Derrida en prétextant que la déconstruction du langage et de la question de la représentation chez Rousseau n'est pas une recherche de présence mais plutôt une démonstration du sens déjà comme perte.

²² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 147.

se retrouvera dans le corps même du sujet qui rappelle l'Eucharistie chrétienne²³. Dans un passage narrant l'histoire ancienne du manuscrit à travers le temps, un groupe d'enfants, sur le point de mourir affamés, décide de manger les pages de l'almanach afin que celui-ci ne se retrouve pas chez qui ne saura l'interpréter :

[...] strong cases were made for their dying together and allowing the almanac to die with them. After all, the almanac was what told them who they were and where they had come from in the stories. Since their kind would no longer be, they argued the manuscript should rightly die with them. Finally [...] The pages were divided four ways. This way, if only one of the children reached safety far in the North, at least one part of the book would be safe. The people knew if even part of their almanac survived, they as a people would return someday.²⁴

Après cette ingestion, les enfants, plus forts par cette identité constituante en eux et, car ils n'ont pas failli à la fidélité nécessaire dans la traduction de leur origine, retrouveront la santé :

The children had been told the pages held many forces within them, countless physical and spiritual properties to guide the people and make them strong. [...] 'You see, it had been the almanac that had saved them. The first night, if the eldest had not sacrificed a page from the book, that crippled woman would have murdered them all right then, while the children were weak from hunger and the longer journey.'²⁵

²³ Le sacrement de l'Eucharistie est appelé aussi la Communion, les fidèles sont conviés à partager le corps et le sang du Christ sous la forme du pain et du vin que le disciple aura ingéré. Les retailles d'Ostie passent du prêtre à la bouche des disciples, qui mâcheront ce bout d'Ostie qui symbolise le corps du Christ entrant en eux. « Ceci est mon corps » est une formule professée par le prêtre avant que le disciple n'ingère l'Ostie. L'Église catholique enseigne que la substance du pain et du vin se convertit miraculeusement en celle du corps et du sang de Christ, ce qu'on appelle la doctrine de la transsubstantiation, (voir (Lv 17:11) « l'âme de la chair est dans le sang, et moi je l'ai mis pour vous sur l'autel, pour faire propitiation pour vos âmes, car c'est le sang qui fait propitiation » et (Jean 6:51-57) « Je suis le pain vivant descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour toujours ; et, vraiment, le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Les Juifs se mirent donc à discuter entre eux, en disant : Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? Alors Jésus leur dit : Oui, vraiment, je vous le dis : Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, vous n'avez pas de vie en vous-mêmes. Celui qui se nourrit de ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ; car ma chair est vraie nourriture et mon sang est vraie boisson... De même que le Père vivant m'a envoyé et que je vis à cause du Père, ainsi celui qui se nourrit de moi, celui-là aussi vivra à cause de moi. ») Lors de la Réforme protestante, certains aspects de l'Eucharistie catholique ont questionné ces rituels symbolisant l'anthropophagie. Martin Luther a rejeté la doctrine de la transsubstantiation pour celle de la consubstantiation car d'après lui, le pain et le vin cohabitent avec la chair et le sang de Jésus, mais ne se changent pas en leur substance.

²⁴ Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, New York, Penguin Book, 1992, p. 246.

²⁵ Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, p. 252-253.

En ingérant les pages, en étant fidèles à cette origine, les enfants retrouvent la vie, ce qui fait vie, la parole de cet almanach constituant leur mythologie et leur histoire. Dans l'*Almanac*, cette tentative de revenir à quelque chose qui s'est perdu, à une relecture et une réincorporation d'un passé volé, est un retour qui passe par la renaissance au codex fondamental et l'ingestion afin de se protéger de l'hostilité de l'interprétation. Dans une hybridité où le référent au texte maya devient une métaphore de l'incorporation de la parole biblique, un redressement de l'histoire, une réappropriation de ce vol identitaire que l'hostilité du conquistador a opéré. Si le texte est mangé, c'est aussi afin d'unir les contradictions entre l'extérieur objectivité du signe et la subjectivité du signifiant. En ingérant cet almanach ancien, il y a une tentative de réconcilier l'origine perdue et cette origine pour Silko se bâtit par la transmission de ses histoires et légendes qui déjà habitent le sujet : « a great deal of the story is believed to be inside the listener, and the storyteller's role is to draw the story out of the listeners. This kind of shared experience grows out of a strong community base²⁶ ». Ainsi, par le partage des histoires et leur ingestion mémorielle, l'identité se crée à travers une herméneutique :

That's how you know, that's how you belong, that's how you know you belong, if the stories incorporate you into them. There have to be stories. It's stories that make this a community. People tell those stories about you and your family or about others and they begin to create your identity. In a sense you are told who you are, or you know who you are by the stories that are told to you.²⁷

Ce que Silko place dans l'*Almanac* par le regroupement de groupes de différentes nations afin de créer la révolution est une recontextualisation de ce Babel cacophonique où des voix transnationales de tout acabit se lègueront afin de faire la révolution qui passera par la traduction

²⁶ Leslie Marmon Silko, « Language and Literature from a Pueblo Indian Perspective », *English Literature : Open up the Canon*, ed. Leslie Fiederer and Houston Baker, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1981, p. 57.

²⁷ Leslie Marmon Silko, « A Conversation with Leslie Marmon Silko », *Sun Tracks: an American Indian Literary Magazine*, 3, Conversation 12, 1976, p. 27777.

de l'almanach. Ainsi, par l'incorporation du texte, Silko effectue de façon subversive une réappropriation de cette parole du codex maya afin de clore l'interprétation du colonisateur. En retournant à cette scène primitive juxtaposée de façon subversive avec l'acte eucharistique, Silko tente de réécrire l'histoire et de clore les interprétations hostiles laissées sur son peuple. Le retour à la scène originelle des débuts de la lettre est donc une tentative d'un retour à l'origine afin de colmater les failles de la réécriture coloniale. La question qui subsiste par rapport à un mode de vie antérieur, dont la tradition a été annihilée par rapport à la force de la lettre, du *logos* tout puissant, amène dans de nombreux textes autochtones s'écrivant dans l'arène actuelle un retour à ce fantasme de la scène primitive ; scène qui pourra rétablir la blessure : « on peut situer, comme une sorte de production limite, « la scène primitive » représentant le noyau de toute organisation fantasmatique et qui apporte un témoignage [...] Modèle par lequel vient naturellement se mettre en scène toute réponse que forge l'infans aux questions du désir, de sa propre origine, de la relation présente entre son espace corporel et l'espace de l'Autre²⁸ ». Dans ce passage de l'ingestion du codex maya de l'*Almanac*, il n'est pas anodin que ce soit des enfants qui mangent le texte, et non les deux sœurs dont la charge est de le traduire ; il y a dans cet acte le fondement de cette douleur de l'origine dénaturée. En réactualisant cette scène de l'origine, le trauma initial est mis de l'avant, mais reste complexe, il n'est plus inconscient et refoulé, mais clivé et métissé. Grâce à la remémoration du passé, la traduction tente un retour qui permettrait la résolution du trauma et de se réinscrire autrement sur le territoire, de revenir à soi par le retour à la scène primitive afin de renverser cette hostilité de la dépossession. Blessure qui fut construite tant par la façon de voler les histoires, d'ostraciser en sauvagerie la différence, de défaire et liquéfier la richesse des traditions et d'enfin de violer et de renverser l'hospitalité sur

²⁸ Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 85.

les terres en une hostilité qui ira jusqu'à mettre en réserves, archiver les peuples autochtones hors du reste de la civilisation. Mais la question reste de la subversion et de l'intégration de cette hostilité qui tente de se mettre en mots dans un texte qui se veut parole, qui se veut donc hospitalière. Le retour à la mémoire, à cette reconstruction de l'origine comme le montre l'écrivaine Pueblo Leslie Marmon Silko, peut panser et sauver ce qui reste dans cette voix qui parle et contrecarre la violence de la voix de l'autre.

4.3 Langage psychiatrique et oppression : le mythe du windigo et l'invention d'une psychose

Dans *Almanac of the Dead*, Silko subvertit l'histoire afin de se réapproprier son identité, faisant réapparaître sa culture autochtone en reprenant les textes de la tradition maya et contextualisant autrement cette scène de la manducation du texte afin de reconstruire et de subvertir l'origine. Mais qu'en est-il de l'appropriation des mythes autochtones par les allochtones ? Si Freud reprit le mythe d'Œdipe afin d'en faire le dogme de la trinité parentale et de sa théorie de l'inconscient, quel regard apposa-t-on à certains histoires folkloriques autochtones ? Le mythe du windigo, mythe cannibale où l'autre sera mangé, absorbé, souvent cet autre voyageur qui se sera perdu sur les terres nordiques, tant dans son interprétation de la part d'allochtones que d'autochtones, questionne l'hostilité à l'altérité. Ce mythe, qui sera repris dans la fiction autochtone actuelle afin de renverser de façon symbolique l'oppression coloniale, fut mis en chair par des chercheurs américains comme condition psychologique propre aux autochtones, qu'ils nommeront la psychose du windigo.

La légende du windigo, la relecture de ce mythe, son interprétation dans l'arène psychologique en lien aux particularités de la condition psychologique des autochtones, est une

pièce d'anthologie quant à l'hostilité et à l'ostracisme de l'épistémologie occidentale apposée à la question autochtone. Cette légende proviendrait des terres froides canadiennes, plus particulièrement des mythologies amérindiennes. Le windigo est un monstre qui vit dans les climats glaciaux des forêts canadiennes : rodant dans l'obscurité, il attaque ses proies en pleine nuit afin de dévorer leur chair, particulièrement celle des bûcherons, des chasseurs ou des voyageurs. On dit du Windigo qu'avant d'avoir été un monstre, il fut un homme, mais que le froid et la famine le forcèrent à manger la chair humaine afin de ne pas mourir de faim ce qui le transforma en monstre. Certaines autres déviations du mythe en font une créature tout d'abord surnaturelle n'ayant jamais pris les traits des hommes et qui n'est qu'une incarnation du mal qui rôde et qui peut surgir en chaque homme. Cette légende, surtout associée au nord du Québec, est présente chez les Algonquins du nord des États-Unis et du Canada, plus particulièrement chez les Ojibwés-Saulteaux, les Cris et les Innus-Naskapis-Montagnais ; toutefois, en bas du quarante-neuvième parallèle, elle se retrouve dans différentes œuvres de fictions tant littéraires que cinématographiques, toutes offrant une relecture du mythe en de multiples versions différentes. Dans cette recension des créatures fantastiques du Québec, le windigo ne serait pas cannibale :

Il est possible de rencontrer, dans les régions de l'Abitibi et du Témiscamingue, une créature fantastique, mi-dieu, mi-bête, que l'on nomme « le Windigo ». Cet animal habituellement invisible pour l'œil humain posséderait l'extraordinaire capacité de se mouvoir à la vitesse du vent. Capable de subtiliser en un rien de temps le gibier pris dans les pièges des trappeurs, il se déplacerait en roulant comme un ballon, mais sans jamais laisser de traces sur la neige en hiver ou dans l'herbe mouillée en été. Selon une autre version, provenant celle-là des nations algonquines, le Windigo serait en réalité un esprit de la forêt dont le cœur serait fait de glace. D'une force surhumaine, hurlant comme le fait le vent d'hiver dans les branches et possédant un appétit sans limites, il serait capable d'abattre un arbre avec la seule puissance de ses bras. Le corps de cette créature serait constitué strictement d'écorce, d'aiguilles de pin et de mousse végétale. Au dire de plusieurs, le Windigo excellerait dans l'art de s'emparer d'œufs dans les poulaillers ou des provisions des chasseurs et des pêcheurs qui s'aventurent dans les bois. On l'aurait

vu ainsi dépouiller plusieurs colons de l'Abitibi. Il aurait besoin pour survivre de manger quotidiennement sept fois son poids en nourriture. Jamais un être humain n'aurait été attaqué par cette bête, mais bon nombre de chiens et de chats disparus auraient quant à eux terminé leur vie dans son estomac.²⁹

Dans la plupart des déviations du mythe, le windigo est anthropophage et se nourrit de la chair de ses victimes afin de résister au climat glacial ou de répondre à des pulsions de mort qui le poussent à la tuerie. Une autre de ses versions par l'anthropologue Gilles Bibeau le présente comme un monstre féminin, rappelant ces déesses archaïques de la mythologie grecque et les Sirènes homériques dont la séduction est en fait un désir de parasiter sa victime : « Le Windigo appartient à la mythologie des peuples algonquins qui se représentent cette créature géante sous les traits d'une femme séductrice dont le cœur est fait de glace. C'est aussi de cette façon que les premiers voyageurs européens des terres boréales se sont représenté l'esprit du « Nord » qui séduisait les hommes perdus dans l'immensité blanche en même temps qu'il les précipitait dans la folie³⁰ ». L'écrivaine canadienne Margaret Atwood quant à elle verra le windigo plutôt comme « a giant spirit creature with a heart and sometimes an entire body of ice, and prodigious strength ; and that can travel as fast as the wind³¹ ». La littérature canadienne autochtone en a fourni de nombreuses illustrations, dont principalement le roman *Kiss of the Fur Queen* de l'écrivain cri Tomsom Higway. Mais le windigo a aussi été repris au cœur de la tradition occidentale américaine, je pense particulièrement au roman *Simetierre* de Stephen King et à la nouvelle de Lovecraft *L'appel de Cthulhy* publiée en 1928, ainsi que dans les romans canadiens *Surfacing* de Margaret Atwood, *The Naming of Albert Johnson* de Rudy Wiebe et *Solomon*

²⁹ Bryan Perreault, Alexandre Girard, *Créatures fantastiques du Québec*, Montréal, Éditions Intouchables, 2009.

³⁰ Gilles Bibeau, « Étrange familiarité du Windigo », *Santé mentale au Québec*, 32(2), 2007, p. 239–249.

³¹ Margaret Atwood, *Strange Things. The Malevolent North in Canadian Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Gursky Was Here par Mordecai Richler. Le passage dans les territoires nordiques et les extrêmes difficultés du climat y sont pour les protagonistes une descente dans le monde de la folie représentée par un windigo plutôt fantasmé que réel : « Chez tous ces écrivains anglo-canadiens, le scénario mettant en scènes le windigo est assez semblable à ce qu'écrit Margaret Atwood dans *Strange Things*: "if you go Wendigo, you may end by losing your human mind and personality and destroying your own family members, or those you love most"^{32,33} ». Si aucune de ces traditions fictives n'est tout à fait la même ni tout à fait différente, il est intéressant de voir comment l'interrelation du mythe par l'anthropologie relayée par la psychiatrie a figé l'histoire du windigo en une psychose appartenant qu'aux populations autochtones, en une sémiotique complètement distordue qui est symptôme et poison de cette hostilité qui deviendra de plus en plus intégrée dans l'épistémologie canadienne, et passera de l'ethnologie, à l'anthropologie à la psychiatrie.

Le choix de ne pas retourner à l'analyse du windigo dans les œuvres littéraires, mais plutôt dans l'analyse du discours psychiatrique et scientifique, mettra en lumière l'hérésie de ce *logos* omnipuissant et illustrera la manipulation et l'hostilité du discours colonial dans la sphère même d'une science se disant objective. L'analyse de cette psychose du windigo fut bâtie sur un exotisme du nord et un primitivisme des populations autochtones plutôt que sur une juste connaissance de ce mythe :

Les anthropologues et autres chercheurs admettent ne pas très bien savoir ce que représente au juste le personnage du Wendigo qui est au cœur de la mythologie algonquine : peut-être personnifie-t-il, disent-ils, l'hiver, la faim, la déroute et la folie, ce qui rendrait compréhensible le fait que les shamans des nations amérindiennes aient inventé des chants en son honneur. Dans les premiers travaux « de psychiatrie culturelle, le Wendigo a été classiquement présenté comme un « culture-bound syndrome » : on en faisait un type de folie spécifique qu'on disait

³² Margaret Atwood, *Strange Things. The Malevolent North in Canadian Literature*, p. 67.

³³ Gilles Bibeau, « Étrange familiarité du Windigo », p. 239–249.

retrouver principalement dans les populations habitant les régions subarctiques du nord du Canada. Parmi les symptômes signalés, on retrouvait la conviction chez la personne d'être possédée par l'esprit du Wendigo, une possession qui entraînait le désir compulsif de manger de la chair humaine.³⁴

Le windigo est un mythe de la survivance, de ces hommes pris dans les tourments du froid qui durent se battre afin de survivre, dans cette mentalité que Northrop Frye appela une « mentalité de garnison » afin d'expliquer le sentiment de menace pesant sur le Canadien vivant avec les mœurs difficiles de son climat : « surrounded with a physical or psychological frontier, separated from one another and from their American and British cultural sources: communities that provide all that their members have in the way of distinctively human values, and that are compelled to feel a great respect for the law and order that holds them together, yet confronted with a huge, unthinking, menacing, and formidable physical setting... A garrison is a closely-knit and beleaguered society, and its moral and social values are unquestionable. In a perilous enterprise, one does not discuss causes or motives: one is either a fighter or a deserter³⁵ ». Selon Frye, qui eut la perspicacité de ne pas circonscrire cet état de fait à la question autochtone, l'identité canadienne se trouverait donc prise entre une idéologie de la survie et de la mentalité victimaire : cette obsession de survie fondée sur la précarité et le climat difficile ayant affecté tant Franco-Canadiens qu'Anglo-Canadiens. Toutefois, malgré cette aridité et difficulté du climat dont Frye trouvera des représentations dans différents types de romans à travers le Canada, la légende du windigo fut interprétée par psychiatres et psychologues exclusivement en lien aux communautés autochtones afin de définir une certaine forme de psychose dont ils seraient les seuls porteurs. Afin de comprendre cette généralisation et catégorisation insidieuse

³⁴ Gilles Bibeau, « Étrange familiarité du Windigo », *Santé mentale au Québec*, 32 (2), 2007, p. 240.

³⁵ Northrop Frye, *The Stubborn Structure, Essays on Criticism and Society*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1970, p. 226.

des troubles mentaux assignée à une seule et même culture, il faut revenir aux déformations des études culturelles et anthropologiques et leurs fondements structuralistes qui influenceront la psychologie en supposant que les cultures ont des traits communs qui encourageraient leurs inclinaisons psychologiques.

Les précurseurs de ces études culturelles autochtones seront Franz Boas et Margaret Mead, suivis par Ruth Benedict³⁶ qui tentera de définir en quatre groupes psychologiques les Autochtones qu'elle qualifiera d'Apollonien (Les Pueblos du Nouveau-Mexique), de Dionysiaques (les Indiens des Plaines), de paranoïaques (les insulaires de Dobu du pacifique), ou de mégalomaniaques (Les Kwakwaka'wakw ou Kwakiutl de la Colombie-Britannique). Comme le souligne James Waldram, la question autochtone deviendra sujette à la curiosité des anthropologues et le premier décan du siècle verra se développer des groupes de recherches s'intéressant principalement à l'anthropologie et la psychologie et apposeront des cures et méthodes afin de traiter les problèmes des communautés autochtones : « Despite the somewhat erratic and problematic nature of studies of Aboriginal personality, the idea that entire cultures could be characterized in terms of a modal, basic, or dominant personality persisted. This will become especially clear when we look at how this notion of culture became operationalized by those seeking to undertake comparative research or to provide culturally 'appropriate' psychotherapeutic services to the Aboriginal population³⁷ ». Dans ces analyses à la fois freudiennes, néo-freudiennes et à l'aide des dessins de Rorschach, les psychologues mirent en place des outils afin de constituer ce que serait la psychologie autochtone en utilisant les billets

³⁶ Voir Ruth Benedict, *Psychological types in the cultures of the Southwest* (1928), *Configurations of culture in North America* (1932), and *Patterns of Culture* (1934b).

³⁷ James Waldram, *Revenge of the Windigo: The Construction of the Mind and Mental Health of North American Aboriginal Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 43.

culturels afin de définir les autochtones comme appartenant toujours à un temps primitif, barbare, et à un groupe immuable et monolithique :

Aboriginal peoples were largely portrayed as unstable, aggressive, paranoid, superstitious, and neurotic in this work, barely able to sustain any kind of social organization. The most charitable of analyses suggested that while the Aboriginal personality, as an expression of an ecological adaptation, may have been functional in the past, it was not functional once the Europeans arrived. The account implied that assimilation to the ways of the settler society was required to modernize the Aboriginal personality, but, as we shall see, this process could create its own pathology [...] those involved in mental health service delivery ignored this obvious limitation and created recipes for counselling that stereotyped and essentialized the Aboriginal for purposes of treatment.³⁸

De plus en plus, la conviction que les autochtones sont tous plus ou moins habités de maladies psychologiques héritées de leur culture et de croyances animistes, idée qui sera si intégrée qu'elle deviendra le symptôme d'une maladie mentale propre aux peuples autochtones et fera son entrée sous la rubrique pensée magique dans le DSM-III en 1980 comme un signe de la schizophrénie. De nombreux chercheurs établiront également que la santé mentale fragile des autochtones n'aurait pas survécue à l'acculturation et que la colonisation les aura amenés à la démence : c'est ici que la notion psychologique de psychose du windigo se développa. Comme le répertoria James Walder, à qui l'on doit une analyse fine de la génétique de cette psychose, l'histoire du windigo au cœur du folklore Cree et Ojibwa intéressa particulièrement les

³⁸ James Waldrum, *Revenge of the Windigo*, p. 43.

ethnologues Alfred Irving Hallowell³⁹, Ruth Landes⁴⁰, James G.E. Smith⁴¹ et Richard Preston⁴²

avant d'être reprise dans le discours psychiatrique :

The notion of windigo psychosis has also entered into the medical history of northern Canada (Margetts 1975). This transformation of windigo from fable to psychiatric disorder is quite contentious. The genesis of the idea that windigo represented something more than folklore can be found in the work of Landes and especially in that of J.E. Saindon (1933), a Catholic priest. Saindon published a highly influential paper in the Catholic anthropological journal *Primitive Man* in 1933, in which he described his observations of 'abnormal psychic phenomena' among the Cree on the west coast of James Bay. Saindon was one of the first to associate windigo mythology with psychiatric disorder and, perhaps more surprisingly, apparently to present an eyewitness description of an individual allegedly affected by windigo psychosis, the only such account in print even to this day. [...] Windigo-based insanity, according to Landes (1937), was rife among the northern Ojibwa population. Windigo psychosis was characterized by an individual's belief that he or she was turning into the cannibal monster, as evidenced by a compulsive desire to eat human flesh. Interestingly, Saindon's lone sufferer did not exhibit a desire to eat humans per se, but rather wild animals into which, the individual believed, humans had transformed. Nevertheless, by the time Seymour Parker penned his article on 'wiitiko' psychosis almost thirty years later, it had evolved, in Parker's words, into 'a bizarre form of mental disorder involving obsessive cannibalism/ the initial symptoms of which were 'feelings of morbid depression, nausea, and distaste for most ordinary foods, and sometimes periods of semi-stupor' (Parker 1960: 603).⁴³

Ainsi, frappées de cette psychose, les victimes auront de pensées obsessives, se croyant possédées par cet esprit, et verront les leur comme des animaux à tuer et à manger. Toutefois,

³⁹ Alfred Irving Hallowell: « Culture and mental disorder », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 29,1-9, 1934, et « Psychic stresses and culture patterns », *American journal of Psychiatry*, 92,1291-1310. Hallowell, A.I., 1936, et *Culture and experience*, New York, Schocken Books, 1955.

⁴⁰ Ruth Landes: « The personality of the Ojibwa », *Character and Personality*, 6, 51-60, 1937 et « The abnormal among the Ojibwa Indians », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 33,14-33, 1938.

⁴¹ James G.E. Smith, « Notes on Wittiko », In W. Cowan (Ed.), *Papers of the Seventh Algonquian Conference*, 1975 (pp. 18-28), Ottawa, Carleton University Press, 1976.

⁴² Richard Preston, « The Wiitiko: Algonquian knowledge and Whiteman knowledge », In M. Halpin and M. Ames (Eds.), *Manlike monsters on trial: Early records and modern evidence* (pp. 111-31). Vancouver, UBC Press, 1980.

⁴³ James Waldram, *Revenge of the Windigo: The Construction of the Mind and Mental Health of North American Aboriginal Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 192.

ces travaux de Parker⁴⁴ ne seront qu'appuyés que sur des histoires mythifiées racontées par les autochtones, aucun commentateur n'ayant enregistré une conversation avec un patient souffrant de cette psychose. La psychose du windigo fut donc fondée sur des mythes folkloriques sans qu'aucun psychiatre l'ayant décrétée ne rencontre de patient en souffrant. C'est à partir du travail de Lou Marano⁴⁵ que sera enfin décriée cette fausse psychose :

Marano did concede that, in addition to the existence of windigo in folklore, accusations of windigo were made, a kind of serious name-calling which served to isolate and ostracize undesirable individuals, be they sick, weak, or disruptive. Occasionally, such accusations may have led to the execution of the accused during difficult times, on the grounds that they were turning into windigos and hence were a threat to the security of the group. Marano employed the concept of 'triage homicide' to explain this, suggesting it was similar to the European witch trials of several centuries ago. He suggested that windigo accusations reached a peak after several hundred years of contact with Europeans, especially through the fur trade, and were concomitant with an increase in mortality and morbidity from European-introduced disease. The Ojibwa were 'traumatized,' in Marano's words, and 'the windigo belief complex was the Northern Algonkian manifestation of the collective witch fear that is predictable in traumatized societies' (440). This alternative hypothesis required more investigation than Marano was able to provide, but as conjecture it did not detract from the strength of Marano's critique of the concept of windigo psychosis.⁴⁶

Ainsi, ces études culturelles créeront des distinctions épistémologiques entre le traitement des autochtones versus des non-autochtones, on assignera ces psychoses particulières qu'aux seuls autochtones basées sur l'hégémonie du discours scientifique. Ce discours fondé sur des histoires folkloriques avant d'être repris dans le monde scientifique expose le grand leurre de cette parole qui ne se justifie que par sa seule inscription archivistique. Comme Derrida dans *Mal d'archive* l'énonce, le désir d'archives est toujours celui d'imposition d'une voix, l'archive « garde, met

⁴⁴ Voir S. Parker, « The Witiko psychosis in the context of Ojibwa personality and culture », *American Anthropologist*, 62(4), 1960, et S. Parker, « Eskimo psychopathology in the context of Eskimo personality and culture », *American Anthropologist*, 64, 1962, p. 76-94.

⁴⁵ Lou Marano, « Windigo Psychosis: The Anatomy of an Emic-Etic Confusion », *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 4 (Aug., 1982), pp. 385-412.

⁴⁶ James Waldram, *Revenge of the Windigo*, p. 195.

en réserve, elle épargne, mais de façon non naturelle, c'est-à-dire en faisant la loi (*nómos*) ou en faisant respecter la loi⁴⁷ ». Elle impose et isole à la fois, refoule ce qui ne devrait pas y être, étend sa loi basée sur la scientificité dans une suite interprétative de théoriciens dont la parole entre une dans l'autre, inviolable sous le couvert de la loi de la science et de la lettre. De la montée de la rationalité grecque au monothéisme, au langage métaphysique et ensuite scientifique, toujours cette hégémonie et ce semblant de rigueur porté par le support du texte qui pourra être imposteur, hostile, comme l'institution de cette psychose l'illustre. Des palimpsestes qui se construisent un sur l'autre dont certaines couches sont pourries, faussées, portées par un désir d'hostilité et d'exclusion plutôt que de rigueur, ce que questionne Waldram dans sa déconstruction de l'imposture du windigo :

The culture of science is powerful, and challenging its basic premises, its theories and methods, frequently comes at some cost. Certainly science has delivered to us immense knowledge which has reshaped the world and how we view it. But the culture and power of science is also its Achilles heel when we assume too readily that previous research is sound and build from it without question, when we take for granted that acquired knowledge is accurate and truthful. This is ironic given that science is supposed to be a sceptical intellectual tradition, one that challenges with relish existing theories and methods, which picks apart published studies and attempts to replicate them. Something was clearly lost in the adoption of a unifying scientific model by those who seek to understand human culture and behaviour. Rather than challenging and restudying, fields such as anthropology and psychology have too readily accepted past work as accurate and sound. For its part, psychiatry, in so far as it pays any attention to social science research at all, seems similarly disinclined to question social science data and interpretation, perhaps erroneously assuming that the findings and interpretations have been subjected to the same kind of critical scrutiny and restudy as medical research.⁴⁸

Que reste-t-il une fois ce leurre incrusté ? Quand l'hospitalité de la terre violée devient dépossession même de la psyché de ses habitants? Comment les populations autochtones

⁴⁷ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, collection Incises, 1995, p. 20.

⁴⁸ James Waldram, *Revenge of the Windigo: The Construction of the Mind and Mental Health of North American Aboriginal Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 318.

peuvent-elles ne pas être doublement ostracisées entre dépossession de la colonisation, dépossession des modes d'expression oraux à assignation de folie ? Reste le trauma et ensuite cette longue histoire qui catégorise, place et pose les autochtones dans un groupe sans agentivité. Car la catégorie de trauma est aussi une archive, institutionnalise sur une catégorisation structurelle :

Approaching trauma through DSM by and large precludes a meaningful discussion of culture, and virtually excludes notions of history and collective, community, or cultural trauma. Post-colonial approaches, while bringing history into play, do so in a reductionist way that implies not only a uniform history of colonial experience but also a uniform reaction to that experience, and which fails, like DSM, to consider culture in any meaningful way. Just as disputes over the appropriateness of the psychiatric diagnosis of PTSD in specific circumstances exist, so too do disputes over the nature of the historical trauma that, it is argued for Aboriginal peoples, lead to it.⁴⁹

Peut-on encore une fois qualifier toute une population dans ces théories du trauma qui leur assignent encore des problèmes mentaux et leur coupe toute agentivité, ne permettant pas ce concept important de survivance. Car en dehors de ces assignations, de ces nomenclatures monolithiques et archivistiques, furent-elles littéraires ou psychiatriques, ou reléguant de la loi, quelque chose de refoulé se déplie, quelque chose de plus fort que l'archive, ce qui est la vie et la résilience : « la survivance ne signifie plus la mort et le retour du spectre, mais le survivre d'un excès de vie qui résiste à l'anéantissement (*“the survival of the most triumphant vital elements of the past”*)⁵⁰ ».

Isabelle St-Amand dans son étude de la légende du windigo⁵¹ dans la création autochtone actuelle montre qu'il est possible de subvertir ces histoires afin d'y retrouver une part

⁴⁹ James Waldram, *Revenge of the Windigo*, p. 235.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, collection Incises, 1995, p. 96.

⁵¹ Isabelle St-Amand, « La légende du windigo dans la création autochtone contemporaine au Québec », *Itinéraires*, 2015-1, 2015.

d'agentivité perdue dans les lectures insidieuses et hostiles d'appropriation coloniale. C'est à partir du court métrage de fiction *Windigo*, réalisé en 2009 par le cinéaste anishnabe Kris Happyjack-McKenzie, que St-Amand montrera que le windigo y est un agent de critique coloniale ; un peu comme dans le travail de Silko précédent, il y a une forme de retour sur des formes primitives et ancestrales afin de déconstruire leur traitement et le mal-être associé aux institutions coloniales. Selon St-Amand, dans ce court métrage : « la riposte en langue anishnabe et le chant traditionnel l'accompagnant, la réhabilitation de la spiritualité et de la culture est particulièrement significative si l'on pense qu'elles ont été systématiquement la cible des politiques d'assimilation du gouvernement canadien⁵² ». Elle illustre en fait que ce court métrage métaphorise une dialectique importante au cœur de ce mythe en une riposte à cette violence coloniale : « l'intériorisation de l'oppression menaçant tous ceux qui en subissent les affres, l'opprimé devenant à son tour l'opresseur, et ainsi de suite dans une chaîne infinie, telle la faim insatiable du windigo⁵³ ». Dans ce court-métrage, l'utilisation du windigo viendra déjouer la violence de la puissance coloniale et l'imposition de cette psychose en reterritorisant le sujet autochtone, en le mettant au cœur de la narration de ses propres histoires : « En articulant dans ce court métrage de fiction une réflexion philosophique inspirée de la cosmologie anishnabe, mais sans donner dans le cliché du noble sauvage à la Jean-Jacques Rousseau ou la médecine *new age*, le réalisateur anishnabe contribue à remédier aux effets néfastes de ce que Yves Sioui Durand décrit comme « la négation de la psyché profonde, des archétypes mythologiques qui enracinaient la culture⁵⁴ ». De même, à l'encontre de

⁵² Isabelle St-Amand, « La légende du windigo », 2015.

⁵³ Isabelle St-Amand, « La légende du windigo », 2015.

⁵⁴ Yves Sioui Durand, « Kaion'ni, le wampum rompu ; de la rupture de la chaîne d'alliance ou le grand inconscient résineux », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXXIII, n. 3, 2003, p. 60.

« [l']abandon forcé du nomadisme » (*Ibid.*), *Windigo* se rattache à l'histoire orale, laquelle est étroitement liée aux politiques de l'occupation du territoire tout autant qu'à une certaine conception de l'histoire et de la culture⁵⁵ ». Ainsi, dans ce court métrage qui réactualise la psychose du windigo, comme dans le retour à l'origine de la traduction de l'*Almanac* de Silko, un désir de se réapproprier ses propres histoires par la fiction qui devient performative, agissante en questionnant le complexe rapport à l'altérité et à l'hostilité par la cannibalisation et l'effacement de l'autre. Cette revanche du windigo, comme James Waldren le concevra, est porteuse d'une parole remettant à jour métaphoriquement les complexes problématiques de l'effacement de la cannibalisation de l'autre en contexte colonial et est un avertissement de ses limites rompues à résorber :

The windigo's revenge is not its return to eat us in the embodied sense, but rather the persistence and tenacity with which we cling to ill-conceived ideas as truths, the ways in which we are consumed by the very knowledge that we trust to guide us. Having given life to the psychotic cannibal, inadvertently unleashing its primal forces into our ethnographies, our psychiatric textbooks, our clinics, and even our popular culture, we must now find a way to finally terminate it. Otherwise, the windigo will continue to return, perhaps in the guise of an Ojibwa patient in a Toronto mental health clinic. Hungry.⁵⁶

4.4 Sortir de l'archive morte : habiter la frontière

L'hostilité de l'interprétation coloniale sur les communautés autochtones, cette imposition de la lettre, passa par l'ostracisme des traditions orales et mœurs psychologiques des autochtones. Comme la loi est lettre, la mise en réserve dans des territoires annexés des autochtones fut également une façon d'effacer et de s'assurer l'hégémonie d'un discours, une

⁵⁵ Isabelle St-Amand, « La légende du windigo dans la création autochtone contemporaine au Québec », *Itinéraires*, 2015-1, 2015.

⁵⁶ James Waldram, *Revenge of the Windigo: The Construction of the Mind and Mental Health of North American Aboriginal Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 320.

politique légale afin de faire de ses peuples des archives mortes, des reliquats, des symboles primitifs de la pré colonisation archivés dans un passé que l'on voudrait disparu ou blanchi dans les pensionnats et les réserves. Reprendre forme, reprendre sa place passera par se rendre visible et sortir de ses archives mortes. La reprise de la parole est donc aussi une reprise du territoire comme on le verra dans cette nouvelle particulière de l'écrivain Cherokee Thomas King où l'inscription sur le territoire permettra de sortir de l'ombre.

Dans la nouvelle *Borders*⁵⁷ de Thomas King, un jeune garçon et sa mère restent captifs à la frontière des États-Unis / Canada enclavés dans cette zone internationale qu'est le stationnement d'un *duty-free* dans une ronde complexe où toute l'ambiguïté de l'hostile hospitalité sera mise en place. Pris dans ce lieu des frontières sur leur propre terre où ils ne pourront pas entrer, ils seront placés au cœur de la complexité hostile d'une hospitalité qui ne viendra que sous les lumières des caméras. La mère refusera de répondre aux douaniers à la question de sa citoyenneté autrement que par celle de sa communauté Blackfoot sans réel statut légal. Entre cette frontière, d'un côté, la nationalité américaine, de l'autre, celle canadienne ; sur la ligne, cet espace sans taxes, cet interstice où pour acheter, nul besoin de donner son identité. Entre cette mère et les douaniers de la frontière américaine et canadienne se revivra cet espace du seuil, ce moment traçant l'exclusion dans le droit à la reconnaissance pour le sujet autochtone. Car la mère n'acceptera pas de donner une autre nationalité que celle de Blackfoot on refusera de les laisser passer, elle se fera poser des questions et attendra dans un bureau pour être déportée du côté de la frontière canadienne où la même situation se reproduira. La mère et

⁵⁷ Thomas King, « Borders », *The Harbrace Anthology of Short Fiction*, Ed. Jon C. Stott et al., Toronto, Harbrace, 1998.

le fils se retrouveront à dormir dans le stationnement du *duty-free* sur la frontière, le seul endroit où ils pourront rester :

Most of the day, we wander around the duty-free store, which wasn't very large. The manager had a name tag with a tiny American flag on one side and a tiny Canadian flag on the other. His name was Mel. Towards evening, he began suggesting that we should be on our way. I told him we had nowhere to go, that neither the Americans nor the Canadians would let us in. He laughed at that and told us that we should buy something or leave.⁵⁸

Ils dormiront trois nuits dans le stationnement, leurs réserves alimentaires s'amenuisant. Entre chaque traversée de la frontière qu'ils répéteront inlassablement, la mère ne démordra pas de ne pas vouloir se nommer autrement que par Blackfoot : « What side do you come from? Canadian side or American side?⁵⁹ ». Elle refusera toujours de répondre qu'elle est citoyenne canadienne ce qui pour elle est une négation de son identité autochtone. Les trois premiers douaniers ne feront pas preuve d'empathie, jusqu'à ce qu'une douanière canadienne reconnaisse leur citoyenneté : « are you both Canadians? I'd be proud of being Blackfoot if I were Blackfoot⁶⁰ ». Les lois sévères de la frontière ne s'assoupliront pas tant qu'un revirement n'opérera grâce à l'arrivée des médias sur le site. Des journalistes viendront sur place pour les questionner dans le stationnement où leur voiture est arrêtée : « Every so often one of the reporters would come and ask me questions about how it felt to be an Indian without a country⁶¹ ». Finalement, un douanier dira à la mère qu'elle peut tenter de repasser la frontière américaine, sans n'ajouter rien de plus que de donner sa nationalité Blackfoot, elle pourra passer. Après ses trois jours dans les limbes frontaliers, limbes que l'on ne peut dépasser qu'avec la bonne citoyenneté, celle

⁵⁸ Thomas King, « Borders », *The Harbrace Anthology of Short Fiction*, Ed. Jon C. Stott et al., Toronto, Harbrace, 1998, p.140.

⁵⁹ Thomas King, « Borders », p. 136.

⁶⁰ Thomas King, « Borders », p. 136.

⁶¹ Thomas King, « Borders », p. 142.

n'étant pas l'identité autochtone non reconnue, ils auront réussi à maintenir leur fierté en résistant à l'assimilation. Le jeune garçon ressortira de cette expérience frontalière avec une sensation de fierté d'être ce qu'il est et dira ensuite : « Pride is a good thing to have, you know. Laetitia had a lot of pride, and so did my mother. I figured that someday, I'd have it, too⁶² ». Après avoir vu sa mère à la télévision, avoir entendu celle-ci défendre sa communauté, Laetitia aussi retrouvera une certaine fierté et dira à son frère et sa mère que finalement la vie à Salt Lake City est moins bien que celle de sa réserve où elle souhaite retourner vivre et se battre pour la survie des siens : « justice was a damn hard thing to get, but that we shouldn't give up⁶³ ».

La nouvelle *Borders* et l'impossibilité de passage aux frontières nous fait entrer au cœur de l'ironie de l'hostilité de la colonisation et rappelle ce qui fut explicité au chapitre premier, soit que Benveniste, dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*⁶⁴, analysa la racine du terme *hostis* présent dans le mot hospitalité signifiant à la fois « ennemi » et « hôte » afin d'illustrer l'ambiguïté de ce terme. Loi paradoxale de la danse de l'hospitalité où celui qui peut passer le seuil doit être semblable à l'hôte, ici celui-là même qui a usurpé les terres et l'identité à même le nom propre des communautés autochtones, l'invité despote qui fit disparaître les autochtones. Cette hostilité, ce lieu de « l'hosti-pitalité » défini par Derrida, appelle la question de la reconnaissance et de cette obsession du même, de voir toujours le même dans l'autre, de prendre le masque de l'autre pour en faire du même.

Bien que cette question de la reconnaissance soit aussi au cœur de cette lecture de la nouvelle de Thomas King, et de son prétexte, celle d'une situation où l'héroïne sera au cœur de

⁶² Thomas King, « Borders », p. 140.

⁶³ Thomas King, « Borders », p. 143.

⁶⁴ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit vol.1, 1969.

cette « image où nous ne nous reconnaissons pas⁶⁵ » de la dialectique de l'hospitalité, le propos se resserrera au *topos* du seuil, soit celui de cette liminalité où sur cette fine ligne la dialectique de l'hospitalité peut s'emballer. L'utilisation des frontières par Thomas King est celle aussi d'une asymétrie entre les lois sourdes de l'hospitalité, celle des lignes imaginaires structurelles des États-Unis et des injustices les accompagnant : « Yet King also takes issue with the forty-ninth parallel, a political dividing line that systematically has erased prior tribal relationships and Native land claims⁶⁶ ». Ce traitement de la frontière chez Thomas King montre l'effacement des frontières des territoires autochtones volés et met de l'avant, par la place de cette femme Blackfoot dans l'interstice frontalier, la non-reconnaissance autochtone. Un lieu qui met en retrait ce sujet liminal autochtone déterritorialisé et dont le nom même a été dérobé :

From a European cultural perspective, borders mark differences ; from a Native view, borders are and always were in flux, signifying territorial space that was mutable and open to change. The borders that presently exist ignore the Native peoples, who are often cut off from one another as a result of a line that has been drawn through their lands. Just as national borders separate First Nations people by ignoring (and erasing) their presence, so do those borders also obscure the acknowledged Nations they outline.⁶⁷

Pour passer la frontière, comme l'illustrent de façon concrète les frontières géographiques dans la nouvelle *Borders*, il faut d'abord passer la porte, le seuil, l'espace liminal : espace géré par l'hôte qui est le maître qui peut user de son pouvoir et n'accepter que ce en quoi il pourra se reconnaître, ici l'imposition de la situation coloniale qui effaça toute trace de ce qui fut avant lui. Le moment du seuil, du passage, est un interstice constituant et c'est en ce sens que dans la nouvelle *Borders* les limbes frontaliers permettent une analyse fondamentale quant à l'hostile

⁶⁵ Patrice Maniglier, « La parenté des autres. À propos de Maurice Godelier, Métamorphoses de la parenté », *Critique*, no 701, octobre 2005.

⁶⁶ Arnold E. Davidson, Priscilla L. Walton, Jennifer Andrews, *Border Crossings: Thomas King's Cultural Inversions*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 12.

⁶⁷ Davidson, Walton, Andrews, *Border Crossings*, p. 16.

traitement envers les autochtones, mais surtout la possibilité de subversion par la littérature. Pour l'ethnologue Van Gennep⁶⁸, les rites de passage catégorisent les rites sociaux qui organisent un changement d'état, ces rituels de transition sont ceux, comme dans la nouvelle *Borders*, où il y a le passage d'un territoire à un autre ou d'une citoyenneté à une autre, des moments symboliques de transition. Cette transition fut pensée par Van Gennep sur le modèle spatial de la bande ou de la marche frontalière : pour passer d'un lieu à un autre, il faut traverser une frontière, passage assurant la séparation du monde d'où l'on vient (la frontière extérieure), la mise en marge (la bande frontalière qui neutralise le danger que l'on porte), puis l'éventuelle entrée (la frontière intérieure). Pour Van Gennep, le rite de passage est donc marqué de trois moments soit la phase préliminaire (les rites de séparation), la phase médiane (les rites de transition) et la phase finale (l'incorporation). Victor Turner dans *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*⁶⁹ analysera plus particulièrement la phase médiane, cette phase de transition d'un état à l'autre afin de voir en quel sens ces moments de transitions ont des effets subversifs. Le sujet liminal est en marge des lois et des codes de sa société, lieu d'où il devra sortir afin de subvertir son état par des phases liminales qui l'avalent ou le feront renaître selon la force de la démonstration des formes de pouvoir rituel qu'il utilisera tel le recours à des puissances occultes et des croyances divines. La liminalité est donc le moment du pré jugement où des forces subversives déjoueront les structures présentes et auront la possibilité d'être incorporées dans l'usage et de modifier les structures sociales : « Liminality, marginality, and structural inferiority are conditions in which are frequently generated myths, symbols, rituals, philosophical systems, and works of art. But they are more than classifications, since they incite

⁶⁸Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Mouton et Mauson des Sciences de l'Homme, 1969, (1909).

⁶⁹Victor Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York, Cornell University Press, 1966.

men to action as well to thought. Each of these productions has a multivocal character, having many meanings, and each is capable of moving people at many psycho-biological levels simultaneously⁷⁰ ».

Dans cet échange aux frontières où l'hospitalité sera refusée à la mère, un long interstice travaillera la question de la reconnaissance et du contre-pouvoir, soit de la structure versus la contre-structure développée par Turner. Si la mère ne peut pas changer les lois sourdes de l'hospitalité, elle sortira des limbes liminaux de l'entre frontière grâce à une certaine forme de cosmogonie et un refus de l'indifférenciation normative. De la plus grande marginalisation à la reconnaissance, son parcours aura une incidence sur son fils et sa fille qui regagneront une certaine fierté d'être Blackfoot. Dans ce moment de passage, dans ce seuil de l'hospitalité où gronde l'hostilité, il existe une possibilité de renversement et de subversion de la dialectique au cœur de l'hospitalité qui passe par le nom propre, le retour à l'identité. Les stratégies mises en place par la mère afin de ne plus être cette « Indian without a country⁷¹ » rappelant ce que Henri Bergson nommait l'élan vital⁷², terme inspiré de sa conception vitaliste des processus biologiques qui suppose que le processus créateur est imprévisible et organise les corps qu'il traverse : l'élan vital est l'impulsion de vie qui peut changer la matière. Bergson comparera la société humaine à ce type d'organisme en montrant que le désir de conservation de la communauté est toujours en dialectique avec une certaine forme d'instinctivité, cet élan vital qui pousse les sociétés à évoluer et à s'ouvrir vers autre chose par des actes intuitifs, sortant de la norme, comme cet acte de la mère Blackfoot défiant les lois gouvernementales. Cette même

⁷⁰ Victor Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York, Cornell University Press, 1966, p. 129.

⁷¹ Victor Turner, *The Ritual Process*, p. 145.

⁷² Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

force de ces formes de vies subversives dont parla Turner (et le philosophe Giorgio Agamben⁷³) et qui s'inscrivent dans un système de contre structure afin d'en renverser l'ordre :

Bergson saw in the words and writing of prophets and great artists the creation of an "open morality", which was itself an expression of what he called the *élan vital*, or evolutionary "life-force". Prophets and artists tend to be liminal and marginal people, "edgemen", who strive with a passionate sincerity to rid themselves of the *clichés* associated with status incumbency and role-playing and to enter into vital relations with other men in fact or imagination. In their productions we may catch glimpses of that unused evolutionary potential in mankind which has not yet been externalized and fixed in structure.⁷⁴

L'ordre social sera menacé par cette mère qui refuse de renier son identité, son nom : pour la garder sous contrôle, on lui fera faire l'aller-retour entre les frontières américaines et canadiennes. Dans *Borders*, la mère emploiera donc différents moyens afin de résister, soit le retour aux histoires autochtones et l'appropriation qu'elle fera de l'espace en restant trois jours dans le stationnement d'un *duty-free*. Pour se réapproprier ce territoire volé, les histoires ancestrales seront une façon de résister pendant ce moment d'interstice ; dans la nuit étoilée du stationnement désert, la mère racontera à son fils la fondation du monde selon la tradition autochtone. Des histoires de la cosmogonie autochtone passées de génération en génération provenant de sa grand-mère racontant que le monde et les étoiles viennent de ce coyote qui partit à la chasse. Le coyote, figure de la subversion dans la mythologie autochtone, est à l'image de cette mère qui refuse l'ordre établi, est une des figures emblématiques du *trickster*, cette figure de la marge présente dans plusieurs littératures autochtones et qui rappelle également le dieu

⁷³ Ce dont je m'inspire ici est l'ouvrage *Homo sacer IV, 2 : l'usage des corps*, (Giorgio Agamben, Paris, Seuil, 2015) ainsi que la définition d'Agamben des formes de vies : « penser une forme-de-vie, c'est-à-dire une vie humaine totalement soustraite à l'emprise du droit, et un usage des corps et du monde qui ne se substantifie jamais dans une appropriation ». (Giorgio Agamben, *Homo sacer IV, 1 : de la très haute pauvreté*, Paris, Rivages poche, 2013, p. 12.)

⁷⁴ Victor Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York, Cornell University Press, 1966, p. 128.

Hermès, figure de l'entre-deux mondes jouant sur différents niveaux. La figure du coyote, ou de toutes autres formes de mythes du *trickster* est le symbole de la dualité, une figure de l'errance, du mouvement et de la subversion. Comme le sujet liminal, la figure du coyote *trickster*, ou de toute autres formes de mythes du *trickster* animalier : « is used to explain natural phenomena, especially those from which a moral can be drawn. He makes trouble⁷⁵ ». Le *trickster* est duel, ni du bon ni du mauvais côté ; il est cette figure de l'errance, du mouvement et de la subversion et se place sur la fine ligne entre l'hospitalisé et l'hostilité lors du *topos* de la rencontre. Dans ce stationnement du *duty-free*, la mère Blackfoot regardera le ciel étoilé avec son fils et lui racontera les histoires de la cosmogonie autochtone en tentant de renverser sa situation sans statut par un retour aux traditions ancestrales. Comme l'a suggérée Claudia Sadowski-Smith, « the trickster-coyote signifies the dissolution of boundaries and a state of transition and change⁷⁶ ». Tout comme le *trickster* de ses histoires, la mère Blackfoot dans ce stationnement a un pied dans un ordre qui échappe à l'état canadien, une reconnaissance qui ne passe pas par les mêmes lois, qu'elle tente de subvertir en refusant d'en prendre les usages. Dans un travail de mémoire adressé à son fils, elle lui propose avant tout une réconciliation avec leur origine grâce aux histoires ancestrales afin de lui redonner un sentiment d'appartenance.

Ce retour aux histoires autochtones qu'utilise la mère est ce que Turner qualifie en lien aux rites de passage au cœur des phénomènes liminaux, soit l'utilisation de la magie ou d'un ordre différent afin de renverser, de s'opposer à l'hégémonie imposée dans une tentative de subversion pour ramener en quelque sorte la fierté d'être Blackfoot ; la mère en ce sens reconstruira un pont vers un autre ordre en refusant de s'assimiler ce qui deviendra aussi le lieu

⁷⁵ Alan R. Velie, *American Indian Literature*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

⁷⁶ Claudia Sadowski-Smith, *Border Fictions: Globalization, Empire, and Writing at the Boundaries of the United States*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 9.

de la libération de ses enfants. Il est intéressant de relire Taiaiake Alfred lorsqu'il parle de la fonction des histoires traditionnelles amérindiennes comme actes politiques :

Among indigenous peoples, the basic texts are the traditional teachings that form the narrative backbone of each culture. These are the sources of wisdom. Thus contemporary scholars, writers, and artists must take on the responsibility of translating the meaning of traditions and providing the guidance required to make those traditions part of the contemporary reality the formation of a new indigenous intelligentsia that understands the essence of commonality of the traditional teachings is crucial to reforming politics and society.⁷⁷

Dans le même ordre d'idées, Ines Hernández-Ávila's, une des fondatrices du groupe *Native American and Indigenous Studies Association*, a démontré qu'il y a la nécessité pour les communautés autochtones de zones de refuges qui sont imperméables aux tentatives impériales, des endroits qui comme la phase liminale sont des moments d'entre-deux, de pause « where knowledge has been historically guarded, exercised and sustained. These zones of refuge represent safe (physical and psychological) spaces where Mesoamerican cultural matrices continue to find expression, even as the advocates of the imaginary Mexico persist in their obstinate project of erasure and substitution⁷⁸ ». Les zones liminales, ces zones d'entre-deux sont donc des espaces permettant, comme dans les campements de résistance, la création de zones refuges construisant des endroits de liberté afin d'occuper l'espace de façon décoloniale. Mais ces zones liminales, ces zones refuges, doivent être incorporées socialement afin de sortir de la marge comme le précisait Van Gennep. Pour que la mère puisse sortir de ce lieu frontalier, les images que les médias véhiculent aideront à cette incorporation sociale. Il n'est pas anodin que dans la nouvelle de Thomas King, le seul endroit où la mère Blackfoot peut exister est dans

⁷⁷ Taiaiake Alfred, *Peace, Power and Righteousness, an indigenous manifesto*, Ontario, Oxford University Press, 1999, p. 135.

⁷⁸ Inés Hernández-Ávila, « The Power of Native Languages and the Performance of Indigenous Autonomy : The Case of Mexico », in Richard Grounds, George E. Tinker, and David E. Wilkins, eds, *Natives Voices: American Indian Identity and Resistance*, Lawrence, University Press of Kansas. 2003, p. 38.

cette indifférenciation capitaliste du *duty-free*, dans cet espace liquide où elle ne serait rien d'autre que ce sujet consumériste et indifférencié ; la reconnaissance qu'elle recevra passera par la représentation, celle des journalistes en quête d'images, des images qui, une fois passées dans le marché médiatique, disparaîtront tout aussi vite, mais seront les seules à avoir un impact sur les douaniers et les enfants de cette mère Blackfoot. Pour sortir de l'indifférenciation de cette zone de passage, la mère et le fils devront être exposés aux lumières des caméras dans une mise en spectacle éphémère. Car ils se seront inscrits dans une archive, ces images existeront, imprimées dans les téléviseurs comme la lettre, magnifiées symboliquement par la représentation, seule façon de faire passer un message en mode contemporain que par la médiation de la représentation, soit-elle celle de la lettre écrite ou celle de l'image imprimée en contexte médiatique.

Les médias de masse peuvent être ainsi compris comme étant des outils de diffusion des représentations symboliques à l'image du texte et de l'archive, ils participent à cette reproduction des normes et significations. Ils sont narration et construisent un univers symbolique ayant une incidence directe sur le spectateur. Dès lors, le choix des histoires et la façon dont elles sont racontées dans les médias ont une importance concrète sur la vie des peuples autochtones. Pour Faye Ginsburg, comme elle le développe dans son article « *Mediating Culture : Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity*⁷⁹ », les médias ont permis aux populations autochtones d'acquérir le dynamisme nécessaire afin de s'organiser socialement et politiquement sur la scène publique : « *Indigenized media technologies provide indigenous people with the possibility to make their voices heard, to network and connect, to*

⁷⁹ Faye Ginsburg, « *Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity* », In L. Deveraux, & R. Hillman (Eds.), *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography* (pp. 256-290), University of California Press, 1995.

distribute information, to revitalize culture and language, and to become politically engaged and active⁸⁰ ». Cette médiatisation, surtout dans l’usage des médias sociaux, doit donc être comprise comme partie prenante du processus de décolonisation, puisqu’elle permet aux membres d’un groupe dominé de réaffirmer leur identité et de s’inscrire dans une archive, de se renommer autrement selon leur vision, perception et idéologie propres. En ce sens, les technologies médiatiques prennent la forme d’outils émancipatoires pour les groupes autochtones désireux de contrôler leur narration identitaire et peuvent devenir une force subversive qui permet au sujet autochtone de sortir de la marge, et de cette position liminale métaphorisée par l’entre-deux de la frontière dans la nouvelle de Thomas King. L’incorporation de la question autochtone dans les réseaux médiatiques permet donc de faire sortir de cette invisibilité et de faire entendre les voix que les lois canadiennes ne reconnaissent pas. Faye Ginsburg parle dans ce cas de « media activism » : « when other forms are no longer effective, indigenous media offers a possible means – social, cultural, and political – for reproducing and transforming cultural identity among people who have experienced massive political, geographical, and economic disruption⁸¹ ».

Ainsi, celui que l’on ne voulait plus voir, ce « Vanishing Indian » retrouve donc par sa captation dans des réseaux nationaux une forme de reconnaissance. Mais cette médiatisation est aussi une médiation entre sa culture et celle de l’autre, entre des éléments de la culture dominante combinés à des modes traditionnels autochtones. Le philosophe Alex Honneth l’a spécifié, la reconnaissance est au cœur de la subjectivité du sujet depuis cette phrase de Hegel :

⁸⁰ Faye Ginsburg, « Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media », in Faye Ginsburg. et al. (eds), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press, 2002.

⁸¹ Faye Ginsburg, « Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? », *Cultural Anthropology* 6, no. 1, 1991, p. 94.

« one becomes an individual subject only in virtue of recognizing and being recognized by another subject⁸² ». Mais cette interaction dans le contexte de l'expropriation des terres et du système libéral devient complexe, car la personne même qui devrait donner cette reconnaissance est celle qui substitua l'identité autochtone par un génocide culturel, qui vola et stigmatisa le nom propre jusqu'à la santé mentale des communautés autochtones. Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre*⁸³, montre bien que l'identité peut être déformée par ce processus interactionnel au cœur de la reconnaissance en contexte postcolonial et que cette méconnaissance peut déposséder, opprimer à des niveaux si profondément inconscients que la domination devient dirigée contre soi. Fanon, comme le politologue Glenn Coulthard dans *Red Skin White Masks*: « showed how, over time colonized populations tend to internalize the derogatory images imposed on them by their colonial « masters », and how as a result of this process, these images, along with the structural relations with which they are entwined, come to be recognized (or at least endured) as more or less natural.⁸⁴ Mais en s'attachant aux modes ancestraux et en refusant cette forme exclusive de reconnaissance passant par le regard de l'autre comme le précise Coulthard, une forme de subversion est possible comme le fait la nouvelle *Borders*. Un autre mode de différenciation et d'inscription peut subvenir : sortir de l'anonymat, monter des barricades, faire des longues marches, des grèves de la faim, dormir dans des stationnements avec son enfant de douze ans sont des méthodes effectives afin d'inscrire une nouvelle parole et de s'opposer aux lois sourdes de cette reconnaissance qui ne peut passer par le regard impérial, mais qui doit passer par la représentation.

⁸² Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003, p. 10.

⁸³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La découverte, collection Poche, 2002, (1961).

⁸⁴ Glen Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, p. 32.

Dans *Borders*, cette résistance de la mère Blackfoot dans cet espace de liminalité fonctionne comme une puissance destituante qui pourra transcender la marge dans laquelle on veut la placer, ici le terme puissance destituante est employé selon sa définition par Agamben signifiant à la fois passivité et passion de ces vies qui mettent de l'avant leur vulnérabilité et questionne autrement les pratiques du pouvoir politique. Ce refus des lois de la reconnaissance imposée par l'hégémonie canadienne dans ses rites pervers d'hospitalité, cette présence qui refuse la dépossession dans la nouvelle *Borders* passe par l'acte créatif de la littérature qui a, comme le dit Jacques Derrida, le pouvoir d'interroger les lois :

[...] la littérature partage dans une certaine mesure un pouvoir et un destin commun avec la « juridiction », avec la production juridico-politique des fondements institutionnels, les constitutions des états, la législation fondamentale, et même les performatifs théologico-juridiques qui apparaissent au début de la loi, à partir d'un certain point, elle ne peut que les dépasser, les interroger.⁸⁵

La nouvelle *Borders*, en proposant la frontière comme lieu symbolisant l'effacement des autochtones et leur liminalité au cœur de cette danse complexe de l'hostile hospitalité, interroge donc les lois de la reconnaissance canadienne en y résistant, la résistance y étant entendu comme un acte refusant le réel et travaillant par l'acte créatif à dénouer ce qui existe et à entrevoir ce qui pourrait subvenir concrètement hors de ses pages.

4.5 Manger le livre : manger l'autre

Dans ces trois cas de figure, l'*Almanac of the Dead*, le mythe du windigo ainsi que la nouvelle *Borders*, les protagonistes doivent combiner avec une hospitalité inversée, avec l'hostilité de ce colonisateur les ayant dépossédés de leur langue, identité et territoire. Dans ces

⁸⁵ Jacques Derrida, « This Strange Institution Called Literature », entretien avec Derek Attridge, *Acts of Literature*, Attridge (éd.), traduction M. De Gandt, New York, Routledge, 1992, p. 73.

trois écritures, une position intenable, sur le seuil où les grands rituels de l'hospitalité n'adviennent pas. Pour en sortir, l'utilisation de différentes stratégies telles l'habitation des sols, la résistance, et surtout l'emploi de la littérature et de la représentation ; l'emploi de ce support même qui imposa depuis des décennies une vérité hostile et un archivage falsifié des histoires autochtones. Entrer dans la langue de l'autre, dans le support graphique de la littérature occidentale et une nouvelle façon de raconter les histoires autochtones. Comme le rappelle Daniel Heath Justice dans *Why Indigenous Literatures Matter*, la littérature pour les communautés autochtones est bien plus que celle du support graphique :

To this end, then, our literatures includes a wide array of other kinds of texts, such as cane baskets, wampum belts, birchbark scrolls, gourd masks, sand paintings, rock art, carved and painted cedar poles, stones and whale bones, culturally modified tress, and so on. While serving many cultural and ceremonial purposes, these items also communicate stories and ideas, and while the conflation may be controversial to some, it doesn't seem much of a stretch to think our literary traditions as being broadly inclusive of all the ways we embody our stories in the world.⁸⁶

Les histoires autochtones sont donc passées à travers différents modes, différents supports, souvent avec encore toujours cette réticence au support livresque, préférant d'autres modes de relation. L'auteure Ojibwe Louise Erdrich dans son essai *Books and Islands in Ojibwe Country* met en mot cette peur du livre : « *Books. Why? So I can talk to other humans without having to meet them. Fear of boredom. So that I will never be alone*⁸⁷ ». Elle pointe ce constat que la littérature, à la fois isole, mais est aussi contact lointain avec l'autre. L'auteur Cherokee Daniel Heath Justice énonce quant à lui l'alchimie relationnelle permise par la littérature : « with books

⁸⁶ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous literatures Matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, p. 22-23.

⁸⁷ Louise Erdrich, *Books and Islands in Ojibwe Country, Traveling Through the Land of My Ancestors*, Harper Perennial, 2014.

and other stories, whether experienced in solitude or lived community, we abide in human presence beyond the flesh and blood personal experience. It's a remarkable alchemy, this storied transformation of self to other, and back again⁸⁸ ». La littérature peut donc être à la fois un vecteur de dépossession et d'isolement, mais aussi un agent afin de reposséder l'écrivain et les communautés autochtones.

Au sein de ces communautés, encore plus aujourd'hui avec le passé colonial et ses archives sur les autochtones, la peur et la compréhension que les histoires ont ce pouvoir de transformer, mais aussi de dénaturer, d'ostraciser et de faire violence dans un déni de mémoire. Les archives sont ce lieu de pouvoir, ce lieu d'édification qui isole, sélectionne et impose et a la faculté de falsifier, d'inventer ; le texte a une identité narrative pour rappeler Paul Ricœur dans *Temps et récit*⁸⁹, il reste un agencement de faits, il est avant tout constitution. Le récit, car il doit mettre en scène des événements dans une intrigue, est « source de discordance, en tant qu'il surgit, et source de concordance, en ce qu'il fait avancer l'histoire⁹⁰ ». Il est régi par la contingence à la concordance qui en régule les usages, met en exergue et refoule certaines contradictions. Ainsi identité, personnage et intrigue s'amenuisent afin de favoriser une logique qui peut devenir monologique. Le texte, soit-il archive culturelle ou archive de la colonisation, a un pouvoir, ce qui laisse supposer à Derrida que : « Les désastres qui marquent cette fin de millénaire, ce sont aussi des *archives du mal* : dissimulées ou détruites, interdites, détournées, "refoulées". Au cours de guerres civiles ou internationales, les archives elles aussi ont été soumises à manipulation : On ne renonce jamais [...] à s'approprier un pouvoir sur le document, sur sa détention, sa rétention ou son interprétation. Le destin des informations que nous pouvons

⁸⁸ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous literatures Matter*, p. 36.

⁸⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, 1, Paris, Le Seuil, collection Points-Essais, 1983, p. 108.

⁹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, collection L'ordre philosophique, p. 169.

obtenir – ou non – au sujet des catastrophes du XX^e siècle constitue une part de ces catastrophes elles-mêmes⁹¹ ». Les traditions du récit occidental seraient selon Ricœur fondées sur « l'événement historique (...) le « modèle kérygmatic » , inauguré dans nos aires culturelles par l'interprétation du sens de l'Ancien Testament et confirmant au mieux le paradigme de « la mise en intrigue » de type aristotélicien. Ce qui est décisif ici, ce ne sont pas « des nomenclatures, des classifications, mais des événements fondateurs⁹² ». Ce modèle serait donc plutôt imposition et relecture constante réaffirmant la validité de la source, elle-même instituée par les nombreuses archives : « Le travail théologique sur ces événements est en effet lui-même une histoire ordonnée, une tradition interprétante. La réinterprétation, pour chaque génération, du fond de traditions confère à cette compréhension de l'histoire un caractère historique, et suscite un développement qui a une unité signifiante impossible à projeter dans un système. Nous sommes en face d'une interprétation historique de l'historique (...). Or, il est remarquable que ce soit par ce travail de réinterprétation de ses propres traditions qu'Israël s'est donné une identité qui est elle-même historique⁹³ ». Si la tradition occidentale s'est donc constituée sur sa propre mise en archive, le texte, ici, la Bible, est donc la source de son pouvoir. La tradition orale et ces autres sociétés à narration orales seraient donc restées hors de ce devenir historique :

L'apport de l'ethnologie consiste, inversement, à répertorier d'autres sociétés qui fabriquent leur identité en recourant à des narrations ritualisées, le plus souvent orales, « répétitives », et non créatrices de sens nouveau, en vue justement de gommer le devenir historique. Reste alors à opposer, selon la distinction de Lévi-Strauss, les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes », correspondant à autant d'identités narratives irréductibles : « les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres

⁹¹ Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, collection Incises, 1995, p. 96.

⁹² Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, collection L'ordre philosophique, 1969, p. 48.

⁹³ Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », p. 49.

intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement.⁹⁴

Même s'il n'est pas le seul moteur de constitution d'une culture, le récit par ses traces permet d'unifier narrativement une identité individuelle ou collective, de donner un principe de concordance. Il rassemble communauté et sujet, l'ordonne, si celui-ci est en mesure de construire ce principe de concordance en y alliant sa subjectivité et les aventures de son existence. Le récit construit aussi des communautés, a le pouvoir de créer des ontologies : « On peut concevoir un statut ontologique pour le récit au niveau des communautés. On peut dire qu'elles ont une 'existence racontée', qu'elles existent dans la mesure où elles se constituent en unités narratives, comme sujets d'une histoire⁹⁵ ». Mettre en récit, serait donc mettre en identité et, en contexte autochtone, est un acte particulièrement vulnérable, car il devra s'inscrire dans cette narration historique et la déconstruire, dialectique complexe qu'aborde Daniel Heath Justice dans *Why Indigenous Literatures Matter* :

The story of indigenous deficiency seems to me an externalization of settler colonial guilt and shame, and is all the more powerful because of the broader society's refusal to take real responsibility for the story's devastating effects. The story wasn't of our making, but we're part of it now. Perhaps the most wounding way in which this story of Indigenous deficiency works is in how it displaces our other stories, the stories of complexity, hope, and possibility. If the simplistic deficiency accounts are all we see, all we hear, and all that's expected of us, it's hard to find room for the more nourishing stories of significance. So how do we find the strength and the trust to tell *different* kinds of stories? Stories that are truthful about who we are, stories that connect us to the world, one another, and even ourselves? On this point, my colleague David Gaertner reminded me of a line in *Blue Marrow*, by Cree poet Louise Halfe, where she refers to stories as "wîhkês", or "med-sins" in English, agents of both harm and healing. Stories can be bad, bitter medicine and inspire people to bad actions; they can be used to separate us, fragment us into pieces, leaving us bleeding and alone. [...] Yet stories

⁹⁴ Johann Michel, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, 2003.

⁹⁵ David Carr, « Épistémologie et ontologie du récit », in Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur : les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 212.

can be good medicine, too. They can drive out the poison, heal the spirit as well as the body, remind us of the greatness of where we came from as well as the greatness of who we're meant to be, so that we're not determined by the colonial narrative of deficiency.⁹⁶

Écrire est donc une danse complexe entre hospitalité et hostilité où l'écrivain autochtone connaît la part de faillibilité de ces archives qui ont détruit et annihilé sa culture, mais doit tout de même les intégrer afin de déconstruire l'histoire et y ancrer sa présence, ce qu'il tente par différentes stratégies en revenant à la scène primitive, à l'oralité de ses histoires ancestrales pour retrouver son histoire dérobée. L'arrogance historique de la constitution archivistique de l'histoire coloniale a isolé les voix autres, sa nominalisation constituée de catégories d'objectivation a conçu les autochtones en objets d'observation dans tout un champ documentaire constitué d'archives où chaque individualité vise à être fixée de manière « objective » dans le champ de l'écriture, et c'est avec quoi l'auteur autochtone lutte.

Ainsi, la littérature, dans son rapport avec l'altérité est-elle hospitalité, don, mais aussi archive et institution, comportant les pôles à la fois hostiles et hospitaliers de cette dialectique, elle permet aujourd'hui aux autochtones de renverser ce parasitisme de l'archive et de s'y incarner. La première lettre fut despote, elle assurera cette filiation logocentrique, d'abord religieuse, ensuite archiviste et scientifique, effaçant et excluant les religions polythéistes et autres traditions orales, son empire construit sous le cannibalisme et le parasitisme. Que ce soit Chronos mangeant ses enfants ou Christophe Colomb nommant à son arrivée en Amérique les autochtones de sauvages et de cannibales, l'anthropophagie est une métaphore de la conservation du pouvoir et de l'effacement de l'autre, un désir de faire disparaître ce qui menace.

⁹⁶ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, p. 5.

Les mythes cannibales dans les rituels de l'hospitalité lorsque celle-ci n'advient point sont donc des moments illustrant les risques de perte de soi et de parasitisme dans la relation à l'autre, le cannibalisme étant aussi « le mythe universel de notre rapport à l'autre. Car l'identité n'est jamais singulière. Elle reste instable, multiple, et se nourrit d'autrui. Et notre fascination pour le cannibalisme provient de ce trouble identitaire qui oscille entre angoisse du différend et désir d'approcher l'autre jusqu'à l'incorporer⁹⁷ ».

Le cannibalisme est donc un point de friction au cœur de l'hostile hospitalité qui met en place cette peur de l'autre et son avalement que ce soit par le parasitisme de la lettre ou par l'ingestion métaphorique de l'autre, une même structure qui montre les extrêmes de l'hospitalité, soit ceux de l'effacement de soi ou l'effacement de l'autre quand le rituel prendra le pôle hostile de son étymologie. Le terme cannibalisme apparut au moment de la conquête du Nouveau Monde, Christophe Colomb l'inventa en pleine conquête coloniale en s'inspira du terme « caribes » pour désigner ces peuples des Caraïbes qui pratiquaient l'anthropophagie et qui surprendront les conquistadors de par leurs rituels sacrificiels, ce qui fut la source de l'incrimination des autochtones par cet acte tabou qui resta incompris : « Il est difficile de traiter du cannibalisme en tant que fait objectif, car il fait toujours intervenir imaginaires et fantasmes. Et très souvent, l'accusation précède l'observation...⁹⁸ ». Dans la tradition judéo-chrétienne, et plus particulièrement dans le Lévitique et le Deutéronome, l'anthropophagie est le tabou absolu où Dieu punira les hommes incultes et pêcheurs à manger la chair même de leurs propres enfants. Lorsque Dieu voudra punir l'homme désobéissant à sa loi, il imposera donc

⁹⁷ Mondher Kilani, *Du Goût de l'autre : Fragments d'un discours cannibale*, Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 2018.

⁹⁸ Mondher Kilani, *Du Goût de l'autre : Fragments d'un discours cannibale*, Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 2018, p. 38.

l'anthropophagie, les reléguant à l'animalité par faute de n'avoir écouté sa voix. Toutefois, dans l'Eucharistie, le fidèle consomme la chair et le corps du Christ dans un acte de transsubstantiation qui consiste à changer le pain et le vin en corps et sang de Jésus-Christ. Il existe donc une ambiguïté devant l'interdiction de ne pas manger de la chair humaine dans les pratiques anthropophagiques et les pratiques de dévoration du corps du Christ⁹⁹. Les exégètes diront que l'Eucharistie n'est pas le fait le manger Dieu, mais simplement une communion d'assimilation, ce qui ne décomplexifie pas ce rapport à la voix unique qui peut être ingérée et l'ensauvagement des pratiques religieuses autres faisant état de pratiques similaires.

Afin de justifier les cas d'anthropophagie dans les recensions du cannibalisme en contexte occidental, on dira que c'est la famine uniquement qui y poussa les hommes, tandis que dans le discours des conquistadors, cette sauvagerie serait statique, constante chez les autochtones, ce que l'on retrouvera aussi en écho dans la psychose du windigo. Pourtant comme le vit Lévi-Strauss dans *Nous sommes tous cannibales*, il n'y a pas de différences si grandes entre les sociétés modernes et celles dites à tort primitives. À partir d'une étude entre une maladie découverte en Nouvelle-Guinée (*kuru*) et la maladie de Creutzfeldt Jakob, il montrera que tant l'ingestion de parties de la cervelle du rituel *kuru* que l'injection d'hormones issues du cerveau humain expliquant la maladie de Creutzfeldt Jakob font réfléchir à l'aspect structurel de ces pratiques ; cannibalisme ritualisé pour un, cannibalisme thérapeutique pour l'autre se compareraient. Dans son texte, « Montaigne et l'Amérique¹⁰⁰ », Lévi-Strauss rappella les paroles de Montaigne : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai,

⁹⁹ Voir dans ce même chapitre la note de bas de page vingt-quatre pour une définition plus détaillée de la transsubstantiation et de l'Eucharistie.

¹⁰⁰ Claude Lévi-Strauss, « Montaigne et l'Amérique », *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, collection La librairie du Xxi siècle, 2013.

il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usages du pays où nous sommes. Là est la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses¹⁰¹ ».

4.6 Conclusion

Le cannibalisme aujourd'hui est avant tout une métaphore du parasitisme et de l'achoppement de l'échange avec l'altérité. Les catholiques considèrent l'Ostie comme le corps du Christ, l'ingestion du sang et de la chair divine deviendra communion ; dans cette communion l'idée de régénération, de la renaissance du Christ et de l'intégration de cette parole unique qui prendra la place des autres peuples et langues de Babel. Cette idée de manger le corps de Dieu, qui est aussi manger le livre divin, est une métaphore de cette communion où, par la manducation, on effacera les différences. Cette manducation sera à la fois hospitalité à Dieu, mais hostilité à tout ce qui ne s'y retrouve pas, ce qui sera nommé barbare. La première violence passa donc par l'exclusion de ces autres langues de Babel, de ces autres religions, et ensuite par le texte que Dieu demandera de manger afin de ne pas oublier que seulement une seule parole et un seul texte peut être assimilé, ingéré. L'étude de l'anthropophagie, de son discours à la fois biblique et scientifique dans la psychose du windigo et ces réécritures actuelles en littérature autochtone, joue de façon inversée avec cette question en mettant en place une contre posture, un imaginaire de cette hostile hospitalité s'appropriant à la fois la lettre et les archives afin de déconstruire par subversion cette trace hostile. Levinas dira que l'accueil passe par la langue, car « le langage est hospitalité ». Toutefois, comme on l'a vu dans ce présent chapitre, l'hostilité particulièrement sera celle qui passera par la langue, fût-elle divine, logocentrique, scientifique,

¹⁰¹ Montaigne, *Des Cannibales*, Paris, L'Herne, 2015, (1579), p. 15.

archivistique. Derrida assignera plutôt l'hospitalité inconditionnelle au pré langage, avant même le texte l'éthique devra opérer pour que celle-ci s'incruste dans la lettre. La littérature, pensée dans ses retranchements et la subversion de ses retournements en contexte autochtone, aurait peut-être cette possibilité tout du moins de contester cette part manquante : « Il n'y aurait pas de langage sans cette responsabilité (éthique), mais il n'est jamais sûr que le langage se rende à la responsabilité qui le rend possible (à son essence simplement probable) : il peut toujours la trahir et tendre à l'enfermer dans le même. Il faut que cette liberté de trahir lui soit laissée pour qu'il puisse se rendre à son essence qui est l'éthique¹⁰² ». Dans ses failles et réussites, la littérature donne cette possibilité d'ouvrir sur cette mémoire effacée, de surgir par extension à la justice, elle est témoin, et peut nous faire effleurer par les déroutes de cette hospitalité inversée ce que serait cette réelle éthique de l'hospitalité.

¹⁰² Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 173.

CONCLUSION

Dans une longue procession des figures et des sous-tenants de ce que contient ce *topos* de la rencontre en autochtonie, j'ai tracé une histoire de cette hostile hospitalité en Amérique qui a été dressée des premiers textes grecs jusqu'à ce qui s'écrit actuellement en littérature autochtone en Amérique. Cette trace a été celle de différents prismes ayant tous à leur façon exercé cette hostilité dans la rencontre avec l'altérité au seuil de l'hospitalité. Dans le chapitre un, j'ai illustré que la première exclusion se fit lorsque l'on évacua le *muthos* pour favoriser la raison du *logos*, comment cette scission créera des séparations dans les siècles à venir, l'histoire de la mythologie et de la fête de Thanksgiving a donc été un point d'ancrage afin de montrer comment cet ostracisme s'est mis en branle. Au chapitre deux, j'ai exposé qu'au cœur des rites de l'hospitalité une certaine présence transcendante garantissait les rapports qui devinrent de plus en plus uniformes quant à la question de l'autre, l'étranger accepté devra prendre les traits d'une seule et même figure en évacuant toutes autres formes polythéistes. Le chapitre trois a continué cette démonstration à travers l'exclusion des figures féminines : suivre la trace de la Malinche, qui de figure hospitalière est devenue traîtresse, a montré la lente herméneutique de cette voix travaillant l'exclusion à l'intérieur des phénomènes d'hostile hospitalité. Enfin, à partir de ces fondements présentés dans les trois premiers chapitres, de cette génétique qui aura des incidences en Amérique, j'ai illustré ce qui traîne toujours en lien aux littératures autochtones s'écrivant actuellement ainsi que les stratégies de subversion employées afin de renverser la longue trace de cette hostilité en Amérique.

Au cœur de cette hostile hospitalité, toujours les questions du vol des frontières, du vol de la langue de l'autre et de ce qui ne correspond pas à l'idée du même, ce cercle de la reconnaissance fondé sur l'équivalence. Cet évincement de ce qui n'est pas similaire fut aussi une dynamique ténue afin d'imposer la voix de la raison, cette voix patriarcale qui justifiera l'imposition de l'impérialisme occidental, le viol, le parasitisme et la violence. L'effacement des communautés autochtones dissimulées sous les mythes qui sont devenus la fête de Thanksgiving en Amérique, le mythe de l'Indien invisible et la psychose du windigo sont d'autres dénominations de l'hostilité de ces interprétations. La figure de la Malinche, dans ses déviations plus différentes les unes que les autres, montre ce processus en marche quant à la question autochtone et la sourde acceptation comme loi avérée de ce qui est imprimé, représenté, institué dans la constitution des mythes qui devinrent insidieusement presque des faits avérés dans l'histoire mexicaine et américaine. C'est à partir de leurs répétitions et de leurs échos que l'inscription de ces mythes hostiles perdura, qu'une trace persistera, cette trace dans les rituels de l'hospitalité qui permet de voir qu'au centre de cette rencontre, qui se devrait hospitalière, la charge de l'hostilité gronde. Au cœur de cet échange, au départ, une joute polymorphe, peuplée de divinités et de déesses féminines, qui tranquillement seront évincées des textes par l'omniscience de ce héros grec paré de ses caractéristiques masculines et de sa raison. Comme l'a montré la recension des rituels grecs de l'hospitalité, grâce à la ruse, Ulysse retournera chez lui en héros valeureux qui une après l'autre aura chassé figures barbares, magiciennes, sirènes en faisant triompher le pouvoir de sa raison. Ce passage du *muthos* à la venue du *logos* biblique est le fondement de ce qui s'ensuivra dans l'histoire de la colonisation américaine qui restera

prise dans ce halo, soit une histoire qui continuera d'ostraciser ce qui échappera au héros occidental pris comme Narcisse dans une obsession de sa propre figure.

Tracer ce thème de l'hostile hospitalité ne s'est pas voulu une métaphore littéraire afin de broder autour d'un motif, car sa présence dans les textes est avant tout un signe de sa présence dans le monde, mais plutôt de cerner par ce mot hospitalité dont l'étymologie comprend insidieusement son envers de l'hostilité, cette joute complexe qui passera par le vol du territoire, de la langue et aussi dans et par l'écriture. Dans cette *hostipitalité*, la seule chose qui serait de l'ordre de la métaphore, est cette assignation de barbarie, cette appropriation subjective des cultures autochtones en les drapant d'un signifié qui n'aurait été qu'un jeu sournois d'exclusion sans qu'il y ait d'élément introduisant formellement une comparaison. Comme je l'ai montré sous la forme des palimpsestes divers en Amérique qu'a prise cette imposition, ce sont les textes qui exercèrent et en assurèrent la transmission. Dès le début de toute histoire, soit-elle celle individuelle, nationale ou celle de la colonisation, il existe avant tout un texte et l'imposition de la lettre comme l'illustra les premiers récits grecs, la Bible hébraïque ainsi que les codex de la colonisation. Dans ces récits fondateurs coloniaux, une construction qui se place sur le seuil de l'hostile hospitalité : qui sous-tend le passage, l'altérité, ou l'hostilité et la violence de cet hôte despote qui ne pourra penser par l'autre, en l'autre, avec l'autre et imposera sa langue sur celle de l'autre, son interprétation sur une autre.

La mythologie grecque, une des premières traces écrites occidentale, exprime bien tout au long des aventures de son héros Ulysse, ce chemin qui est celui de l'ostracisme et du rejet de ce qui n'entre pas dans la raison occidentale, soit ces forces occultes insaisissables qu'Ulysse tentera de réprimer par le contrôle de sa pensée. Cet ostracisme

est aussi celui pressenti dans la Bible hébraïque, plus violente encore, de l'éviction des peuples barbares qui n'ont pu se fondre à ce *logos* divin qui s'instaurera par le testament chrétien et particulièrement par l'Évangile selon Jean qui fonda l'action du verbe chrétien en Jésus-Christ et sa figure de rédemption universelle et sa nouvelle parole unique, parole de Dieu faite chair, Jésus comme Verbe incarné, devant prendre la place des autres religions précédentes qui aura des échos funestes en Amérique. Ce *logos* qui comme le spécifia Derrida, est la première grande imposition, le verbe de Dieu, qui deviendra l'action d'éradiquer tous les peuples polythéistes de Babel, les barbares, tout en effaçant les femmes afin de les ranger sous l'usage de la loi patriarcale. Car le sujet grec et biblique, fusionné dans ce testament chrétien rédigé en grec qui effacera les traces polythéistes et judaïques, par la maîtrise de sa raison, croit avoir compris le monde par la certitude d'avoir accueilli ce *logos*, ce rationalisme. Cette doctrine posera la raison discursive comme seule source possible de la connaissance et de la vérité et sera promulguée par la raison qui y sera associée. C'est le culte à ce rationalisme, entrelacé entre capacité de raisonner et *logos* biblique, qui, car « se pense » amènera les problèmes de la conception que la représentation, l'inscription des archives, est infaillible même si au cœur de celle-ci dans l'interprétation des cultures autres, autochtones, percera plutôt la violence de l'imposition impérialiste. Comme le souligne Edward Saïd, cette imposition du pouvoir est complexe et « on ne comprend pas réellement si le discours contraint l'orientaliste, qui est alors victime d'archives auxquelles il ne peut échapper, ou bien s'il est un collaborateur conscient et actif de la construction d'un discours hégémonique qu'il utilise pour assujettir les autres¹ ». D'instituer et de revenir à ces archives et ces fondements textuels qui ont marqué la

¹ Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, p. 102.

question de l'hostile hospitalité en Amérique a donc été une façon d'assumer cette histoire et de montrer ce qui s'est déroulé dans ces textes étudiés.

Cette génétique des mythes de l'hostile hospitalité et leurs interprétations expose qu'à la fois elle tanguer toujours entre désir de se relier à l'autre et désir de souveraineté comme la langue qu'elle habite et rappelle la double métaphore au cœur de toute écriture, ce que Nietzsche illustre dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*². La métaphore y serait au départ crispation d'un moment nerveux, d'une excitation nerveuse des sens qui deviendra image, qui se posera ensuite en représentation mentale. Elle est ce passage avant tout excitable, hospitalier ou hostile à une idée, une personne, une forme d'altérité jusqu'à sa crispation et retranscription, représentation et institution. Cette métaphore du langage selon Nietzsche, cette double métaphore qui finira en inscription sur la page, invoque une prétention de vérité qui ne peut donc qu'être illusoire, car elle repose sur une poétique : « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement faussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canonicales et contraignantes : les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal³ ». Ainsi, c'est à travers un processus occulté de multiplications de sens illusoires que la foi en cette différenciation *muthos/logos* s'est fondée, et que s'est perpétuée cette longue trace hostile excluant ce qui

² Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, traduction de l'allemand par Michel Haar et Marc de Launay, Paris, Gallimard, collection folio plus philosophie, 2009 (1873).

³ Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Flammarion, coll. GF, 1991, p. 123-124.

n'entrera pas dans la fixité et le support de ses lois. Cette parole, de son écriture, une fois inscrite, représentée, deviendra une catégorie arbitraire qui dissimulera cela même qui la fit exister, sa subjectivité : « Tandis que chaque métaphore de l'intuition est individuelle et sans sa pareille et, de ce fait, sait toujours fuir toute dénomination, le grand édifice des concepts montre la rigide régularité d'un columbarium romain et exhale dans la logique cette sévérité et cette froideur qui sont le propre des mathématiques. Qui sera imprégné de cette froideur croira difficilement que le concept, en os et octogonal comme un dé et, comme celui-ci, amovible, n'est autre que le résidu d'une métaphore, et que l'illusion de la transposition artistique d'une excitation nerveuse en images, si elle n'est pas la mère, est pourtant la grand-mère de tout concept ⁴». Si cette trace de l'exclusion de ce qui est propre ou impropre, civilisé ou non, perdura si longtemps en Amérique, à la fois par le discours des religieux et des scientifiques sur les autochtones, c'est car ces inscriptions hostiles furent acceptées comme loi avant que la résistance autochtone des années soixante-dix aux États-Unis travaille son autodétermination à partir du mouvement que l'on appelle *Native American Renaissance*⁵, qui comme on l'a vu adressa les problématiques du territoire et de la vie sur les réserves et fut propulsé en parallèle aux groupes de contestations comme les *Black Panther* et le *Red Power*, mouvement pancanadien de défense des droits autochtones.

La psychose du windigo assignant sous couvert de science et de racisme, généralisation et exclusion, a été particulièrement éclairante quant à la démonstration redoutable de ce *logos*, de cette raison qui une fois instituée fit école en concept figé. Le langage y sera un acteur dans l'hostile hospitalité, car sans celui-ci la mise en place

⁴ Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Flammarion, coll. GF, 1991, p. 124.

⁵ Kenneth Lincoln, *Native American Renaissance*, University of California Press, 1983.

d'archives fixant les significations ne serait pas advenue. L'écriture crispiera l'exclusion, fera des palimpsestes reposant sur des vérités utilitaristes à l'avantage de l'hôte et des communautés écrites au détriment des communautés pratiquant l'oralité. Ainsi, le passage dans le *topos* de la rencontre se fera avant tout dans et par la langue, rappelons l'usage de la Malinche par Cortes et Joseph maniant plus d'une langue, car la maîtrise de la langue favorisera l'imposition d'une voix au détriment d'une autre. Dans les rituels de l'hospitalité, toujours une forme d'utilitarisme, le parasitisme d'une langue sur une autre et l'imposition de ses règles. S'il y a dû avoir des règles et cette nécessité d'imposer des lois à l'hospitalité c'est aussi, comme ce que j'ai exploré au chapitre un, et comme le montra Kant dans son essai *Projet de paix perpétuelle*⁶ lorsqu'il suggérait de créer des droits définis à l'hospitalité, le constat qu'à la base, dans l'état de nature, état qui est celui de l'individu en monde pré contrat social, les sociétés humaines étaient toujours et d'abord hostiles une envers l'autre: « L'état de paix n'est pas un état de nature, lequel est au contraire un état de guerre, c'est pourquoi il faut que l'état de paix soit institué⁷ ». Cette réflexion chez Kant montrait donc déjà la présence au sein de l'hospitalité de l'hostilité toujours rampante fondamentale à la nature humaine. Ainsi, depuis la Rome antique comme je l'ai illustré, s'est institué et mise en place une logique du don et la législation de l'hospitalité afin de faire dévier l'hostilité par la compensation. Cette logique est la source et la base du capitalisme et du néolibéralisme et suppose sous le don et le contre-don un échange qui se voudrait équitable, mais qui n'est qu'une sourde occultation du pouvoir derrière traités et archives. Car la loi est aussi texte, langage, palimpsestes, archives,

⁶ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*, traduction Gibelin J., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1795.

⁷ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*.

comme le rappelle cette mère Blackfoot qui se retrouvera au cœur de cette loi dans la plus ironique des positions, soit de ne pouvoir sortir de l'espace du seuil, de ce stationnement du *duty-free*. Malgré qu'elle soit l'ancêtre des terres américaines, la loi aura donné plus de pouvoir au colonisateur qui lui aura la nationalité légale lui permettant de sortir de cet espace liminal des frontières. Car c'est aussi l'ironie au cœur de l'hospitalité, l'institution de ces lois fera que l'hospitalité se désincarnera tel l'illusion d'un langage en ruine pour ne devenir que langage d'échange.

Comment sortir de cette impasse de la voix du *logos* et de la marchandisation galopante de l'hospitalité la faisant basculer toujours dans son autre versant polysémique de l'hostilité? Par la représentation et l'écriture, par le parricide de la langue patriarcale, du *logos*, dirait Derrida. Afin de conclure et de revenir à cette question que j'ai tracée au dernier chapitre, celle de montrer en quoi la représentation, mais surtout la prise de parole et d'écriture par les communautés autochtones est la seule pouvant subvertir le poids des archives de cette hostile hospitalité, je reviendrai à ce que consiste ce *logos* de l'écriture selon Derrida et au don total chez Bataille. Tant dans les discours religieux, métaphysiques, anthropologiques, scientifiques comme l'ont effleuré les mythes du Thanksgiving, de la Malinche et du windigo, derrière toute parole, des palimpsestes répètent une même trace, ce que Derrida nomma logocentrisme. Il faut rappeler qu'en grec, *logos* signifie « parole », mais selon différentes traductions bibliques de la tradition chrétienne est également traduit par « verbe » ; verbe et parole sous-entendant nécessairement la parole de Dieu et le « Au commencement était le Verbe ». Ce terme du *logos* deviendra ensuite synonyme de raison, jugement, conviant également insidieusement qui en aurait la maîtrise, soit le père, et par filiation, ses fils. Ainsi, le sujet qui parle incarne à la fois la voix du père et est le père de

son discours : « Que se passe-t-il si le père n'est pas présent? Le sujet risque d'aller chercher sa vérité non pas en lui-même (dans cette présence garantie par le père), mais ailleurs, par exemple dans l'écriture⁸». Le fils aura donc ingéré la parole du père, ce qu'il coupera aussi par l'écriture, car l'écriture a le pouvoir à la fois de déconstruire cette trace et peut être parricide, l'écriture orpheline serait donc celle qui pourra devenir autonome. L'écriture serait une façon de renverser la domination de la voix patriarcale : elle peut être une revanche contre cette voix de l'impérialisme de la colonisation qui a travaillé insidieusement au cœur de l'identité même du sujet une déconstruction et une condamnation de ses mœurs. Par l'écriture, il y a aussi don pour Derrida et la possibilité de déconcerter la langue dans un écart constant dont les traces et les interprétations ne font que réactiver la profonde dissémination, donc dissémine la voix du père. Si le texte permet aussi de couper l'imposition de la lettre, de la bifurquer, c'est, car il se constitue toujours dans son excédent ; le discours est interrelationnel, il met en œuvre à la fois un désir de souveraineté et un décentrement à l'image de l'hostile hospitalité. L'écriture tangué entre maison et étranger, entre intimité de l'auteur et incorporation du lecteur : les textes s'écrivent dans un dire de l'hospitalité, « celui qui écrit, même quand il se sert de machines, tend la main comme un aveugle pour chercher à toucher celui ou celle qu'il pourrait remercier pour le don d'une langue, pour les mots mêmes dans lesquels il se dit prêt à rendre grâce⁹».

La question du don est immanente à celle de l'hospitalité, et comme je l'ai vu avec la transcendance au cœur du potlatch au chapitre deux, Georges Bataille questionna

⁸ Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 95.

⁹ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 122.

l'économie du don. Dans *La Part maudite*¹⁰, lorsqu'il analysa la pratique du potlatch chez les civilisations dites « primitives », Bataille montrera que l'économie du potlatch échappe à l'utilitarisme des pratiques occidentales par une forme de non-économie, soit celle de perte de ce don total ne cherchant pas à légiférer et quantifier l'échange, mais s'extraire de son excédent. Cet état d'excédent, ce trop-plein, est selon Bataille inhérent à la nature humaine ; sans loi de réciprocité, le don total est plus proche de la nature que les règles de l'échange qui régulèrent peu à peu les usages de l'hospitalité en couvrant l'hostilité par son aplatissement mercantile. Le sacrifice du don total pour Bataille est donc une éthique afin de déjouer la montée du mercantilisme au cœur de tout échange, promulguant cette générosité à l'image du monde païen, celui pré *logos*, ce monde sans frontières distinctes peuplé de dieux, d'humains, d'animaux dans une fluidité circulaire, car l'aspect sacré au cœur du sacrifice de ce don total était aussi une reconnaissance hospitalière de coexistence entre différentes formes de vie. Si le don comptabilisé est venu diminuer l'état de guerre au cœur des règles de l'hospitalité, il est aussi venu détruire la totalité et la gratuité du don dont les rituels de l'hospitalité témoignent aujourd'hui. Pour Bataille, le travail de l'artiste a le pouvoir de revenir à cette économie totale du don et c'est par le poétique que l'excédent pourra trouver un exutoire, dans un don total vers l'autre et dont l'inutilité marchande vient accroître sa fonction de perte. La littérature est aussi don, car elle est profondément excédent et extranéité, décentrée, hors du monde tout en y étant, hors de soi tout en y étant, elle est elle-aussi sur le seuil, elle commande une position hospitalière, sa lecture doit être ce don de s'y lancer en admettant l'impossibilité de la traduire totalement, mais de s'y porter, de s'y « inclure, comprendre en soi, mais *se porter vers* l'inappropriabilité infinie

¹⁰ Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

de l'autre ; la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi¹¹ ». Les théories de Bataille célébrant cette forme totalitaire du don, qui jaillirent dans les années trente pendant la montée des totalitarismes et qui n'échappent pas à leur conjecture, offrent toutefois une critique afin de repenser la part utilitarisme des rituels de l'hospitalité, ce que le comité Tiqqun avait vu derrière ses techniques d'aplatissement : « l'hostilité se pratique diversement, avec des résultats et des méthodes variables. Le rapport marchand ou contractuel, la diffamation, le viol, l'insulte, la destruction pure et simple se rangent d'eux-mêmes côte à côte : ce sont des pratiques de réduction ; à la limite, on le comprend. D'autres formes de l'hostilité prennent des chemins plus tortueux et par là, moins apparentes. Ainsi du potlatch, de la louange, de la politesse, de la prudence, de l'hospitalité, que l'on reconnaît plus rarement comme autant de pratiques d'aplatissement ; ce qu'elles sont pourtant¹² ». En refusant cette subordination à la croissance mercantile, Bataille fait de la sorte une éthique de l'esthétique non-utilitariste : « Cette figure idéale de l'artiste se définit en effet, par le don de soi à la collectivité, car c'est le don de sa personne qui fait valeur du lien qu'il permet d'établir entre les individus. Elle s'incarne, au-delà, dans une personne, par le don du don, le sacrifice que l'artiste accepte de faire de toute préoccupation de reconnaissance, de toute soumission à un faire artistique qui le détournerait de l'exploration de son expérience intérieure. Exact opposé du « portrait de l'artiste en travailleur » c'est ce portrait de l'artiste en donateur qui confère

¹¹ Jacques Derrida, *Béliers, Dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2002, p. 76-77.

¹² Tiqqun, *Introduction à la guerre civile*, Entrée 21, Europe, octobre 2006, publication originale, septembre 2001, no 2 de Tiqqun.

à son discours sa valeur anthropologique, et qui apporte à son œuvre, pour tous ceux qui s'efforcent de l'interroger, le prix de choses sans prix ¹³».

Ce don qui court à sa perte, cette posture sans calcul, rappellera les risques de l'inconditionnalité de l'hospitalité abordée au chapitre trois avec la figure de Lot et de ses filles, car le don inconditionnel de l'hospitalité est totalitaire et fera ressurgir ce qui ne doit plus être amoindri, compensé en réponse à cette hostile hospitalité sur le territoire américain. La littérature a cette liberté particulière de faire resurgir son excédent et cette violence, et non de la colmater comme ce qui se fait toutefois chez certains auteurs jouant le rôle que l'on attend d'eux, cette position de s'orientaliser à travers le regard de l'autre, cette dialectique qui devra être dépassée comme je l'ai abordé en m'inspirant de la déconstruction de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave proposé par Glen Coulthard au dernier chapitre. Cette voix sans concessions, ne colmatant pas son hostilité, est aussi celle qui refusera l'aplatissement de la violence sous les demandes de réconciliations gouvernementales ; cet idéal de l'excédent chez Bataille pourrait donc être vu comme un idéal anti-réconciliation, une thérapeutique contre les tentatives utilitaristes néolibérales canadiennes afin de faire taire les problématiques autochtones. Comme le suggère Sarah Henzi : « Ainsi, avant de pouvoir penser à la réconciliation, il est question de réparation : réparer l'imaginaire hérité [...] imaginaire où «l'Indien» est soit une absence, soit un problème à effacer ; réparer les inégalités sociales et économiques, tout en reconnaissant les contextes d'oppressions passées et présentes d'où elles sont nées et dont elles se nourrissent – source de la violence « de tous les jours », et qu'il faut « rendre

¹³ Jean-Marc Leveratto, « Georges Bataille et l'anthropologie du don », *Le Portique*, Revue de philosophie et de sciences humaines, 29, 2012, document 7, 2014.

manifeste », selon le poète wendat Louis-Karl Picard-Sioui.¹⁴ » En fait, si l'étymologie du terme hospitalité est prise entre hospitalité et hostilité dans une danse complexe, peut-être cela questionnait-il déjà cette intimité et cette forme d'honnêteté profondément humaine à partager le désaccord, plutôt que de l'aplatir afin de retirer des gains de l'échange pour ne pas s'ostraciser l'autre. Penser la littérature comme éthique de l'hospitalité serait donc celle de colmater l'étymologie paradoxale de ce terme et lui laisser montrer une hostilité et une vulnérabilité tournées vers l'autre. La littérature autochtone serait donc dans un axe privilégiant cette posture, dans l'entre-deux de cette frontière, elle se pose à la fois sur ce seuil de vulnérabilité et d'hostilité, qu'elle doit exposer : « les inégalités et les clivages sociaux [...] ont toujours été présents — simplement, ils n'ont pas été reconnus, officiellement, comme tels. La reconnaissance est donc le point de départ du processus de décolonisation. Mais que faut-il décoloniser, hormis la langue? Selon les mots de Highway, « avant que la guérison ne puisse se produire, il faut exposer le poison¹⁵ ». Comme on l'a vu dans la libération de la mère Blackfoot dans la nouvelle de Thomas King qui passera par la représentation ou la parole reprise afin de réintégrer ses propres histoires pour Silko et Anzaldúa, il n'est pas anodin que la déconstruction de l'hostilité de l'imposition coloniale s'observe par des phénomènes de résistance et d'ingestion métaphorique de l'altérité passant par l'écriture. Dans l'*Almanac* ou dans la revanche du windigo en mangeant le texte ou en mangeant l'autre, une certaine violence symbolique de tuer cette

¹⁴ Sarah Henzi, « La grande blessure : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (2-3), 177–182, 2016.

¹⁵ Sarah Henzi, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, Dossier spécial – L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques, University of New Brunswick in Fredericton, Volume 35, no. 2, 2010. (Citation Highway : « *before the healing can take place, the poison must first be exposed* ». Highway cite ici Lyle Longclaws (dans *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing* 6).

voix, cette assignation logocentrique, afin de la subvertir et de reprendre le contrôle de ses propres histoires. Le renversement de l'hostile hospitalité passera donc par l'écriture, celle qui fut ce poison qui assigna depuis la colonisation des versions ostracisant les peuples autochtones deviendra l'antidote même de sa régénération.

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMAN, Susan. *Women in Ancient Israel and the Hebrew Bible*, Oxford : Oxford Research Encyclopedia of Religion, 2016.

AGACINSKI, Sylviane, BACHARAN, Nicole, HÉRITIER, Françoise, PERROT, Michelle. *La plus belle histoire des femmes*, Paris : Seuil, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer IV, 1 : de la très haute pauvreté*, Paris : Rivages poche, 2012.

ALBRIGHT, William Foxwell. *The Biblical Period from Abraham to Ezra : An Historical Survey*, New York : Harpercollins College Div Torchbooks, 1963.

ALFRED, Taiaiake. *Peace, Power and Righteounes, an indigenous manifeste*, Ontario : Oxford University Press, 1999.

ANDERSON, Margaret, HALPIN, Marjorie eds. *Potlatch at Gitsegukla : William Beynon's 1945 Field Notebooks*, Vancouver : UBC Press, 2000.

ANZALDUA, Gloria. *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*, San Francisco : Aunt Lute Books, 1987.

ATWOOD, Margaret. *Strange Things. The Malevolent North in Canadian Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1995.

AULAGNIER, Piera. *La violence de l'interprétation*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

BARTHES, Roland. *Mythologies*, 2^{ième} éd., Paris : Éditions du Seuil, 1970.

BATAILLE, Georges. *La part maudite*, Paris : Éditions de Minuit, 1967.

BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*, traduction de l'allemand par M. de Gandillac, revue par R. Rochlitz, *Œuvres I*, Paris : Gallimard, 2000.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.

BERGSON, Henri. *La Pensée et le Mouvant*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

_____. *L'Évolution créatrice*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

BIBEAU, Gilles. « Étrange familiarité du Windigo », *Santé mentale au Québec*, 32 (2), 2007.

BOAS, Franz. *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington : Kessinger Publishing, 2010, (1895).

BOOTH, Annie, JACOBS, Harvey. « Ties That Bind : Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness, » *Environmental Ethics* 12, 1990.

BORROWS, John. « Listening for a Change : The Courts and Oral Tradition », *Osgoode Hall Law Journal*, 39, no. 1, 2001.

BRACKEN, Christopher. *The Potlatch Papers : A Colonial Case History*, Chicago : University of Chicago Press, 1997.

CANDELERIA, Cordelia. « La Malinche, Feminist Prototype », *Frontiers : A Journal of Women Studies*, Vol. 5, No. 2, Chicanas en el Ambiente Nacional/Chicanas in the National Landscape, Summer, Nebraska : University of Nebraska Press, 1980.

CARR, David. « Épistémologie et ontologie du récit », Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur : les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Édition du Cerf, 1991.

CASANOVA, Pascale. *La République mondiale des lettres*, Paris : Seuil, 1999.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris : Librairie Klincksieck, 2009, (1968-1980).

CIXOUS, Hélène. *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris : Éditions Galilée, 2010, (1975).

CLAIR, Muriel. « Entre vision et audition : La lumière dans les missions iroquoises du 17^e siècle ». *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3), 2006.

CLASTRES, Pierre. *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives*, Paris : Éditions de l'Aube, collection L'Aube poche essai, 2005, (1999).

COCHRAN, Terry. *Plaidoyer pour une littérature comparée*, Montréal : Éditions Nota bene, 2008.

_____. *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Montréal : Éditions Fides, 2007.

_____. *Twilight of the Literary: Figures of Thought in the Age of Print*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, Paperback, 2005.

COLE, Douglas, CHAIKIN, Ira. *An Iron Hand upon the People : The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*, Douglas and McIntyre, Seattle : University of Washington Press, 1990.

COULTHARD, Glen. *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014.

DAUPHIN, Anne-Marie, DERIVE, Jean. « De quelques avatars de l'oralité littéraire », *Parcours Anthropologiques*, Université Lumière Lyon 2, 2009.

DAVIDSON, Arnold, WALTON. E. Priscilla L., ANDREWS, Jennifer. *Border Crossings : Thomas King's Cultural Inversions*, Toronto : University of Toronto Press, 2003.

DE BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxième sexe*, Paris : Gallimard, 1976.

DE LAS CASAS, Bartolomé. *Très brève relation de la destruction des Indes*, introduction de Roberto Fernandez Retamar, traduit de l'espagnol par Franchita Gonzalez Batile, France : Éditions La Découverte, collection Poche, 2016.

DELORIA, Vine J. *Custer Died Your Sins : An Indian Manifesto*, Oklahoma : University of Oklahoma Press, 1988, (1969).

_____. « Out of Chaos », *I Become Part of It : Sacred Dimensions in Native American Life*, ed. D.M. Dooling and Paul Jordan-Smith, New York : Parabola, 1989.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Paris : Éditions de Minuit, 1967.

_____. *La dissémination*, Paris : Éditions du Seuil, collection Tel Quel, 1972.

_____. *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, collection Points essais, 1967.

_____. « Donner la mort » *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, Paris : Transition, 1990.

_____. *Khôra*, Paris : Galilée, 1993.

_____. *Mal d'archive*, Paris : Galilée, 1995.

_____. *De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy, 1997.

_____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris : Galilée, 1997.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *La conquête du Mexique*, présentation de Gérard Chaliand, traduit de l'espagnol par D. Jourdanet, France : coédition Actes sud Leméac, collection Babel, 2009.

DIDEROT, D'ALAMBERT. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, 1751- 1780.

DUBOST, Matthieu. « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », *Les Études philosophiques*, n° 78, 3, 2006.

DUBUISSON, Daniel. *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, France : Presses Universitaires Septentrion, 2008.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Les Presses Universitaires de France, 1968.

ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963.

ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, Paris : Hachettebnf, 2018.

_____. *L'Orestie : Agamemnon, les Choéphores, les Euménides*, Paris : Flammarion, collection Garnier Flammarion, 2017.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris : Éditions La découverte, collection Poche, 2002, (1961).

FEHRENBACH, Theodore Reed. *Fire and Blood : A History of Mexico*, New York : Macmillan, 1973.

FINLEY, Moses. *Le monde d'Ulysse*, Paris : Éditions du Seuil, collection Points, 1990, (1954).

FINSTERBUSCH, Karin. « Women between Subordination and Independence : Reflections on Gender-Related Legal Texts of the Torah », *Torah*, Ed. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto, Série SBI, the Bible and Woman, Volume : 1.1, 2012.

FONTAINE-DE VISSCHER, Luce. « Mythe et raison. Propos contemporains », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, n°80, 1990.

FRAISSE, Geneviève. « Le chant des sirènes » *Jean Borreil, La raison de l'autre*, ouvrage collectif, Badiou, Vauday, Cingolani, Douailler, Abensour, Ranciere, Fraisse, Paris : Éditions de L'Harmattan, 1996.

_____. *La controverse des sexes*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

FRANCO, Jean. « La Malinche : From Gift to Sexual Contract », *Critical Passions : Selected Essays*, Durham NC : Duke University Press, 1999.

FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, (1920).

_____. *L'Interprétation des rêves*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, (1900).

FRYE, Northrop. *The Stubborn Structure, Essays on Criticism and Society*, Ithaca NY : Cornell University Press, 1970.

GASCHE, Rodolphe. « Heliocentric Exchange », *The Logic of the Gift : Toward an Ethic of Generosity*, ed. Alan D. Schrift, New York and London : Routledge, 1997.

- GATTI, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec*, Québec : Bibliothèque Québécoise, 2009.
- GERVAIS, Bertrand. « Manger le livre. Désémotisation et imaginaire de la fin », *Protée*, 27(3), 1999.
- GIBSON, Charles. *The Aztecs under Spanish Rule : A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810*, Stanford : Stanford University Press, 1964.
- GINSBURG, Faye. « Indigenous Media : Faustian Contract or Global Village? », *Cultural Anthropology* 6, no. 1, 1991.
 _____ . *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, Berkeley : University of California Press, 1995.
 _____ . *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley : University of California Press, 2002.
- GIRARD, René. *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset, 1982.
 _____ . *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset, 1978.
- GLANTZ, Margo. *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México : Penguin Random House Grupo Editorial, 2004.
- GOLDSCHMIT, Marc. « La fin des écritures et le commencement du livre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. n° 73, no. 1, 2006.
- GORDON, Cyrus. *Abraham and the Merchants of Ura*, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 17, No. 1, January, 1958.
- GRASSI, Marie-Claire. « Hôte, une figure de l'ambiguïté et de l'étrange », *Le Livre de l'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, sous la direction d'Alain Montandon, Paris : Bayard, 2004.
 _____ . « Passer le seuil », *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, sous la direction d'Alain Montandon, Paris : Bayard, 2004.
 _____ . « Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange », *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, sous la direction d'Alain Montandon, Paris : Bayard, 2004.
- GUR-KLEIN, Thalia. *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible : Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York : Routledge, collection Gender, Theology and Spirituality, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *L'espace public*, traduction de Marc B. de Launay, Paris : Payot, 1997, (1962).

- HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris : Gallimard, collection Folio essais, 2004.
- HEATH JUSTICE, Daniel. *Why Indigenous literatures Matter*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Gallimard, collection Folio essais, 2013.
 _____ . *Cours d'esthétique*, Tome II, Paris : Aubier, 1995-1997.
- HÉNAFF, Marcel. « Lévi-Strauss et le principe de réciprocité », *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 49, No. 2 : Cambridge University Press, 2008.
- HENZI, Sarah. « La grande blessure : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (2-3), 177–182, 2016.
 _____ . « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, Dossier spécial – L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques, University of New Brunswick in Fredericton, Volume 35, no. 2, 2010.
- HIRSCHFELD, Christian. « De l'hospitalité, une apologie pour l'humanité », traduction de l'allemand par Alain Montandon, Leipzig, 1777, dans *L'hospitalité au XVIIIe siècle*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, collection Littératures, 1990.
- HOMÈRE. *L'Iliade*, introduction, traduction et notes par Eugène Lasserre, Paris : Garnier Flammarion, 1965.
 _____ . *L'Odyssée*, préface par Philippe Brunet, Paris : Galimard, collection Folio classique, 1999.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. *La Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, 1989, (1947).
- HOWES, David. *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, Oxford, UK : Berg, 2004.
- HUET-BRICHARD, Marie-Catherine. *Littérature et Mythe*, Paris : Hachette Éducation, 2001.
- HULAN, Renée, EIGENBROD, Renate. *Aboriginal Oral Traditions : Theory, Practice, Ethics*, Halifax : Fernwood Publishing, 2008.
- HYDE, Lewis. *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*, Farrar, Straus and Giroux, 1998.

_____. *The Gift : Imagination and the Erotic Life of Property*, New York : Random House, 1983.

INNERARITY, Daniel. *Éthique de l'hospitalité*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2009.

IRIBARREN, Leopoldo. « Du muthos au logos : Le détour par la pragmatique des discours », *Labyrinthe*, 28, 3, 2007.

KAKOLIRIS, Gerasimos. « René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité », *Mélanges offerts à René Schérer*, sous la direction de Constantin Irodoutou, Paris : Harmattan, 2015.

KANT, Emmanuel. *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*, traduction Gibelin J., Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1795.

_____. *Critique de la faculté de juger*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1984, (1790).

KARMIS, Dimitrios. « Le multiculturalisme sous l'angle de l'hospitalité », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Vol. XXXIV, n° 1, 2013.

KILANI, Mondher Kilani. *Du Goût de l'autre : Fragments d'un discours cannibale*, Paris : Seuil, collection La couleur des idées, 2018.

KING, Thomas. *All my relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*, Toronto : McClelland & Stewart, 1990.

_____. « Borders », *The Harbrace Anthology of Short Fiction*, Ed. Jon C. Stott et al., Toronto : Harbrace, 1998.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Les lois de l'hospitalité*, Paris : Gallimard, 1995, (1965).

KUOKKANEN, Rauna. *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver : UBC Press, 2007.

La Bible, Traduction œcuménique TOB, Paris : Société biblique et Éditions du Cerf, 2010 et 2015.

LANGUIRAND, Jacques, PROULX, Jean. *L'héritage spirituel amérindien, Le grand mystère*, Montréal : Le Jour éditeur, 2009.

LATOUR. Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : Armillard, 1994.

LE BLANC, Charles. *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, collection Regards sur la traduction, 2009.

Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris : Dictionnaires Le Robert, 2011.

LÉTOUBLON, Françoise. « Il meurt jeune, celui que les dieux aiment. Les héros sont des hommes comme les autres », *Épopées du monde*, études réunies par Ève Feuillebois-Pierunek, Paris : Classique Garnier, 2011.

_____. « Grèce archaïque. Les dieux à la table des hommes », *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, sous la direction d'Alain Montandon, Paris : Bayard, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris : Éditions Le Livre de Poche, collection Biblio Essais, 2016, (1961).

_____. *De l'existence à l'existant*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, collection Bibliothèque des textes philosophiques, 1998.

_____. *Éthique et infini*, Paris : Le Livre de poche, collection Biblio Essais, 2000, (1961).

_____. *Totalité et Infini*, Paris : Le Livre de poche, collection Biblio Essais, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Presses Universitaires de France, 1961, (1949).

_____. *Tristes Tropiques, Le grand livre de l'ethnologie contemporaine*, Paris : Éditions Plon, collection Pocket, 1955.

_____. *Le cru et le cuit, Mythologiques I*, Paris : Plon, 1964.

_____. *L'homme nu, Mythologiques IV*, Paris : Plon, 1971.

_____. *Nous sommes tous des cannibales*, Paris : Seuil, collection La librairie du XXI siècle, 2013.

LINCOLN, Kenneth. *Native American Renaissance*, Berkeley : University of California Press, 1983.

MALABOU, Catherine. « Le sens du féminin », *Revue du MAUSS*, vol. 39, no. 1, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific : An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London : Routledge, 2002, (1922).

MANIGLIER, Patrice. « La parenté des autres. À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté* », *Critique*, no 701, 2005.

MARANO, Lou. « Windigo Psychosis: The Anatomy of an Emic-Etic Confusion », *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 4, 1982.

MARMON SILKO, Leslie. *Almanac of the Dead*, New York : Penguin Book, 1992.

_____. « Language and Literature from a Pueblo Indian Perspective », *English Literature : Open up the Canon*, ed. Leslie Fieder and Houston Baker, Baltimore : Johns Hopkins UP, 1981.

_____. « A Conversation with Leslie Marmon Silko », *Sun Tracks : an American Indian Literary Magazine*, 3, Conversation 12, 1976.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris : Presses Universitaires de France, 1995, (1923-24).

MCNULTY, Tracy. *The Hostess : Hospitality, Femininity, and the Expropriation of Identity*, Minneapolis : University Of Minnesota Press, 2006.

MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New-York : William Morrow & Co, 1935.

MEIR, Ephraim. « The Meaning of the Abrahamic Advenrue in Levina's Thought », *Levinas Faces Biblical Figures*, edited by Yael Lin, Maryland : Lexington Books, 2014.

MEMMI, Albert. *Portrait d'un colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris : Corrèa, 1957.

MESCHONNIC, Henri. *Puisque je suis ce buisson*, Paris : Éditions Arfuyen, 2001.

MESSINGER CYPRESS, Sandra. *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*, Austin : University of Texas Press, 1991.

MICHEL, Johann. « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, 2003.

MILLS, Patricia J. « Hegel's Antigone », *The Owl of Minerva*, Volume 17, Issue 2, Spring, 1986.

MIRANDÉ, Alfredo, ENRIQUEZ, Evangelina. *La Chicana : The Mexican American Woman*, Chicago : University of Chicago Press, 1981.

MOEBIUS, Stephan, NUNGESSER, Frithjof. « La filiation est directe – L'influence de Marcel Mauss sur l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss », traduction de Isabelle Kalinowski, « Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss », *European Journal of Sociology*, 54, 2013.

MONTAIGNE. *Des Cannibales*, Paris : L'Herne, 2015, (1579).

MORAGA, Cherrie. *Loving in the War Years, lo que nunca pasó por sus labios*, Cambridge, MA : South End Press, 2000.

MOULENDA, Joseph-Igor. « Derrida et Lévi-Strauss. La dette ethno-anthropologique de la déconstruction », *L'Envol. Revue Africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie*, ENS de Libreville : Les Éditions du GRESHS, 2016.

NELSON, Tamar R.M.E. « Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad* », *AAnthung* 37, 1996-1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *L'Antéchrist*, traduction J.C, Hémery, Paris : Gallimard, 1974.
_____. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, traduction de l'allemand par Michel Haar et Marc de Launay, Paris : Gallimard, collection folio plus philosophie, 2009 (1873).

ORIGÈNE. *Homélie sur la Genèse*, traduction de Louis Doutreleau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, (1944).

OROZCO, Jose Clemente. *Cortés y la Malinche*, Ciudad de México : Colegio de San Ildefonso, 1926.

OTTO, Walter F. *Les dieux de la Grèce*, traduction Claude-Nicolas Grimbert et Armel Morgant, Paris : Payot, 1984.

PARKER, Seymour. « The Witiko psychosis in the context of Ojibwa personality and culture », *American Anthropologist*, 62(4), 1960.
_____. « Eskimo psychopathology in the context of Eskimo personality and culture », *American Anthropologist*, 64, 1962.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1959.

PAZ, Ireneo. *Dona Marina : Novela Historica*, Nabu Press, 2001, 1883.

PERRO, Bryan, GIRARD, Alexandre. *Créatures fantastiques du Québec*, Montréal : Éditions Intouchables, 2009.

PLATON. *Œuvres complètes*, traduction Luc Brisson, Catherine Dalimier, Paris : Éditions Flammarion, 2008.

POTTIER-THOBY, Anne-Cécile. « Bible : De la trahison à la rédemption », *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris : Bayard, 2004.

PRESCOTT, William H. *Mexico and the Life of the Conqueror Fernando Cortes*, New York : Peter F. Collier, 1842.

REY, A. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Le Robert, 1992.

RICO, Christophe. « Aux sources de l'herméneutique occidentale : les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne », *Babel*, 7, 2003.

- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Paris : Aubier, 1988, (1960).
- _____. *Le Conflit des interprétations*, Paris : Éditions du Seuil, collection L'ordre philosophique, 1969.
- _____. *Temps et récit*, Paris : Éditions du Seuil, collection Points Essais, 1983.
- _____. *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, collection L'ordre philosophique, 1990.
- _____. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Éditions du Seuil, 2000.
- _____. *Le Juste II*, Paris : Éditions Esprit, 2001.
- RODRIGUEZ-SHADOW, Maria J. *La mujer Azteca*, México : Universidad Autonoma del Estado de Mexico, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gallimard, collection Folio essais, 1969.
- _____. *Essai sur l'origine des langues*, Paris : Gallimard, collection Folio essais, 1990.
- SADOWSKI-SMITH, Claudia. *Border Fictions : Globalization, Empire, and Writing at the Boundaries of the United States*, Charlottesville : University of Virginia Press, 2008.
- SAHLINS, Marshall. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris : Gallimard, 1976.
- SAID, Edward. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil, 1980.
- SCHÉRER, René. « Cosmopolitisme et hospitalité », *Communications*, 65, *L'hospitalité*, 1997.
- _____. *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris : Édition La Table Ronde, collection La petite vermillon, 2005.
- ST-AMAND, Isabelle. « La légende du windigo dans la création autochtone contemporaine au Québec », *Itinéraires*, 2015-1, 2015.
- TEUTON, Christopher B. *Deep Waters: The Textual Continuum in American Indian Literature*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2010.
- _____. « Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions », Craig Womack *et al.* (dir.), *Reasoning Together*, Norman : University of Oklahoma Press, 2008.
- TIQQUN. *Introduction à la guerre civile*, Entrée 21, Europe, no 2, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique : La question de l'autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1982.

TURNER, Victor. *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York : Cornell University Press, 1966.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*, Paris : Mouton et Mauson des Sciences de l'Homme, 1969, (1909).

VAN ZANTWIJK, Rudolph. *The Aztec Arrangement*, Norman : University of Oklahoma Press, 1985.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie*, Tome 80, 2, 2017.

VELIE, Alan R. *American Indian Literature*, Norman : University of Oklahoma Press, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris : Maspéro, 1965, (1957).

_____. « Mètis et les mythes de souveraineté », *Revue de l'histoire des religions*, 180-1, 1971.

_____. et DETIENNE, Marcel. *Les ruses de l'intelligence, la mètis chez les Grecs*, Paris : Flammarion, 1974.

_____. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris : Éditions Maspéro, 1965.

WALDRAM, James. *Revenge of the Windigo: The Construction of the Mind and Mental Health of North American Aboriginal Peoples*, Toronto : University of Toronto Press, 2004.

WOHLFARTH, Irving. « Entendre l'inouï. La Dialectique de la Raison et ses sirènes », *Tumultes*, vol. 17-18, no. 2, 2001.

ZUMTHOR, Paul. « Pour une poétique de la voix », *Poétique*, n° 40, novembre 1979.

_____. « Oralité », *Intermédialités*, (12), 2008.