

**Célébrer une vie.
Actes du colloque départemental
en honneur de Jean-Claude Muller,
le 29 mars, 2007**

Sous la direction de

Kiven Strohm

et

Guy Lanoue

**Département d'anthropologie
Université de Montréal
2007**

Actes du colloque départemental
en honneur de Jean-Claude Muller,
le 29 mars, 2007

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

ISBN 978-2-9800881-4-8

Les actes du colloque en honneur de Jean-Claude Muller furent imprimés en 2007 dans une édition limitée à 50 exemplaires. Cette réédition numérique est motivée par le décès (novembre 2017) de notre regretté collègue et ami. Jean-Claude à la retraite n'a plus contribué au domaine qu'il avait tant influencé pendant quatre décennies, mais nous croyons que ses contributions exigent ce geste, maintenant que nous possédons un nouveau support électronique pour nos publications. Les contributions à ce volume sont des témoins éloquents du caractère de Jean-Claude Muller.

- Guy Lanoue & Kiven Strohm, février, 2018



Jean-Claude Muller au Congo, 1965



Jean-Claude Muller le jour du colloque, 29 mars
2007

Table de Matières

Préface ix

Introduction

Bref essai introductif. Jean-Claude Muller. L'Architecture d'une pensée 1
Gilles Bibeau

La parenté

À l'écoute des objets. Qu'est-ce que les cailloux ont de bon à nous dire? 9
Patrick Eid

Les origines évolutives des « structures élémentaires de la parenté » 16
Bernard Chapais

La contribution de Jean-Claude Muller aux études de parenté 19
Chantal Collard

L'étude classique des systèmes de parenté.
 Réflexions d'une jeune anthropologue à partir des travaux de J-C Muller 22
Marie-Jeanne Blain

Images en miroir du jeûne rituel et du « festin à tout manger » chez les peuples algonquiens du Canada 30
Jacques Leroux

Conclusion à la Première Discussion 33
Michel Verdon

Pour Jean-Claude Muller 35
Jean Benoist

La politique

Mythopoiêsis « ethnique » et interprétation ethnographique. De la narration comme facteur politique 37
Filippo Furri

« Le roi est vivant, vive le roi! » Le politique et ses vicissitudes 42
Mariella Pandolfi, Phil Rousseau

Structures politiques traditionnelles et structures imposées, une coexistence qui perdure chez les Innus 48
Sylvie Vincent

Des « aventuriers du mil perdu » aux aventures du roi Guésar.
 Mythes, royauté sacrée et politique contemporaine 51
Maud Morin

Une jeune africaniste chez d'anciens colons 55
Léa Kalaora

Jean-Claude Muller. Au-delà et au-dedans de l'altérité 58
Jean-Jacques Chalifoux

De Marx à Jean-Claude 63
Pierre Beaucage

Monarchie sacrée et État moderne. Réflexions à partir de l'œuvre de Jean-Claude Muller 65
Bernard Bernier

Éloge de Jean-Claude Muller 70
Luc de Heusch

Le rituel

Rites et manifestations idéologiques en archéologie 72
Manek Kolhatkar

Rites triangulés 79
John Leavitt

Vous avez dit: "Possession"? Sens et structure dans un système de transformations régionales 83
Ellen Corin

Isba Iwa. La Calebasse Sacrée du peuple Yoruba 91
Livia Vitenti

Possession et exorcisme. Rituels de l'hospitalité 98
Zakaria Rhani

La grand-mère gourmande et l'indiscrétion divine. De la genèse des rituels chez les Rukuba 107
Robert Crépeau

Intervention de A. Adler dans le colloque en l'honneur de Jean-Claude Muller 111
Alfred Adler

L'objet

Des collections d'objets. Pour quoi faire?
 Essai dans le cadre du colloque en hommage au professeur Jean-Claude Muller 113
Celia Kremer

Jean-Claude Muller, l'amoureux des objets ethnographiques 120
Louise Paradis

Une parenté de disciplines, un lieu commun: l'objet 122
Lise Lamarche

L'ethnographie visuelle dans les Balkans. Pour Jean-Claude Muller 124
Asen Balikci

Le balafon tiéfo, un instrument de musique parlant. Ou, comment comprendre,
 intellectuellement et sensiblement, une œuvre artistique hors de son contexte original 129
Véronique Audet

Lettre à Jean-Claude Muller 139
Yara El-Ghadban

Au-delà du sonore 141
Monique Desroches

Jean-Claude Muller, un grand ethnologue du patrimoine 144
Marie-Pierre Bousquet

Jean-Claude Muller et la revue *Anthropologie et Sociétés*. Une présence lumineuse 146
Francine Saillant, Pauline Curien

Le terrain

Le terrain de tonton Jean-Claude 148

Bob White

Doit-on continuer à étudier les systèmes de parenté? 152

Marie-Pier Gendron

Quel est le lieu de l'ethnographie? Entre terrain et étude régionale 159

Bernard Arcand

Ethnographie et fiction en Géorgie 161

Kevin Tuite

From Regional Comparison to Global Comparison: Towards an Ethnography of the Relation 170

Kiven Strohm

De l'expérience du lieu 174

Annie-Pénélope Dussault

Monsieur Muller, professeur et l'homme de terrain 177

Alicia Sliwinski

Le comparatisme et Jean-Claude Muller 179

Guy Lanoue

Conclusion

Jean-Claude Muller, c'est à ton tour... 180

Pierrette Thibault

Préface

Nous avons le grand plaisir d'offrir ce volume à notre collègue et ami Jean-Claude Muller comme souvenir du colloque en honneur de son départ à la retraite, tenu le 29 mars 2007, journée inoubliable pour les participants et, nous l'espérons, pour Jean-Claude. Les témoignages et communications inspirés par son travail et par sa présence brillent par leur éloquence.

Pour ce volume commémoratif, nous avons retenu intacte la structure du colloque, organisant les contributions à ce volume selon les cinq axes qui ont dominé l'œuvre et les intérêts de Muller: la parenté, la politique, le rituel, l'objet, et le terrain. Ici, nous n'avons pas à dire sur la trajectoire scientifique et personnelle de Jean-Claude Muller, car le sujet est amplement décrit dans l'essai introductif de Gilles Bibeau.

Nous avons ajouté quelques contributions de collègues qui ne pouvaient participer le jour du colloque, dont les intérêts les rapprochent à l'un ou plusieurs des cinq thèmes, pour ne pas mentionner l'affection qu'ils portent pour Jean-Claude.

Ce qui frappe de cette collection est son caractère hétérogène, qualité due au regard savantissime de Muller. Ce n'est pas surprenant qu'une quarantaine de chercheurs, ne travaillant aucunement ensemble, trouve de l'inspiration, des parallèles et même des réponses d'une seule personne, quand cet individu est Jean-Claude Muller.

Plusieurs contributeurs s'inspirent du côté « scientifique » de l'œuvre de Muller, mais d'autres ont choisi d'orienter leurs interventions sur l'homme. Comme le lecteur le découvrira, les deux dimensions, normalement séparées dans le discours savant, dans le cas de Jean-Claude Muller se chevauchent parfaitement et sont parfois impossibles à distinguer.

Remerciements

Nombreuses personnes ont joyeusement contribué leurs énergies à l'organisation du colloque et de ces actes, notamment Nelson Arruda, François T. Beaudet, Gilles Bibeau, Robert Crépeau, Filippo Furri, Marie-Pier Gendron, Anne-Avril Habas, Pierrette Thibault, Livia Vitenti, ainsi que l'Association des étudiants des cycles supérieures en anthropologie et la FAÉCUM, et surtout les étudiants du séminaire doctoral qui se sont acquittés brillamment pour l'organisation des séances

Bref essai introductif
Jean-Claude Muller. L'Architecture d'une
pensée

Gilles Bibeau
 Département d'anthropologie
 Université de Montréal

Au moment du départ à la retraite de notre collègue Jean-Claude Muller, il me paraît important de souligner son itinéraire intellectuel et son apport à notre département et plus largement à l'anthropologie.

Depuis plus de quarante ans, Jean-Claude m'apparaît avoir été porté par les mêmes questions fondamentales qui n'ont jamais cessé de le travailler profondément au dedans de lui-même. Il a constamment repris ces mêmes questions, les relançant toujours dans de nouvelles directions, en une quête d'exploration aux limites mêmes du savoir anthropologique. Les questions qui n'ont cessé de hanter notre collègue prennent place dans quatre grands champs de l'anthropologie: (1) la parenté et les règles de mariage; (2) les chefferies et les royautes sacrées; (3) les rituels et les initiations; et (4) les objets d'art et l'esthétique. On peut penser que ces questions ont commencé à prendre forme pour lui peu de temps après qu'il ait mis les pieds pour la première fois en Afrique: c'était en 1963 et le jeune ethnologue fraîchement sorti de la Sorbonne n'avait alors que 27 ans. En réalité, notre apprenti ethnologue avait déjà fait un premier séjour initiatique de quatre mois, en 1959-60, dans le Sahara et dans le Sahel.

Mon parcours dans l'itinéraire intellectuel de Jean-Claude me conduira, en un premier temps, à me pencher sur sa formation « croisée » d'anthropologue, une formation qu'il a reçue en Suisse, en France et aux États-Unis. Dans une deuxième section, j'insisterai sur la place centrale que l'ethnographie de terrain occupe dans l'œuvre anthropologique de notre collègue. J'évoquerai ensuite, en quelques mots, le profond souci de conceptualisation qui habite Jean-Claude: je le ferai en faisant écho à ses questionnements au sein des quatre grands champs de recherche qui sont les siens. Enfin, je soulignerai l'importance que Jean-Claude attache à la lecture des œuvres

anthropologiques de ses collègues avec qui il n'a jamais rompu le dialogue. J'espère ainsi pouvoir faire émerger les principales lignes de force qui structurent la pensée anthropologique de Jean-Claude Muller. Peut-être verrons-nous un peu mieux, au terme de ce bref parcours, par quels chemins notre collègue est passé pour arriver à construire la riche pensée anthropologique qui est la sienne.

Une formation croisée:
entre l'Europe et l'Amérique

Natif du Val-de-Travers, dans le canton suisse de Neuchâtel, Jean-Claude s'est donné une première formation (de 1955 à 1959) en français, histoire et ethnologie (Licence ès lettres) à l'Université de son pays natal, à Neuchâtel. Durant ses quatre premières années d'université, son association avec le Musée d'ethnographie (il fut aussi assistant et chercheur à l'Institut d'ethnologie) semble lui avoir donné le goût de la muséologie et de la collecte des objets d'art qui a profondément marqué toute sa pratique de l'ethnographie.

En 1960 et 1961, Jean-Claude Muller quitta la Suisse pour aller étudier à la Sorbonne, plus précisément au Centre de formation aux recherches ethnologiques dans lequel il fit la rencontre de trois grands anthropologues qui l'ont influencé: Claude Lévi-Strauss qui initia Jean-Claude aux lectures structuralistes des analyses de mythes et plus largement des données ethnographiques; George Balandier, un ethnologue africaniste antistructuraliste, fasciné par les Indépendances des pays africains; et Leroi-Gourhan, un spécialiste de la préhistoire, en qui Jean-Claude reconnut sans doute une même attirance pour les objets et les artefacts. Durant le séminaire de 1961-1962 que Lévi-Strauss consacra à l'étude des mythes des Indiens pueblos du Sud-ouest des États-Unis, Jean-Claude fit la connaissance de Lucien Sebag, un jeune amérindianiste qui allait disparaître beaucoup trop tôt (à 31 ans en 1965), qui assistait Lévi-Strauss dans ce séminaire. Ce fut aussi durant cette période parisienne que Jean-Claude Muller s'est lié à quelques jeunes ethnologues français, en formation tout comme lui, qui sont restés jusqu'à ce jour des amis et des compagnons de débats intellectuels.

Souhaitant se familiariser avec l'anthropologie nord-américaine, Jean-Claude s'est inscrit en 1967 à l'Université de Rochester de laquelle il reçut son PhD en 1969 après avoir défendu une thèse portant sur l'anthropologie de la parenté (une version fortement remaniée de cette thèse fut publiée en 1976). Son directeur de thèse fut le professeur Walter Sangree, un anthropologue spécialiste des groupes ethniques du Plateau de Jos, dont Jean-Claude avait fait la connaissance lorsqu'il travaillait au Nigeria. Ce sont en fait les Rukuba qui l'ont indirectement conduit vers l'Université de Rochester pour y faire un doctorat auprès d'un anthropologue (W. Sangree) qui a lui-même dédié une bonne partie de sa carrière à travailler auprès des Irigwe, un peuple voisin des Rukuba sur le Plateau de Jos nigérian.

Jean-Claude a été recruté comme professeur adjoint à notre département en 1970, peu de temps après qu'il ait obtenu son doctorat de l'Université de Rochester. Quelque dix années après ce PhD, le professeur Muller s'est vu octroyer un Doctorat d'état ès lettres (c'était en 1979) avec une colossale thèse consacrée à la question du « roi bouc émissaire » chez les Rukuba. Il en a publié une version remaniée en 1980.

Durant les cinq années (1963 à 1967) séparant ses études à La Sorbonne et son départ pour Rochester, Jean-Claude a vécu sur le Plateau de Jos, au Nigeria. Il y a travaillé comme Directeur du Centre bilingue pour la formation des muséographes africains, un centre régional mis sur pied par l'UNESCO pour aider au développement des musées nationaux dans les pays nouvellement indépendants d'Afrique. Dès son arrivée au Nigeria à l'automne de 1963, Jean-Claude quittait le plus souvent possible ses bureaux et les salles de cours du Centre de formation pour aller visiter les villages des environs et « faire du terrain » auprès des sociétés Abisi, Irigwe, Biron, Ganawuri et Rukuba, autant de groupes installés sur le Plateau de Jos, au centre du Nigeria. Petit à petit, son cœur et ses intérêts ethnographiques se sont tournés de plus en plus exclusivement vers les Rukuba à qui il n'a jamais cessé de s'intéresser jusqu'à ce jour.

Grâce à sa double formation, européenne et nord-américaine, Jean-Claude Muller a développé une grande familiarité tant avec le structuralisme hérité de Lévi-Strauss qu'avec le fonctionnalisme

social des africanistes anglo-saxons (Evans-Pritchard, Fortes, Douglas) et avec les approches plus culturalistes issues des États-Unis. Sa colossale créativité conceptuelle s'est alimentée à ces différentes sources théoriques et méthodologiques qu'il n'a cessé d'interroger et de recomposer en les remettant à sa main. Sur le plan théorique, il a contribué à réintroduire l'événement dans la structure; sur le plan méthodologique, il a ré-ouvert les frontières de chaque société en les étudiant sur l'horizon des systèmes de transformation mis en jeu au niveau régional.

Deux chantiers ethnographiques

Avant toute chose, Jean-Claude Muller peut être défini, me semble-t-il, comme un ethnographe de terrain. Il a mené ses travaux de collecte de données ethnographiques dans deux régions d'Afrique qu'il a visitées, à répétition, au cours des quatre dernières décennies. Les matériaux ethnographiques que Jean-Claude a recueillis sur ses deux terrains forment un véritable trésor, d'immenses « corpus d'artefacts ethnographiques », qui témoignent de la minutie de son travail d'ethnographe. Il faut espérer que les jeunes anthropologues de chez nous et d'ailleurs pourront s'exercer à l'ethnographie et à la réflexion anthropologique en fréquentant les données de terrain de Jean-Claude, une fois que celles-ci auront été déposées dans le Laboratoire d'ethnographie qui est en train d'être mis sur pied à notre département.

Jean-Claude Muller a d'abord travaillé sur le Plateau de Jos, au Nigeria central, durant cinq années consécutives (1963-1967) durant lesquelles ses recherches ethnographiques se sont principalement faites auprès des Rukuba et des peuples voisins du Plateau. Il est ensuite retourné dans cette région pour des missions de recherche plus courtes, à l'été 1968 et à l'hiver 1971-1972. Durant les quelque vingt ans qui ont suivi les recherches de terrain intensives qu'il a dédiées aux Rukuba et aux sociétés du Plateau de Jos, Jean-Claude s'est consacré quasi exclusivement à l'analyse des données et documents de terrain qu'il avait recueillis. C'est au cours de ces deux décennies (1976-1989), solitaires et studieuses, qu'il a écrit les quatre grands ouvrages qui resteront les livres ethnographiques de base pour

quiconque travaillera désormais auprès des sociétés du Plateau de Jos, au Nigeria.

En 1990, Jean-Claude a courageusement ouvert un nouveau chantier de recherche, cette fois dans la région nord du Cameroun. Il s'y est rendu pour la première fois à l'été 1990 puis successivement à l'automne 1991, à l'hiver 1992 et de nouveau à l'été de la même année, et ensuite durant 6 étés entre 1994 et 2003. Dans son dernier texte (un manuscrit présentement en évaluation), il écrit: « Le terrain qui est à la base de cette étude s'est déroulé sur une période de vingt-sept mois étalée sur une durée de quatorze ans » (*Parenté et mariage chez les Diï de l'Amadaoua*, ms soumis:12).

Que ce soit sur le plateau du Nigeria central ou dans la région nord du Cameroun, Jean-Claude Muller ne s'est jamais limité à la seule étude d'un groupe particulier. Il est vrai qu'il a surtout travaillé auprès des Rukuba du Nigeria et des Diï du Cameroun; il faut cependant signaler qu'il a toujours refusé de se laisser enfermer dans le territoire d'une seule ethnie. Pour Muller, la recherche anthropologique est d'abord et avant tout une science de la comparaison régionale: pour être interprétés correctement, les phénomènes ethnographiques (qu'ils soient sociaux, politiques ou rituels) doivent en effet, selon lui, être obligatoirement envisagés du point de vue de leurs rapports à la forme que les mêmes phénomènes prennent dans les sociétés voisines de celle étudiée par l'ethnologue.

La première règle ethnographique qui me semble s'être imposée à J.C. Muller emprunte à la méthode comparative: elle consiste à élargir l'unité d'analyse ethnographique à l'ensemble d'une région et elle force l'ethnologue à interpréter la spécificité des faits locaux (particuliers à une société) sur l'horizon des transformations qui s'instaurent de proche en proche entre des sociétés voisines. C'est le système de transformations d'un même phénomène à l'échelle d'une région qui caractérise l'approche conceptuelle et méthodologique de Jean-Claude Muller. Le défi qui se pose ici à l'anthropologue consiste à définir les frontières de la région au sein de laquelle est mis au travail un même système de transformations en relation à un phénomène spécifique. L'élargissement de l'étude d'un

phénomène à toute une région ne veut cependant pas dire que l'ethnologue néglige l'enracinement dans une société locale: toute la pratique de terrain de Jean-Claude montre plutôt le contraire. Ne s'est-il pas en effet installé d'abord chez les Rukuba et ensuite chez les Diï, deux sociétés qu'il a étudiées à répétition sur le long terme, revisitant les mêmes villages année après année sur des périodes s'étendant sur des décennies.

La seconde règle que s'est imposée Jean-Claude concerne la place de l'histoire dans la fabrication des systèmes de règles que met en place chacune des sociétés. La structure ne prend en effet forme, pour notre collègue, que sur l'horizon de la longue durée historique et sur l'arrière-fond des événements. Impossible à pratiquer l'anthropologie, pense Muller, autrement qu'en se faisant aussi historien des faits locaux et régionaux. Jean-Claude a ainsi réintroduit l'histoire et les sujets vivants dans le structuralisme de son maître Lévi-Strauss. L'ethnologue Luc de Heusch, un autre grand structuraliste qui est un admirateur inconditionnel des travaux de Jean-Claude Muller, vient de faire écho, à sa manière, aux deux règles fondamentales qui guident le travail anthropologique de Jean-Claude Muller. Voici ce qu'écrit Luc de Heusch dans sa Préface au dernier livre que Jean-Claude a fait paraître:

Qu'il s'agisse des Rukuba du Nigeria, étudiés antérieurement, ou des travaux récents relatifs aux Diï du Nord-Cameroun, qu'il s'agisse des structures matrimoniales ou des systèmes politiques, Jean-Claude Muller n'a cessé d'enrichir sa compréhension des phénomènes qu'il a observés personnellement en les comparant avec ceux des sociétés voisines. Il a fait sienne en toute indépendance d'esprit la notion lévi-straussienne de « système de transformations », tout en étant attentif à l'histoire susceptible de l'éclairer. Il apporte à présent une contribution majeure à l'anthropologie politique africaine en nous livrant la synthèse de ses analyses de la société Diï (*Les chefferies diï de l'Adamaoua-Nord-Cameroun* 2006:5).

Une recherche dans quatre directions

Jean-Claude Muller est l'auteur de neuf livres, si l'on inclut celui qui est présentement en évaluation pour publication. Il a écrit une centaine d'articles qui ont été publiés à partir du début des années 1970, paraissant avec une formidable régularité. Chaque année, 3 ou 4 articles sortaient en effet de la plume de notre collègue. Il a ainsi maintenu une stupéfiante productivité scientifique qui est d'autant plus impressionnante que ses textes reprennent sans cesse les mêmes questionnements fondamentaux, dans une sorte de spirale dans laquelle l'auteur repasse constamment sur le même parcours en l'élargissant et en l'approfondissant à travers l'écart et le décalage.

Je vois au moins quatre fils rouges qui traversent l'ensemble de la production scientifique de notre collègue; ils permettent de dessiner un ordonnancement dans une œuvre colossale en reliant les textes les uns aux autres autour de quatre grands domaines de recherche et de réflexion. Ces quatre domaines sont les suivants: l'anthropologie de la parenté; l'anthropologie des systèmes politiques (chefferies et royautes); l'étude de différents types de rituels (intronisation des chefs et des rois, rites d'initiation des garçons, rites de possession par les esprits, rites de thérapie, etc.); et la place des objets d'art et de l'esthétique dans la vie quotidienne des sociétés. Une brève excursion à travers les écrits de Jean-Claude Muller montrera dans quel sens il a arpenté et travaillé ces quatre domaines de recherche.

La première monographie de Jean-Claude est parue en 1976 sous le titre de *Parenté et mariage chez les Rukuba*. Elle a assuré d'emblée à son auteur une place honorable dans le cercle quelque peu élitiste des anthropologues sociaux spécialisés dans l'étude des systèmes de parenté. À cette époque, les études sur la parenté occupaient, peut-être convient-il de le rappeler aux jeunes anthropologues, une place centrale dans les recherches ethnographiques, particulièrement au sein des études africanistes. Dans son ouvrage de 1982 intitulé *Du bon usage du sexe et du mariage*, Jean-Claude a élargi son aire géographique d'étude en comparant les structures matrimoniales des Rukuba à celles des autres peuples (Abisi, Irighe, Biron et autres) habitant le Plateau de Jos. Quelques années plus tôt, il a édité un numéro

thématique de la revue *Anthropologie et Sociétés* (*Parenté, pouvoir et richesse*, 1979:3,1) dans lequel la plupart des anthropologues travaillant dans l'aire du Nigeria central ont fait paraître un article. Dans ce numéro, J.C. Muller a veillé à ce que l'organisation de la parenté soit discutée d'une manière comparative; de plus, il a tenu à ce que les auteurs envisagent les structures de parenté du point de vue de leurs relations aux systèmes politiques et économiques. Dans le chapitre intitulé « On the relevance of having two husbands » qu'il a fait paraître dans le livre édité en 1980 par N. Levine et W. Sangree, Muller s'est imposé à lui-même les mêmes règles: il a ainsi mis en œuvre son approche théorique en proposant une brillante comparaison des systèmes polygènes/polyandres de mariage existant sur une vaste aire du Plateau de Jos. Cet exercice l'a définitivement consacré à la fois comme un des meilleurs experts de la parenté et des règles matrimoniales et comme un solide comparatiste dans le champ spécifique des études de la parenté.

La contribution de Jean-Claude à l'ethnographie de l'Afrique ne touche pas seulement le champ de la parenté et du mariage. Ses études des systèmes politiques traditionnels du Nigeria central et plus spécifiquement ses réflexions autour de la chefferie et de la royauté sacrée l'ont propulsé, il y a plus de 25 ans, à l'avant-scène des travaux qui ont véritablement renouvelé l'anthropologie politique. En compagnie de Alfred Adler, de Luc de Heusch et de quelques autres, Jean-Claude a en effet directement contribué, entre autres, à favoriser un retour massif de la problématique de la royauté dans l'espace des débats anthropologiques. Dans les chefferies rukuba, le pouvoir politique n'est jamais divorcé, a démontré Muller, des rituels, du religieux et de l'idéologique: dans ses travaux, Jean-Claude note à répétition que le pouvoir politique trouve son principal fondement chez les Rukuba dans les rituels célébrés lors de l'intronisation du chef. Les travaux comparatifs de Jean-Claude sur les chefferies et les royautes africaines lui ont permis de démontrer que la chefferie rukuba incorpore deux des caractéristiques centrales de la royauté sacrée, à savoir la mise à mort (symbolique) du chef et la transgression d'interdits fondamentaux.

Dans un article sur la « Divine kingship in chiefdoms and states » (1981), J.C. Muller écrit:

We must remark that several small populations, best defined as chiefdoms, also share these features. (...) For example, the Rukuba are divided into more than twenty villages, each with a chief who has to transgress a strong taboo and who, consequently, is liable to be deposed anytime if things go wrong in the village, substitute chief killing is done for the benefit of the whole tribe in two villages at given intervals (1981:243).

Le chef rukuba semble donc être revêtu, selon Muller, des principaux attributs du roi divin tels que les décrivait Frazer dans son Rameau d'or: le chef rukuba est une espèce de « scapegoat » entre les mains des personnes à qui il commande; il peut être sacrifié, s'il s'affaiblit, avec d'autant plus de légitimité qu'il a dû transgresser un tabou fondamental. En somme, le chef ressemble plus à un prisonnier de la société qu'à un maître tout-puissant dominant les autres. Le livre majeur que J.C. Muller a fait paraître en 1980 sous le titre de *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central* a fortement enrichi les débats dans lesquels Luc de Heusch, Alfred Adler et Jean-Claude Muller étaient engagés relativement à la spécificité de la royauté sacrée au sein des différentes formes de pouvoir politique. Pour Jean-Claude, chefferies, royaumes et états doivent être pensés dans leurs continuités et leurs discontinuités; il pose néanmoins dans la royauté sacrée le point de départ pour toute analyse des formes de pouvoir politique.

Dans son livre de 2006 *Les chefferies diè de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*, Jean-Claude Muller se repose à nouveau la question du pouvoir politique. Trente ans de réflexion sur le statut des chefs et des rois ont quelque peu déplacé sa réflexion sur le pouvoir qu'il inscrit désormais à la fois sur l'horizon de la longue durée et dans l'actualité. D'une part, il situe son analyse des structures politiques du point de vue des « répercussions des trois colonialismes qui ont affecté les Diè, celui des Peuls au XIX^e siècle et ceux des Allemands et des Français au XX^e siècle » Et il ajoute: « Aujourd'hui, après l'arrivée de l'islam et du christianisme, les Diè se disent tous

soit chrétiens soit musulmans. Leur dilemme consiste à décider ce qu'ils peuvent garder de leurs rites traditionnels, afin de ne plus passer pour des païens » (Quatrième de couverture). D'autre part, il s'interroge sur la pertinence des structures politiques traditionnelles telles que développées par les Diè dans l'aujourd'hui de la société camerounaise: à ce sujet, il rappelle « comment un peuple africain contemporain maintient ses traditions (politiques) tout en les adaptant au cadre étatique actuel, en proposant de nouvelles solutions administratives » (Quatrième de couverture).

La contribution de Jean-Claude Muller à la description ethnographique et à la réflexion anthropologique n'est pas seulement limitée aux études de la parenté et du pouvoir politique. Un troisième grand domaine, celui des rituels et des initiations, a toujours intéressé notre collègue, notamment les rituels associés à l'intronisation des chefs politiques mais aussi ceux qui marquent les passages aux différents âges de la vie. Entre 1964 et 1972, Jean-Claude a lui-même été initié de manière à devenir un authentique Rukuba avec tous les droits que la pleine initiation confère à l'homme. Il a obtenu la permission de ses maîtres initiateurs de décrire dans le détail les différents aspects de ce processus initiatique qui s'étend sur une dizaine d'années. Ce n'est cependant qu'en 1989, près de 20 ans après avoir terminé sa propre initiation, que Jean-Claude a publié *Laalebasse sacrée*, livre qui est entièrement dédié à l'étude des initiations rukuba.

Comme dans le cas de ses études sur la parenté et sur le pouvoir politique, le point de vue de Jean-Claude Muller sur les rituels ouvre des pistes nouvelles d'interprétation. Son approche est même quelque peu provocatrice: l'initiation n'est pas seulement, soutient Muller, une espèce d'école de brousse qui permet, comme les anthropologues tendent à le répéter, aux membres d'une société d'incorporer les valeurs de leur groupe; elle est d'abord et avant tout une sorte de théâtre qui agit en même temps sur deux plans, d'une part en renversant l'ordre socioculturel existant dans le groupe et d'autre part en conférant une légitimité à cet ordre. L'initiation à travers laquelle il a lui-même passé est pensée par l'ethnologue comme un rituel paradoxal: elle ouvre la société à d'autres

possibilités d'existence tout en l'ancrant profondément dans l'ordre qui existe de fait. C'est ce paradoxe qui semble avoir passionné Jean-Claude.

Pour évoquer l'orientation des recherches menées par Jean-Claude sur les objets d'art (son quatrième grand champ d'investigation), qu'il me suffise de retranscrire un court extrait du texte « Entre les œuvres de l'homme, des dieux et de la nature: Quelques aspects peu étudiés de l'esthétique africaine », paru dans le catalogue d'une exposition d'art africain présenté en 1988 au Agnes Etherington Art centre, de Kingston, Ontario. Muller écrit:

Lorsqu'un ethnologue se penche sur l'art d'une population, il s'intéresse le plus souvent à une ou deux sortes de productions artistiques et n'étudie que leur fonction: usage politique ou socio-religieux d'un type de masque ou de statuaire. Tout le reste, c'est-à-dire en réalité tout l'univers proprement esthétique, est passé sous silence. En fait, devant deux types de masques de qualité esthétique égale, l'ethnologue préférera parler de celui dont la fonction sociale est la plus importante ou la plus spectaculaire. Il privilégie le contexte plutôt que l'esthétique (1988:12).

Jean-Claude a précisément essayé d'étudier les œuvres d'art comme des objets sociaux sans cependant oublier de s'interroger sur le statut de l'esthétique dans les sociétés. Cet intérêt pour le beau développé durant ses années au Musée d'ethnographie de Neuchâtel l'accompagne jusqu'à ce jour.

Je crois important de signaler ici que notre collègue Jean-Claude Muller a toujours été un collectionneur impénitent. Pour s'en convaincre, je vous invite à jeter un coup d'œil sur son livre muséographique qu'il a intitulé *Le quotidien des Rukuba* (1994). Il y présente les objets rukuba qui forment les collections qu'il a lui-même déposées au Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Vous verrez comment il interroge les critères du beau.

Un lecteur insatiable

Elle est vraiment impressionnante cette liste des 176 comptes-rendus de livres ethnographiques que notre collègue Jean-Claude Muller a fait paraître sur une période de quelque

trente ans. Durant la seule année 1977, il a publié onze (11) recensions critiques, redoublant en quelque sorte sa moyenne de cinq ou six recensions qui sortirent régulièrement de sa plume chaque année. Cet extraordinaire lecteur s'est acquis, avec raison, la réputation d'avoir tout lu et de l'avoir toujours fait à fond, avec un esprit subtil capable d'entrer dans la pensée des autres, fut-elle faite de tours et détours, d'en saisir les nuances et d'en montrer – toujours – les aspects positifs. Jean-Claude s'est en effet donné comme règle d'ignorer les livres qu'il n'aimait pas plutôt que de devoir en dire du mal. Au fil des années, son esprit curieux a avalé, avec un insatiable appétit, les publications anthropologiques les plus diverses arrivant d'Europe, de chez nos voisins américains et celles d'ici aussi. Jean-Claude s'est toujours fait un devoir de faire écho, sans aucune complaisance, aux livres publiés par ses collègues anthropologues du Québec. Ses comptes-rendus manifestent un constant souci de sympathique critique.

Quiconque a eu le plaisir de visiter Jean-Claude (et Hélène) dans ses repaires studieux (d'abord dans sa grande maison de la rue Querbes à Outremont ou plus récemment dans son petit appartement de la rue Bernard) ne peut que garder l'impérissable souvenir de ces piles de livres alignés sur une des petites tables de son living, à deux pas de sa riche bibliothèque. Chacun des livres empilés a sa place dans un calendrier précis de lecture; en parlant de l'un ou de l'autre de ces ouvrages, il arrive souvent à Jean-Claude de s'exciter, de s'enflammer, comme si sa lecture lui avait fait découvrir de l'inattendu, de l'inédit. Ces livres qu'il lit, il les médite aussi sans doute durant ses marches solitaires ou ses trajets d'autobus qui l'ont conduit tant de fois depuis chez lui jusqu'à l'Université.

On peut certainement dire que les livres ethnographiques sont les fidèles compagnons de notre collègue Jean-Claude, comme autant de présences qu'il dissimule dans le vieux cartable (un achat qui date sans doute de ses premières années africaines) que je lui ai toujours vu à la main. Les livres qu'il lit sont aussi des personnages bien concrets (souvent des anthropologues que Jean-Claude connaît bien)

avec qui il ne cesse de dialoguer lorsqu'il s'assoit à sa table de travail; peut-être ces livres se transforment-ils parfois en fantômes à qui il parle durant ses nuits d'insomnie. Les livres qu'il a lus, Jean-Claude les porte à jamais en lui, sans doute parce que notre collègue a appris à penser avec les autres mais aussi contre eux.

Quiconque a lu ne fusse qu'un seul des 176 comptes-rendus de Jean-Claude Muller sait quel lecteur attentif, sympathique et fouineur il est; et combien pétillantes, documentées, directes et joyeuses sont ses recensions critiques, quel que soit l'ouvrage au sujet duquel il écrit.

Publications de Jean-Claude Muller

Livres

- (Soumis) Parenté et mariage chez les Diï de l'Adamaoua¹
- (2006) *Les chefferies diï de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 212 pp.
- (2002) *Les rites initiatiques des Diï de l'Adamaoua (Cameroun)*. Nanterre, Société d'ethnologie. 141 pp., 1 carte; 24 ill. h.t. («Sociétés africaines No 16»)
- (1998) *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian*. Paris, EHESS. 206 pp. 12 cartes et diagrammes. («Cahiers de l'Homme», N. S. No XXXIV)
- (1994) *Collections du Nigéria. Le quotidien des Rukuba*. Neuchâtel, Musée d'ethnologie. 192 pp., cartes, diagrammes, 171 ill., 10 dessins.
- (1989) *La calebasse sacrée. Initiations rukuba (Nigéria Central)*. Grenoble/Montréal, La Pensée Sauvage/Les Presses de l'Université de Montréal. 223 pp., cartes, diagrammes; ill. h.t.
- (1982) *Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Paris, L'Harmattan. 287 pp., cartes, diagrammes; ill. h.t.
- (1980) *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*.

Paris/Québec, L'Harmattan/Serge Fleury. 494 pp., cartes, diagrammes; ill. h.t.

- (1976) *Parenté et mariage chez les Rukuba (Etat Benue-Plateau, Nigéria)*. Paris-La Haye, Mouton. 206 pp., cartes, diagrammes. (Les Cahiers de l'Homme, N.S. No XVII)

Articles et chapitres de livres

Parmi la centaine d'articles qu'il a publiés, Jean-Claude Muller considère qu'une quinzaine d'entre eux sont davantage significatifs que les autres. Sans doute veut-il dire qu'ils doivent être consultés en priorité par toute personne qui souhaite s'attacher à l'étude de sa pensée. La liste qui suit reprend les seuls titres que Jean-Claude m'a suggéré de retenir.

- (2003) Question d'identité. L'héritage de la veuve de l'oncle maternel chez les Diï du Nord-Cameroun. *L'Homme*, 166, XLIII (2): 87-106
- (2001) Entre exorcisme et culte de possession. Le séw des Diï de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). In Dupré, M.-Cl. (dir) *Familiarité avec les dieux. Transe et possession. (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, (Coll. « Anthropologie »):79-138 + Pl. VI et VII (entre les pages 184 et 185)
- (2000) « Des chiffres et des lettres »: Discours locaux et ordinateurs. In "Question de parenté", *L'Homme* 154-155, XL (2-3):489-504
- (1998) Le mariage chez les Diï de Mbé (Adamaoua, Cameroun). Un système semi-complexe inhabituel. *L'Homme*, 148, XXXVIII (4):47-78
- (1997) Circoncision et régicide. Thème et variations chez les Diï, les Chamba et les Moundang des confins de la Bénoué et du Tchad. *L'Homme* 141, XXXVII (1):7-24
- (1991) Entre mythe et réalité ou pourquoi le chef rukuba est un oryctérope. *L'Homme*, 118, avril-juin 1991, XXXII (2):67-78
- (1988) Works of men, god and nature: Some little studied aspects of African aesthetics. In Fry, J. (ed) *Heroic Figures. African Sculpture from the Justin and Elizabeth Lang Collection*, Kingston, Ontario, Agnes

¹ Nous avons reçu la bonne nouvelle de Jean-Claude que ce livre a été accepté le jour avant le colloque.

- Etherington Art Centre. Version française:
 "Entre les oeuvres de l'homme, des dieux et
 de la nature: Quelques aspects peu étudiés
 de l'esthétique africaine". Pp.12-21 du
 supplément en français inséré dans le même
 ouvrage
- (1985) Political systems as transformations. In
 Claessen H.J.M., P. van de Velde and E.
 Smith (eds) *Development and Decline. The
 Evolution of Sociopolitical Organization*,
 South Hadley, Mass., Bergin and Garvey:62-
 81
- (1983) Contrepoint rituel pour déluge et sécheresse.
 Traitement des perturbations atmosphériques
 chez les Rukuba et leurs voisins (Nigéria
 Central). *L'Homme*, XXIII (4):55-73
- (1982) Structures semi-complexes et structures
 complexes de l'alliance matrimoniale.
 Quelques réflexions sur un ouvrage de
 Françoise Héritier. *Anthropologie et
 Sociétés*, 6 (2):155-172
- (1980) On the relevance of having two husbands:
 Contribution to the study of
 polygynous/polyandrous marriage on the Jos
 Plateau. In Levine N. and W.H. Sangree
 (eds), *Women with many husbands:
 Polyandrous alliance and marital flexibility
 in Africa and Asia*, *Journal of Comparative
 Family Studies*, 11 (3):359-369
- (1980) Straight-sister exchange and the transition
 from elementary to complex structures.
American Ethnologist, 7(3):518-529
- (1977) Femmes métaphoriques et travestis chez les
 Rukuba, Plateau State, Nigéria. In *Les
 relations hommes-femmes*, *Anthropologie et
 Sociétés*, 1(3):43-62
- (1976) Interlude pour charivari et tambour
 silencieux. L'intronisation des tambours chez
 les Rukuba (Plateau State, Nigéria).
L'Homme, 16(4):77-94
- (1973) On preferential/prescriptive marriage and
 the function of kinship systems. The Rukuba
 case (Benue-Plateau State, Nigeria).
American Anthropologist, 75 (5):1563-1576

**À l'écoute des objets:
qu'est-ce que les cailloux ont de bon à nous
dire?**

Patrick Eid
Département d'anthropologie
Université de Montréal

L'étude de l'objet et de sa place dans l'univers social constitue un fondement de l'archéologie, discipline qui se base principalement sur des restes matériels fragmentés pour élaborer ses interprétations sur les groupes humains d'autrefois. Jean-Claude Muller a consacré une partie de ses études sur l'objet, son rôle social et sa dimension esthétique. Dans son article « Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba » (1974), il nous explique le rôle et le statut du forgeron de même que sa production dans cette société traditionnelle africaine. On ne parle pas ici d'objets d'art en soi, bien que la notion d'esthétique ne soit pas évacuée pour autant, mais plutôt d'outils du quotidien (houe, couteau, faucille, etc.) et aussi d'armes de chasse ou de guerre (pointe de flèche, sabre). De prime abord, le sens profond de ces artefacts semble lié exclusivement à leur technicité, la houe servant à labourer les champs et les armes à se défendre ou à pratiquer des activités cynégétiques. Sortis de leurs contextes de fabrication et d'utilisation, ces artefacts ne semblent ainsi que pouvoir nous renseigner sur leur fonctionnalité d'usage. Cet aspect technologique est d'ailleurs souvent le seul angle de vue dont dispose l'archéologue. Retrouvé habituellement à la fin de sa vie utile, abandonné voire cassé, l'outil déterré demeure dans bien des cas muet sur les autres sens qu'il est susceptible d'avoir portés.

Les recherches de Jean-Claude Muller sur l'objet sont donc un point de départ pour aborder l'étude de leurs rôles et de leurs sens pour une société. Principalement j'orienterai mes propos sur les outils de pierre taillée et les aspects symboliques et sociaux qu'ils ont pu représenter pour les populations préhistoriques, notamment les Amérindiens du Nord-est américain. Ainsi, je n'aborderai pas les représentations artistiques de la préhistoire pour lesquelles une impressionnante littérature existe déjà. Mon intérêt est ici tourné

vers ces objets d'apparence banale qu'on retrouve en immense quantité sur les sites et qui constituent souvent les seuls vestiges ayant résisté au passage du temps. La recherche du sens idéal des artefacts en pierre taillée nous amènera aussi à aborder la reconnaissance de certains contextes rituels impliquant de tels artefacts, l'étude des rituels étant un autre domaine d'étude cher à Jean-Claude Muller.

Trois univers de sens pour un même objet

Dans la lancée du mouvement de la *New Archaeology*, l'archéologue Léwis Binford (1972) a proposé l'examen des objets selon trois niveaux de sens: technomique, sociotechnique et idéotechnique. La dimension technomique se réfère à l'usage technologique ou instrumental de l'objet. Par exemple, un grattoir en pierre a servi à gratter des peaux pour les traiter. La dimension sociotechnique est le rôle et la représentation que l'objet incarne dans la sphère sociale. Les peaux traitées à l'aide de ce grattoir sont transformées en vêtements pour affronter les rigueurs de l'hiver et en biens d'échange permettant de se procurer des denrées non disponibles localement. Finalement, le sens idéotechnique réfère à la connotation idéale rattachée à un objet. Ce grattoir a une valeur particulière puisqu'il est façonné sur une matière lithique importée et rare et qu'il est l'outil privilégié des femmes du groupe, lesquelles l'utilisent pour transformer la nature (l'animal chassé) en ressources nécessaires pour la survie du groupe (vêtements et biens d'échange). Selon une approche très positiviste caractéristique de l'archéologie processuelle (*New Archaeology*), Binford voit dans ces trois sphères des hiérarchies de fonctions primaires et secondaires. Par exemple, le grattoir sert avant tout à gratter, mais de manière secondaire, il est aussi un objet de valeur de par la rareté de sa matière première et son rôle comme instrument féminin transformant la nature pour les besoins du groupe.

Marcel Moussette (1995), tenant de l'archéologie dite contextuelle, reprend dans son très intéressant article intitulé *L'objet archéologique, réceptacle et générateur de sens*, les trois sphères précédemment énoncées. Cependant, au contraire de Binford, il refuse de les classer en ordre d'importance, expliquant que

selon le contexte d'utilisation de l'objet, son intentionnalité et sa place dans le système culturel, il peut acquérir des sens variés qui auront à des moments précis autant d'importance que la fonction dite première.

Par exemple, lorsqu'un individu entendant des bruits suspects au premier étage de sa maison empoigne un bâton de baseball, cet objet est à ce moment plus que toute une arme contondante même s'il fut confectionné *a priori* pour jouer à un jeu de balle. Le coup de circuit, le coup sûr et le point marqué n'ont plus de liens avec la fonction présente de l'objet et l'individu qui le manie à ce moment. Il sert toujours à frapper, mais ce ne sont plus des balles blanches cousues de fil rouge qui en sont la cible. L'individu affiche également par le bâton qu'il maintient fermement son intention de se protéger contre l'envahisseur de sa maison. C'est donc un message clair signifiant son rôle de défenseur. Par ailleurs, le bâton donne à l'individu un certain sentiment de sécurité dans ce moment de stress et, espère-t-il, de crainte pour celui qui le verra ainsi armé. Le contexte de rangement de l'objet nous renseigne aussi sur ses différentes fonctions potentielles. Retrouvé dans un casier près de balles et d'un gant de baseball, le bâton ne renvoie pas la même fonction que lorsqu'il est caché sous un lit.

Les contextes d'utilisation et de déposition sont donc des éléments cruciaux influençant les fonctions d'un objet. L'archéologue en est habituellement conscient et tentera autant que possible de les faire ressortir. Par exemple, dans le vaste cimetière chalcolithique de Varna en Roumanie, plusieurs tombes renfermaient les corps d'individus inhumés avec de grandes lames de silex débitées par la technique de pression au levier (Manolakakis 2002). Même s'il s'agissait d'éléments d'outils agricoles, il est évident qu'ils ont pris là un autre sens que ceux découverts dans un dépotoir. On voit aussi que chez les Rukuba, le contexte peut transformer le sens idéal d'une même matière première. Ainsi, le fer récupéré à partir du mobilier funéraire de tombes exhumées est considéré comme imbu d'un pouvoir particulier et dangereux. Une fois reforgeé en pointes de flèches, celles-ci ne peuvent qu'être utilisées par les meilleurs chasseurs ou guerriers sous peine de

voir ces armes redoutables et infaillibles se retourner contre leur utilisateur (Muller 1974).

Ethnologie et archéologie:

Les univers de sens de la pierre taillée

Là où l'ethnologue peut observer le geste et questionner les utilisateurs sur la fonction et les symboles, l'archéologue n'a d'autres options que de chercher des éléments de réponse par déduction, analogie et analyse des contextes. Le défi du préhistorien est d'autant plus grand qu'il ne possède pas de documentation écrite (si on fait abstraction de l'ethnohistoire) et a ainsi grand mal à dépasser la sphère technomique, elle-même souvent difficile d'approche. Lorsque l'observation directe et l'écriture font défaut, l'ethnologie peut toutefois venir à la rescousse du chercheur consterné face aux milliers de fragments de pierres remplissant son laboratoire. L'ethnoarchéologie, mariage de l'ethnologie et de l'archéologie, devient alors une précieuse source de connaissances pour mettre de l'avant les univers de sens que ces morceaux de roches ont pu revêtir durant la préhistoire. Les paragraphes qui suivent ne sont pas une revue exhaustive des données ethnographiques sur la question, puisque nous nous pencherons principalement sur un cas en particulier, celui des Ngarinyins d'Australie. Cette étude de cas constitue un élément de base pour une réflexion et une discussion orientées vers des données archéologiques sur les Amérindiens du Nord-est américain. Même si j'aborde le rôle de l'outil de pierre dans son sens large et fais référence à des éléments de la préhistoire européenne, les cultures préhistoriques nord-américaines demeurent l'objet principal de mes réflexions.

L'histoire qui suit me fut racontée par le préhistorien Serge Maury. Il l'a lui-même brièvement consignée dans un court article intitulé « La création industrielle serait-elle à l'origine de l'art? » (2003). Le récit débute avec une délégation officielle de représentants des Ngarinyins, tribu aborigène du Nord-Ouest australien venue à l'UNESCO défendre leur territoire sacré alors menacé. Profitant de leur visite en Occident, la délégation fut invitée par le gouvernement français à visiter la grotte préhistorique de Lascaux et ses célèbres parois ornées afin de leur faire profiter des florilèges de l'art pariétal européen. Plusieurs

archéologues spécialisés en technologie lithique se précipitèrent pour rencontrer ce groupe de Ngarinyins. Rappelons que ceux-ci sont parmi les derniers chasseurs-cueilleurs à pratiquer la taille de la pierre (ou du moins l'ont pratiquée à une époque encore récente).

L'archéologue Serge Maury, lui-même excellent tailleur de roches dures, a alors fait une démonstration du façonnage d'une pointe à cran solutréenne en silex. L'un des Anciens (*wodoi*) de la délégation se mit à commenter l'évolution du travail de l'objet en des termes qui surprirent les chercheurs, les emmenant à un niveau outrepassant largement la dimension technologique à laquelle ils s'étaient d'abord attardés.

La mise en forme de cette pointe en silex était décrite par lui avec des termes qui s'appliquent à la création d'un nouvel être avec sa tête, ses épaules, sa colonne vertébrale, son ventre, ses jambes... Une fois achevée, elle lui fut offerte, s'en saisissant, il s'est alors levé puis, s'agenouillant à terre, il a entonné un chant lié à la chasse qui consacrait cette pointe de flèche comme médiateur d'une relation ritualisée et sacralisée entre l'homme et l'animal, animal dont tout chasseur a obligation de prélever la vie.

Artisan de cet objet, je fus alors invité à la chasse au kangourou parce que j'avais fait le « Wunan » (le partage: pilier de la société aborigène) en apportant ma contribution à la vie du groupe.

Nos attentes très matérielles de technologues friands d'échanges sur les méthodes et les techniques ont été propulsées dans un autre monde. Cet objet « industriel » et technique prenait, pour les Ngarinyins, sens et place dans la vie, œuvre du vivant et nécessaire à la relation avec le vivant (Maury 2003).

Ce court épisode auprès des Ngarinyins illustre comment des façons séculaires de concevoir le monde peuvent servir de références transculturelles à l'interprétation de données matérielles issues des fouilles archéologiques. L'idéation de la pointe de projectile ouvre la porte d'un univers symbolique propre à la culture des Ngarinyins et permet de nous questionner sur les sphères sociotechniques et idéotechniques

entourant les outils lithiques des chasseurs-cueilleurs préhistoriques.

Dans son article, Maury (2003) soulève une observation intéressante sur le façonnage des outils des groupes de chasseurs-cueilleurs du Paléolithique. En effet, l'outillage conventionnellement associé à la chasse compte un degré de façonnage, donc de travail investi, généralement plus prononcé que pour le reste du « coffre à outils » composé aussi de types standardisés (perçoirs, grattoirs, racloirs, burin, encoches, denticulés, lames retouchées, etc.). Ainsi, les bifaces et les pointes de projectiles portent souvent un important travail de façonnage, résultat de nombreuses retouches donnant un aspect plus soigné à la pièce et effaçant la forme du support d'origine (blocs, lame ou éclat). C'est là parfois un véritable ouvrage de sculpture auquel s'adonne l'artisan préhistorique, dépassant à l'occasion la limite de la nécessité et rendant même certaines pièces pratiquement inutilisables, car trop fragiles. Maury fait notamment référence aux fameuses pièces bifaciales dites « feuilles de laurier » qui peuvent atteindre plus de 30 cm de long et seulement quelques millimètres de largeur. Ce phénomène ne s'est cependant pas limité au Paléolithique supérieur d'Europe. En effet, l'Amérique du Nord n'est pas en reste, avec plusieurs exemples de pointes de projectiles (notamment de période paléoindienne) affichant également un niveau de finition tel qu'il met en doute leur efficacité fonctionnelle. Évidemment, on peut se questionner sur les raisons amenant un tailleur à investir de l'effort et du temps à fabriquer un outil qui au bout du compte s'avère potentiellement peu efficace. On peut aisément faire valoir une raison autre que technique, mais si on peut sans trop de témérité identifier ici un comportement d'ordre social ou symbolique, il est toutefois plus hasardeux de le définir. Maury (2003) soulève quelques possibilités: s'agirait-il d'une simple performance gratuite (pour s'amuser), le soin apporté témoignerait-il plutôt d'une idéation et d'une fonction sociale particulière, ou s'agirait-il d'une démonstration de performances techniques pouvant renvoyer à une certaine recherche d'esthétisme?

La dimension esthétique demeure toutefois subjective, la beauté étant dans l'œil de celui qui

l'observe et dans les canons et traditions véhiculés par la société. La feuille de laurier et la pointe hautement travaillée ne sont pas le fait d'un individu isolé ayant décidé de façonner des pièces particulièrement soignées. Elles se retrouvent sur une vaste région et caractérisent une époque donnée, laissant entendre que la « représentation mentale que s'en fait l'artisan, doublé de l'influence des traditions héritées de son groupe, en font des objets à image culturelle fort identifiable à un groupe voire à des individus au sein du groupe » (Maury 2003).

Lorsque l'on examine la panoplie d'outils en pierre taillée des Amérindiens préhistoriques du Nord-est américain, on observe des types récurrents (grattoirs, bifaces, pointes de projectile, éclats retouchés, pièces esquillées, etc.) et malgré les variabilités spatiales et chronologiques (morphologie, dimensions, proportion des types au sein des assemblages, matière première, etc.), les collections affichent tout de même une certaine uniformité. Les Amérindiens semblent avoir généralement employé des technologies peu complexes où les chaînes opératoires sont relativement simples (contrairement à ce qui est observé ailleurs dans le monde avec notamment les débitages laminaires ou certaines méthodes nécessitant un schéma conceptuel très élaboré). La majorité des outils non bifaciaux sont faits généralement à partir de simples éclats aménagés par des retouches, ce qui est relativement facile à produire. Les outils bifaciaux, incluant les pointes de projectiles, sont quant à eux habituellement beaucoup plus travaillés et les nombreux retouches et enlèvements témoignent des efforts de l'artisan pour façonner des bords symétriques et aménager une forme et des tranchants désirés. Bien sûr, même si ces outils font montre d'un plus important investissement en temps, il faut tout même garder à l'esprit qu'en une quinzaine de minutes, il peut être possible de fabriquer un biface très acceptable. Toutefois, le temps de travail augmentera avec le degré de finition désiré et certaines contraintes telles que la qualité de la pierre travaillée. Outre ces considérations d'efforts et de temps investis, il est intéressant de s'attarder ici à la variété considérable dans les types de pointes de projectiles rencontrés dans les différents contextes préhistoriques amérindiens. Cette variété est sans

commune mesure aux autres types d'outils utilisés, lesquels présentent plus rarement des formes bien standardisées. Cette profusion de formes de pointes est également beaucoup plus marquée en Amérique du Nord qu'elle ne peut l'être en Europe. Qu'est-ce qui explique cette propension à produire autant de formes variées? La sphère technomique en est possiblement en partie responsable, puisque la morphologie et les dimensions d'une pointe peuvent s'adapter au projectile utilisé (lance ou flèche) ou encore en fonction du type de gibier chassé. Elle fait aussi référence à des préférences pour l'emmanchement (à partir d'encoques, d'un pédoncule ou d'une cannelure), à certaines contraintes de matières premières (dimensions des blocs, propriétés clastiques) et répond aussi à certaines lois de la balistique. Mais au-delà de ces aspects techniques (valables aussi pour la préhistoire européenne), nous pouvons nous interroger s'il existe d'autres raisons expliquant la variabilité de ces artefacts.

Comme l'a soulevé Maury (2003) en référence aux outils paléolithiques, les sociétés vivant de la chasse ont peut-être attribué une importance particulière aux outils associés à cette activité si importante à leur survie, leur mode de vie et leur univers symbolique. Les Ngarinyin d'Australie semblent se ranger, en partie du moins, du côté de cette hypothèse. Pour ces aborigènes, la pointe de flèche est un objet de la nature qui prend vie au fur et à mesure que le tailleur la façonne. Elle est le lien qui unit le chasseur à l'animal et constitue ainsi un élément important du système social et culturel de ce groupe dépassant de loin le simple instrument remplissant une fonction économique.

Dans un autre ordre d'idée, Maury (2003) explique que « la maîtrise technique participe de l'apport au groupe auquel on appartient. Cette reconnaissance sociale entraîne une reconnaissance de soi comme individu créateur utile au groupe ». La qualité de l'objet est alors peut-être aussi un marqueur de la valeur de son fabricant (et de son utilisateur) et la valeur de son apport à la vie du groupe. On peut même imaginer qu'il ait pu exister une certaine forme d'orgueil rattaché à la bonne facture de ces objets, de sorte qu'un bon chasseur se devait de fabriquer et/ou employer des outils de qualité. Lors des échanges de réciprocité entre deux groupes, on peut également se questionner à savoir si la morphologie et la qualité de la pointe transmise

d'une main à l'autre avaient de l'importance dans les rapports sociaux entre les deux entités. Dans cette optique, l'objet échangé a pu devenir un symbole des liens unissant les deux groupes et peut-être même une façon d'acquérir un certain prestige en arborant l'habileté des membres de son parti.

La recherche des formes stéréotypées s'observe aisément dans la récurrence typologique des artefacts et le soin apporté à leur confection. Il y avait manifestement une recherche de style et un effort investi pour y parvenir. Ceci traduit en soi une idéation différentielle des pointes² par rapport aux autres composantes du coffre à outils moins standardisées. L'analyse typologique permet d'ordonner les différents taxons dans le temps et l'espace et nous donne ainsi la possibilité de dater les sites et de les associer parfois à une tradition culturelle ou à une aire géographique. On peut donc se questionner à savoir si cette variabilité n'est pas au fond le reflet d'une volonté de marquer son appartenance à un groupe ou une ethnie. Est-ce que la forme pouvait témoigner de l'appartenance du chasseur à la sphère d'interaction sociale dans laquelle il évolue? Même si l'archéologie démontre que les types sont souvent associés à une région et à une époque donnée, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si les formes constituaient une forme de symbole identitaire ou si elles répondaient simplement à une tradition stylistique que l'on perpétuait d'une génération à l'autre sans motivations plus profondes.

Les contextes rituels et le matériel lithique

Un autre élément témoignant de la connotation symbolique que peuvent prendre des outils en pierre taillée pour les Amérindiens du Nord-est américain est leur rôle occasionnel dans des contextes rituels. Pensons par exemple le complexe Meadowood apparu au Sylvicole inférieur et dont la sphère d'interaction s'étend à travers l'Ontario, le nord des États-Unis et sur une vaste partie de la vallée du Saint-Laurent. Sans rentrer dans la description détaillée de cette

tradition culturelle, mentionnons qu'elle est habituellement associée à des lames bifaciales taillées en chert Onondaga, pierre siliceuse de haute qualité aux veines bleues ou brunes que l'on retrouve dans le sud ontarien et l'État de New York. Ces objets traduisent également une certaine forme de spécialisation de par leur standardisation morphologique et dimensionnelle. Les bifaces semblent avoir été fabriqués à grande échelle (peut-être par des maîtres-tailleurs) et servaient aussi de support pour être transformés en d'autres types d'outils tels que des pointes et des grattoirs triangulaires. Fréquemment associés à des contextes funéraires et/ou sous forme de caches de lames bifaciales, ces artefacts portent souvent des marques d'altération par le feu. On connaît la culture Meadowood principalement par le matériel lithique, lequel est importé sur un large territoire et semble indiquer l'adhésion de nombreux groupes à une sphère d'interaction culturelle (Clermont 1990). La région de Québec, même si elle est relativement éloignée des sources de chert Onondaga, a intégré ce réseau véhiculant des outils en pierre et des croyances. Contrairement à d'autres régions dépourvues d'une source de matière première lithique de bonne qualité, la région de Québec possède un accès direct à des gisements de chert locaux. Ainsi, l'intégration de matières allochtones ne semble pas répondre à une nécessité technique. Les éléments Meadowood en chert Onondaga auraient donc été principalement réservés aux pratiques rituelles, tandis que les outils en matière première locale auraient plutôt servi à combler les tâches quotidiennes (Chrétien 1995). L'exemple Meadowood illustre clairement une fonction symbolique aux outils lithiques, même si elle n'est peut-être pas exclusive, et l'origine de la matière première semble ici avoir joué un rôle prépondérant dans la fonction de ces pièces.

Un autre exemple de contexte rituel se retrouve au site CjEd-5, situé sur la rivière Madawaska (Bas-Saint-Laurent), récemment fouillé par Adrian Burke (2006). Il prend la forme d'au moins quatre bifaces brûlés (au moins un d'entre eux aurait été en plus volontairement cassé avant d'être jeté dans le feu) retrouvés dans un foyer. Ces pièces proviennent d'une carrière de quartzite (quartzite de Ramah) située dans le nord du Labrador à 1350

² Les bifaces et certains autres types d'outils ont également été reproduits de manière plus stéréotypée à certaines époques, mais dans l'ensemble ce sont les pointes de projectiles qui marquent le plus ce phénomène.

km à vol d'oiseau du site. Il s'agit donc d'objets ayant parcouru un très long chemin avant de finir brisés dans un foyer. Ce fait est d'autant plus intéressant que le site est localisé tout près de carrières de chert (chert Touladi) dont la matière première a d'ailleurs été travaillée sur place, à proximité du feu de camp dans lequel les bifaces furent déposés. L'acquisition de ces derniers ne relève donc pas d'un besoin en matériau lithique puisque la région en regorge et offre même de la pierre de meilleure qualité que le quartzite de Ramah. Il serait alors douteux d'invoquer ici une préférence pour les propriétés clastiques et fonctionnelles de ce matériau. Les éléments du site CjEd-5 témoignent de comportements fréquemment associés à des contextes rituels: cassures intentionnelles et altérations par le feu d'objets ayant une certaine valeur (pierre rare importée), présence d'une structure de combustion et consommation d'un petit festin (au moins six castors auraient été mangés sur place). Burke (2006) précise que:

Les offrandes rituelles et les sacrifices ne sont pas nécessairement associés exclusivement aux défunts. Dans les cultures amérindiennes du Nord-Est américain, les offrandes et les rituels sont souvent associés à la chasse, par exemple, ou à des occasions d'échange avec des groupes voisins.

Le site CjEd-5 n'est pas le seul dans son genre et au moins dix autres établissements du Nord-est américain auraient révélé un contexte semblable à celui retrouvé au Bas-Saint-Laurent (Burke 2006).

Les deux exemples brièvement exposés où des objets lithiques sont intégrés dans un contexte rituel ont un point commun sur lequel il est intéressant de s'attarder: celui de la matière première importée. Les bifaces Meadowood et ceux en quartzite du site CjEd-5 proviennent chacun d'une carrière éloignée dont l'acquisition des objets devait principalement se faire via un réseau d'échanges. Pourquoi ces groupes amérindiens ont-ils employé ces matériaux précisément à des fins symboliques? Est-ce leur rareté qui leur donnait leur valeur particulière par rapport à d'autres matières plus abondantes et disponibles localement? Est-ce aussi que l'on attribuait à certains types de pierre des vertus magiques ou spirituelles? Comme pour tout

élément symbolique préhistorique, il nous est difficile d'entrer dans des détails explicatifs qui nous échappent. Néanmoins, l'hypothèse de l'éloignement et de la rareté n'est pas valable pour les sites de culture Meadowood découverts en périphérie des sources de chert Onondaga. Dans ce cas, il semble plutôt que ce soit la pierre elle-même, ou encore les gisements desquels elle est extraite, qui revêt une charge symbolique. Cette idée est loin d'être superflue et le site archéologique de la Colline Blanche, également documenté par l'ethnohistoire et l'ethnologie, nous laisse entrevoir la validité d'une telle proposition.

La Colline Blanche est une carrière de quartzite (quartzite de Mistassini ou parfois nommé chert Albanel) située dans la région de Mistassini (Parc national Albanel-Témiscamie-Otish), se présentant comme un grand monticule blanchâtre contrastant avec le paysage boréal environnant. Cette protubérance est également parsemée d'une panoplie de « marmites », petites cavités creusées par l'action de l'eau, dont une est suffisamment grande pour constituer une caverne. La Colline Blanche a été intensément exploitée par les Amérindiens depuis environ 5000 ans et ce, jusqu'au XIX^e siècle où l'on y a taillé les dernières pointes de projectiles (Denton 1998; Laliberté 1990).

Les divers types d'outils fabriqués en cette pierre blanchâtre de bonne qualité se retrouvent presque partout au Québec et même jusqu'au nord des États-Unis, témoignant ainsi de la popularité de ce matériau. Puisqu'il s'agit d'une matière première de haute qualité, on pourrait faire valoir que cet élément suffit pour susciter la convoitise. Cependant, des écrits du XVIII^e siècle et la tradition orale tendent à faire intégrer la sphère symbolique dans ce vaste réseau d'acquisition et de distribution du quartzite de Mistassini.

En 1730, le jésuite Pierre-Michel Laure en visite dans la région apprit que les Autochtones avaient des croyances mystiques en lien à la Colline Blanche. La caverne susmentionnée, et baptisée par le jésuite « l'ancre de Marbre », aurait été un lieu sacré réservé à des rites chamaniques. De plus, l'actuelle communauté cris de Mistissini nomme ce lieu *Waaushkamikw*, ce qui signifie « L'ancre du lièvre », toponyme renvoyant à des légendes locales associant un lièvre géant à la

grotte. Ces témoignages illustrent qu'au moins à la période historique, le site revêtait (et revêt toujours) une charge symbolique qui devait probablement exister pendant une partie de la préhistoire (Laliberté 1990; Denton 1998; Denton et Pintal 2004). La question est de savoir si l'univers mystique et spirituel de la source de quartzite a eu une influence sur l'exploitation de la carrière et la popularité des objets fabriqués en ce matériau. Est-ce que le caractère sacré du lieu se perpétuait jusque dans les objets eux-mêmes? C'est là une hypothèse intéressante, mais qui encore une fois reste confiné dans les conjectures de la recherche archéologique. En revanche, même en l'absence d'une connotation spirituelle, la carrière demeure un point fixe dans le territoire et son ancrage peut représenter un symbole fort dans le paysage et également servir de balise pour les groupes nomades lors de leurs déplacements.

Conclusion

Cet essai n'a aucunement la prétention d'avoir fait une revue substantielle de la problématique concernant les divers univers de sens pouvant être associés au matériel de pierre taillée. Au bout du compte, les interrogations demeurent légions, tandis que les réponses se limitent la plupart du temps à quelques hypothèses et une bonne dose de spéculation. Nous nous sommes attardés aux objets lithiques puisqu'ils ne sont habituellement qu'étudiés sous l'angle de la technologie ou de la caractérisation de leur matière première. À moins d'être retrouvés en contexte rituel, ils ne sont que rarement perçus comme des éléments interagissant avec l'univers symbolique. Or, ces objets ne sont pas seulement des résultats matériels de la culture des groupes préhistoriques, mais par leur omniprésence dans leur quotidien, ils jouent aussi un rôle participatif et contribuent à forger leur système culturel.

Références

Binford, Lewis

1972 Archaeology as Anthropology. In Merk P. Leone éd., *Contemporary Archaeology*. Southern Illinois University Press, Carbondale et Edwardsville: 93-101

Burke, Adrian

2006 Le site CjEd-5. Lieu d'habitation coutumier et lieu rituel dans le Bas-Saint-Laurent. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXXVI, no 1:23-36

Chrétien, Yves

1995 Les lames de cache du site Lambert et l'influence de la culture Meadowood dans la région de Québec. *Paléo-Québec*, vol. 23, *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal:185-201

Clermont, Norman

1990 Le Sylvicole inférieur au Québec. *Recherches amérindiennes au Québec* 20 (1):5-17

Denton, David

1998 From the Source, to the Margins and Back. Notes on Mistassini Quartzite and Archaeology in the Area of the Colline Blanche. In *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, sous la direction de Roland Tremblay, *Paléo-Québec*, vol. 27, *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal:17-32

Denton, David et Jean-Yves Pintal

2004 La préhistoire récente de la région du lac Mistassini. In *Un traducteur du passé. Mélanges en hommage à Norman Clermont*, sous la direction de Claude Chapdelaine et Pierre Corbeil, *Paléo-Québec* 31, *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal:219-234

Laliberté, Marcel

1990 Colline blanche. *Les chemins de la mémoire*, Tome I, Commission des biens culturels du Québec, Publications du Québec, Québec:469

Manolakakis, Laurence

2002 La fonction des grandes lames de la nécropole de Varna. *Archeologija* 3:5-17

Maury, Serge

2003 La création industrielle serait-elle à l'origine de l'art? *Bulletin de l'AMCSTI*, No 15:41-43

Moussette, Marcel

1995 L'objet archéologique, réceptacle et générateur de sens. *Paléo-Québec*, vol. 23:3-16

Muller, Jean-Claude

1974 Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba. *Anthropologica*, vol. XVI, No 1:97-121

**Les origines évolutives
des « structures élémentaires de la parenté »**

Bernard Chapais
Département d'anthropologie
Université de Montréal

C'est dans le cours de Jean-Claude Muller sur la parenté que j'ai entendu parler pour la première fois il y a plus de trente ans des travaux de Lévi-Strauss sur « les structures élémentaires de la parenté ». Je me souviens fort bien d'avoir été intrigué à cette époque par certaines des notions dont nous parlait Jean-Claude, notamment l'idée que le mariage entre cousins croisés puisse représenter une structure élémentaire d'échange, ou encore l'existence d'un « atome de parenté » censé constituer le plus petit bloc de construction des systèmes de parenté. J'étais loin de me douter que ces notions deviendraient centrales dans mes propres recherches, et encore moins qu'elles le deviendraient après que j'eus consacré vingt-cinq années de ma vie à l'étude des rapports sociaux des primates.

La question qui nous est posée dans le cadre de ce colloque, question qui se veut sans doute quelque peu provocatrice, est « l'étude de la parenté a-t-elle toujours sa place en anthropologie »? J'y répondrai dans une perspective évolutionniste, c'est-à-dire phylogénétiquement comparative. Toutes les sociétés humaines, passées ou présentes, ont en commun une *structure profonde* qui leur est exclusive; elles sont des variantes sur un même thème ou dénominateur commun. La même chose est d'ailleurs vraie pour toute autre espèce sociale. Toutes les sociétés de chimpanzés, par exemple, sont des variantes sur un même thème qui leur est propre. Cette idée devrait être empiriquement vérifiable pour toute espèce au moyen d'une analyse comparative détaillée des groupes qui la constituent. Mais elle peut être aussi inférée à partir d'un constat théorique simple. Toutes les sociétés humaines qui ont existé originent nécessairement d'une seule et même société souche, celle qui caractérisait la première population d'Hominidés à avoir acquis les traits sociaux spécifiques de l'espèce humaine. Or,

comme je vais tenter de le démontrer ici, il appert que la structure profonde des sociétés humaines est, pour l'essentiel, une structure de parenté, celle, d'ailleurs, qui a donné naissance à l'ensemble des systèmes de parenté humains. C'est donc dire que s'il est un sujet au cœur des sociétés humaines, et par conséquent de l'anthropologie, c'est bien celui de la parenté.

À ma connaissance, il existe un seul modèle anthropologique portant sur la structure profonde de la société humaine, celui de Claude Lévi-Strauss sur l'exogamie réciproque, modèle qu'il a élaboré dans son livre *Les structures élémentaires de la parenté*. Pour résumer en quelques mots un sujet complexe et extrêmement riche, l'idée d'exogamie réciproque s'appuie sur les principes suivants: (i) la réciprocité fait partie des structures universelles de l'esprit humain de sorte que les sociétés humaines sont fondées sur l'échange; (ii) les femmes sont le bien d'échange le plus précieux; (iii) pour être en mesure d'échanger leurs parentes, les hommes ont institué le tabou de l'inceste et le mariage; (iv) le mariage est universellement un système d'échange et d'alliances entre groupes; et (v) la parenté joue un rôle majeur dans l'organisation des mariages comme l'illustre la règle prescriptive des mariages entre cousins croisés, la forme la plus élémentaire d'échange matrimonial selon Lévi-Strauss. En ce qui a trait à mon propos, le modèle de Lévi-Strauss contient deux propositions principales. La première est que l'exogamie réciproque incarne la structure profonde de la société humaine et qu'à ce titre elle est à la fois primordiale, transculturellement universelle et exclusive à l'espèce humaine. Je déduis cette proposition du fait que Lévi-Strauss a toujours fait coïncider l'avènement du tabou de l'inceste et de son corrélat, l'échange matrimonial, avec ce qu'il décrivait comme "la transition de la nature à la culture." Si le tabou de l'inceste et l'échange matrimonial marquent le passage de la « société animale » à la société humaine, ils sont nécessairement à l'*origine* de la société humaine, et cela malgré le fait que Lévi-Strauss ait toujours soigneusement évité de situer son raisonnement dans un cadre chronologique ou évolutif. La deuxième proposition contenue dans le modèle de Lévi-Strauss est que l'exogamie réciproque est un

construit culturel dans son ensemble. Le tabou de l'inceste étant lui-même une construction culturelle, il s'ensuit que toutes les autres composantes du système le sont nécessairement, qu'il s'agisse du mariage, des règles d'exogamie telle que la prescription de mariage entre cousins croisés, de l'échange matrimonial en tant que tel, ou des alliances entre groupes qui s'ensuivent.

Les deux propositions sont logiquement indépendantes. Or, l'analyse comparée de la société humaine et des autres sociétés de primates confirme la première proposition, mais infirme la deuxième. En effet, la primatologie comparée appuie l'idée que l'exogamie réciproque incarne la structure profonde de la société humaine. Mais ce faisant elle montre que la société humaine n'est pas née dans un vide phylogénétique et qu'elle a plutôt une longue histoire évolutive dont on retrouve des segments majeurs chez nos cousins primates. C'est donc dire qu'il existerait, d'une part, une convergence profonde entre les données de la primatologie et les idées de Lévi-Strauss sur la nature de la société humaine et, d'autre part, une divergence non moins profonde entre ces deux corpus quant aux origines de la société humaine. Dans les paragraphes qui suivent, je résume très sommairement les éléments principaux de la démonstration (pour le raisonnement complet, voir Chapais, B. [sous presse]. *Primeval Kinship: Pair-bonding and the Emergence of Human Society*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

L'analyse comparée des sociétés de primates nonhumains montrent que nos cousins forment des groupes de parenté, qu'ils quittent leur groupe de naissance à la puberté et se reproduisent dans d'autres groupes, ces patrons de transfert étant le plus souvent liés au sexe, qu'ils reconnaissent leurs apparentés utérins primaires et secondaires avec lesquels ils évitent d'ailleurs l'inceste, qu'ils pratiquent des formes de transmission unilinéaire du statut, et qu'ils peuvent former des liens sexuels stables. Ces caractéristiques et bien d'autres font partie de ce qu'on pourrait appeler « l'héritage primate de l'humanité ». Le chimpanzé et le bonobo (genre *Pan*) sont nos plus proches parents et nous avons de bonnes raisons de penser que les premiers Hominidés, immédiatement après le clivage *Pan-Homo* il y a six ou sept millions d'années avaient une structure sociale qui

ressemblait à celle du chimpanzé dans ses grandes lignes. Cela revient à dire, essentiellement, que nos ancêtres d'alors formaient des groupes constitués de plusieurs mâles et plusieurs femelles, qu'ils avaient un système de reproduction fondé sur l'absence de liens prolongés entre mâles et femelles (promiscuité sexuelle), ainsi qu'un patron de résidence de type 'philopatrie mâle' caractérisé par la localisation des mâles et le transfert des femelles. L'un des événements les plus importants dans l'histoire du lignage des Hominidés fut l'évolution d'un nouveau système de reproduction fondé sur des liens de longue durée entre mâles et femelles ("pair-bonding"). Or, l'analyse logique des conséquences de l'intégration de ce nouveau système de reproduction à la structure ancestrale déjà décrite montre que l'intégration en question génère une version embryonnaire et strictement comportementale (c'est-à-dire prélinguistique et non normative (de l'exogamie réciproque. Autrement dit, la structure profonde de la société humaine serait, fondamentalement, le produit de la fusion pendant l'hominisation d'un système social de type chimpanzé et d'un nouveau système de reproduction fondé sur des liens sexuels stables. Cette intégration produit en effet plusieurs des composantes majeures de l'exogamie réciproque, dont les suivantes: (i) des groupes sociaux de type multifamille qui sont la norme chez l'humain mais rares chez les autres primates; (ii) un patron de résidence de type "patrilocal" avec circulation des femelles entre groupes d'agnats, formation de liens sexuels stables dans le groupe d'adoption, le tout correspondant à une exogamie *de facto* et dépourvue d'éléments d'échange; (iii) la reconnaissance de la parenté agnatique et, de là, l'existence d'un réseau de relations préférentielles entre consanguins primaires et secondaires reconnus aussi bien matrilalement que patrilalement; (iv) un patron d'évitement de l'inceste entre consanguins primaires et secondaires; et (v) les prérequis structuraux principaux de la filiation patrilinéaire.

Ces éléments, et en particulier la reconnaissance de la parenté agnatique, auraient à leur tour entraîné des changements fondamentaux dans les rapports *entre* les groupes, notamment: (vi) la pacification des rapports entre les mâles de groupes différents grâce aux femelles qui

pouvaient dorénavant agir comme conciliatrices entre leurs consanguins mâles, maintenant reconnus, et leurs « conjoints »; (vii) la naissance du niveau tribal d'organisation sociale, manifeste à cette époque sous la forme d'une tolérance mutuelle entre les groupes pratiquant « l'intermariage »; (viii) la mise en place de la forme ancestrale de « l'atome de parenté », la triade frère-sœur-mari de la sœur (ou père-fille-mari de la fille); (ix) l'apparition des premiers biais de parenté dans la formation des unions, notamment entre affins et entre cousins croisés; et (x) la diversification des patrons de résidence (matrilocalité, bilocalité, etc.) grâce à la circulation des mâles, désormais possible entre groupes d'une même tribu.

En conclusion, tous ces éléments étaient vraisemblablement présents avant l'apparition de la pensée symbolique, sous forme de simples régularités comportementales. C'est donc non pas dans un vide évolutif, mais sur une fondation biologique riche et diversifiée qu'aurait germé la structure profonde de la société humaine que la pensée symbolique et la culture auraient par la suite considérablement enrichie. La convergence profonde entre les données primatologiques et les vues de Lévi-Strauss sur la nature de la société humaine illustre à la fois la futilité de l'opposition nature-culture et les avantages de la recherche interdisciplinaire.

La contribution de Jean-Claude Muller aux études de parenté

Chantal Collard

Department of Sociology and Anthropology
Concordia University

Je voudrais d'abord souligner la remarquable contribution de Jean-Claude Muller aux études anthropologiques de la parenté, notamment à celles consacrées aux systèmes semi-complexes d'alliance, et aux terminologies de type Crow et Omaha. Jean-Claude a montré que la variation de ces terminologies était plus grande encore qu'on ne le pensait il y a seulement quelques décennies et a également remis en question leur association automatique avec des systèmes de descendance particuliers (Ainsi les Dii du Cameroun sont atypiques, car ils associent un système terminologique de type Crow avec une descendance patrilinéaire, alors que normalement ils devraient avoir un système Omaha).

Jean-Claude a aussi été un des pionniers de l'étude des systèmes d'alliance avec mariages secondaires, c'est-à-dire des systèmes matrimoniaux à la fois polygyniques et polyandriques, dont il a analysé la variété des combinaisons représentées sur le plateau de Jos au Nigeria. Cette approche comparative régionale se retrouve d'ailleurs dans tous ses écrits: que ce soit au Cameroun ou au Nigeria, il a constamment ouvert les frontières de chaque société en les étudiant sur l'horizon des systèmes de transformation mis en jeu au niveau régional. Dans la solide tradition britannique, tous ses travaux, qu'ils soient monographiques ou comparatifs, s'appuient sur de très solides recherches de terrain, car Jean-Claude en plus d'être un fin théoricien est un remarquable ethnographe.

Au niveau des débats théoriques, je considère qu'il est le meilleur critique des travaux de Françoise Héritier, loin devant Viveiros de Castro ou Bernard Vernier par exemple, car sa contribution touche tous les aspects de l'œuvre de cette dernière, que ce soit l'inceste ou les systèmes semi-complexes, les terminologies ou l'usage que l'on fait de l'ordinateur dans l'étude de l'alliance pour découvrir des choses qu'une bonne enquête

orale aurait aussi bien pu révéler (sinon mesurer). Il a aussi été un habile critique des travaux de Claude Lévi-Strauss, notamment en ce qui concerne l'articulation des structures élémentaires et des structures complexes d'alliance.

Un autre aspect à souligner dans cet hommage est la personnalité de Jean-Claude, son enthousiasme pour l'étude de la parenté et son extrême générosité dans le partage de son savoir qui est immense: Qu'il s'agisse de discuter un texte ou de donner des références à un étudiant ou un collègue, Jean-Claude est toujours là comme j'ai pu le constater à maintes reprises.

Comme dernièrement nous discutons de la maternité de substitution, je vais maintenant en son honneur aborder ce thème et montrer sans toujours y parvenir que son approche y a sa place.

La maternité de substitution gestationnelle au profit de couples hétérosexuels ³

Lorsque l'on regarde les législations entourant les dons de gamètes ou la maternité de substitution en Europe, on est frappé de leur extrême variabilité. Alors qu'au niveau politique on construit une Europe unifiée, et qu'à première vue tous les systèmes de parenté européens se rangent dans la catégorie « cognatique » et semblent très voisins les uns des autres en ce qui concerne l'alliance comment expliquer ces différences? Pourquoi par exemple en France ne peut-on bénéficier que d'un don anonyme d'embryon créé par un autre couple à l'occasion de leur projet parental (ce qui implique l'existence de germains biologiques à cet embryon), alors qu'en Espagne on peut aussi créer son propre embryon à partir d'un double don de gamète et ne créer ainsi que des demi-germains biologiques des enfants des donataires? S'agit-il comme dans le cas du plateau nigérian de recréer des différences et par là même

³ Il s'agit d'une recherche menée en collaboration avec Geneviève Delaisi de Parseval qui depuis des années a mené des recherches sur ce sujet. Voir dans le prochaine numéro de *l'Homme* (2007, no 183) Chantal Collard et Geneviève Delaisi de Parseval « La gestation pour autrui: un bricolage des représentations de la paternité et de la maternité euro-américaines ».

simplement de se distinguer du voisin, de contrecarrer ainsi ce que par ailleurs on est en train de construire? Ou y a-t-il d'autres raisons que les anthropologues de la parenté auraient jusqu'ici ratées dans l'aveuglement que procure l'étude du trop proche? Cette question reste pour l'instant en suspens...

Par contre, l'étude de la maternité de substitution permet déjà de voir les déplacements récents qui s'opèrent dans les représentations de la parenté comme on va le voir.

En France, la maternité de substitution est interdite depuis 1994, ce qui donne lieu à un tourisme procréatif actif, les couples affligés de stérilité primaire ou secondaire allant réaliser leur projet parental illégal en France aux USA mais aussi en Ontario.

Néanmoins, plusieurs situations sont à distinguer dans la maternité de substitution en ce qui concerne la parenté. Ainsi, lorsque les parents d'intention donnent leurs gamètes et qu'un embryon créé par *fécondation in vitro* est implanté dans une mère de substitution gestationnelle – solution préférée par les mères de substitution qui porte ainsi moins de maternité puisqu'elles ne fournissant pas leurs gamètes – les choses se passent assez bien du point de vue des représentations de la parenté: ces dernières étant désormais fortement liées non pas tant au sang qu'aux gènes, les parents d'intention peuvent donc très bien se concevoir et être vus comme les vrais parents de l'enfant; en Ontario, c'est d'ailleurs leur nom qui apparaît sur le certificat de naissance – et pas celui de la femme qui accouche (Marcella Iacub dirait à ce propos que le crime est parfait...). L'image et la place de la mère de substitution gestationnelle dans cette représentation est simplement celle d'une « nounou » d'une gardienne. En dehors des gènes, le lait est important, les mères d'intention étant encouragées à allaiter leur enfant dès la naissance, ce qui est un mécanisme de rattachement du biologisme maternel dans leur cas ainsi qu'un mécanisme d'égalité avec les gestatrices: il y a une nourrice anténatale, une nourrice du fœtus, et une nourrice postnatale, la mère d'intention. Le temps joue aussi en faveur de cette dernière pour appuyer sa primauté de mère: en effet, la gardienne a charge du fœtus pendant 9 mois seulement alors que la

mère d'intention doit assumer par la suite pour bien plus longtemps la tâche d'élevage de l'enfant. Cette place hors parenté de nourrice se trouve aussi confirmée par d'autres faits: on constate ainsi que la gestatrice est exclue de toute forme de parenté spirituelle avec l'enfant: jamais elle ne transmet son prénom à l'enfant – que ce soit en première ou deuxième place – et jamais non plus elle ne devient marraine de l'enfant.

Par contre, à cause de l'importance des gènes dont il vient d'être question, lorsque la mère d'intention ne peut fournir ses gamètes, la situation n'est pas si facilement métabolisable, car la transmission des gènes a des implications sur plusieurs générations; c'est en effet toute une hérédité que transmet la donneuse d'ovocyte et le temps ne joue plus en faveur de la mère d'intention. Le terme utilisé par les couples français pour désigner la donneuse d'ovocyte est celui de fée; malgré ce terme positif (et irréel), cette donneuse d'ovocyte est vue de façon hautement ambivalente, surtout si elle se manifeste en chair et en os et prétend réclamer une place de parenté obligée en faisant ressortir par exemple des ressemblances physiques entre elle et l'enfant issu de son don d'ovocytes; de fée elle devient alors sorcière. Comment contrecarrer cette situation et trouver la meilleure donneuse? Les deux solutions repérées dans l'ethnographie de la PMA sont hautement contrastées. Dans un cas, on travaille au plus près de gènes – en demandant par exemple un ovocyte à sa sœur; si en France cette solution est impossible, car tous les dons sont anonymes, on constate qu'en l'absence de régulation 90% des cliniques aux USA acceptaient des dons de gamètes de sœur à sœur, mais que par contre 60% seulement acceptaient des dons de gamètes de frères à frères, ce qui indique une différence liée au genre. L'autre solution consiste à maintenir un anonymat complet sur la donneuse d'ovocyte, car dans la représentation de la parenté ces gènes sont étrangement sociaux: ils ne sont effectifs que lorsqu'ils confirment des relations déjà existantes (on ne peut en effet établir de ressemblances entre parent et enfant sans qu'il y ait de relation établie qui permette de comparer et d'extrapoler). Souvent, ce don anonyme s'accompagne d'ailleurs d'un lourd secret sur le don lui-même. Cependant, lorsque les parents français se font prendre en

flagrant délit en repassant les frontières avec l'enfant ainsi produit, l'État sévit en créant une nouvelle catégorie de bâtards: les bâtards de la PMA. Ces enfants reconnus par le père obtiennent une filiation paternelle tout à fait normale; par contre, ils n'ont pas de filiation maternelle reconnue et sont officiellement déclarés « sans mères ». Le trop de mères génère ainsi de façon paradoxale l'absence de mère.

**L'étude classique des systèmes de parenté:
Réflexions d'une jeune anthropologue à partir
des travaux de J-C Muller**

Marie-Jeanne Blain,
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Le temps vint de nous séparer pour toujours, moi et ces enfants que j'avais tenus près de mon âme comme s'ils eussent été les miens. Mais qu'est-ce que je dis là! Ils étaient à moi et le seraient même quand j'aurais oublié leur nom et leur visage, part de moi-même autant que je le serais d'eux-mêmes, en vertu de la plus mystérieuse force de possession qui existe et dépasse parfois le lien du sang (Gabrielle Roy, *Ces enfants de ma vie*, 2005 [1977]:181)

Une situation probablement étonnante pour les générations précédentes d'anthropologues, pour la première fois de ma vie – à ma 5^e année universitaire de formation en anthropologie – j'ai ouvert un livre portant sur les systèmes de parenté. J'ai ouvert ce livre en raison d'un sujet imposé, dans le cadre de mon séminaire de doctorat. Si ce n'avait été du colloque en l'honneur de Jean-Claude Muller, qui sait combien de temps je serais restée dans l'ignorance de ce champ classique de l'anthropologie. Ainsi donc, c'est grâce à M. Muller que je me suis mouillée à cet univers, qui suscite toujours de vifs débats théoriques.

Dans le cadre de cet essai sur l'étude des systèmes de parenté, mes réflexions aborderont directement les travaux de M. Muller, son apport à ce champ. Je prendrai en exemple les systèmes de filiation par le mariage. Les analyses de Muller montrent notamment l'intérêt d'inclure la prise en compte de systèmes qui ne sont pas toujours basés sur la parenté, mais qui peuvent être des systèmes « abstraits ». Il a revisité à ce sujet les théories de Lévi-Strauss. Muller a aussi montré comment la notion de parenté symbolique influence les rapports sociaux, documentée à partir des relations des Rukuba et de leurs voisins. En guise de conclusion, la parenté symbolique sera un prétexte

pour ouvrir ma réflexion sur l'incorporation possible de ce champ classique de l'anthropologie dans l'étude des sociétés modernes.

L'étude de la parenté et l'anthropologie

L'étude de la parenté est un des éléments fondateurs de la discipline anthropologique. Elle permet entre autres de consolider le statut scientifique de la discipline,

l'ambition d'appréhender les phénomènes de consanguinité et d'affinité en fonction d'un nombre restreint de principes fondamentaux, démarche inaugurée par L.H. Morgan en 1871, a entraîné un souci de formalisation qui constitue pour beaucoup la principale preuve du caractère sinon scientifique du moins rigoureux de la discipline (Bonte et Izard, 1992:549).

Ainsi, à travers l'étude de la parenté, l'anthropologie biologique et l'anthropologie sociale se rencontrent. L'apport du professeur Chapais, primatologue, dans cet ouvrage en témoigne (cf. *intra*), se basant entre autres sur les « origines évolutives de la structure souche de parenté, celle qui a donné naissance à l'ensemble des systèmes de parenté humains ». L'étude de la parenté permet de mettre en perspective ce qui relève du biologique et du social, de l'inné et de l'acquis, de distinguer en quelque sorte ce qui nous fait « Homme »⁴. Dans ce courant de « pro-scientificité » qui a caractérisé la genèse de l'étude de la parenté en anthropologie, on comprend mieux la position de Barry (2000), qui dans l'introduction d'un numéro spécial sur la parenté, émettait des commentaires presque exaspérés vis-à-vis des courants postmodernistes et déconstructionnistes. En effet, selon lui, il a été regrettable que l'étude sérieuse des systèmes de parenté ait connu un manque d'intérêt durant les

⁴ Ce questionnement n'est pas spécifiquement anthropologique et dépasse largement le cadre de notre discipline. Par exemple, le philosophe Peter Sloterdijk (2000) dans *Le Parc Humain*, soulève l'importance de s'interroger sur ce qui constitue l'essence de ce qui nous fait humains. Néanmoins, les outils dont nous disposons nous permettent d'y apporter des contributions indéniables.

années récentes (particulièrement les années 70-80), qu'il attribue à une « chape relativiste sans précédent » (p.2) conséquence de la 'perspective anthropologique antipositive américaine' – « mystique de la désillusion scientifique qui fascine tant d'anthropologues » (p.10). Les débats semblent pourtant perdurer sur ce lien entre le biologique et le social, « dont l'enjeu central se précise de plus en plus clairement comme étant l'impossibilité de penser la parenté en dehors de toute référence à la reproduction biologique de la vie humaine – que ce soit pour affirmer l'autonomie du lien social par rapport au lien biologique ou, à l'inverse, pour reconnaître à ce dernier une valeur prééminente » (Ouellette et Dandurand 2000:6). Finalement, la parenté peut se lire de diverses manières, et c'est la conjugaison des regards qui en fait la pertinence: les « relations de parenté peuvent être abordées selon des angles divers: affectif, normatif, symbolique, stratégiques, etc. » (Bonte et Izard 1992:549). En ce sens, Françoise-Romaine Ouellette et Renée-B. Dandurand (2000) expriment le nouvel engouement pour l'étude de la parenté. Les transformations sociales (familles reconstituées, adoption) et les possibilités technologiques (nouvelles formes de reproduction) relancent le débat entre la filiation et la génétique, la parenté biologique et sociale, etc. Au cours des années 1970, selon ces auteures, « les études anthropologiques sur la parenté en Occident ont pris un virage important relié à quatre principaux éléments: le fait que des chercheurs individuels choisissent des terrains proches; l'influence de l'histoire; la critique féministe; et le souci de faire contrepoids aux approches biologisantes [...] Ce courant a confirmé la pertinence d'utiliser les outils classiques de l'anthropologie pour étudier nos propres sociétés » (2000:7).

Les travaux du prof. Jean-Claude Muller font partie, je dirais, du champ de l'anthropologie classique « critique ». Je m'explique. Anthropologie classique par le choix du terrain et de la thématique: ethnographie de populations « indigènes » (Muller est un africaniste chevronné), et mise en sens de leur univers social et symbolique, étude des systèmes de la parenté dans une perspective globale (combinant la linguistique, l'économique, le politique).

Néanmoins, critique, parce qu'il se questionne sur les vides de la théorie de Lévi-Strauss, sur la construction de la connaissance (où les cas complexes sont écartés au lieu de revisiter les théories), en mettant de l'avant l'intérêt d'adopter une perspective comparative (régionale). Ses différents travaux mettent en lumière un désir d'améliorer la compréhension des populations à l'étude, mais aussi les théories générales à travers l'exercice de raffiner les outils méthodologiques, les systèmes de classification, et de revoir certains présupposés tenaces où « les stéréotypes ont la vie dure » (Muller 1979:1).

L'apport des travaux de J-C Muller

Les systèmes matrimoniaux sophistiqués des Rukuba

Les recherches rigoureuses de Muller ont documenté les systèmes matrimoniaux complexes des Rukuba sur le haut plateau du Nigeria (Muller 1969, 1972, 1973, 1977, 1980, 1986)⁵. Ses terrains dans les années 1960 et au début des années 1970 ont donné lieu à une riche ethnographie abordant différents aspects de la structure sociale des Rukuba, dont leur système matrimonial. Ses analyses ont permis de revisiter les typologies de l'époque mises de l'avant, où ces sociétés

présentaient des caractéristiques si inhabituelles qu'on les a souvent ignorées dans toutes les typologies relatives aux structures sociales et matrimoniales, typologies où elles s'avéraient décidément si atypiques qu'il valait mieux les écarter (Muller 1979:3).

Il documentera donc une société pratiquant « le mariage secondaire ».

La société des Rukuba exige que les épouses aient plusieurs maris. Les femmes auront donc de 2 à 3 maris, et si celle-ci souhaite demeurer avec un des deux premiers et ne pas prendre de 3^e

⁵ Dans cette partie, je ne reprendrai pas les recherches subséquentes de Muller auprès des Diï, au Nord-Cameroun, menées dans les années 1990. Soulignons que ces recherches ont permis à Muller d'amorcer des comparaisons régionales fort intéressantes – et qui sont au niveau méthodologique d'un intérêt indéniable (Muller 1997, 2000).

époux, un mariage rituel aura alors lieu lorsqu'elle sera enceinte, avec un jeune garçon 'en fin d'initiation' (cf. Muller 2000). Il n'y a pas de divorce en tant que telle, la femme sera mobile et se rendra chez l'un ou l'autre de ses maris, selon son choix (il peut y avoir ou non alternance, le principe étant qu'elle demeure mariée à ses trois époux, mais qu'elle ne réside qu'avec l'un à la fois). Notons que la descendance est patrilinéaire et la résidence patrivirilocale⁶. Cette polyandrie est rare déjà chez les sociétés africaines. Les Rukuba s'avèrent étonnamment raffinés. Les analyses de Muller montrent que le mariage préférentiel est d'un type particulier. D'une part, les relations avant le mariage sont avec un partenaire d'un même sous-clan de la même unité où on peut prendre une femme (*wife-taking-unit*) (endogamique) (voir diagramme ci-bas). Mais ces relations ne doivent pas donner de fruit, si tel était le cas, l'avortement ou l'infanticide était de mise (quoiqu'aujourd'hui cela ne soit plus vraiment pratiqué)⁷. Les relations avant le mariage peuvent enfreindre un autre niveau de règles, celles-ci étant aussi permises avec des groupes étrangers, ce qui n'est pas le cas pour le mariage (Muller 1986). Mais les mariages sont quant à eux exogamiques au niveau du sous-clan mais d'un genre particulier, qui se distingue selon le rang du mariage (1^{er}, 2^e ou 3^e), et selon le rang de la sœur dans la famille. Précisons qu'ils sont exogamiques au niveau des unités mais endogamiques au sens large « n'acceptant jamais d'épouser des femmes étrangères; leur système de mariage les empêchait tout autant de donner leurs filles en mariage aux voisins »⁸ (Muller 1986:70). Donc, de façon

générale, le premier mariage d'une femme aura lieu dans un ensemble séparé en deux moitiés exogamiques, où dans la première moitié se fait le premier mariage, et le mariage suivant dans l'unité « *wife-taking-unit* » opposée (provenance différente du premier mari). Par ailleurs, des obligations rituelles lient la femme et ses maris. Par exemple, un lien particulier l'unira toujours à son premier mari, et même si elle a quitté sa résidence elle devra lors de certains événements publics y retourner pour quelques jours, notamment dans les cas de cérémonies de circoncision. D'un autre côté, les hommes doivent aussi suivre certaines règles. Ils devront prendre une femme non mariée dans une unité particulière, mais une femme déjà mariée dans une autre. En effet, deux 'frères' de la même unité ne pourront pas épouser la même femme dans un mariage secondaire. Ainsi, « A man can try to marry as many women from the same wife-taking-unit as he can, provided that he does not marry a woman whose sub-clan sister is already married to a member of his own sub-clan; to state this rule other way round, no two sub-clan sisters can be married within the same sub-clan » (Muller 1973:1566).

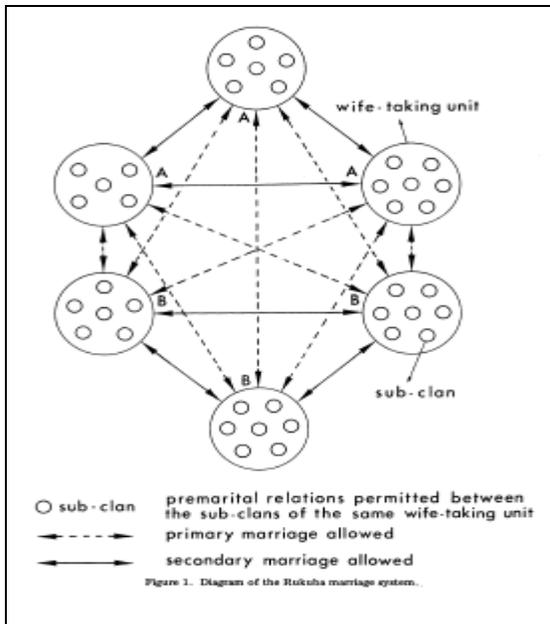
⁶ « Le couple habite sur les terres ou à proximité des terres du groupe du mari » (Ghasarian 1996:176).

⁷ Voir Muller (1972) pour cet aspect précis; il a montré que ces enfants illégitimes qui survivaient avaient néanmoins une place dans la société, mettant de l'avant le rôle d'alliance intergroupe; ces enfants étant donnés aux groupes extérieurs aux parents.

⁸ Dans des cas où un mariage a lieu avec un habitant d'un groupe voisin, il semble alors y avoir une assimilation symbolique au groupe Rukuba. Dans la tradition orale, il est en effet rapporté que des groupes voisins auraient été incorporés aux Rukuba de la sorte, ayant commencé à marier des femmes

rukuba: « le village chef de la section [...] leur demanda de devenir Rukuba s'ils voulaient continuer cette pratique » (Muller 1986:83).

**Diagramme du système matrimonial rukuba
(Muller 1973)**



En ce qui concerne la distinction selon le rang de naissance des sœurs, c'est entre autres pour cet aspect que Muller a interrogé la théorie de Lévi-Strauss qui ne distingue pas les mariages préférentiels ou prescriptifs. En effet, Lévi-Strauss emploierait ces termes de façon indifférente, où pour lui: « even a preferential system is prescriptive at the level of the model, while even a prescriptive system cannot but be preferential at the level of the reality (Lévi-Strauss 1966:17) » (dans Muller 1973:1569). Mais cette classification selon Muller ne prend pas en compte le système complexe des Rukuba, qui ont des règles matrimoniales différentes selon le rang des enfants à marier dans la famille. En effet, selon le modèle des Rukuba, la sœur aînée doit préférentiellement marier le fils aîné du dernier mari de sa mère. Ainsi, cette union idéale lie les deux enfants avant même leur naissance. Donc, pour la sœur aînée le mariage préférentiel sera de type prescriptif. Pour les 2 ou 3 sœurs suivantes de la famille, la préférence sera un mariage dans la *wife-taking-unit* natale de la mère, et pour les sœurs subséquentes, s'il y a en a, le mariage sera préférentiel sans prescription particulière (sauf celle de respecter les unions dans des unités particulières selon le rang

du mariage). Ainsi, la prescription s'appliquera réellement de façon précise pour la sœur aînée, nous retrouvons une prescription, mais plus large pour les 2 ou 3 sœurs suivantes (dans un ensemble, elles pourront choisir), et il n'y aurait pas de prescription particulière pour les plus jeunes. En bref, Muller a bien montré le niveau de complexité que peut atteindre le système matrimonial rukuba, où le mariage préférentiel peut se moduler sur différents niveaux de prescription.

Un autre élément fort intéressant dans ce système de mariage à plusieurs niveaux, est la nature des unités où l'on prend un conjoint. En effet, celles-ci sont davantage des unités « symboliques » (*jural group*) que des groupes de parenté (*kinship group*). Ce qui lie les membres des unités ne sera pas nécessairement un ancêtre commun, mais plutôt le fait que ses membres ont vécu la même initiation. Leur système matrimonial n'est donc pas principalement basé sur la parenté, mais sur une construction abstraite. Ce qui amènera encore une fois Muller à questionner le modèle proposé par Lévi-Strauss, où la parenté guiderait avant tout les systèmes matrimoniaux. « Following Lévi-Strauss's formulations, Rukuba kinship prohibitions generate marriage rules, but only minimally and negatively in the sense that kinship tells whom one should not marry but not whom one should marry. Rukuba preferential marriage is not dictated by kinship but rather by the secondary marriage rules » (Muller 1973:1572).

Sans aller plus loin dans les détails descriptifs – fort étoffés, soulignons-le – précisons d'emblée l'apport de ses analyses. Muller a démontré que la fonction attribuée par Lévi-Strauss au système de parenté (notamment par la prohibition de l'inceste) existe, mais n'est pas nécessairement le seul facteur explicatif des systèmes d'échanges et de mariage. En effet, « some schemes of reciprocity are constructs which generate marriage rules largely independently of the pattern generated by the kinship system. The rules of these constructs will have to be carefully examined » (1973:1575). Il dira à ce propos dans un ouvrage subséquent « L'inceste homosexuel de deuxième type est donc bien là, mais sociologiquement contrôlé et adapté au système assez compliqué des Rukuba, comme

dans d'autres systèmes qui ajustent ces règles de base chacun à sa façon » (2000:101).

Des aspects méthodologiques intéressants

Muller a adopté une démarche anthropologique fructueuse. D'une part, il s'intéresse à ce que la population a à dire sur le sujet – par la description de la filiation (intérêt de l'anthropologie linguistique), par les règles régissant les relations sociales et par la prise en compte des récits mythiques – cherchant à s'éloigner de présupposés simplistes. D'autre part, il examine ces configurations idéelles avec les pratiques effectivement concrétisées. Ce double jeu permet de mettre en lumière une structure sociale complexe, mais logique. Il met de l'avant une autre approche fort pertinente: la comparaison régionale. Ces comparaisons permettent notamment de nuancer les typologies de sociétés africaines sur le fonctionnement global de leurs systèmes de mariages. « Cette myopie envers les frontières empêche quelques fois de voir les similitudes qui, au-delà des différences, rapprochent les systèmes à mariages secondaires d'autres patrons plus classiques » (2000:112). Cette comparaison régionale permet à Muller d'observer « une sorte de continuum qui va de certains systèmes à mariages secondaires à des systèmes plus 'classiques' qui permettent le divorce et le remboursement [de la compensation matrimoniale] » (ibid.:111-112).

Un autre élément qui m'est apparu saillant des travaux de M. Muller est la prise en compte de la parenté symbolique comme régulateur de leur organisation sociale, particulièrement avec les villages voisins (Muller 1986). Ainsi, les représentations symboliques peuvent influencer concrètement l'établissement de relations sociales. Muller parle ici de « parenté métaphorique » qui module entre autres les relations des Rukuba avec leurs voisins, « frères » (ethniques ou historiques) avec qui ils peuvent entretenir de bonnes ou mauvaises relations. Ces configurations symboliques amènent les Rukuba à entretenir des liens de solidarité qui se concrétisent particulièrement dans le cadre de rituels. Par ailleurs, Muller amène une nuance supplémentaire intéressante. Au-delà de ces parentés métaphoriques, il a montré que les relations

sociales se situent aussi à un niveau individuel. Ainsi, la façon de qualifier les voisins de « bons » ou « mauvais » (qu'il soit 'frère' ou non), est « sans aucun rapport avec le contenu réel de la relation » (1986:81). Il mentionnera par exemple les relations entre les Rukuba et leurs voisins les Irigwe, qu'il qualifie d'ambiguës. « La plupart des Rukuba [...] classent les Irigwe parmi les ennemis mais, paradoxalement, ils passent plus de temps avec eux qu'avec d'autres populations 'frères' » (ibid.). Muller ajoutera donc ici un élément pragmatique important: soit la proximité de voisinage et l'importance de maintenir des liens pacifiques du moins non belliqueux avec ses voisins immédiats... D'où encore une fois l'intérêt de mettre en parallèle les systèmes idéels et la pratique effective des populations.

Anthropologie de la parenté aujourd'hui: réflexion d'une jeune anthropologue

Les pratiques observées montraient la parenté comme étant tout autant un univers de sentiments qu'un système de règles (Ouellette et Dandurand 2000:6).

Le numéro spécial d'*Anthropologie et Société* (Ouellette et Dandurand 2000) démontre bien la pertinence des outils de ce champ de l'anthropologie classique pour appréhender les nouvelles dynamiques sociales à l'œuvre dans la société occidentale actuelle – telles que la filiation repensée à travers les nouvelles formes de procréation ou l'adoption par exemple, les familles reconstituées, les possibilités d'homoparentalité, pour ne nommer que ceux-là. Ces lectures m'ont fait prendre conscience que l'étude des systèmes de parenté n'est pas que du ressort des ethnographies classiques. L'approche anthropologique de la parenté permet d'appréhender les nouvelles dynamiques familiales en jeu dans notre société de multiples façons: pensons aux relations familiales et aux alliances qu'elles procurent (à travers la mobilité internationale par ex.); aux sens donnés aux liens proches ou lointains et à la possibilité d'activer des ressources de soutien (cf. par le réseau, Granovetter 1973); aux approches visant à cerner le sens subjectif des liens de filiation (symboliques ou réelles) – mais qui tient compte aussi de la donne biologique (ou de sa réappropriation à

travers des règles 'réinventées'); aux questionnements éthiques que nous aurons à faire sur les possibilités d'enfantement et de la génétique appliquée, etc. etc. Muller (1997) a noté que les Diï du Nord-Cameroun utilisent des termes précis pour qualifier les demi-sœurs ou frères, selon qu'ils soient du côté du père ou de la mère, peut-être qu'un jour, étant donné les transformations marquantes de nos familles, notre langage s'adaptera et créera des termes plus précis afin de représenter les liens filiaux et symboliques qui accompagnent le phénomène de reconstitution des familles en Occident. L'anthropologie permettra peut-être également d'explorer les liens entre appartenance et filiation, la famille nucléaire apparaissant comme le lien de filiation premier, la reconstitution des familles permet, aujourd'hui pourtant, à deux demi-frères par exemple de se considérer comme ayant des ancêtres différents.

Ce colloque en l'honneur de Jean-Claude Muller aura entre autres permis à une jeune génération d'anthropologues de s'initier, sinon de se 'refamiliariser' avec ce champ classique qu'est l'étude de la parenté. Les transformations sociales en profondeur qui sont vécues en Occident et touchent particulièrement les configurations et les liens familiaux, montrent la pertinence des outils anthropologiques. « Le décloisonnement de ce domaine emblématique auparavant quasi autonome a même graduellement relancé les interrogations sur la parenté en tant que système de sens et système de relations » (Ouellette et Dandurand 2000:5).

Annexe: Autoportrait familial

Famille « nucléaire » d'ego, née en 1974, à Greenfield Park (aujourd'hui Ville de Longueuil), Québec.

J'ai deux mères, un père, presque 6 grands-parents – mais surtout 4, ça dépend. J'ai de la difficulté à dire combien de frères et sœurs j'ai, en y réfléchissant, je peux dire 3 frères et une sœur (donc nous sommes 5 enfants en incluant ego) (voir représentation graphique ci-bas pour faciliter la lecture). Mais en fait, dans les détails c'est plus complexe. J'ai un frère de mon père et de ma mère biologique, un frère de ma mère et de son ancien chum, et une sœur et un frère de mon père et de ma 2^e mère... Le manque de vocabulaire

en français pour distinguer les liens de ma famille recomposée rend parfois l'exercice laborieux, d'autant plus que certains liens symboliques peuvent être plus investis que les liens biologiques. Je n'emploie jamais la « demie », lorsque j'en parle, ce sont mes « vrais » frères et sœur. (À la limite, je trouverais insultant que mon frère m'appelle sa demi-sœur... nous rentrons ici au cœur des représentations!) Ajoutons à cela que « mes demis » ne se sont rencontrés que récemment — adultes déjà... Il n'y a donc pas de dynamiques relationnelles entre ma fratrie (ou entre mes deux groupes de fratries). Et pour ma demi-sœur qui ne voit jamais mon frère, pour elle, nous sommes trois, même si dans les faits, elle a un demi-frère de plus... Ainsi, sa fratrie représente les trois enfants de mon père et de ma 2^e mère (je suis incluse comme enfant de ma 2^e mère, même si je suis née à 5 ans pour ma 2^e mère – elle me le dit parfois à la blague). Ainsi, le demi-frère de ma sœur ne fait pas partie de son univers symbolique (ni relationnel). Un constat qui ramène à une certaine prudence méthodologique: il s'avère alors fructueux de mettre en dialogue ce que disent les sujets (leurs représentations), et la réalité des liens. L'on voit donc ici comment la filiation proprement dite peut être énoncée différemment selon les sujets, selon le sens attribué à la relation. Les propos spontanés doivent donc être mis en perspective, et comparés.

Donc, lorsque je parle de ma « belle-mère », je dis plutôt que c'est ma 2^e mère, mais sa famille reste la famille de ma sœur et de mon frère, ce sont leurs grands-parents et cousins, non pas les miens... (Je dis « la grand-mère de ma sœur »). Parfois néanmoins, je vais les considérer comme mes grands-parents par alliance. Dans tous les cas, avec mon frère et ma sœur, du côté de mon père, nous partageons la même mère, « symbolique » pour moi, qui est tout aussi importante que la mienne... Elle dit aussi que je suis sa fille (même si c'est presque impossible biologiquement, je serais née à ses 15 ans). Et souvent, mes amis apprennent à distinguer selon le contexte si je parle de « ma mère » ou de « ma mère ». Je dois parfois clarifier de quelle mère il s'agit si le contexte ne donne pas assez d'indices: soit « ma 2^e mère », ou « ma mère bio ».

Dans la langue des Dii (étudiés par Muller, au Nord-Cameroun) (1997:129), ils distinguent les demi-frères selon s'il s'agit d'une demie du père ou de la mère. Étant donné l'ampleur des familles reconstituées au Québec, peut-être qu'un jour la langue française adoptera des termes précis relatifs aux demi-sœurs ou demi-frères (du côté du père ou de la mère) et peut-être qu'un terme sera aussi inventé dans le cas des demi-frères par alliance – né du conjoint d'un des parents...

En deux mots, ma famille nucléaire représente pour moi « mes deux familles ». Investiguer les filiations réelles et symboliques dans les familles reconstituées permet de mettre à jour des réalités qui se conjuguent à l'air du temps...

Filiation et appartenance

En terminant cet autoportrait, une réflexion sur la filiation et l'appartenance avec le cas de mon petit frère. Voici un bref aperçu de l'autre côté de ma famille, et de la position particulière de mon petit frère. Enfant, j'ai été élevée 50% d'un côté et de l'autre. Un temps, le chum de ma mère a été mon beau-père (il ne représentait pas pour moi mon père ni mon 2^e père, peut-être parce qu'il est arrivé plus tard dans ma vie, à 7 ans... Voir aussi chez les Rukuba quand les enfants sont trop vieux, ils peuvent difficilement se faire adopter) (Muller 1997). Mais il a contribué à mon éducation et à ma socialisation aussi, de 7 à 17 ans. Il est aussi le père de mon petit frère. C'est Alex (mon beau-père) qui a énormément marqué mon enfance, m'amenant avec lui en forêt lors de la trappe ou de la chasse (il est amérindien). Donc, mon petit frère se dit « Attikamek » et me dit « vous les Blancs »... Mais en fait, son père, Alex, est métis Attikamek et Montagnais et avec un soupçon d'Irlandais; et sa mère (ma mère) est née d'une mère française et d'un père gaspésien. Donc, mon petit frère se dit Attikamek... mais il a une carte d'amérindien « algonquien » parce que c'était moins compliqué pour les papiers... et avec ses traits autochtones, il a des ancêtres très hétéroclites! Dans tous les cas, lorsque ma grand-mère l'a amené visiter la famille en France, c'était l'enfant de ma mère et d'un Indien (mais ce qui importe vraiment, c'est que William était le plus beau des enfants!). Donc, pour mon petit frère, ses liens de filiations amènent une appartenance

différenciée. Il s'identifie au niveau de ses racines du côté de son père.

Un autre aspect intéressant de la famille de mon petit frère: un côté de la famille de son père ne parle que l'anglais, et l'autre que le français. La *lingua franca* entre plusieurs membres de sa famille est donc l'attikamek, que mon petit frère ne parle pas (son père parle français et attikamek). À 18 ans, il a commencé à parler l'anglais pour pouvoir communiquer avec l'autre côté de la famille de son père, pour apprendre à les connaître... La langue sert ici de moteur pour la communication, mais ce ne sera pas nécessairement la *lingua franca* familiale (l'attikamek), mais une langue alternative, plus facile à maîtriser pour lui. Les liens entre langue et sentiment d'appartenance sont à revisiter dans son cas...

Enfin, amené à vivre des échanges culturels variés, mon petit frère optera pour une filiation à travers certains ancêtres de son père. Le cas de mon petit frère, dont les liens familiaux représentent des univers sociaux et imaginaires distincts, éclaire les questions de filiation et de sentiments d'appartenance flexibles.

Références

- Barry, Laurent S.
2000 Un demi-siècle s'est écoulé. *L'Homme*, 154-155 (n^o spécial *Question de parenté*), p.1-12. [en ligne]
[<http://lhomme.revues.org/document19.html>]
(consulté le 21-03-2007)
- Bonte, Pierre et Michel Izard
1992 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 2e éd. rev., Presses universitaires de France, Paris
- Ghasarian, Christian
1996 *Introduction à l'étude de la parenté*. Éditions du Seuil, Paris
- Granovetter, Mark
1973 The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6):1360-1380. [en ligne]
[<http://www.stanford.edu/dept/soc/people/faculty/granovetter/documents/TheStrengthofWeakTies.pdf>] (consulté le 16 fév.05)
- Muller, Jean-Claude
1969 Preferential Marriage among the Rukuba of Benue-Plateau State, Nigeria. *American*

- Anthropologist*, 71(6), p.1057-1061.
 1972 Ritual Marriage, Symbolic Fatherhood and Initiation Among the Rukuba, Plateau-Benue State, Nigeria. *Man*, 7(2): 283-295.
 1973 On Preferential/Prescriptive Marriage and the Function of Kinship Systems: The Rukuba Case (Benue-Plateau State, Nigeria). *American Anthropologist*, 75(5):1563-1576.
- 1977 Chefferie, idéologie et mode de production chez les Rukuba (Plateau State, Nigeria). *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 11(1):3-22.
 1979 Présentation (numéro spécial: *Parenté, pouvoir et richesse*). *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), p.1-10.
 1980 Straight Sister-Exchange and the Transition from Elementary to Complex Structures. *American Ethnologist*, 7(3):518-529
 1986 Parenté métaphorique et relations interethniques chez les Rukuba, Nigéria Central. *Journal des Africanistes*, 56(1-2):67-88
 1997 Un système crow patrilinéaire. Les Dii de Mbé (Adamaoua, Nord-Cameroun). Essai de triangulation méthodologique. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3):125-141
 2000 Considérations sur deux philosophies matrimoniales africaines. In Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray, Margarita Xanthakou et Françoise Héritier (éd.), *En substances: textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris, p.97-113
- Ouellette, Françoise-Romaine et Renée-B.
 Dandurand
 2000 Présentation. L'anthropologie des parentés euro-américaines. *Anthropologie et Sociétés*, 24(3):5-20
- Roy, Gabrielle
 2005 [1977] *Ces enfants de ma vie: roman*. Nouv. éd., Boréal, Montréal
- Sloterdijk, Peter
 2000 Règles pour le parc humain: une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger. Éditions Mille et une nuits, Paris

Images en miroir du jeûne rituel et du « festin à tout manger » chez les peuples algonquiens du Canada

Jacques Leroux
Chercheur invité
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Je dirai d'abord que je suis honoré et ravi d'être parmi vous aujourd'hui pour rendre hommage à un homme qui fut pour moi, non seulement mon directeur d'études aux niveaux de la maîtrise et du doctorat, mais qui fut aussi un guide et une source d'inspiration. Comme vient de le dire Patrick Eid, je relierai plusieurs niveaux d'analyses, puisque je parlerai de parenté, de cosmologie, de mythologie, d'expériences oniriques et de rituels, et je le ferai pour montrer comment le fonctionnement de la pensée répond, sur tous ces niveaux, à des lois de structure, c'est-à-dire, en l'occurrence, à un même dispositif de signifiants. J'irai plus loin aussi en essayant de vous montrer que deux rituels mis en jeu dans des organisations sociales éloignées géographiquement, mais assez proches par la culture, s'élaborent eux-mêmes en fonction de paramètres communs qui ressortissent au dispositif de la parenté. J'aborderai en premier lieu le rite de passage des Indiens Ojibwas de l'Ontario, au cours duquel un garçon, âgé de douze à quinze ans, était emmené très loin en forêt ou sur une île pour qu'il y jeûne, couché sur une plateforme érigée dans un arbre, pendant plusieurs jours et plusieurs nuits, jusqu'à ce qu'il fasse un rêve qui le mettait en présence de figures tutélaires qui lui révélaient sa destinée. L'autre rituel dont je vais vous parler était pratiqué par leurs cousins du Québec – les Innus, les Cris, les Attikameks et les Algonquins. Il présente ceci d'intéressant qu'il inverse très clairement, sur le plan formel, le jeûne auquel se soumettait l'enfant ojibwa, puisqu'il consistait en un festin au cours duquel on mangeait des quantités extraordinaires de nourriture.

Situons donc le rituel ojibwa dans les cadres de l'organisation sociale, à l'époque où cette société était divisée en clans patrilinéaires parfaitement bien localisés sur le plan territorial. Chaque clan avait son nom propre qui dérivait de la croyance en

un ancêtre dont ils disaient tirer leur origine, mais cet ancêtre ne faisait l'objet d'aucun culte et il n'intervenait en aucune manière dans la pratique chamanique des Ojibwas, pourtant centrale dans leur expérience religieuse. Or, comme on a encore pu l'observer au XX^e siècle, celle-ci s'élabore en très grande partie pendant la nuit, dans l'espace du rêve. Nous sommes en présence d'une culture qui induit du rêve à partir du mythe, qui l'induit dans le psychisme des enfants à partir des histoires qu'on leur raconte durant les longues soirées d'hiver, et qui l'induit aussi à partir d'une injonction parentale qui pousse les enfants à se souvenir de leurs rêves et à les comprendre comme s'il s'agissait d'un lieu où viennent se manifester à eux les personnages des mythes. Les mythes postulent en effet que ces êtres ont présidé à la formation du cosmos. On croit aussi qu'ils continuent à agir en tant qu'esprits-maîtres des espèces animales et végétales, de même qu'en tant que maîtres des phénomènes atmosphériques. Cette responsabilité leur vaut de surcroît d'avoir des dispositions particulières à l'endroit des humains, car on envisage ces relations comme si elles s'inscrivaient dans les cadres d'une parenté cosmologique: aussi les appelle-t-on « nos grands-pères ». Dans le système d'attitudes de la parenté ojibwa, la relation grands-parents/petits-enfants ressort d'ailleurs très nettement, dans toute la littérature ethnographique, comme celle qui est la plus positivement marquée. Or, que voit le jeune homme dans le grand rêve de sa destinée? Un collectif de vieillards aux cheveux blancs qui le reçoivent avec toute l'aménité que les grands-parents affichent effectivement avec leurs petits enfants dans la société ojibwa. Il y a donc ici une première articulation entre des niveaux d'actualisation du signifiant dans une expérience signifiée: niveau de la nomenclature de parenté d'abord, niveau du système des attitudes ensuite, et un autre, plus complexe, où les signifiants « grands-pères » sont actualisés dans la mise en scène du rêve, dans ses images et dans son discours.

Dans ces rêves, un pacte se noue: les grands-pères promettent à l'enfant de brillantes réussites à la chasse, à la guerre, dans les pratiques médicales ou dans d'autres domaines, mais, en ce qui concerne le devenir de chasseur, il apparaît aussi

qu'il lui ouvrent l'accès à un espace qui se recoupe avec tout le pays ojibwa, c'est-à-dire avec l'ensemble des contrées où se distribuent les unités patrilinéaires du groupe. Le reste sera affaire d'entente entre les occupants: étant tous reliés à un même collectif de « grands-pères », les Ojibwas s'autorisaient un partage de l'espace qui reposait sur une parenté de type dravidien: cela signifie d'abord que chaque chasseur devait prendre son épouse dans un clan autre que le sien, mais comme le conjoint possible appartenait à la catégorie classificatoire des cousins croisés, les relations d'alliances matrimoniales entre les individus de clans différents passaient par la référence à des « grands-pères » qui occupaient symboliquement une position d'ascendants communs: en effet, la locution *Ki-mocominan*⁹, qui signifie « nos grands-pères », désigne à la fois les ascendants réellement en position de grands-pères d'Égo, mais elle désigne aussi tous les aïeux des individus appartenant à des clans différents qui forment un même groupe de descendance. Le système faisait donc en sorte que chaque sujet comptait des parents par alliance au sein des groupes voisins. Le rapport de parenté étant ainsi posé, la rencontre fortuite d'individus pourchassant les mêmes animaux sur une zone frontalière aurait été aménagée dans les cadres d'une disposition positive à l'égard de l'Autre, mais cela n'était possible qu'en vertu de règles communes élaborées à partir de mythologies communes et de rituels communs. Autrement dit, l'antériorité des grands-pères sur les relations intersubjectives faisait autorité entre membres de groupes différents, et c'est à travers ce système d'ententes préétablies que l'on se prémunissait contre les tensions et les inimitiés, comme si le pacte de protection noué entre chaque sujet et ses grands-pères oniriques était réactualisé sous d'autres formes entre tous les descendants de cette parenté mythique et rituelle. Bien des éléments du discours mythique concourent à ce discours, mais, faute de temps, je ne puis malheureusement développer davantage. Voyons donc maintenant comment les choses s'articulaient chez les peuples algonquiens du Québec, en particulier chez les Innus.

Dans cette société, il n'y a pas de groupes de filiation (au sens de *corporate groups*), pas de clans comme chez les Ojibwas. Les investissements symboliques dans le rapport de parenté se manifestent par une grande circulation des individus – surtout les jeunes – à travers plusieurs points du territoire que les Innus se partagent, puisqu'ils vont mêler le plus souvent possible leur existence à celles d'alliés vivant dans des groupes familiaux disséminés un peu partout. De plus, leurs mouvements migratoires étaient de grande amplitude, car leur calendrier d'activités annuelles de naguère les obligeait à effectuer de longs et fréquents déplacements, ce qui les amenait aussi à des traverser des territoires que d'autres familles pouvaient elles aussi exploiter. Mais comment ces mécanismes de gestion territoriale se traduisaient-ils sur le plan symbolique?

La pratique chamannique se réalisait avec un nombre très restreint d'esprits-maîtres et elle se développait sous l'égide d'un être qui servait d'intermédiaire entre le chasseur et tous les autres répondants du monde animal. Cet être s'appelle *Misata.pe.w*, et, contrairement à ce qui se passait chez les Ojibwas où le jeûne rituel était un rite de passage obligatoire, *Misata.pe.w* se présentait dans les rêves du jeune homme¹⁰ en dehors de toute recherche active. Chaque chasseur avait « son *Mista.pe.w* » et les rapports qu'il entretenait avec lui étaient enveloppés du plus grand secret – mais je souligne en passant que ce que l'on connaît de meilleur à son sujet nous provient des recherches de Sylvie Vincent, ici présente parmi nous ce matin. On sait aussi qu'il existait des modes de communication avec les autres esprits qui engageaient toute la famille, par exemple ceux qui se déployaient dans le cadre de prestations rituelles bien visibles associées au traitement des ossements du gibier tué, ou ceux, encore, qui impliquaient une production soutenue de dessins et d'ornementations faites sur les vêtements ou les parois de la tente: il faut savoir que les esprits sont des esthètes et qu'ils aiment voir de belles œuvres qu'ils ne sauraient produire eux-mêmes.

⁹ Prononcer *Ki-mouchouminan*.

¹⁰ Son apparition était beaucoup moins fréquente dans la vie onirique des femmes.

Mais il fallait aussi leur manifester une certaine vénération en faisant les festins dont j'ai parlé tout à l'heure, durant lesquels hommes et femmes leur offraient à voir des danses et à entendre des chants. Ces cérémonies collectives sont particulièrement intéressantes quand on étudie la symbolique des hommages qui étaient rendus à l'ours au cours du rituel connu sous le nom de « festin à tout manger ». Dans ce cas, les femmes et les enfants devaient se retirer à un moment ou l'autre et laisser les hommes seuls dans la tente pour qu'ils achèvent leur travail d'ingestion de nourriture: aucun des participants ne pouvait sortir tant que toutes les parties comestibles de l'ours n'avaient pas été entièrement mangées: chair, tripes, moelle, graisse, tout, absolument tout ce qui se mange devait être ingéré, ce qui pouvait prendre plusieurs jours et plusieurs nuits.

Réunis en ce lieu hermétiquement clos et affecté à une même fonction biologique d'ingestion de nourriture qui implique la manducation, la digestion et, bien entendu aussi, la défécation, les hommes ne font alors, pour ainsi dire, qu'un seul corps. Une seule voix aussi, en quelque sorte, parce qu'ils font tous, mais tour à tour, le même chant qui rend hommage à l'esprit de l'ours.

Mais j'en arrive maintenant au télescopage des pratiques ojibwas d'une part, innues, cries, et algonquines d'autre part. Comme le jeûne rituel des ojibwas, le festin organise ses valeurs sémantiques autour du tube digestif, mais d'un rite à l'autre, tout s'inverse de façon absolument symétrique: l'adolescent ojibwa est retiré du monde, complètement seul, dehors, au grand air, sans feu, gisant au milieu d'un arbre où il dépérit au bout de sa faim; les convives du festin à tout manger eux, forment une assemblée fondée sur une contiguïté quasi organique: ils « font passer à travers » eux un animal complet dans un espace hermétiquement clos, ils fument, ils rôtissent, ils font bouillir et ils s'empiffrent jusqu'à l'extrême limite de la réplétion.

La symbolique de ces prestations rituelles s'inverse aussi sur un autre plan: la quête du rêve ojibwa met en scène un adolescent que ses parents masculins abandonnent en forêt pour qu'il décolle vers un monde autre dans lequel il rencontre une assemblée de « grands-pères » qui le reçoivent

avec la plus grande aménité, alors que chez les peuples algonquiens de la forêt boréale québécoise, une tête d'ours plantée sur un piquet est seule de son espèce devant une assemblée de commensaux qui lui rend hommage en lui parlant.

Sachant d'autre part que le mot « frère », dans les langues algonquiennes du Québec, dérive apparemment du monème lexical KAN, qui signifie « os, ossements »¹¹, il semble que le lien de fraternité est conçu dans cette langue comme un cas de la figure du lien par les os, de même que, nous, nous employons la métaphore du sang, des liens du sang, des liens de consanguinité. Autrement dit, faisant un même corps avec le crâne de l'ours dans l'espace réduit où ils se trouvent, les hommes forment avec lui une seule et même entité métonymique du fait de leurs rapports de contiguïté spatiale.

En reportant sur le rituel l'algorithme saussurien opposant signifiant et signifié, on aperçoit que les rites de ces peuples s'élaborent à partir d'une expérience sensible – physiologique, visuelle, auditive – qui concerne donc, surtout, les signifiants du corps, et qu'ils fournissent l'instrument d'un discours qui devient intelligible – qui est signifié donc – par la mise en correspondance d'une série de rapports où d'autres signifiants interviennent, mais qui sont prélevés dans le système de la parenté. Ainsi, le terme de parenté « grands-pères » intervient dans le rite ojibwa pour soutenir une symbolique de l'alliance qui sous-tend de bonnes relations de voisinage territorial, alors que la « fraternité » rituelle des peuples algonquiens du Québec vise les mêmes fins, et l'on voit alors que le rituel est, dans ces sociétés, une machinerie où la parenté joue un rôle central. Je terminerai donc en énonçant derechef la question qui fut posée au départ de cette séance: « Doit-on continuer à étudier les systèmes de parenté? » et j'y répondrai en disant oui, assurément, parce que l'on ne saurait comprendre

¹¹ On trouve cette glose dans le *Lexique de la langue algonquienne* du Père Cuoq: « KANIS, frère. Ce mot exprime le rapport du frère au frère; il est peut-être le diminutif de KAN, os, qui s'emploie encore dans quelques tribus, NI KAN, mon frère [...] » (Cuoq, J. A., *Lexique de la langue algonquienne*, Chapleau & Fils, Imprimeurs-Éditeurs, Montréal, p.145).

la logique des ordonnancements sociaux qui sont mis en œuvre dans les sociétés traditionnelles sans en passer par le système qui, à la fois, les organise et les signifie.

Conclusion à la Première Discussion

Michel Verdon

Département d'anthropologie
Université de Montréal

Les interventions de Gilles Bibeau et de Chantal Collard ont fait ressortir l'importance capitale des travaux de Jean-Claude dans le domaine de la parenté, et je fais mienne leurs éloges. Il n'y a rien que je peux y rajouter, sauf qu'on ne peut surestimer cette importance. Je me contenterai donc en conclusion de répondre à la question thématique, soit « Doit-on continuer à étudier les systèmes de parenté? »

À première lecture la question semble des plus ineptes, mais seulement si on ignore que l'université McGill n'offre plus aucun cours dans le domaine de la parenté depuis au moins vingt ans, à l'instar de moult universités américaines et canadiennes-anglaises, et si on oublie également que les ethnologues nord-américains délaissent les études de parenté alors qu'elles envahissent la démographie, la sociologie de la famille et même l'économique du développement.

Si la question se pose, la réponse s'impose, car elle tient de la lapalissade! On doit continuer à étudier la parenté ne serait-ce que parce qu'elle est le lieu de nos identités les plus primordiales – et à la lumière de l'intervention de Bernard Chapais, nos plus « primitives » au sens phylogénétique – et qui, chez les humains certes, découlent de notre appartenance à des groupes que l'on pourrait dire « premiers », et tout aussi primordiaux: nous naissons êtres sexués dans une famille, membre d'une fratrie, d'une maisonnée, d'une parentèle et, dans certaines sociétés, de groupes plus complexes, tels lignages, ou groupes d'échanges matrimoniaux aussi extravagants que ceux que Jean-Claude a découverts chez les Rukuba.

De plus, pour la majorité d'entre nous, et ce quelle que soit la société, les relations tissées autour des rapports de parenté, et surtout de parentage, sont celles que nous cultivons toute notre vie. Même dans nos sociétés où l'on prétend la parenté sans grande importance, je ne connais personne qui ne se préoccupe quotidiennement de parents en perte d'autonomie, d'enfants en gain

d'autonomie, et quelquefois de partenaires réclamant trop d'autonomie... Cela, sans mentionner que toute transmission de biens individuels (et de biens indivis dans plusieurs sociétés) suit également les filières de la parenté, des prestations matrimoniales aux transferts intergénérationnels. Sans héritage ou générosité parentale, peu d'entre nous peuvent s'acheter une maison dans la trentaine, et même la quarantaine. Ailleurs, ces prestations déterminent même la possibilité de se marier.

De plus, la parenté nous confronte à de nouveaux défis parce qu'elle est en pleine mutation. Au Québec, la disparition du mariage classique et l'incidence croissante du divorce et des séparations a donné lieu à une vaste valse à la Jules et Jim qui décompose et recompose les familles, hétérosexuelles ou homosexuelles, et écartèle les enfants entre de multiples domiciles. De plus, comme l'a brillamment démontré la prestation de Chantal Collard, les nouvelles technologies de reproduction remettent en question les notions mêmes de filiation et de parentage, et engendrent d'intéressantes redéfinitions métaphoriques.

En contrées plus pauvres, les migrations de travail ont complètement chamboulé les rapports hommes/femmes, la division sexuelle du travail, la composition résidentielle, elle a réduit les lignages en miettes, affecté considérablement l'âge au mariage et les prestations matrimoniales. Tout cela, sans mentionner la foule de conflits internationaux qui a engendré des hordes d'orphelins, d'enfants soldats sans attache parentale, et un éclatement des familles dans les multiples camps de réfugiés.

Je pourrais multiplier les exemples indéfiniment mais je résumerai ma pensée par une analogie. Penser pouvoir étudier l'organisation sociale sans la parenté, c'est croire pouvoir étudier l'anatomie humaine en éliminant complètement l'ossature; on retrouverait une masse amorphe, littéralement sans anatomie. Je conçois la parenté comme l'ossature des rapports sociaux; le reste s'y greffe, directement ou indirectement, réellement ou métaphoriquement. L'individu sans maisonnée et sans ancrage parental est en quelque sorte « sans feu ni lieu », un ou une itinérant(e), un clochard. Et il y a fort à parier que les clochards s'inventent entre eux une parenté fictive, car, comme nous

venons de le voir avec la prestation de Marguerite Soulières, la parenté sert également d'idiome à de multiples rapports non-parentaux. Voilà quelques-unes des raisons pour lesquelles je trouve intolérable de voir son étude s'étioler.

Je veux terminer par une dernière remarque à propos de l'ethnologie de Jean-Claude.

Étant moi-même formé en anthropologie sociale, je suis évidemment préjugé en sa faveur. Je me suis donc amusé à faire une espèce d'« expérience de pensée ». Jean-Claude a fait son doctorat à l'Université de Rochester qui, quoique américaine, me semble avoir été à la fin des années 60 l'une des seules universités américaines enseignant une anthropologie sociale britannique. Je m'amuse donc à penser quelle aurait été l'ethnologie de Jean-Claude sans cette formation, disons-le, britannique. J'aime penser que sans l'anthropologie sociale britannique, nous aurions eu ses merveilleux ouvrages sur les rituels et la royauté sacrée, mais peut-être bien peu de ses excellents travaux sur le mariage et la parenté... Quoi qu'il en soit, félicitations Jean-Claude!

Pour Jean-Claude Muller

Jean Benoist
 Université Paul Cézanne
 Aix-Marseille

Le miracle de cette communication transatlantique permet que nous soyons ensemble. Elle annule l'espace, et me permet de dire bonjour à Jean-Claude « en direct ». Elle annule aussi le temps, car, tandis que je parle dans la nuit qui tombe, il est jour pour vous. Profitons de ce temps annulé pour effacer la longue série d'années écoulées depuis notre première rencontre: plaçons tout au présent, et continuons à converser.

Car nos rencontres, c'est d'abord une conversation, qui va immédiatement à l'essentiel. Elles sont vite évacuées, les questions de politique académique, ou celles de personnes. J'entends défiler les œuvres et les écrits, le rapprochement des travaux récents avec les plus classiques, J'écoute l'enthousiasme des découvertes, et aussi la déception devant certaines facilités. Ni méchanceté, ni agressivité. Seulement de l'exigence.

J'aime ces conversations dans le bureau de l'université. Et surtout dans ta maison. J'ai l'impression de pénétrer dans un de ces foyers de la culture, de la Vienne de la fin du 19^e siècle, celle de Musil. Où la pensée demeurerait exigeante, loin des bruits et des modes du monde. Le sourire attentif d'Hélène qui donne toute sa force d'intimité à un foyer où l'on pense.

Qu'on me permette maintenant d'être encore plus personnel. Par reconnaissance.

Jean-Claude sait-il bien qu'il a joué pour moi le rôle d'un sourcier? J'étais assez perdu devant mes matériaux, à la suite de longs terrains dans les îles de l'océan indien. J'avais publié pas mal d'articles, et un ou deux petits livres que je lui avais donnés. Attentif comme toujours, il a été alors un lecteur visionnaire.

Période confuse. Je n'y vois pas clair, pris entre des approches contradictoires, entre des données qui me semblent disparates. Alors, tu traces devant moi ce que pourrait être la suite. Je suis à la fois attentif et reposé, assis dans un fauteuil, entre les jolis meubles et les objets d'Afrique. La maison est

paisible. Et celui qui ne connaît pas ce terrain voit mieux que moi ce que je pourrais en tirer. Il le comprend avec plus d'intensité. Il cite des auteurs, s'enthousiasme pour des idées; il me rappelle le remarquable livre de Roger Bastide *Les religions africaines au Brésil*, et il me montre la voie d'une démarche plus ambitieuse.

Je sors de la maison d'Outremont convaincu de l'ampleur de cet hindouisme créole, comparable aux cultes afro-américains. Tu m'as montré une voie que je n'aurais jamais parcourue jusqu'au bout sans ces entretiens et qui a abouti à deux livres bien plus conséquents que tout ce que j'aurais pu imaginer.

Je ne suis donc pas seulement un collègue, mais aussi un des élèves qui ont reçu cette influence, cette clarification. Et je suis loin d'être le seul. Car, à l'écart de toute autorité formelle, la leçon de la clarté, de la raison, de l'exigence, a rayonné sur beaucoup de jeunes anthropologues.

Mais faisons encore un bond dans le temps. Vers un lointain que le miracle d'aujourd'hui nous permet de vivre lui aussi au présent. Vers une rencontre virtuelle, une rencontre qui a eu lieu longtemps avant que nous ne nous connaissions. Nord-Cameroun, Au pied d'un arbre, sur la terre sèche et épineuse, dans l'air que la poussière embrume. C'est près de Fignolé, chez les N'Doayo. 1955. Je suis là, jeune médecin, à l'époque où commencent à se mettre en place des « aides médicales » que systématiseront plus tard les ONG.

Entre nos deux présences, le décalage est de plus de trente ans. Les adultes qui entourent Jean-Claude sur ce terrain si attachant sont les bébés que j'avais soigné de l'onchocercose...

Mais cette fois, encore laissons flotter le temps, et imaginons nos conversations au pied de l'arbre. Nos curiosités se recroisent, la mienne est éblouie et la sienne explique. Dialogue qui, grâce à l'Afrique, dénoue les contraintes du temps et a un goût d'éternel. Dialogue qui reprend à Montréal, tandis que nous nous retrouvons dans la pensée du Cameroun...

Souvenirs, amitié. Mais aussi leçon. À l'heure où il est bien vu de faire de la théorie sans pratique, de prononcer des mots sans souci de leur

sens, de surfer de paradigme en paradigme, quelle force que de savoir « raison garder »!

Et de savoir comme en témoignent tant de livres, être érudit sans ostentation, théoricien sans étouffement de la pensée par les vocables parasites, et surtout observateur. Observer pour comprendre, et choisir pour chaque situation l'outil théorique dont usera la pensée.

Quelle leçon pour la génération présente, harcelée par une compétition où on se sent forcé de faire gonfler des bulles pour occuper plus de place.

Qu'elle sache comme Jean-Claude ne pas déroger aux exigences de l'anthropologie: être une véritable science de la société et non une philosophie illustrée. Mais aucune pensée ne peut se perpétuer sans la relation humaine.

Par bonheur, même sans le regard, la voix peut apporter le sourire, l'élan, l'amitié, l'affection. Alors que ma voix les offre à Jean-Claude, à travers l'espace, à travers le temps.

***Mythopoiésis* « ethnique »
et interprétation ethnographique:
de la narration comme facteur politique**

Filippo Furri
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Pour la rédaction de ce texte, je bénéficie d'un avantage précieux, celui d'avoir connu le Professeur Muller et son travail à travers l'ensemble des témoignages et des réflexions proposées par tous les participants du Colloque départemental. Je peux donc intégrer cette expérience à ma propre analyse du texte « Les aventures du mil perdu ».

Mon aversion pour toute exhibition de savoir (fascination muette pour un conférencier *star* ou prolifération de minuscules interventions), me pousse souvent à renoncer à des événements spectaculaires et à cibler des conférences spécifiques où une communication est une réelle communication.

Un intérêt à participer à ces performances collectives comme le AAA ou le CASCA pourrait être de jeter un regard anthropologique sur la façon dont les anthropologues se réunissent¹².

Cette introduction vise à souligner comment on peut arriver, au contraire, comme dans le cas du colloque à l'honneur du Professeur Muller, à mettre de côté toute exhibition individuelle, soit rhétorique soit théorique, pour essayer de montrer comment le travail sérieux et méthodique d'un ethnologue « classique » (si on peut se permettre de définir l'œuvre de Muller, complexe, articulée et problématique, comme classique) peut soit inspirer ou guider certaines recherches, soit offrir l'espace pour des réflexions ultérieures, comme il peut être une référence méthodologique concrète

ou seulement un exemple extraordinaire d'honnêteté intellectuelle et de vocation au travail.

La modestie de l'homme et la valeur impressionnante de l'œuvre ont permis au Colloque de se dérouler organiquement, avec un protagoniste présent, attentif mais discret, et des interventions respectueuses et rarement complaisantes...

Je me propose ici, en exploitant un peu ma position d'observateur « privilégié » de co-organisateur du Colloque et en désobéissant partiellement à la demande d'un texte à remettre en occasion du colloque même, de m'appuyer sur les interventions présentées pour trouver une autre voie d'entrée dans l'œuvre de Muller, pour supporter quelques-unes de mes considérations, pour ré-ouvrir un espace de dialogue qui fut forcément limité par le programme serré de la journée. Cet espace de discussion qui n'était peut-être pas nécessaire pour les collègues de Muller a été relancé de façon très appréciable lors de la séance du séminaire de doctorat le jour suivant.

La vastitude et la complexité de la recherche du Professeur Muller restent partiellement inaccessibles pour un étudiant comme moi, qui vient d'arriver au Département et qui ne se spécialise pas en études africaines; percevoir l'importance de son travail à travers les mots et les émotions des participants au Colloque m'a permis de comprendre comment un travail sérieux et riche, même si extrêmement spécifique et ciblé, peut devenir une référence incontestable pour des collègues et des étudiants.

Le discours du Professeur Arcand, critique face à « l'académie » et ému envers le Professeur Muller, a souligné le décalage entre une pratique et une passion pour le travail et sa représentation institutionnelle, ses formalismes, ses postures.

C'est à partir de cette intervention que je me propose d'entrer dans le texte que j'ai choisi pour sa dimension emblématique de l'œuvre de Muller: premièrement, je voudrais retrouver dans un article d'une dizaine de pages, dans sa structure originale et dans l'écriture qui le caractérise, des traces de la considérable complexité qui caractérise la recherche du Professeur Muller, sa profondeur théorique, sa méthodologie soigneuse et l'attention extrême qu'il a dédiée à ses sujets de recherche.

¹² Pour exemple, il serait intéressant d'observer, pour les CASCA ou les AAA, l'ostentation de noyaux familiaux parmi les couples de jeunes anthropologues, qui se présentent avec leurs enfants et qui transforment les espaces « publiques » en *nursery*: est ce qu'il s'agit d'un phénomène nouveau ou d'une habitude consolidée?

Deuxièmement, j'essaierai d'analyser le contenu de l'article et d'y retrouver des pistes et des suggestions fondamentales pour l'évolution de mon travail de recherche, en réfléchissant sur « les relations entre mythe et histoire », objet d'intérêt pour Muller, et sur la relation complémentaire ou peut-être plus générale entre la narration (mythique ou romanesque, écrite ou orale) et le politique, conçu comme dispositif de gestion et d'organisation du système social et culturel.

Si la relation entre mythe et narration semble évidente (bien que non banale), le rapport entre histoire et politique (termes qui apparaissent ensemble dans le sous-titre de l'article) fait émerger une tension de nature temporelle, qui est au centre des réflexions de Muller: le politique « projectif », qui focalise sur le présent et le futur, s'appuie sur le passé à travers l'histoire pour légitimer ses projets et sa présence.

Par mythopoiesis « ethnique » et interprétation ethnographique j'entends d'une part distinguer une analyse de la méthode de recherche de celle du contenu de l'article, de l'autre mettre en corrélation la construction du mythe et son interprétation, le contexte politique de l'observation et la valeur politique du travail ethnographique.

La référence directe au colloque veut être un moyen pour mettre en évidence l'extrême « ouverture » de l'œuvre de Muller, qui a permis à chacun des participants de trouver son propre parcours, ses propres références, ses exemples et ses questions; de ma part, pour essayer de rendre la dimension dynamique du colloque et évaluer cette rencontre comme un moment de formation, je voudrais essayer de construire un bref parcours qui part des collègues et des amis du Professeur Muller pour arriver jusqu'à lui et à son travail et sa réception par les étudiants et les « nouvelles générations d'anthropologues ».

Avant de participer au colloque, la perception du travail de Muller d'une part, l'affection qu'il a su générer autour de lui de l'autre me restaient difficiles à sentir, en raison probablement de ma récente arrivée à l'UdeM et de mon « étrangeté »; le colloque m'a permis de percevoir et d'intégrer la dimension humaine et l'impressionnante érudition de Muller, son esprit et sa vive intelligence.

Le matin du colloque, nous sommes arrivés à deux, à 7h30, pour ouvrir la salle et pour régler les derniers préparatifs avant le début du colloque. Le commencement étant prévu pour 8h30, à 8h00 on était en train de vérifier tout l'équipement technique et on attendait l'arrivée des premiers participants avec un peu de trépidation: le Professeur Muller se présente tranquillement dans la salle encore vide, il nous regarde brancher des câbles aux haut-parleurs et il nous demande: « Il est où, Bibeau? On avait rendez-vous chez lui à 8h00! ».

Interprétation

La critique que le Professeur Arcand porte à l'académie est principalement la tendance à l'abus des citations, utilisées par donner de l'autorité et de la légitimité à un discours que souvent reste au contraire autoréférentiel et fermé: c'est à partir de cette première remarque qu'on prend en examen ici le texte de Muller « Les aventuriers du mil perdu » (1992).

Dans cet article, le Professeur Muller condense en une dizaine de pages un travail de terrain et de recherche de plusieurs années (et qui ne s'est pas arrêté après cette publication). À première vue, la forme du document le fait ressembler à des notes de terrain; il touche pourtant à des questions fondamentales de la recherche ethnographique.

Les références explicites, qui ne sont pas nombreuses non plus, démontrent par contre une connaissance théorique profonde et maîtrisée, qui concilie sans lourdeur des travaux spécifiquement ethnographiques, relatifs à l'aire d'études ou comparatifs, et des œuvres éminemment dédiées au mythe (les travaux de Détiene et Lévi-Strauss).

On ne discute pas ici de la préparation et de la culture de l'auteur, mais de son utilisation des références dans le texte: si un certain nombre de références comme des sources historiques précises sont sous-entendues car acquises, l'ouvrage étant destiné surtout à des spécialistes, toute la littérature philosophique, anthropologique et narratologique pertinente semble être contenue dans ces pages.

Ce qu'on peut observer est une capacité extraordinaire de véhiculer des informations sans l'exhibition instrumentale d'une série de citations, qui soit démontre une grande modestie et

honnêteté intellectuelle, soit ouvre sur un immense bagage de connaissance.

Il ne s'agit pas non plus de cacher des références, jeu qui pourrait passer pour narcissique, mais plutôt de produire une écriture à plusieurs niveaux, complexe comme la réalité qu'on observe et qu'on analyse; la capacité de s'adresser à des lecteurs différents et à leurs propres compréhensions devient un moyen extraordinaire pour laisser des traces, ouvrir des pistes, stimuler d'autres réflexions.

En ce qui concerne le goût pour la référence, on ne peut pas ignorer que, à côté de citations savantes, Muller, faisant preuve d'un sens de l'humour subtil, se permet une référence « pop » qui de part sa position dépasse le niveau de la simple exhibition et devient une note à la fois polysémique, provocatrice et ironique. Le titre de l'article de Muller, en reprenant un célèbre film d'aventure, « Indiana Jones¹³ et les aventuriers de l'arche perdue » de Steven Spielberg (1981), fait soit référence aux protagonistes du mythe (objet de sa recherche), soit au travail ethnographique en soi (et donc son propre rôle de chercheur), en se rattachant indirectement au débat interne à l'anthropologie sur l'autorité de l'ethnologue/inquisiteur (Rosaldo, dans *Writing Cultures* 1986).

La présomptueuse habitude des ethnologues à construire des modèles à valeur générale est ici questionnée par Muller. Si certains ethnologues ont trop tendance à considérer la diversité des pratiques sociales comme de simples variations issues de leurs modèles pour légitimer une interprétation prise comme paradigmatique, Muller nous démontre qu'il est fondamental de considérer, dans une réalité qui est toujours plus complexe que toute réduction, la possibilité de changer d'idée, de lecture, de point de vue.

Soit parce que cela permet de s'avouer sujet à l'erreur ou à des interprétations réductives, soit parce que face à une réalité qui se transforme il est nécessaire de savoir conjuguer variations et « invariables » structurels.

Il est intéressant de constater que l'article se compose en deux parties: Muller relate d'abord une première analyse d'un mythe chez le peuple Dii¹⁴ de la région de Mbé dans le nord du Cameroun. Dans la seconde partie, il fait la correction de cette interprétation en s'appuyant sur de nouveaux matériaux et sur une compréhension plus profonde de la complexité de la réalité étudiée.

J'ai choisi de focaliser sur ces pages pour la façon dont Muller déstabilise une anthropologie qui se veut porteuse de solutions plutôt que chargée de questions ouvertes, de problématiques complexes en raison d'un objet d'étude mouvant, instable et en constante évolution.

Fournir une explication d'une réalité observée et de ses implications politiques ne doit pas être une opération achevée ou concluante, mais doit plutôt consister en une lecture « actuelle » (et pour cela modifiable) de l'objet et ainsi un moment particulier de la recherche. La deuxième partie de l'article nous dit la possibilité de revoir et d'actualiser une interprétation. La première avoue comment une lecture ethnographique d'un fait social et de sa valeur politique peut être intégrée à son tour à l'intérieur d'un projet de nature politique. Elle démontre comment cette lecture peut devenir l'instrument « involontaire » de diffusion d'un message politique indétecté. Une narration mythique peut connoter politiquement des données présentées comme neutres ou neutralisées par le travail de « dévoilement », données que l'anthropologue peut par ailleurs se flatter d'avoir recueillies.

Si, en ouverture de ses pages, Muller cite Le Goff: « *l'histoire de l'histoire c'est précisément de montrer que l'événement se transforme presque immédiatement en mythe* », on pourrait prendre cette citation comme un élément critique plutôt qu'éclairant, qui montre comment l'anthropologie doit s'interroger sur la possibilité, à travers la perception d'une modification du mythe selon une volonté politique plus ou moins explicite, d'assister à la mise en acte d'une opération de changement de l'histoire. Ce changement ne signifie pas changement de la réalité mais du

¹³ J'avoue assimiler ici Muller à un des mes héros d'enfance.

¹⁴ Muller se réfère ici à l'invasion du territoire Dii par le peuple Peuls entre 1806 et 1875.

signifié et de la compréhension d'une de ses possibles narrations.

Ce petit texte devient donc un exemple méthodologique précieux, une invitation à la réflexion sur le rôle de l'ethnologue et sur le sens de toute interprétation pour lui, pour les sujets sur ou avec lesquels il travaille et pour ses lecteurs.

Cette réflexion « politique » comporte un double niveau de problématisation: la considération de la valeur, des finalités et des raisons politiques de l'objet d'étude, qu'ils soient explicités ou dissimulés par les acteurs en cause, se conjuguent à la nécessité d'évaluer les implications politiques du travail ethnographique sur le terrain et dans ses écrits.

Même sans éclairer ses références politiques ou sans prendre position de façon explicite, Muller semble ici assumer complètement l'ambivalence du rôle de l'ethnologue et de son propre « coefficient » politique à l'intérieur de son terrain de recherche.

La photo choisie pour l'affiche du Colloque nous parle très bien de cette présence à soi-même et aux autres, de la conscience et du poids (ou pouvoir) politique toujours en jeu dans la recherche, des risques que cette dimension implique, des difficultés qu'elle comporte.

Mythopoiésis

En ce qui concerne la construction et la réélaboration du mythe Diï dans l'article « Les aventuriers du mil perdu », on observe que l'application d'une analyse comparative approfondie ouvre à la recherche de Muller la possibilité de s'interroger sur la nature « artificielle » non seulement du mythe mais aussi de l'histoire, si on considère l'opération de réécriture (ré-narration) des événements qu'il reconnaît et étudie. L'histoire assume ici une valeur politique et démontre toute son essence d'opération humaine, sa puissance « productrice » de réalité, sa nature fonctionnelle.

Si on dit d'habitude que l'histoire est écrite par les vainqueurs, on assiste ici à une complication de ce célèbre adage: parmi les vaincus d'une fois, ce sont de nouvelles élites culturelles, économiques, etc. qui reformulent la narration « classique » de l'histoire du peuple Diï, à travers un remodelage du mythe fondateur comme du récit de la défaite,

pour la rendre à nouveau fonctionnel selon un projet politique contemporain.

Si le mythe fondateur revêt une importance déterminante dans la construction de l'histoire du peuple, la dissolution et la fragmentation de la communauté Diï après l'invasion des Peuls deviennent le moment d'une refonte imaginaire, le lieu où poser le fondement d'une autorité et d'une prééminence politique dans les temps présent: les nouvelles élites de la région du Mbé construisent une légitimité politique à travers une opération de mythopoiésis *ad hoc*.

Il est intéressant d'observer comment cette légitimité se construit non pas sur une « victoire », mais sur une défaite « mineure » et héroïque, qui en explicitant un différentiel de valeur à l'intérieur du peuple, devrait permettre au groupe de Mbé de se présenter comme le porteur d'une tradition, d'une identité:

Cette version moderne du mythe omet les différences d'origine pour mettre tous le Diï à Mgbang Siï et pour faire des *mam be'* les porteurs de l'histoire. Ce sont eux qui ont résisté aux Peuls, qui ont acquis leur indépendance des Emirs et qui sont leaders naturels de toute l'ethnie, qui doit, dans l'optique des élites, les suivre axiomatiquement. Ce sentiment est partagé par beaucoup d'autres Diï ce qui renforce la encre la tendance de ces élites *mam be'* à concevoir aujourd'hui une histoire prospective où la référence au passé sert de tremplin à un nouveau projet de société (Muller 1992:14).

Sans rentrer dans l'analyse des différents éléments, stéréotypés ou non, selon lequel ce mythe a été structuré, en continuité ou en divergence vis-à-vis des autres versions, on se propose ici de considérer comment la narration mythique explicite son coefficient politique soit en relation à l'histoire soit face à sa fonctionnalité contemporaine qui devient argument politique pour supporter des projets hégémoniques ou des reconfigurations identitaires.

On ne veut pas discuter la valeur des données historiques acquises, qui contribuent à confirmer ou infirmer une narration mythique, mais si on part du présupposé que l'histoire aussi n'est que une narration partielle, selon une certaine perspective ou selon des finalités explicitement politiques, on

pourrait dire que ce que Muller met en lumière dans cet article est la dynamique « circulaire » du dispositif politique qui construit un passé pour pouvoir construire un futur, qui conjugue un discours « sur le passé » à un autre sur le futur. On reconstruit, retrouve, fait resurgir des « faits » pour pouvoir en envisager, promettre ou menacer d'autres.

Il ne s'agit pas toutefois de démystifier la production d'identités fictives à travers une production historique ou mythique improbable. Comme dans le cas pathétique de la fondation de la *Lega Nord* en Italie, il s'agit plutôt de considérer comment, même dans le cas d'une invention complètement arbitraire comme celle des racines celtiques de la « Padania », on vérifie qu'une manipulation consciente et « intelligente » soit d'une narration mythique soit de l'histoire arrive à produire des effets politiques concrets, à déterminer et matérialiser une réalité sociale et culturelle inexistante. La preuve est que dans le Parlement italien, il y a depuis au moins 15 ans, une représentation de ce parti politique aux racines fictives.

Face à la prolifération de discours « politiques » fondés sur une logique performative qui anéantit le politique en soi, sur une spectacularisation de l'espace public de plus en plus vidé de sens, je retrouve dans le travail critique de Muller sur la construction et sur l'interprétation du mythe une confirmation de l'importance de la question qui sous-tend mon projet de recherche. La relation problématique entre *narration* et *politique* est le point central de mon travail, qui se focalise sur une expérience « atypique », probablement parce qu'explicite, de corrélation directe entre ces deux pôles. Le *Parlement International des écrivains*, fondé à Strasbourg en 1993 pour protéger les auteurs réfugiés politiques, est un sujet ethnographique où cette relation émerge et prend forme en assumant directement la valeur politique de la littérature (et si on veut jouer avec les mots, aussi de la valeur littéraire et « narrative » de la politique).

Dans ce cadre, le travail de Muller fait émerger toute la complexité de la question, qui s'explicite à plusieurs niveaux et qui concerne et touche directement le cœur de la recherche ethnographique. Même en prenant compte des

distinctions nécessaires à faire entre un travail se fondant sur une narration orale et un autre portant sur l'écriture, on reconnaît toute la portée d'une interrogation fondamentale sur les formes de narration-transmission de savoir et, pourquoi pas, de propagande.

Mythe et histoire se manifestent dans leur nature d'instruments humains, à différents degrés d'intensité et de « performativité ». Ils se laissent percevoir comme des moyens actifs dans la gestion du présent et la « production » du futur des sociétés humaines.

Dans un équilibre instable entre découverte et invention, ces formes de narration deviennent éléments centraux dans l'organisation de l'espace politique, en explicitant la complexe dimension temporelle que lui est propre: accélérations et ralentissements, pauses, stases et fuites, projections dans le futur et retours en arrière, proliférations de versions discordantes, mensonges, changements de directions et de rythme sont, on pourrait dire, des formules que la narration partage avec le politique.

**« Le roi est vivant, vive le roi! »
Le politique et ses vicissitudes.**

Mariella Pandolfi
Phillip Rousseau
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Afin de répondre à cette question qui nous a été posée – rappelons-la: en quoi les travaux sur les systèmes politiques traditionnels (chefferie, royauté sacrée) nous permettent-ils de comprendre les figures du politique dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui? – faisons d'abord un retour dans le temps. Citons d'emblée la fin de l'introduction du livre *Le bouc émissaire* de Jean-Claude Muller publié en 1980: « Nous avons pris l'idéologie au sérieux en essayant d'en percer les fondements en elle-même et pour elle-même à l'intérieur de la société rukuba (Muller 1980:37) ». Or, qu'est-ce que cela veut dire prendre l'idéologie au sérieux?

C'est, à prime abord, ne pas en faire le simple reflet (même inversé) d'autre chose (d'une organisation économique, d'un mode de domination, d'un ordre politique, etc.) ou ne pas en faire une simple image projetée qui viendrait servir de couvre-chef social en réponse à un besoin naturel vague de cohérence sociale. On le voit le dialogue ici est pleinement engagé avec le fonctionnalisme en général, mais surtout le fonctionnalisme inhérent au marxisme orthodoxe, notamment des années soixante – ceux que Jean-Claude Muller qualifiait affectueusement en 1978 de « mécaniciens du marxisme » en pensant plus spécifiquement à Meillassoux, Terray et Rey (Muller 1978:441). Orthodoxie marxiste qui tendait à réduire le tout social à une mécanique infrastructurelle et faire de l'idéologie l'huile nécessaire au bon fonctionnement du moteur¹⁵.

¹⁵ On semblait oublier une évidence qui n'échappait pourtant pas à Marx: « Here, then, is Marx's well-known inversion of Hegel, whose topsy-turvy dialectic, of ideas determining social existence, must be set firmly on its materialist feet. For Marx, what we say or think is ultimately determined by what we

Permettez-nous de relever, en quelques mots, certains échos intellectuels de l'époque qui raisonnent sur cette même matière bonne à penser que Jean-Claude Muller souhaitait prendre au sérieux. Maurice Godelier notamment, qui, à partir de la notion d'idéal, tentait d'aborder et d'interroger au cœur même des relations les plus matérielles entre l'homme et la nature des noyaux complexes de représentations, d'idées, de patterns, etc., qui sont nécessairement inscrits dans ces rapports. Ou Marc Augé, bien sûr, qui renchérit avec la notion d'idéo-logique, cet épistémè, pour reprendre un vocabulaire foucauldien¹⁶, de la pensée sauvage; condition de possibilité de tout acte signifiant dans un contexte social et historique donné¹⁷. Ajoutons Marc Abélès qui, dans son ouvrage *Anthropologie et marxisme* publié en 1976, s'attardait aussi sur cette question en

do. It is historical practices which lie at the bottom of our language games. But some caution is needed here. For what we do as historical beings *is of course itself deeply bound up with thought and language; there is no human practice outside the realm of meaning, intention, imagination, as Marx himself insists: The animal is immediately at one with his life activity. It does not distinguish itself from it. It is its life activity. Man makes his life activity itself the object of his will and of his consciousness. He has conscious life activity. It is not a determination with which he directly merges* (Eagleton 2003:11-12, citant Marx, *Early Writings*, nous soulignons). »

¹⁶ Il est clair que Foucault n'accepterait pas le modèle omniscient proposé par Augé, mais on sent, à travers la tension foucauldienne entre ses constructions logiques englobantes (épistémè, biopolitique, etc.) et sa « guerre » comme grille d'intelligibilité qui semble refuser toute totalisation sociale, que les deux auteurs pensent une même difficulté théorique. Augé optera pour la Société, alors que Foucault adoptera une perspective de mise en jeu discursive.

¹⁷ Que ce soit la notion d'*idéo-logique* élaborée par Marc Augé, notamment dans ses ouvrages *Théories des pouvoirs et idéologie* publié en 1975 et *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, publié en 1977) ou la notion d'*idéal* que Maurice Godelier développe dans *L'infrastructure, Sociétés, Histoire* (1978) et *L'idéal et le matériel. Pensée, économies et société* (1984), ces ouvrages s'inscrivent clairement en porte-à-faux d'une certaine tendance marxisante de l'époque.

refusant catégoriquement de réduire l'idéologie à un quelconque fondement politique. Abélès préféra ainsi, à la réduction de l'idéologie à une pure fonction de légitimation, l'importance d'un rapport ambivalent entre pratiques sociales et une ou des idéologies toujours préalablement constituée(s) (Abélès 1976:108)¹⁸.

Il s'agissait bel et bien, en France, vers le milieu des années soixante-dix, pour Augé, Godelier, Muller (tous à peu près du même âge, né respectivement en 1934, 1935 et 1936) et Abélès (le cadet, né une douzaine d'années plus tard), de retravailler profondément la distinction infrastructure/ superstructure en insistant à la fois sur la poule et l'œuf pour nuancer ou démonter la thèse de la préséance causale de l'infrastructure sur tout le reste et ce, en insistant sur les représentations.

Malgré les divergences théoriques bien réelles entre ces auteurs – et permettez-nous d'insister sur l'importance de ces divergences malgré l'impossibilité d'approfondir celles-ci faute de temps – bref, malgré ces divergences, on remarque cette même impulsion théorique liée à ce champ thématique et sémantique de l'idéologie. Nous sommes en présence, vous vous en doutez bien, d'une révision structuraliste d'un marxisme orthodoxe (et vice versa, d'une révision marxiste d'un structuralisme orthodoxe). Disons la mise à l'épreuve de l'un par l'autre et vice-versa qui passe par une valorisation des représentations sociales à travers diverses déclinaisons impliquant la notion d'idéologie (nous l'avons vu: idéo-logique, idéal, etc.).

Et le terrain de jeu de ses auteurs, le débat imposé par ceux-ci, c'est la question de la place des idées, des représentations dans l'agir social (et, de ce fait, dans l'agir politique)¹⁹. Si Augé est

accusé de frôler l'idéalisme par Abélès en 1976 parce que son idéo-logique nivelle tous les aspects sociaux dans un même magma indistinct (Abélès 1976:118-121) et qu'Augé critique Godelier pour son insistance sur la prééminence de l'infrastructure malgré les nuances qu'il apporte²⁰, bref, ceci n'empêche pas que la discussion tourne autour d'un même noyau théorique qui tente d'élaborer une nouvelle articulation plus subtile entre pratiques et idées sociales.

Malgré donc ces débats, ce qu'il importe de relever c'est qu'en prenant l'idéologie au sérieux, ces auteurs portent une attention particulière à l'imbrication²¹ des diverses sphères du social (politique, économique, religieux). Pourquoi? Parce qu'à partir du moment où l'on s'insurge contre les déterminismes simplistes qui postulent que le même aspect social en produit à coup sûr un autre (la base économique produirait le religieux par exemple) et qu'on refuse les explications sommaires qui découlent d'une telle causalité stricte, il y a de bonnes chances que l'on mise sur

function as the mechanism by means of which they intervene; and to provide a theory of practice is not merely to understand the unconscious *structure* of the representations which govern it, but also to reveal the schemata constitutive of every representation, and thereby actually to alter the meaning of the term 'representation'. Having said this, I would add that these new questions and outlines have been rendered possible only through the development of modes of thought that are truly structuralist, functionalist and subsequently Marxist (Augé 1982:49) ».

²⁰ Ce même Godelier qui, à la suite d'un article en 1978 dans *Current Anthropology* (voir réf. citée), se fait même accuser par un commentateur d'être un structuraliste déguisé en marxiste, alors qu'Augé lui reproche d'être un peu trop marxisant dans son approche.

²¹ Augé (1982:35,59) fait mention d'une double influence concernant cette mise à niveau: Malinowski qui, dans son analyse du *kula*, ne réduit jamais ce phénomène à sa simple dimension économique et de Lévi-Strauss qui suppose, en dernière instance, que tout système social est fondamentalement d'ordre symbolique. Nous ajouterions que la question de l'imbrication est à rapprocher de l'idée de « syncrétisme » que George Balandier mit de l'avant pour penser le politique.

¹⁸ D'où l'importance qu'Abélès accorde aux *reproductions contradictoires* où il n'y a pas de correspondance *nécessaire* entre le champ idéologique et ses usages historiques.

¹⁹ Et c'est donc par le biais de la pratique « symbolique » (aujourd'hui on dirait probablement signifiante) et son efficacité sociale (et Bourdieu n'est évidemment pas loin) que l'on tentera de le faire. « To raise the questions as to the *efficacy* of symbols is to have in mind not so much there

une attention plus ponctuelle concernant les interactions entre ces diverses sphères et ce, sans présuppositions théoriques trop lourdes en début de parcours.

Clarifions ce point, en ajoutant que la question que l'on pose n'est plus seulement, par exemple: comment l'économique ou le politique détermine-t-il tel ou tel phénomène? Mais plutôt: pourquoi chez les x est-ce l'économique ou le politique qui tiennent le haut du pavé de la causalité? En découlent d'autres: comment ces sphères s'articulent aux autres? Quelle(s) logique(s) sociale(s) est ou sont mise(nt) en jeu dans les pratiques quotidiennes? Etc.²².

C'est tout le modèle théorique de la société comme superposition de niveaux qui se déterminent dans un ordre fixé à l'avance qui est ici sous examen²³. Autant la version matérialiste que son inversion idéaliste seront rejetées.

²² Point capital à retenir: la hiérarchisation causale découle d'un choix de société relativement arbitraire (c'est-à-dire contraints par certains éléments naturels (géographiques, climatiques, etc.), mais sans jamais être complètement déterminé par ceux-ci). Comme le souligne Augé (1975:400-401): « Ainsi les formes de production sont à la fois du côté de la nécessité liée à l'infrastructure matérielle et du côté du choix initial arbitraire dont témoignent toutes les représentations qui accompagnent les institutions et les règles d'une société données. » Godelier va dans le même sens: « As we have seen, any material productive force contains in it, right from the outset, a complex *idéal* element which is not a passive, a posteriori, representation of this productive force in the mind, but, from the very beginning, an active ingredient, an internal condition of its very emergence (Godelier 1978:766) ». La perspective est évidemment très marxiste, je cite Marx (cité par Abélès en 1976): « [...] ce qui intéresse Marx, c'est le mécanisme par lequel d'une part des représentations émergent des rapports réels pour en donner une image fantasmagorique, d'autre part ces rêves prennent consistance au point d'apparaître indépendants de leur ancrage social effectif (Abélès 1976:122) ». Ce débat (sur le rôle à donner à l'économie) découle donc très clairement d'une tension réelle au sein même des écrits de Marx.

²³ Le modèle de Godelier suppose davantage une verticalité mais avec des effets réciproques entre les

Marc Abélès, dans ce même texte de 1976 déjà cité, retravaillait aussi les préjugés d'une causalité simpliste propre au champ du politique. Citons-le: « Ainsi se déconstruit le petit édifice classique, la tour machiavélienne avec ses trois niveaux: force → pouvoir → symboles. C'est que la force [dit Abélès] n'est pas l'infrastructure du pouvoir, pas plus que l'idéologie ne repose sur ce dernier » (Abélès 1976:112).

Que l'idéologie ne repose pas sur le pouvoir suppose évidemment que l'appareillage politique, aussi minimal soit-il, n'est pas, à coup sûr le centre producteur des discours de la société sur elle-même²⁴. Que l'idéologie ne repose pas sur le pouvoir suppose surtout, point capital à notre avis, une réintégration théorique du politique dans le champ du social. En fait, le politique est même subsumé à celui-ci. Cette réinscription du politique dans le social est évidemment centrale à l'appréhension contemporaine du politique. Regardons donc quelques révisions importantes qui en sont un résultat direct:

En premier lieu, cette posture évite de plaquer le modèle juridico-politique de l'État sur les

divers niveaux. En ce sens, comme le remarque Abélès, il n'est pas très loin du concept althusserien de *causalité structurale*: « Certes, on critique la sous-estimation du « continent histoire » par le structuralisme. Cependant, on reconnaît son apport de l'histoire face aux dérives empiristes de certaines sciences humaines, au point que l'un des principaux instruments utilisés par Althusser pour penser les rapports entre les différents niveaux du social est le concept de « causalité structurale ». Comment penser la domination d'un niveau sur les autres? Comment rendre compte des contradictions entre structures ou des contradictions internes à l'une d'entre elles (Abélès 1999:48)? » D'ailleurs l'importance d'Althusser est aussi capitale chez Augé: « Dans le propos d'Althusser, le terme de sorcellerie pourrait remplacer celui d'idéologie (Augé 1974:68) ». ²⁴ D'une part, il vaut la peine de mentionner même si nous ne pouvons pas nous étendre sur le sujet, que c'est ici la question du consentement qui est mise en jeu: pourquoi consent-on à certaines formes de pouvoir si l'on n'est pas contraint de le faire? Bref, une leçon terrible: malgré ce qu'on aime bien penser, nous nous retrouvons bien souvent avec les politiciens que l'on mérite!

données. Elle tente ainsi d'éviter l'eurocentrisme du fonctionnalisme qui avait tendance à réduire le politique à une fonction répressive-légale et à la rechercher partout puisque c'est ce qu'on croyait avoir chez soi.

En second lieu, ceci permet aussi de ne plus concevoir le politique comme simple spécialisation d'une simple technique qui, de tous âges, c'est fait en accomplissant une série de tâches qui répondaient à de quelconques besoins naturels (et qui se ne réalisa finalement dans sa pureté qu'après la modernité bien enclenchée). Le politique désormais ne se comprend pas sans d'abord passer par une série de conceptions propres à un moment situé: conception du sujet, ses possibles modes d'action, les représentations du pouvoir, modes de transgressions mêmes, etc. Jean-Claude Muller, justement, en voulant donner une certaine consistance théorique à la chefferie – trop souvent conceptualisée comme État à venir ou État déchu – le souligne très bien en abordant l'idéologie comme système à la fois intellectuel et pratique, c'est-à-dire un discours sur le monde et sur l'homme comportant: «[...] un aspect de prédiction, un d'explication et un de contrôle des événements spatio-temporels » (Horton 1967:167 cité dans Muller 1980:467). C'est bien le passage d'une anthropologie politique à une anthropologie du pouvoir auquel on assiste (le politique n'étant alors qu'une possible manifestation particulière du pouvoir et non pas son essence)²⁵.

²⁵ « À titre d'orientation problématique, je retiendrai l'idée du « passage à l'autonomie », et il est bien évident qu'Engels non seulement ne nous dit rien, mais ne nous donne pas les moyens de comprendre ce passage dont l'effectuation est présumée dans le texte précité. Grâce aux matériaux ethnologiques recueillis chez les Anuak, nous saisissons le rôle déterminant de l'idéologie dans le processus d'autonomisation du politique. L'apparition de l'État ne se réduit pas à une modification technique du fonctionnement existant. On observe un déplacement du lieu d'intervention du politique, et la projection symbolique, loin de sanctionner une transformation exogène, s'avère la condition de possibilité de ce déplacement [nous soulignons]. En d'autres termes, l'idéologique est le *modus operandi* de l'autonomisation (Abélès 1976:138) ».

Or, ironie du sort, cette problématique de l'imbrication qui était nécessaire pour comprendre un peu mieux les autres sociétés, sera assez rapidement retournée vers son propre lieu d'incubation. Marc Abélès en sera un des importateurs majeurs dans ses diverses études consacrées au politique en Occident (Assemblée nationale, Commission européenne et maintenant ONG). L'imbrication, certaines disciplines semblaient l'oublier, n'était évidemment pas que chez l'autre, mais, un peu malgré nous, aussi chez nous.

Ce qui est donc clair c'est que cette problématique de l'imbrication retournée vers nos propres logiques politiques constitutives mène inévitablement à la généralisation d'un soupçon prononcé et bienvenu envers notre noyau politico-idéologique²⁶ par excellence: c'est-à-dire, la souveraineté. Souveraineté liée évidemment à un type spécifique d'organisation et de pratique politique (l'État) et la séparation conceptuelle inhérente et très particulière entre politique, économique et social qui lui semble inhérente. Et là, toute une lecture de l'autonomisation graduelle du politique dans notre tradition philosophique

²⁶ L'anthropologie n'est pourtant pas la seule discipline à remettre en question les présupposés conceptuels inhérents au concept de souveraineté. Le politologue Justin Rosenberg s'y attarde aussi comme le démontre le passage suivant: « All this suggest that we should define sovereignty primarily not in terms of the practical ability of the state to command the behaviour of its citizens, nor yet as a kind of residual legal paramountcy. To be sure, without these there would be no sovereign states. But these descriptive attributes, enormous though their practical significance is, do not comprise a explanation of why the modern state assumes its distinctive 'purely political' form. By contrast, if we define sovereignty as the *social form of the state in a society where political power is divided between public and private spheres*, it becomes apparent that at least some of the confusion over whether modern state power is strong or weak, autonomous or determined, sovereign or constrained has been unnecessary. For under capitalism, these are not necessarily dichotomies » (Rosenberg 1994:129, nous soulignons).

partant de Machiavel, en passant par Hobbes et sans oublier Locke, est à réitérer et expliciter²⁷.

On voit que les percées étaient considérables, très riches et que les implications sont énormes, mais elles n'étaient pas les seules à travailler dans de telles plates-bandes.

Car, pendant ce temps, dans une discipline pas trop lointaine, il y avait, entre autres, un certain Michel Foucault. Foucault, dans les années soixante-dix, s'est aussi acharné sur le cas de la souveraineté notamment dans l'élaboration qu'il fait dans ses grands cours au Collège de France de ce passage au 18^e siècle entre deux rationalisations

²⁷ En ce qui concerne notre propre tradition politique, ce soupçon nous permet de poser un regard perçant sur des repères épistémologiques incontournables. Nous pensons notamment – lançons-les ici en vrac – à la « découverte » moderne du politique par Machiavel (en ce qu'il cherchait à distinguer une rationalité singulière distincte de la morale et de la religion); à la machine nominale et manipulatrice du Léviathan hobbesien qui siphonne l'ensemble du champ social et peut ensuite générer à partir de cette autonomisation radicale du politique; sans oublier la grande découverte du social orchestrée par Locke qui s'articule aussi sur une différenciation entre un contrat vertical d'une part et un contrat horizontal de l'autre. Bref, une grande part de notre tradition philosophique est marquée par cette volonté d'autonomiser un champ du politique en y recherchant sa spécificité. Il revient évidemment à Marx d'avoir tenté un grand renversement en tentant d'élaborer une théorie *sociale* du politique (qui émerge de véritables rapports sociaux et non pas d'un État de nature hypothétique). C'est notamment pour cette raison que l'on considère, à tort à notre avis, que la perspective marxiste implique une négation du politique. En fait, ceci ne peut être le cas que si l'on s'installe confortablement dans l'idéo-logique de l'État souverain. Cette théorie sociale du politique est évidemment au cœur de diverses perspectives des auteurs qui nous ont intéressés jusqu'ici. Tout le déplacement vers la notion de pouvoir que l'on remarque dans les écrits des anthropologues qui nous ont intéressés jusqu'ici, s'inscrit, il nous semble, dans une tentative de distanciation théorique des présupposés de la tradition de la souveraineté (et ce, même si l'on est en quelque sorte contraint d'en utiliser les concepts).

politiques: passage de la raison d'État au libéralisme (libéralisme dans lequel se situe le développement de la biopolitique et de la gouvernementalité, notions pour le moins omniprésentes en anthropologie aujourd'hui). Cette relecture particulière de l'histoire occidentale, tout comme les perspectives anthropologiques qui nous ont intéressées jusqu'ici, ont cette même volonté de miser à la fois sur les pratiques sociales et les rationalisations et sur la réinscription du politique dans le social.

Bien sûr Foucault, on le sait préférera la notion de discours à celle d'idéologie et bien que ce rapprochement, que je ne ferai d'ailleurs que suggérer en terminant, peut paraître quelque peu forcé (des divergences majeures l'éloignerait des perspectives de Augé et de Godelier entre autres — choisissons-en une: la question de LA société contre laquelle Foucault préférera toujours l'étude justement des discours, des dispositifs, etc.), il n'en demeure pas moins, à notre avis, qu'une certaine lecture complémentaire est possible. Comme preuve, nous pourrions évidemment regarder du côté de l'importance de Foucault pour l'anthropologie contemporaine en général²⁸, mais aussi regarder plus spécifiquement du côté des derniers travaux d'Abélès, qui, dans *La politique de la survie* publié en 2006, s'inspire allègrement de Foucault pour penser notre rapport contemporain au politique²⁹. Le vocabulaire d'Abélès est éloquent: il s'agit bien d'explorer des configurations cognitives et des régimes d'action. Nous avons l'exemple, dans la personne même d'Abélès, un pont à partir duquel un rapprochement, par confrontation bien sûr, serait possible.

En conclusion, à cette question qui nous est posée aujourd'hui, nous pouvons aussi suggérer cette simple référence bibliographique qui aurait l'avantage d'y offrir une réponse récente. Dans *La*

²⁸ Voir, entre autres, les travaux récents de Mariella Pandolfi, Didier Fassin, Michel Agier, etc.

²⁹ Qu'on prenne cette phrase de Marc Augé au sujet du système de la sorcellerie pour comparer à Foucault: « [...] ses jeux, ses enjeux et ses issues s'inscrivent dans la chair des hommes, se traduisent ou se reformulent en enjeux sociaux, en termes de pouvoir et de défaite (Augé 1974:68) ».

politique de la survie, Marc Abélès propose, dans un chapitre on ne peut plus adéquatement intitulé « Un détour nécessaire », un cautionnement éloquent de cette tradition émérite où il offre une relecture de la littérature anthropologique concernant les chefferies et les royautes sacrées.

Ce rappel, Abélès, l'énonce en vue d'élaborer un contraste permettant de mieux saisir la teneur particulière de notre propre rapport contemporain au politique. Il relève en effet « [...] une montée en puissance d'une représentation qui met les préoccupations du vivre et du survivre au cœur de l'agir politique » (Abélès 2006:103). Passage, dans les mots de l'auteur, d'un rapport de convivance à celui de survivance, ou, en d'autres termes — et grossièrement succinct—, d'une priorité du vivre ensemble à celle d'une gestion des risques. Ce qui importe de retenir, c'est l'importance qu'Abélès accorde ici aux configurations cognitives (Abélès 2006:133) pour comprendre les transformations qu'il perçoit dans le champ du politique.

En effet, ce détour nécessaire auquel Abélès nous convie dans son dernier livre mérite qu'on s'y attarde, car ce contraste proposé contient bien plus qu'un simple compte-rendu d'une similarité qui lierait l'étude des chefferies et royautes sacrées à l'État (et les organisations internationales ou transnationales) pour ensuite les catégoriser sous la rubrique politique dans le grand catalogue des pratiques humaines. Bien plus, car ce détour suppose aussi une manière d'appréhender le politique; manière, on s'en doute bien, considérée ici comme étant tout à fait pertinente pour une appréhension contemporaine de celui-ci. C'est sur quoi nous avons tenté de porter notre attention aujourd'hui.

Références

Abélès, Marc

2006 *Politique de la survie*, Flammarion, Paris

1976 *Anthropologie et marxisme*, Éditions Complexes, Bruxelles

Augé, Marc

1982 *The Anthropological Circle. Symbol, Function, History*, Cambridge University Press and Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge, Londres, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney et Paris

1975 *Théories des pouvoirs et idéologie. Étude de*

cas en Côte-d'Ivoire, Hermann, Paris
1974 *Les croyances à la sorcellerie*. In *La construction du monde. Religions, représentations, idéologie*, dir. Marc Augé, Éditions François Maspero, Paris

Eagleton, Terry

2003 *Marx*, Weidenfeld & Nicolson, Londres

Godelier, Maurice

1978 *Infrastructures, Societies and History*.

Current Anthropology 19(4):763-771

Muller, Jean-Claude

1980 *Le roi bouc émissaire: Pouvoir et rituel chez les rukuba du Nigéria central*, L'Harmattan, Paris

1978 *Vers une anthropologie du pouvoir*.

Canadian Journal of African Studies / Revue

Canadienne des Études Africaines 12(3):429-448

Rosenberg, Justin

1994 *The Empire of Civil Society. A Critique of the Realist Theory of International Relations*,

Verso, Londres et New York

**Structures politiques traditionnelles
et structures imposées,
une coexistence qui perdure chez les Innus**

Sylvie Vincent
Anthropologue, Chercheure autonome

Chers collègues,

J'aimerais tout d'abord remercier Gilles Bibeau et les organisateurs de cette journée de m'avoir invitée à me joindre à vous pour rendre hommage à Jean-Claude Muller.

Arrivée ici, cependant, il me faut reconnaître que j'y suis doublement étrangère. D'abord parce que, loin des universités, je ne contribue pas tant aux réflexions théoriques ou méthodologiques qu'à la production de ce que l'on appelle la « littérature grise », cet ensemble de rapports non publiés. Ensuite – mais je vois que je ne suis pas tout à fait la seule dans cette situation – parce que je me joins à une assemblée largement constituée d'africanistes, moi qui ai toujours travaillé avec des Amérindiens, plus particulièrement des Algonquiens et plus spécifiquement encore des Innus (autrefois appelés Montagnais).

Si j'ai accepté avec plaisir de me joindre à vous, c'est en bonne partie pour souligner le fait que Jean-Claude Muller, bien que n'ayant pas travaillé lui-même chez les Amérindiens, s'est intéressé à ce qui s'écrit sur eux, a contribué régulièrement à la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (évaluation de propositions d'articles, comptes rendus de livres...) et a soutenu cette revue par sa présence et pas cet intérêt même.

La question offerte à notre réflexion en ce milieu de matinée se lit ainsi, je vous le rappelle: « les travaux sur les systèmes politiques traditionnels des sociétés avec lesquelles nous travaillons permettent-ils de comprendre les figures contemporaines du politique? »

En ce qui concerne les Innus, les études sur les systèmes politiques traditionnels sont à peu près inexistantes. J'inverserai donc en quelque sorte le thème proposé et indiquerai ce dont, à mon avis, il serait nécessaire et obligatoire de tenir compte pour répondre à la question. Pour illustrer mon propos, je prendrai brièvement trois cas de « chefferie ».

Premier cas: 1603. Champlain arrive à l'embouchure du Saguenay. Il y rencontre un « sagamo » montagnais dont il écrit qu'il s'appelle Anadabijou. Celui-ci est accompagné d'un « sagamo » algonquin et d'un « sagamo » etchemin ainsi que de nombreux guerriers. Ils sont occupés à fêter leur victoire commune sur des Iroquois.

Comment définir ce « chef »? Qui est-il pour sa nation? Qui est-il pour les autres nations? Qui est-il pour les Français qui arrivent? Peut-être est-il un chef de guerre temporairement choisi par les siens parce que le plus apte à remplir ce rôle. Peut-être a-t-il été intronisé au cours d'une de ces cérémonies de résurrection dont parle Rémi Savard dans son livre magistral sur l'Algonquin Tessouat (Savard 1996). Au cours de ces cérémonies, celui qui allait devenir chef recevait le nom de son prédécesseur et cette intronisation, faite en présence de représentants d'autres nations, visait à préserver la continuité, à consolider les alliances, à annoncer que, malgré le déséquilibre suscité par la perte du chef précédent, malgré la douleur du deuil, il n'y aurait pas de changement dans les relations entre voisins et donc pas de guerre. Ces chefs, face à leurs propres nations, n'avaient pas de pouvoir autre que celui que leur conférait leur éloquence, leur savoir-faire, leur emprise sur leur entourage. Mais, face aux autres nations, ils symbolisaient et représentaient celle dont ils étaient issus.

Peu de temps après l'ouverture de la réduction de Sillery, en 1640, une réunion eut lieu afin de décider s'il était nécessaire d'être baptisé pour avoir le droit d'y résider. Les gens réunis (Algonquiens, Montagnais et autres) ne parvenaient pas à s'entendre. Ils remirent donc la décision à plus tard. C'est alors que les pères jésuites et le gouverneur leur suggérèrent d'élire des chefs qui les gouverneraient et prendraient ce genre de décision. Un vote eut lieu. Le conseil ainsi formé comprit trois chefs élus de cette façon et un quatrième qui était un chef traditionnel. « C'est ainsi, rapporte Savard, que se serait tenue /.../ l'élection de ce qu'on peut considérer comme l'ancêtre des *conseils de bande* » (Savard 1996:18). Ceux qui venaient de voter restèrent sous le coup de ce qui s'était passé et l'un d'eux proposa même que tous se retirent loin des missionnaires afin de pouvoir se consulter librement entre eux (Savard 1996:17).

Eleanor Leacock rappelle que, pour le père Le Jeune, jésuite qui côtoya les Montagnais à partir de 1632, si l'on pouvait donner de l'autorité à l'un d'entre eux pour gouverner les autres, on les verrait se civiliser rapidement (Leacock 1981:191). L'élection de ce premier conseil, en ce milieu du XVII^e siècle, se situe donc au cœur du choc des cultures et à l'orée de ce qui existe encore aujourd'hui: on voit déjà s'immiscer le pouvoir colonial dans les structures politiques amérindiennes et dans le processus de prise de décision. Issu de la discussion entre tous, celui-ci passe aux mains de quelques-uns à qui plein pouvoir a été donné.

Comme on le sait, cette coexistence de deux systèmes différents se poursuit au fil du temps. On pourrait en donner d'autres exemples. Prenons celui de Pessamit, au milieu du XIX^e siècle. Les missionnaires oblats, qui viennent d'arriver au Canada et remplaceront les pères jésuites auprès des Innus, considèrent eux aussi que ceux-ci n'ont aucune forme de gouvernement. Pourtant, souligne Hélène Bédard (1988), il existe encore des chefs traditionnels si l'on en croit, notamment, les signatures au bas des pétitions envoyées alors au gouvernement. Cela n'empêchera pas les missionnaires de se présenter comme investis de l'autorité morale de veiller à la bonne marche des affaires de la communauté. Ils iront jusqu'à tout faire pour imposer comme chef la personne de leur choix (Bédard *ibid.*: 113-119).

Mais c'est à partir de 1869, puis de la *Loi sur les Indiens* de 1876, que sera profondément transformé le système politique des Autochtones du Canada, dont celui des Innus. Désormais – deuxième cas – les chefs seront élus ainsi que leurs conseillers. Un autre type de chef, donc, déjà esquissé comme nous l'avons vu au milieu du XVII^e siècle, un chef dont les responsabilités très restreintes (maintien de l'ordre, construction des bâtiments publics, entretien des chemins...) sont strictement définies par une loi étrangère. Ce système, ou du moins son principe, est toujours en vigueur aujourd'hui, réduisant les champs de compétence des conseils, contrôlant leurs finances et la gestion de celles-ci. Bien qu'élus par leurs communautés les chefs, en réalité, sont essentiellement responsables devant le gouvernement canadien. Ils sont les interprètes du

gouvernement face à leurs communautés. La dynamique du maintien des alliances entre nations semble donc éteinte depuis longtemps. Ce n'est plus face aux Wendats, aux Algonquins ou aux Micmacs que le chef innu représente les siens mais face aux gouvernements.

Troisième cas: milieu du XX^e siècle. Nous sommes à la mi-août. Les Innus partent rejoindre leurs territoires de chasse en remontant les rivières qui, de la côte, vont les mener vers l'intérieur des terres. Aujourd'hui une dizaine de familles partent ensemble. Au fur et à mesure qu'elles remontent la rivière principale (la rivière Moisie, par exemple), une famille puis un autre quitte le groupe pour emprunter l'affluent qui, vers l'est ou vers l'ouest, la conduira à son territoire. Au départ de la côte, ces familles se sont choisi un capitaine. C'est lui qui décide des lieux de campement, du rythme du transport des bagages dans les portages, des temps d'arrêt en chemin pour chasser ou faire une récolte de petits fruits. C'est le plus âgé, celui qui connaît le mieux le trajet et la rivière, celui qui a le plus d'expérience et dont les descendants, collatéraux et parents par alliance sont les plus nombreux dans le groupe. Sa responsabilité ne durera que le temps du voyage. Ensuite, il redeviendra un chasseur comme les autres. Plus tard, dans la saison, si une chasse collective au caribou est organisée, ce n'est pas forcément lui qui la dirigera. Un autre, un meilleur chasseur peut-être, quelqu'un qui entretient des liens plus étroits avec les entités spirituelles qui ont la charge du gibier, aura cette responsabilité. Ce qui ne signifie pas que ce sera ce dernier qui dirigera les autres chasses collectives... Ces « capitaines » relèvent du système traditionnel. Ils agissent en territoire innu, loin du regard des autorités gouvernementales et religieuses. Ce qui n'empêchera pas le chef élu de jouer son rôle lors du retour à la côte.

Trois situations où des hommes ont eu à exercer des charges qui les distinguent des autres membres de leur groupe. Ces exemples indiquent que l'on ne peut dissocier l'étude des structures politiques innues, et amérindiennes en général, de l'histoire coloniale dans laquelle elles prennent place. Un chef élu selon les directives de la *Loi sur les Indiens* et essentiellement responsable devant le gouvernement canadien n'est pas l'équivalent d'un chef choisi par les siens pour les conduire à la

guerre ou vers leurs territoires de chasse ou pour les représenter lors d'un rassemblement de nations.

Si l'on veut comprendre aujourd'hui le système de prise de décision dans les conseils de bande, aux tables de négociation avec les gouvernements, face aux crises que traversent parfois les communautés, il faut savoir que se superposent deux systèmes radicalement différents auxquels les niveaux d'adhésion et de résistance sont variables. Il faut savoir distinguer entre porte-parole et chef élu. Il faut tenir compte du contexte dans lequel s'exerce cette « chefferie », de ceux devant lesquels elle est responsable et de ce qui la justifie. La connaissance des systèmes politiques traditionnels serait donc insuffisante pour saisir les données politiques actuelles puisque le joug du gouvernement, et parfois même des missionnaires, s'exerce toujours et que les « nations » indiennes ne sont plus réellement reconnues malgré les déclarations officielles, dont celle de l'Assemblée nationale du Québec en 1985. Par contre, cette connaissance des structures traditionnelles est nécessaire car des éléments de la culture politique innue subsistent et je ferais l'hypothèse que, pour la saisir, on devrait se pencher, entre autres, sur les liens sacrés au territoire et aux ancêtres ainsi que sur l'absence de pouvoir coercitif des chefs, autant d'éléments qui rejoignent, je crois, ce que Jean-Claude Muller a trouvé au Cameroun et au Nigéria.

Références

Bédard, Hélène

1988 *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites, 1850-1900*, Collection Edmond-de-Nevers no 7, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec

Leacock, Eleanor

1981 Seventeenth-Century Montagnais Social Relations and Values. In *Handbook of North American Indians*, volume 6: *Subarctic*, publié sous la direction de June Helm, Smithsonian Institution, Washington, p.190-195

Savard, Rémi

1996 *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal, diplomatie franco-indienne en Nouvelle France*, L'Hexagone, Montréal

Des « aventuriers du mil perdu » aux aventures du roi Guésar: mythes, royauté sacrée et politique contemporaine

Maud Morin
Département d'anthropologie
Université de Montréal

D'entrée de jeu, je tiens à préciser que cette communication se veut un très bref clin d'œil au travail ethnographique colossal que Jean-Claude Muller a effectué sur la chefferie et la royauté, en autres, chez les Rukuba du Nigeria et chez les Dii du Cameroun. Justement, dans un de ses articles sur les Dii de Mbé (au Nord-Cameroun), « Les aventuriers du mil perdu », l'anthropologue établit les liens entre les mythes d'origine et les changements politiques contemporains, liens sur lesquels j'aimerais m'attarder un peu ici.

Tout d'abord, lors d'un séjour au Cameroun en 1990, Jean-Claude Muller a recueilli un premier mythe d'origine qui stipulait que les ancêtres des Dii venaient tous d'une montagne, la Mbang Sii, où ils vivaient dans des villages tous égaux et ce, jusqu'à l'arrivée des Peuls qui voulurent les conquérir en les affamant. Les ancêtres cachèrent alors dans des crevasses et des cavernes des jarres remplies de grains imputrescibles. Toutefois, ils furent vaincus et abandonnèrent leurs villages. Il est dit que ces grains seraient toujours là et que même si un chasseur pouvait les découvrir par hasard, de toute façon personne n'oserait y toucher.

Lors d'un autre séjour en 1991-1992, Monsieur Muller a ensuite fait le tour de quarante chefferies Dii où il lui fût révélé un autre type de mythe fondateur de l'ordre social, qui va comme suit: un groupe étranger de princes chasseurs donne généreusement du gibier à un groupe de villageois qui en échange sont empressés de leur offrir la chefferie. Tout comme dans ce dernier exemple, dans toute l'Afrique le chasseur joue un rôle important dans les mythes de fondation.

Or, suite à plusieurs analyses, historiques, des composantes des deux mythes, à une comparaison avec les mythes des ethnies avoisinantes, et une compréhension du positionnement des narrateurs, il est apparu à l'anthropologue Jean-Claude Muller

que le premier mythe était de facture moderne et destiné à supporter un projet politique. Dans un premier temps, il serait plausible historiquement qu'une partie des Dii, ceux qui racontent l'histoire, se soient plutôt réfugiés sur la montagne face à la menace des guerres avec les Peuls, guerres qui selon une chronologie disponible s'étendirent de 1806 à 1875. Ensuite, en étudiant les différents mythes des ethnies voisines, une caractéristique revenait, soit l'intervention d'un chasseur en position initiale et le tout ayant comme résultat l'établissement de royaumes ou de provinces appartenant à des royaumes. La position du chasseur se trouvait ainsi inversée dans le mythe Dii de départ et « au lieu d'inaugurer une dynastie, le chasseur dii en est réduit simplement à contempler les ruines d'un monde révolu » (Muller 1992:9). De plus, les narrateurs de ce premier mythe se trouvaient à être des membres de l'élite (instituteurs, directeurs d'école, fonctionnaires, employés de l'administration), en résumé des membres actifs de la modernisation. Plusieurs de ces narrateurs, dans un autre temps, ont aussi rajouté que si le chasseur trouve les graines et tente d'ouvrir les jarres, « il sera condamné à errer sans fin, à tourner en rond, devenant complètement fou jusqu'à mourir sans jamais retrouver son chemin » (Muller 1992:13). Cette interdiction donne au passé un caractère dangereux, car si on veut y retourner, on risque d'y rester prisonnier pour toujours.

Le projet politique résolument moderne et soutenu par ces élites, visait en fait le regroupement de tous les Dii sous une même préfecture. En effet, en donnant une origine commune aux Dii et sans le besoin d'une chefferie sacrée, ce qui est représenté par le chasseur qui n'a plus de rôle actif, il devient ainsi plus facile de légitimer un retour au regroupement de tous les Dii par des instances gouvernementales. En fin de compte, Jean-Claude Muller en vient à la conclusion que « l'analyse des mythes n'est pas seulement une entreprise qui regarde vers le passé. Dans le cas qui nous occupe, la clé de l'interprétation se trouve autant dans l'idée que les conteurs du mythe se font de l'avenir auquel ils travaillent activement. On se condamne à ne rien comprendre au mythe si on ne le regarde pas, non seulement en fonction du passé et du présent, mais

aussi dans l'optique d'un imaginaire tout à fait pragmatique qu'il anticipe et justifie par avance » (Muller 1992:15). Ce qui soutient que l'analyse anthropologique des mythes liés aux chefferies sacrées ou à leurs mythes concurrents doit faire place non seulement au passé et à l'histoire, mais aussi aux éléments de la politique contemporaine des populations étudiées.

Dans un deuxième temps, j'ai trouvé un autre écho moderne des liens entre mythes, chefferie sacrée et politique contemporaine chez les peuples tibétains, ceci dans la renaissance récente de la tradition orale du récit épique du roi Guésar de Ling. L'épopée de Guésar, qui est essentiellement orale, fait le récit des exploits guerriers du roi mythique Guésar. Cette très longue épopée peut être déclamée pendant plusieurs jours par des bardes. On a vu aussi certaines personnes se mettre spontanément à réciter des épisodes complets relatant les péripéties de Guésar. Lequel est « envoyé par les dieux pour délivrer les habitants du pays de Ling, il naît sous le nom de Jourou, garçon laid et méprisé. (...) Il prend part à une course de chevaux dont les juges sont les habitants de Ling, et à la surprise générale, il gagne; il est alors proclamé roi Guésar (c'est-à-dire César) de Ling et il épouse Droukmo » (Dreyfus 1998:41). S'en suit un nombre mirobolant et non déterminé d'exploits militaires, pendant lesquels, en autres, il délivre son épouse, sauve Ling de la menace de domination étrangère et étend son règne sur de puissants voisins. L'histoire se termine par le départ de Guésar vers le paradis.

Cette épopée est apparue au 14^e-15^e siècle et a continué de se développer jusqu'au 20^e siècle. Elle a été mise sous écrit et comporterait un nombre très important de volumes, soit entre trente et quarante volumes. Le langage dans lequel cette histoire est racontée et écrite serait aussi remarquable à cause de son caractère éminemment poétique. L'épopée est répandue dans toutes les régions du Tibet, de même qu'au Ladakh et chez certaines populations turques d'Asie centrale. Toutefois, elle est souvent plus fortement liée à une certaine région tibétaine, le Khams, puisque le royaume de Ling est identifié comme étant l'ancienne principauté nommée Lingshang située dans le Khams. Elle est donc aussi associée au caractère fier, courageux et patriotique des

guerriers Khampas. Elle représenterait en quelque sorte l'homme tibétain idéal:

the hero of the epic, King Gesar, the elected king is in fact the personification of the ideal Tibetan man, that is to say a man who can perform supernatural feats when engaged in battle. (...) It is evident that the stories of his conquest of different countries and his other heroic exploits, however fictitious they may be, have contributed to the awakening of the national consciousness (Karmay 1994:114).

L'épopée de Guésar a récemment été remise à l'honneur par les autorités de la Chine populaire. Les gens ont été incités à connaître ses histoires, à se les procurer sous forme écrite, à avoir des posters des héros de l'épopée, ou encore à écouter des chansons populaires relatant ses exploits. Selon Georges Dreyfus, historien et spécialiste du bouddhisme tibétain, « la raison de cette promotion, qui pourrait surprendre, est que le personnage de Guésar représente un modèle définissant un sentiment communautaire qui, d'une part, n'est pas bouddhique et qui, d'autre part est en partie régional » (Dreyfus 1998:46). Cette remise à la mode connaît un franc succès chez les Tibétains qui manifestent depuis un engouement encore plus passionné pour leur héros Guésar. Cependant, loin de diminuer leur sentiment identitaire en tant que contrée bouddhiste, ceci semble plutôt le renforcer. Ce qui semblerait s'expliquer par le fait que les aventures du roi Guésar représentent aussi la défense de l'empire des premiers rois vertueux bouddhistes; la défense du territoire de Ling étant assimilé à la défense du Tibet.

Il faut préciser ici que les Tibétains identifient le début de leur histoire collective avec l'empire des premiers rois vertueux qui ont amené le bouddhisme et ont unifié le Tibet entre le 7^e et le 9^e siècle. Tout d'abord, le roi Songstèn Gampo a unifié le Tibet et a introduit le bouddhisme grâce à son mariage avec deux princesses bouddhistes, une Chinoise et l'autre Népalaise. Songstèn Gampo est aussi identifié comme une incarnation du saint patron du Tibet, le bodhisattva Avalokiteshvara. Ensuite, sous le règne subséquent de Trisong Détsèn le bouddhisme prit plus d'importance et celui-ci fonda le premier monastère du Tibet, le monastère de Samyé.

Plusieurs interprétations du mythe de Guésar coexistent au Tibet et chez les Tibétains de l'exil, certaines intègrent des éléments de la religion prébouddhique tel le culte aux dieux-montagnes auxquels le guerrier Guésar aurait voué allégeance. Une des premières actions héroïques de Guésar serait même de retrouver une armure et des armes magiques enterrées dans les contreforts d'une de ces divinités montagnes:

One of Gesar's first deeds as a king is to recover the magical weapons and armor, left by the gods for the people of Ling buried in the mountain range of Magyel Pomra. Magyel Pomra is both an actual mountain in eastern Tibet and one of the most powerful native Tibetan deities, who in the epic becomes a great friend and supporter of Gesar (Kornman 1997:41).

Dans certaines versions, le Bouddha n'est jamais mentionné et même des sentiments anti-bouddhistes sont clairement exprimés, ce qui fait que dans de nombreux monastères l'épopée fût interdite. Cependant, plusieurs autres versions mentionnent l'intervention de Bouddha et des divinités bouddhistes qui jouent un rôle dans l'incarnation de Guésar sur terre. Ces derniers récits font de Guésar une divinité guerrière du panthéon bouddhiste, un protecteur du dharma et des contrées bouddhistes et une nouvelle incarnation du roi vertueux Trisong Détsèn.

Des chapitres de l'épopée ont aussi été rajoutés non seulement par les bardes mais aussi par des érudits tibétains. Un exemple surprenant date de la Deuxième Guerre mondiale où un grand maître bouddhiste aurait rajouté un chapitre en intégrant Hitler et même en le tuant à la fin de l'épisode:

during World War II word reached Tibet that a demon king named Hitler was trying to conquer the world. A famous Buddhist lama named Kamtrül Rinpoche actually composed an additional book of the epic entitled *Gesar Conquers the Kingdom of Jarman*. In this episode Gesar travels to Germany and assassinates Hitler for the benefit of all sentient beings (Kornman 1997:41).

Le culte à Guésar fût aussi utilisé par un autre grand lama durant la révolution culturelle en Chine. Devant être soumis à une de ces sessions de confrontation et d'humiliation publique, Khenpo

Jikpun effectua un rituel d'offrandes et de prières en l'honneur de la déité Guésar de Ling, ce qui le sauva:

during the early phases of the Cultural Revolution Khenpo was at one point summoned to an organized "struggle session" where religious figures and other "class enemies" were routinely physically and verbally abused, often leaving permanent physical damage. The night before the session he performed offering rituals with intense prayer directed to the great warrior deity Gesar of Ling (...). Over the course of the night, his face unexpectedly swelled up and became hideously distorted, according to his later account of events. In the morning when people saw his disfiguration, they were convinced that Khenpo had contracted a dangerous infectious disease and thus banished him from town (Germano 1998:58).

Outre son identification aux rois vertueux bouddhistes et le caractère de divinité guerrière de Guésar à invoquer en cas de besoin, un autre événement plus récent semble suggérer l'usage nationaliste qu'à maintenant le mythe parmi les Tibétains. En 1981, une nouvelle secte religieuse a vu le jour, les « Héros de Ling ». Son fondateur se disait être une réincarnation de Guésar et il donna des initiations à plusieurs personnes qui pouvaient alors devenir possédées par le héros et faire des prophéties. Bien entendu, craignant que ce mouvement se répande, il fût banni par les autorités chinoises.

Enfin, la popularité récente au Tibet de l'épopée du roi mythique Guésar de Ling et sa reprise dans la mouvance politique nationaliste de défense du Tibet bouddhiste, de même que le mythe d'origine moderne et unificateur propagé par certaines élites Dîi démontrent selon moi, que même dans notre contexte actuel, il ne faut pas sous-estimer les multiples facettes des mythes d'origine, notamment ceux liés à la chefferie et à la royauté sacrée, ni leur portée dans les contextes politiques contemporains. En dernier point, il serait intéressant au sujet du mythe de Guésar, si comme le reprend Monsieur Muller, à la suite de Lévi-Strauss et de Luc de Heusch, on accepte que de telles traditions mythiques se répondent d'une ethnie à une autre, d'établir des comparaisons avec les autres traditions épiques des ethnies voisines

des Tibétains, peut-être celles d'autres ethnies chinoises, des Han, ou encore des Indiens.

Références

Dreyfus, Georges.

1998 Le nationalisme: entre mémoire glorifiée et identité collective. In Buffetrille and Ramble (dir.), *Tibétains, 1959-1999: 40 ans de colonisation*. Paris: Éditions Autrement: 21-57

Germano, David.

1998 Re-membering the Dismembered Body of Tibet. *Contemporary Tibetan Visionary Movements in the People's Republic of China*. In Melvyn Goldstein et Matthew Kapstein (eds.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. Berkeley: University of California Press: 53-94

Karmay, Samen G.

1994 Mountain Cults and National Identity in Tibet. In Robert Barnett et Shirin Akiner (eds.), *Resistance and Reform in Tibet*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers: 112-120

Kornman, Robin.

1997 Gesar of Ling. In Donald S. Lopez (Jr.), *Religions of Tibet in Practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press: 39-68

Muller, Jean-Claude.

2005 *Parenté et mariage chez les Diï de l'Adamaoua*.

1992 Les aventuriers du mil perdu. Mythe, histoire et politique chez les Diï de Mbé (Nord-Cameroun). *Culture*, X11(2):3-16

Ricard, Mathieu.

2006. *Tibet. Regards de compassion*. Paris: Éditions de la Martinière

Une jeune africaniste chez d anciens colons

Léa Kalaora
Département d'anthropologie
Université de Montréal

En tant que jeune africaniste, je vais profiter de l'occasion donnée par ce colloque pour réfléchir sur l'avenir de l'anthropologie africaniste et sur la place que le et la politique doit y occuper.

Je travaille sur les fermiers blancs du Zimbabwe qui se font exproprier de leur ferme depuis 2000. J'étudie l'identité, les nouvelles pratiques de survie et d'intégration de ces fermiers au Zimbabwe. Je m'interroge aussi sur la mémoire du colonialisme et sur comment cette mémoire influence ces nouvelles pratiques de survie et d'intégration. Je me suis demandée en lisant les œuvres de Jean-Claude Muller comment celles-ci permettent de repenser l'étude de l'Afrique aujourd'hui, certains diraient de la post-colonie. Comment étudier ces fermiers blancs face à une double impossibilité: d'une part impossibilité de les étudier comme un groupe fermé et d'autre part impossibilité de faire abstraction des *postcolonial studies*? En d'autres termes, est-il possible de trouver une alternative entre les études anthropologiques classiques et les *postcolonial studies* dont la redondance de certains concepts appliqués à tout (gouvernementalité, biopouvoir, etc.) tend parfois à réduire le terrain?

Tout d'abord, peut-on repenser l'étude de l'Afrique en lui rendant pleinement toute son histoire? En effet quelle est cette histoire dont les anthropologues doivent tenir compte? Les *postcolonial studies* accusent les ethnographies classiques de ne pas avoir tenu compte dans leurs études des rapports coloniaux ou tout simplement des rapports extérieurs, d'être finalement anhistorique. Mais elles-mêmes font souvent fi de l'histoire dite traditionnelle (que Jean-Claude Muller met en avant par une méthode comparative). Peut-on ainsi ne faire du terrain qu'un produit de l'histoire coloniale, qu'une post-colonie?

N'est-il pas possible d'allier ces deux types d'histoire (coloniale et traditionnelle) même si M.

Muller lui-même distingue clairement les chapitres sur les rapports extérieurs et ceux sur la tradition? Comment ne pas faire du terrain un seul produit du présent, tout en ne le réduisant pas au seul statut de postcolonie?

En un sens, il s'agit pour les postcoloniales de démontrer, pour ne pas dire témoigner de tous les mécanismes de pouvoir et d'aliénation suscités par la colonisation.

Les *postcolonial studies* se placent d'une part dans une anthropologie engagée qui doit démontrer et démonter toutes les nouvelles formes d'impérialisme, d'autre part dans ce que nous pourrions appeler un devoir de rendre justice aux peuples ayant été soumis et plus généralement aux peuples défavorisés, dans la perspective d'une historiographie occidentale qui met l'accent sur la culpabilité. Elles ont évidemment suscité et suscitent encore des travaux remarquables, mais elles se situent souvent dans une problématique du moralisme dont j'aimerais sortir.

On semble en effet attendre de l'anthropologue africaniste qu'il pratique soit une anthropologie du développement soit une anthropologie politique engagée, politisée qui cherche à démonter l'impérialisme plus qu'à réellement analyser le pouvoir et son imaginaire. J'ai ainsi choisi mon objet d'étude un peu en me positionnant contre ces attentes.

De manière peut-être un peu provocatrice, j'ai finalement choisi de travailler sur une des figures problématiques des sciences humaines et sociales, celle du colon, considéré aujourd'hui comme l'incarnation vivante de l'impérialisme. Les fermiers blancs du Zimbabwe sont en effet représentés dans l'historiographie postcoloniale comme des oppresseurs et en tant que tels, ils n'ont que peu attiré l'attention des anthropologues. La figure de l'aventurier, héros celui-ci, est rapidement effacée afin de mettre en avant celle de l'opresseur. Une mythologie héroïque de l'aventurier et aujourd'hui de l'être incompris et isolé reste présente au sein des fermiers eux-mêmes. En politique occidentale, le problème est plus complexe: certains luttent pour une mémoire positive des colons alors que d'autres tentent de les dénigrer. De son côté, l'anthropologie, notamment les *postcolonial studies*, critique fortement la colonisation et fait souvent du colon un anti-héros.

En effet, le héros de l'anthropologue peut-être représenté par la figure du défavorisé, de l'exclu...

On peut d'ailleurs se demander pourquoi les études anthropologiques ont majoritairement étudié la colonisation à travers l'étude des colonisés et non des colons eux-mêmes. On peut invoquer ici deux raisons principales: premièrement, il existe peut-être un effet miroir, d'une part ils rappellent un passé parfois peu glorieux des anthropologues, d'autre part ces gens sont trop proches de nous. Deuxièmement, on les place directement du côté non héroïque, négatif de l'humanité alors que les atrocités entraînées par la colonisation ne signifient pas que tous les individus y ayant participé étaient amoraux. Ce côté non-héroïque rebute pour deux raisons il me semble, d'une part en raison de la place qu'occupe le moralisme en anthropologie, et d'autre part parce qu'il est en effet, très difficile de travailler sur des gens envers lesquels nous n'éprouvons aucune empathie puisque, bien entendu, il ne s'agit en aucun cas de défendre ces colons. Il s'agit seulement de sortir de l'Histoire (avec un grand H) qui met souvent en avant la culpabilité de l'Occident, pour analyser dans le détail leurs histoires individuelles et engagements sans forcément situer ce travail dans une anthropologie des lieux du pouvoir. Le blanc en Afrique est-il nécessairement et pour toujours un colon? Peut-il de blanc en Afrique devenir un Africain blanc? Il s'agit donc de s'interroger sur leur identité et intégration, mais aussi sur leur imaginaire colonial, imaginaire de l'Afrique et imaginaire du pouvoir. En effet, plutôt que de calquer notre imaginaire colonial et postcolonial sur le terrain, il s'agit de se pencher sur leur propre imaginaire du pouvoir. Ce que fait fort bien M. Muller dans un texte sur le colonialisme³⁰ sur lequel je reviendrai.

Nos rapports à nos informateurs posent la question de la place de l'anthropologie dans sa société. Si elle a parfois aidé la colonisation, en réaction, elle sert aujourd'hui, notamment à travers les postcolonial studies, à sa critique. Elle semble suivre ainsi pas à pas les idées et grands récits de son temps. La postérité lira peut-être les ouvrages

anthropologiques plus en tant que véhicules des idées d'un temps donné qu'en tant que science des représentations et des pratiques sociales et culturelles qui existent à travers le monde. Comment doit donc se situer l'anthropologie dans son temps pour être vraiment indépendante? Comment nous cramponner à notre situation « sur les marges »? Comment échapper à cette emprise du politique en anthropologie notamment africaniste sans pour autant revenir à une anthropologie classique, difficile à exercer suite aux critiques positives qui lui ont été faites et suite aussi à une déstructuration, sans doute plus conceptuelle que factuelle, de l'Afrique?

C'est un rapport privilégié au terrain (pris dans un sens large: il peut très bien n'être que discours ou fiction) qui permet, il me semble, de rappeler que l'anthropologie n'est pas juste une discipline critique et philosophique comme elle tend parfois à l'être aujourd'hui. Il s'agit de replacer le politique dans l'objet d'étude et non dans la cosmologie de l'ethnologue. Jean-Claude Muller fait bien une anthropologie du politique (qu'il ne sépare jamais des autres domaines (économique, parenté) et non politisée. Dans ce but, il accorde énormément d'importance au terrain et à la description. Son article sur le colonialisme témoigne de cette manière de faire.

Ce texte permet de rappeler que l'histoire coloniale n'est pas seulement (même si majoritairement) un rapport de force entre blancs et noirs, mais entre plusieurs composantes d'un même pays qui ne peuvent être simplement séparées par des termes raciaux et dont les luttes de pouvoir ont été différentes à chaque fois. C'est là un des dangers des colonial et postcolonial studies, à savoir, concevoir de manière assez manichéenne la colonie et post-colonie et stigmatiser les rapports raciaux. C'est d'ailleurs cette vision strictement binaire du colonialisme (qui fut utile et est encore utile à sa dénonciation bien évidemment) qu'utilise aujourd'hui Mugabe, « président » du Zimbabwe pour chasser les blancs du pays, alors qu'en même temps il y a fait tuer des milliers de Ndebele, ethnie minoritaire écrasée par le pouvoir majoritaire (Shonas), et qui souffre du pouvoir Shonas après avoir souffert du pouvoir des blancs. Ce discours postcolonial basé sur des rapports stricts entre blancs et noirs et plaçant le

³⁰ Jean-Claude Muller, 1997, « Merci à vous, les Blancs, de nous avoir libérés! », *Terrain* 28 (mars).

blanc comme le bouc émissaire a ainsi permis souvent d'autres génocides (ici envers les Ndebele) qui se sont cachés derrière ce premier conflit.

On peut s'interroger d'ailleurs sur le terme postcolonial dans le contexte du Zimbabwe, quand l'indépendance vis-à-vis de l'Angleterre fut déclarée par les blancs en 1965, quand la rupture pour les blancs ne se situent pas à la prise de pouvoir par les noirs et Mugabe en 1980, mais plutôt en 2000, quand les Ndebele attendent encore leur libération, quand Mugabe, aujourd'hui, pour justifier son pouvoir et contrer les émeutes de l'opposition appelle les pays africains à se joindre à lui dans la lutte contre l'impérialisme, quand les jeunes noirs chantent actuellement dans la rue les chants de libération qui étaient chantés contre les blancs pendant la guerre civile qui mena à la prise de pouvoir par Mugabe en 1980. (On remarquera que l'on parle de guerre civile et non de guerre d'indépendance). Que signifie alors postcolonial? Mugabe n'utilise-t-il pas les fantômes du colonialisme et les attentes de la postcolonialité pour asseoir son pouvoir dictatorial? Dans ce but, il ne fait que stigmatiser le rapport entre blancs et noirs d'une manière manichéenne qui rappelle les pratiques coloniales. Il stigmatise ce rapport de manière tout à fait pratique. En effet, par exemple, les blancs qui ont pu rester sur leur ferme sont soit de mèches avec le gouvernement, soit non impliqués en politique. Ce sont donc finalement les plus conservateurs qui sont encore sur leurs fermes. Les plus libéraux, ceux qui étaient contre le gouvernement Smith et pour un pouvoir noir au Zimbabwe et qui sont aujourd'hui, suite à la déviance du régime, dans l'opposition ont été les premiers à avoir été expulsés. La politique de Mugabe sert donc à reproduire des enclaves blanches très conservatrices et fermées. Évidemment, cela favorise sa politique anti-blanc en montrant qu'il n'y a en Afrique que des blancs conservateurs et racistes. Cette cristallisation de la figure du blanc permet rarement de voir les nuances, les complexités et contradictions. Frantz Fanon et ses disciples (Albert Memmi et autres) ont fait des travaux remarquables et fondamentaux, mais je trouve qu'aujourd'hui, appliqués sur le terrain ils sont porteurs d'un pessimisme très fort.

J'ai donc profité de l'occasion de ce colloque pour mettre en avant la quasi-impasse dans laquelle se trouve selon moi l'anthropologie africaniste coincée entre les études classiques, aujourd'hui difficilement praticables et les études postcoloniales fortement engagées, politisées.

Face à cette difficulté de faire sortir le politique de l'engagement de l'anthropologue sur son terrain, de replacer le politique dans le terrain, je rappellerai seulement ces quelques mots de Todorov pour qui la seule manière honnête de faire des sciences humaines et sociales est d'« investir de son expérience particulière la connaissance du monde ».

Il dit: « N'est-ce pas ce que les sciences humaines peuvent produire de mieux? C'est ainsi que progresse ici la connaissance: si elle n'engage pas à fond son auteur, elle n'est rien de plus qu'une scolastique. Celui qui connaît doit lui-même être remis en question par son travail »³¹. Mais cette remise en question, et nous fermons la boucle, ne peut être située il me semble que dans le terrain (et peut-être par la force politique du terrain) et non dans les théories, axiome, moralités et politiques choisies par l'anthropologue et préalable à son travail de terrain.

Il s'agit donc de rappeler avec M. Muller l'importance de l'empirisme et d'une posture non moraliste en anthropologie tout particulièrement dans l'étude du pouvoir ou du politique.

³¹ Tzvetan Todorov, 2002, *Devoirs et délices*. Paris: *Le Seuil*, p.114.

**Jean-Claude Muller:
au-delà et au-dedans de l'altérité**

Jean-Jacques Chalifoux
Département d'anthropologie
Université Laval

Introduction

Comme je crois toujours détenir le seul titre d'étudiant de Muller ethnographe du Plateau nigérian, je me permets cette introduction biographique. En 1970, je crois, quand J.-C. est arrivé au département, je partais pour un préterrain en Inde avec un projet sur la démesure des rapports entre cornacs et éléphants. Cette brève rencontre sympathique allait devenir un enjeu déterminant dans ma trajectoire personnelle. Après quelques mois en Inde, je crus que l'immensité et l'unicité de l'hindouisme rendaient impossible une vision locale holistique satisfaisante qui exigerait une véritable vocation hindouiste, un projet de vie plus qu'un projet de doctorat! Je me souviens être allé méditer au Tamil Nadu à Kanyakumar, la pointe sud extrême de la péninsule et là, avoir été illuminé par le rêve de totipotence ethnographique que J.-C. faisait valoir à propos de la pratique ethnographique sur le plateau de Jos au Nigeria. J'ai lui ai écrit et de retour, il me montra une carte linguistique du Plateau. Je n'eus que l'embarra du choix et j'ai choisi un groupe sur la base de la magnifique photo du chef léopard Piti publié dans la bible de Meek et que l'on voit ici sur le terrain, en train de boire un pot diplomatique.

Muller et Berthoud s'occupèrent de ma formation africaniste sur le mode *British*: J-C me



faisant lire sa bibliothèque et ainsi je me retrouvai chez des voisins des Rukuba, les Piti. Je rappelle que les débats de l'époque opposaient les matérialistes et les idéalistes. Pour résumer, je suis parti avec une perspective écolo-matérialiste à la Berthoud-Meillassoux que je découvris finalement impossible à falsifier dans ce contexte où la société marche à l'idéologie selon ce que disait J.-C.

Les gens du Plateau apparaissaient comme de fins sociologues aux yeux de J.-C., utilisant la méthode scientifique de la comparaison contrôlée pour montrer que chaque groupe explorait une version particulière d'un bassin commun d'idées en les articulant de façon imaginative à des rapports de production créatifs. La thèse de Lévi-Strauss des groupes de transformation se voyant empiriquement validée par J.-C. dans ses multiples publications rendant compte de l'unité dans la diversité.

C'est pourquoi l'altérité n'est jamais apparue irréductible pour J.-C., la production des différences au-delà des frontières tout autant qu'en leur sein s'appréhendant d'un seul et même mouvement de la pensée.

L'exploration systématique de cette vision de l'altérité appliquée à tous les domaines culturels constitue peut-être l'essentiel de l'héritage intellectuel de J.-C. C'est pourquoi la réponse à la question « les travaux de Muller sur les systèmes politiques permettent-ils de comprendre les figures contemporaines du politique » peut être affirmative.

**La question de l'altérité en politique,
ou comment construire son identité
sociale?**

L'argument de J.-C. nous entraîne au-delà et au-dedans de l'altérité. Je suis d'accord avec la lecture de Charles-Henry Pradelles de Latour sur le livre de J.-C. sur les Diï du Cameroun qui voit dans l'altérité, l'originalité du système politique local. Voici en résumé ce dont il s'agit:

- 1 Altérité entre étrangers et autochtones: l'ancêtre du chef est un étranger
- 2 Altérité transformée en alliance par l'échange: dons, prestations et épouses

3 Altérité de l'extériorité qui fonde la frontière de l'intériorité: la dette d'alliance (l'Autre non-consanguin) fonde l'unité autochtone

4 Altérité entre brousse et champs cultivés: figure de la chasse au léopard

5 Altérité initiatique: double et simple circoncision

6 Altérité entre le masculin et féminin: alter ego du double jeu des masques féminins et masculins

7 Altérité colonisateur peuls, européens et colonisé

Les études Diï semblent donc permettre à J.-C. de raffiner la modélisation des groupes de transformations structuraux. Cependant, qu'en est-il des figures contemporaines du politique? Pradelles de Latour pense que la philosophie politique africaine diverge de l'Occidentale qui privilégie l'identité et l'unité des origines des chefs plutôt que l'altérité. Cela peut être invalidé si on utilise la méthode comparative de J.-C.

Après un impossible retour sur le plateau de Jos, je suis retourné en Guyane française avec le projet de jeter un regard éloigné venu du plateau sur la dynamique politique locale.

Le système de permutation et de perméabilité des idéologies identitaires en Guyane

La Guyane et plus particulièrement la ville de Kourou, lieu de la base de lancement de fusée du centre spatial européen est un endroit où le rapport « global-local » est devenu transparent. La juxtaposition simultanée dans le temps et l'espace, d'institutions sociales ayant valeurs identitaires, fonctionne comme un groupe de transformation symbolique dans la construction de la communauté imaginaire guyanaise.

Dialogues sur la mixité et la créolité Guyanaise



Cette statue érigée à l'entrée de Cayenne représente l'africanité, l'amérindianité et la créolité. Où est l'Européen? C'est la camisole!

Cette étude portait sur les discours et pratiques politiques locales et visait à étudier de façon multilatérale les rapports et les représentations entre plusieurs sous-groupes dont: des Européens, des Guyanais créoles, des Kaliña amérindiens, des Saramacca migrants du Surinam, des Haïtiens, des Brésiliens et des Hmongs du Laos. L'objectif était de traiter ce matériel comme des idéologies métaethniques et des intersystèmes de façon à tenter de saisir les conditions de leur permutabilité et de leur perméabilité.

La pratique de la différenciation est une recombinaison d'éléments dissociés par la mondialisation qui constitue une « structure de différences commune » selon l'expression de Wilk (1995:15), c'est-à-dire d'organiser la diversité sur la base de thèmes communs de plus en plus mutuellement intelligible. Cette notion me semble correspondre tout à fait aux modèles transformationnels de J.-C. Où et comment se définit ce champ transactionnel en Guyane? Plusieurs espaces vectoriels d'identification et de permutations se dégagent des rapports entre 5 grands groupes illustrés ici par des ethnonymes guyanais.

Amérindiens

Métros Créoles

Bushinegge

Immigrants

Chaque triangle représente un lieu d'expression de la créolité dont le champ politique et cognitif rétroagit sur l'ensemble des autres.

Par exemple, les discours politiques³² les plus fréquents sont centrés sur les relations binaires

³² L'analyse des textes et des discours publiés sur la Guyane ainsi que l'observation des attitudes illustrent ces hypothèses.

entre les Métros (Français blancs d'Europe) et les Créoles (Guyanais noirs) sur le mode soit anticolonial (antiracisme) ou départemental (intégration). Cette binarité est cependant, médiatisée par un métadiscours fondé sur l'idéologie évolutionniste qui oppose la « civilisation métro » à la « nature indienne » et place la culture créole sur ce continuum.

La modernité est ici le langage de l'universalisme et la tradition, celui du particularisme. Le rapport infériorisant face à la société coloniale et néo-coloniale est bien connu en Guyane, ainsi que l'ambiguïté face aux sociétés amérindiennes. Depuis la découverte du Nouveau Monde, l'imaginaire blanc voit l'« Indien » comme porteur de qualités naturelles que l'Européen a perdues. Selon ce schéma évolutionniste, le seul bon Indien est celui qui présente les signes de son intégration à la nature. S'il s'inscrit dans la modernité, ou s'il intègre des éléments de la culture créole, il est péjorativement perçu comme la victime d'une machination et comme « acculturé »...

1 La modernité : la «conquête de l'espace»

- Espaces de modernité, lieux de discours et de célébration de la rationalité triomphante sont localement représentés par Centre Spatial Guyanais et ses activités.



« Structure de différences communes »

- Organiser la diversité sur la base de thèmes communs de plus en plus mutuellement intelligible.
- Les concours de beauté



Ayant été arraché à cette condition naturelle, le Créole serait stigmatisé pour n'avoir jamais pu retrouver la pureté originelle.

C'est cette idéologie qui opère quand on reproche aux Guyanais d'avoir raté leur chance lors de l'abolition de l'esclavage et de ne pas avoir reconstitué de véritable paysannerie. Ils auraient raté leur chance de retourner vers la nature et à la vie communautaire collectiviste typique du « bon naturel » du mythe colonial. Il n'est donc pas étonnant qu'on leur reproche leur « individualisme » comme s'il s'agissait là d'un péché originel les éloignant à jamais de la possibilité de fabriquer à leur tour le tissu social de la civilisation.

La métaphore des racines culturelles qui est concrétisée par toutes sortes de pratiques, domine les discours, mais elle est permutée de façons variables. La modernité semble déraciner les identités alors que la postmodernité tente de les acclimater, le traditionalisme de les prolonger dans la culture contemporaine et le primitivisme de les enterrer dans une nature permanente.

Cette illustration de la « structure des différences communes » pourrait être développée en tenant compte des autres permutations de l'intersystème créole.

Par exemple:



1. L'industrie aérospatiale comme institution iconique de la modernité et le langage de la « conquête de l'espace » comme discours postcolonial.

2. La créolité guyanaise comme culture métonymique de la postmodernité et lieu de discours d'hybridation. Ces espaces postmodernistes sont représentés par les sites

2. La créolité: culture métonymique de la postmodernité

- La créolité guyanaise et ses lieux de discours d'hybridation.
- Ces espaces postmodernistes sont représentés par les sites urbains polyethniques et fragmentés.



urbains polyethniques et fragmentés.

3. Des communautés amérindiennes, bushisanman (ethnonyme substitue du terme colonial « Marrons ») ou Hmongs (immigrants du Laos), lieux des discours naturalisateurs et primitivistes.

Toubira dans le temps



4. Des enclaves, espaces périphériques, amérindiens, bushisanman ou haïtiennes, figuratifs du traditionalisme et lieux de la rhétorique de la tradition.

5. À ces espaces prévisibles par le modèle vectoriel s'ajoutent des « espaces de résistance », lieux de discours contestataires et contreculturels des artistes et des jeunes.

Il semble donc que l'idée de Pradelles de Latour la divergence occidentale peut être nuancée si on utilise la méthode comparative de J.-C. qui permet de situer l'Un dans l'Autre.

Conclusion

J'ai été honoré d'avoir pu venir témoigner de mon admiration et mon amitié pour J.-C.

Son souci de la démonstration empirique de ses hypothèses demeure un phare pour une anthropologie scientifique à défendre pour mieux la reproduire en ces temps d'une anthropologie moraliste.

En cette semaine d'élection provinciale, je voudrais faire un bref retour sur le mystère montréalais et suggérer que les systèmes de permutation se transforment radicalement lorsque l'un des pôles disparaît. Je rappelle qu'Éric Schwimmer dans son essai sur le référendum sur l'indépendance du Québec, notait que la métaphore politique familiale jouait fortement au Québec ce qui est toujours le cas, mais que le couple PLC et PQ formait une entité se définissant par son altérité. Le retour de Stéphane Dion devrait être souhaité par les troupes de M. Boisclair.

3. La primitivité : des populations métaphoriques

- Espaces périphériques des communautés amérindiennes, bushisanman ou Hmongs lieux des discours naturalisateurs et primitivistes.



Références

Chalifoux J.J.

1997 Projet interculturel et complexité culturelle en Guyane française. Modèles théoriques et études de cas. In *L'identité guyanaise en question. Les dynamiques interculturelles en Guyane française*. Coordination Serge Mam-Lam-Fouck, édition Ibis Rouge, Presse Universitaire créole/ GEREC, p.85-114

Pradelles de Latour, Charles-Henry

2006 Jean-Claude Muller, *Les Chefferies Diï de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*. Préface de Luc de Heusch. Paris, CNRS Éditions-Éditions de la MSH, 210 p., bibl., *L'Homme*, 181

Schwimmer, Éric

1995 *Le syndrome des Plaines d'Abraham*; Montréal, Boréal

De Marx à Jean-Claude

Pierre Beaucage
 Professeur émérite
 Département d'anthropologie
 Université de Montréal

Je n'ai pu, malheureusement, participer au colloque organisé par Gilles Bibeau et les étudiants du séminaire de doctorat sur les travaux de Jean-Claude Müller, avec qui j'ai eu le plaisir de travailler pendant trente-trois ans. Une réflexion un tant soit peu approfondie sur son œuvre exigerait que je l'aie sous la main: or – conséquence de mon double habitat post-retraite – ses livres sont à six mille kilomètres. J'espère seulement que les quelques remarques qui suivent lui témoigneront de mon admiration professionnelle, qui ne s'est jamais démentie.

J'ai connu Jean-Claude Müller en juin 1970, à mon arrivée au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Il était entré un an auparavant et donnait les cours d'anthropologie de la parenté, d'anthropologie politique, d'anthropologie économique et d'anthropologie religieuse: toute l'anthropologie sociale, quoi, dans la grande tradition de Rochester, U.S.A. Pour ma part, j'arrivais de Londres où, à travers l'anthropologie économique j'avais découvert ce grand versant de l'ethnologie, après une maîtrise à Laval davantage orientée vers l'anthropologie culturelle. Alors que, pour un culturalisme largement particulariste, l'« organisation sociale » n'est qu'une des branches de l'Arbre de la Culture, l'anthropologie sociale se propose de retrouver des universels, des structures fondamentales, au-delà du fouillis des formes culturelles. J'étais américaniste, mais qui dit 'anthropologie sociale' dit 'Afrique' et, pendant mes deux années londoniennes, je m'étais familiarisé avec les grands classiques de la littérature africaniste en espérant utiliser leurs méthodes pour l'étude des sociétés autochtones de Méso-Amérique. Jean-Claude et moi, nous avions donc plusieurs thèmes d'intérêt en commun et c'est avec grand intérêt que je pris connaissance des tirés à part qu'il me refila sur le Rukuba de Plateau de Jos, au Nigeria. Dès

nos premières conversations, je fus frappé par sa connaissance encyclopédique du monde de l'anthropologie: sans n'avoir jamais étudié en Grande-Bretagne, il connaissait mieux que moi la grande – et la petite – histoire de la British School of Anthropology. L'année suivante, j'héritais avec grand plaisir du cours d'anthropologie économique, ce qui, par ricochet, permettait à Jean-Claude de pouvoir enseigner autre chose que les quatre piliers de l'anthropologie sociale.

On ne peut comprendre la fascination qu'exerça l'anthropologie sociale sur toute une génération de jeunes ethnologues sans évoquer la figure de Claude Lévi-Strauss. Déjà, dans les années soixante, le Maître s'était écarté de son audacieuse synthèse des Structures élémentaires de la parenté pour appliquer, avec un bonheur variable, la méthode structurale à tout ce qui bouge: des mythes bororo aux Chats de Baudelaire. Ce faisant, il charriait peut-être un peu, mais il nous avait rendu à tous un service inestimable: il avait mis l'anthropologie sur la carte (intellectuelle) de l'Occident. Nous le critiquions, bien sûr, à partir de points de vue différents. J'ai cru comprendre que, pour Jean-Claude, il simplifiait outrageusement la richesse infinie de l'ethnographie pour l'obliger à entrer dans ses schémas binaires (ou parfois ternaires). La fidélité au matériel ethnographique est toujours demeurée pour Jean-Claude un principe incontournable.

Ma critique du structuralisme lévi-straussien provenait, à ce moment, d'un autre point de vue. J'avais connu l'effervescence politique parisienne de la fin des années soixante, et j'avais participé aux immenses manifestations londoniennes contre la guerre du Vietnam. Nous étions plusieurs à chercher une conception du monde qui permette d'intégrer nos activités politiques et intellectuelles. Le structuralisme correspondait à des sociétés occidentales qui se percevaient – bien provisoirement – comme stabilisées, au terme d'une histoire tumultueuse. Mais les soixante-huitards que nous étions ne voulions pas que l'histoire s'arrête; nous nous percevions à la veille d'un grand changement, qui ne pouvait être que positif. Il nous fallait trouver un cadre théorique dynamique qui nous permette de comprendre à la fois les sociétés de chasseurs-cueilleurs et

l'expansion des transnationales sur nos terrains exotiques, devenus le Tiers-Monde. Vous devinez sûrement de quoi je parle. Grâce à nos collègues français (les Godelier, Terray, Meillassoux, Rey), le matérialisme historique fit son entrée dans les études ethnologiques et les départements d'anthropologie se remplirent de marxologues, marxiens et marxistes. J'en étais et je me remis à l'étude des matériaux africains: les Gouro remplacèrent les Nuer et la quête du mode de production lignager et de sa contradiction principale succéda à celle des invariants de la structure.

Jean-Claude Müller ne s'est jamais défini comme marxiste. Mais ce n'est pas par ignorance du sujet. Je me souviens qu'un jour, chez Renaud-Bray, je le croise à la caisse. Avec un sourire complice, il me montre le titre du livre qu'il venait d'acheter: *L'anti-Duhring!* Moi qui en étais encore au deuxième tome du Capital... Bien que nous n'ayons jamais eu de conversation systématique et exhaustive sur le sujet (d'ailleurs, est-il possible de faire le tour d'un tel sujet?), je crois que la critique de Jean-Claude concernant l'ethnologie marxiste rejoignait, en pire, celle qu'il formulait à l'égard du structuralisme: c'est bien joli, mais ça ne rend pas compte des faits. M'écartant des classiques de l'ethnologie marxiste africaniste, je retournai à ses textes sur les Rukuba, et à d'autres monographies, d'Amérique du Sud. Je réalisai qu'il y avait quelque part, un manque énorme, une incongruité, entre le petit nombre de facteurs déterminants retenus par le matérialisme historique orthodoxe (les forces productives et les rapports de production), d'une part, et la richesse extraordinaire des formes d'organisation sociale et de culture qu'observaient les ethnologues. Je me souviens encore d'une présentation géniale de Jean-Claude sur le pangolin et sa place dans diverses cosmologies africaines. (J'ai retrouvé son parallèle amérindien, autre animal « bon à penser », l'opossum). On ne pouvait balayer cette richesse sous le tapis; il fallait en rendre compte et tenter de l'interpréter. Et si un cadre théorique donné n'y arrive pas, il faut l'écarter ... ou l'enrichir (J'ai choisi cette deuxième voie, Gramsci aidant, mais cela est une autre histoire, comme dirait Kipling).

En attendant, comme tu disais, toi, Jean-Claude: « Les grandes théories passent. Les bonnes ethnographies demeurent. » Tes travaux sont là pour rester.

**Monarchie sacrée et État moderne.
Réflexions à partir de l'œuvre de Jean-Claude
Muller**

Bernard Bernier
Département d'anthropologie
Université de Montréal

La royauté sacrée peut être vue à la fois comme forme politique préétatique ou comme embryon de l'État en tant qu'organe spécialisé séparé au moins en partie de l'organisation sociale fondée sur la parenté (Abéles 1979). Mais il existe une forme de royauté sacrée, ou, pour être plus précis, de monarchie sacrée, dans un pays dominé sans contredit par l'État. Il s'agit du Japon impérial, plus spécifiquement du Japon entre 1889 et 1945. Le Japon de l'époque était plus qu'une monarchie de droit divin, à l'européenne. En effet, l'empereur du Japon devait sa position non pas au fait qu'une divinité garantissait son pouvoir, mais bien à sa descendance divine directe. Selon la tradition, la lignée impériale descendait en ligne directe de la déesse la plus importante du panthéon, Amaterasu-o-mikami, la déesse soleil. Cette théorie de la légitimité impériale divine avait été développée dans les chroniques du 8^e siècle, relatant l'origine du pays et de ses souverains. Mais, pendant près de sept siècles de domination par des militaires (1185-1868), la théorie de la descendance divine de la lignée impériale s'était fortement estompée, sans disparaître complètement.

La divinité de la lignée impériale et, par extension, de l'empereur régnant a été remise à l'ordre du jour dès le 19^e siècle, quelques décennies après le changement de régime de 1868 connu sous le nom de Restauration de Meiji. La Restauration, organisée par des guerriers au nom de l'empereur, avait remis en théorie l'ensemble des pouvoirs au souverain, qui les déléguait à des subalternes qui exerçaient réellement le pouvoir. Théoriquement, donc, l'empereur était le chef et le centre de l'État.

Les véritables dirigeants politiques de l'époque avaient vu la nécessité de cette structure politique centrée sur la lignée impériale pour unifier le pays face à la menace colonialiste occidentale. L'empereur, non contaminé par la participation au

pouvoir féodal antérieur, pouvait servir de point de ralliement national dans un État dont l'objectif premier était de préserver le pays, à la fois du point de vue de la souveraineté sur le territoire et de celui de la préservation de la culture nationale. Pour atteindre ces objectifs, les dirigeants ont mis sur pied un régime centralisé et défini officiellement les éléments faisant partie de la culture nationale. À partir de 1885 environ, les dirigeants ont standardisé la langue, devenue la base du système d'éducation, et ils ont défini les vertus nationales, enseignées dans des cours de morale.

La Constitution de 1889 définit l'empereur non seulement comme chef de l'État, mais aussi comme source de l'État et de la moralité. La Constitution ne pouvait être amendée, car elle était un cadeau de l'empereur à son peuple. Au même moment, la théorie de la descendance divine de l'empereur a refait surface, comme moyen d'assurer l'obéissance et l'effort de tous. Dans cette théorie redéfinie entre 1885 et 1890, la lignée impériale se trouvait au-dessus de l'ensemble des Japonais à cause de son ancêtre illustre, la déesse soleil. L'empereur était alors vu comme divinité vivante, comme kami. La lignée impériale était présentée comme le lieu d'où émanaient l'État et la morale de la nation, donc le lieu de création du pays en tant que tel. Tous devaient non seulement obéissance à l'empereur, mais aussi révérence en tant que divinité.

Sur cette base, l'État avait tous les pouvoirs. Ce n'était pas l'empereur comme tel qui exerçait ces pouvoirs, bien que la légitimité fondamentale de l'État vienne de la lignée impériale, c'étaient ses représentants. Ceux-ci avaient un pouvoir absolu du fait qu'ils représentaient l'empereur. Les dirigeants ont donc utilisé l'empereur, avec son assentiment, pour mettre en place un pouvoir autoritaire. Ce pouvoir s'est estompé partiellement dans les années 1918-1931, avec l'importance grandissante des partis politiques, mais il est revenu en force après l'invasion de Mandchourie de septembre 1931. C'est alors que les théories les plus radicales autour de la divinité de l'empereur sont apparues, entre autres, dans les œuvres du philosophe Watsuji Tetsurô, dont j'ai analysé plusieurs écrits.

Ce qui est remarquable dans le cas du Japon de cette époque, c'est que la monarchie sacrée est apparue dans un pays capitaliste, en voie d'industrialisation entre 1889 et 1905, et industrialisé par la suite. Il s'agit là d'un cas unique, me semble-t-il, parmi ce type de pays qu'on peut appeler, par commodité, modernes ou peut-être modernistes, étant donné leur orientation au moins partielle vers la croissance de l'économie de marché. Mais certaines remarques de Luc de Heusch par téléphone au colloque suggèrent d'étendre l'analyse à d'autres cas. En effet, Luc de Heusch, en se fondant sur le dernier livre de Jean-Claude Muller sur les chefferies Dì, a plaidé pour une désacralisation des États modernes. Ces remarques m'ont fait réfléchir au sacré dans la structure de l'État impérial japonais par rapport aux autres formes de l'État dans les pays capitalistes industrialisés.

Il s'agit ici simplement d'une ébauche qu'il faudrait développer pour voir si l'analyse est valable. L'hypothèse de base serait que les formes de l'État dans les pays capitalistes industrialisés forment un système de transformations, allant en gros d'une monarchie sacrée, comme au Japon des années 1889-1945, à des régimes démocratiques avec un minimum de rituels civiques. Je n'ai pas l'habitude de faire des analyses en termes de système de transformations, mais, inspiré par l'œuvre de Jean-Claude Muller, l'exercice dans ce cas m'est apparu comme pouvant être fructueux. En réalité, aucun État dans les pays capitalistes « modernes » n'échappe aux rituels, que ce soit le chant de l'hymne national en se tenant droit ou avec la main sur le cœur, ou les rites aux soldats morts au champ de bataille, en passant par les cérémonies des fêtes nationales, les défilés militaires, etc. Autrement dit, en suivant Luc de Heusch, on peut voir l'ensemble de ces États comme comportant une part plus ou moins grande de sacrée. Le Japon impérial ne serait alors qu'un cas limite, pas très éloigné dans les faits des États impériaux comme celui de l'Allemagne impériale avant 1918.

Cette analyse pourrait aussi être conçue comme un développement de la proposition de Wallerstein au sujet du système interétatique en Europe à partir du 16^e siècle. En effet, selon Wallerstein (1990), il serait faux de voir les États européens (et nord-

américains) qui se mettent en place selon lui à partir du 16^e siècle, sur la base du capitalisme comme système économique fondé sur l'accumulation sans fin, comme autonomes et complètement souverains, étant donné que la souveraineté de chacun est limitée par les autres. Autrement dit, chacun se définit par rapport aux autres, mais ce processus, dans l'analyse de Wallerstein, porte non pas dans le contenu propre de chaque État, mais sur le fait que chacun, en compétition avec les autres, doit mettre en place un mode d'organisation efficace pour faire face à la menace que ces autres constituent pour lui. Une analyse en termes de système de transformations irait plus loin que cette simple constatation, en essayant de lier le contenu de chacun des États à celui des autres, ce qui est le fondement de l'analyse que Jean-Claude Muller a effectuée au sujet des systèmes politiques du Plateau de Jos au Nigeria (Muller, 1998). Dans l'analyse du système de transformations des États modernes ou modernistes, je pense qu'il faudrait inclure l'URSS et la Chine, avant et après 1949, puisque ces États se sont définis en bonne partie contre les États de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord, et parce qu'ils se sont donné comme une de leurs tâches principales la croissance de l'économie (bien que les politiques pour ce faire aient différé de façon importante de celles développées en Europe de l'Ouest et surtout aux États-Unis). De plus, il faudrait traiter des régimes et non pas des pays, puisque ceux-ci ont pu connaître différentes formes de l'État depuis le 16^e siècle. Pour ne prendre qu'un exemple, la France a connu la monarchie absolue, puis la Révolution, le premier empire, la restauration, la monarchie de juillet, la deuxième république, le second empire, la troisième république, le régime de Pétain, enfin la quatrième et la cinquième république. Il me semble que, dans une analyse en termes de transformations, chacun de ces régimes doit être traité comme tel, puisque chacun a ses propres caractéristiques.

La question se pose alors de savoir comment construire ce système de transformations, quelles en seraient les composantes. La première dimension serait le caractère autoritaire ou non de l'État. En réalité, il faudrait plutôt parler d'une sorte de continuum de l'autoritarisme, allant de la

monarchie absolue, ou de la monarchie sacrée japonaise, ou bien de régimes dictatoriaux non monarchiques, comme la France sous Napoléon, l'Allemagne nazie, l'URSS stalinienne et l'Espagne franquiste, jusqu'aux régimes dits démocratiques, bien que ces régimes puissent aussi tomber dans certaines formes d'autoritarisme, comme les États-Unis après septembre 2001. Certains régimes ont connu des formes d'autoritarisme, mais moins absolues, comme la France sous la monarchie de juillet ou le Japon des années 1920. Il faudrait donc qualifier les différents régimes d'autorité pour pouvoir classer chacun des États.

Une deuxième dimension, au sujet des systèmes autoritaires, serait la présence ou non de la monarchie. Dans le cas des monarchies, une distinction s'impose entre les monarchies absolues, comme la France de l'Ancien régime, les monarchies avec certaines limites sur leur pouvoir, comme la monarchie de la Restauration ou la monarchie de juillet en France, ou bien le Japon des années 1920, et les monarchies dites constitutionnelles, où le monarque a très peu de pouvoirs. Dans le cas des monarchies absolues, il faudrait distinguer entre les monarchies sacrées (Japon), les monarchies de droit divin (France de l'ancien régime) et les monarchies ayant une justification séculière (État impérial allemand). Les monarchies constitutionnelles pourraient se diviser entre celles ayant une légitimité fondée au moins dans le sacré (comme en Angleterre) et d'autres plus séculières (la plupart des monarchies européennes encore existantes). Quant aux régimes autoritaires non monarchiques, il faut distinguer entre ceux qui sont fondés sur la référence à un chef (charismatique ou non), souvent accompagnée du culte de la personnalité, comme en Allemagne nazie, en URSS sous Staline ou en Chine sous Mao, et ceux qui font appel davantage aux institutions, comme l'URSS après Staline ou la Chine post-Mao. Sur ce point, les deux empires en France se situeraient probablement entre les deux extrêmes.

Notons une dimension en quelque sorte perpendiculaire à celles que nous venons de mentionner (monarchie ou non, autoritarisme), celle du sacré comme tel dans la définition des régimes autoritaires. Dans le système impérial

japonais, le sacré réside en premier lieu dans la lignée impériale, en deuxième lieu dans le territoire où résident les divinités de toute sorte. Le peuple (la « race ») n'acquiert un caractère sacré que dans sa relation à l'empereur et au territoire. En Allemagne nazie, c'est le peuple, la « race », qui détient ce caractère sacré, et le leader n'est que le représentant du « *volk* ». Il y a ici renversement de la direction de la causalité entre éléments. Cette dimension, comme toutes les autres, mériterait un examen plus approfondi.

Du côté des régimes non monarchiques non autoritaires (on devrait dire « moins autoritaires », car tout État « légitime » se donne l'autorité d'imposer des lois et des mesures diverses), la séparation entre régime présidentiel et parlementaire pourrait servir de variable discriminatoire. Dans le cas des régimes présidentiels, le rôle cérémoniel du président et les rituels associés au poste doivent être pris en considération. Dans tous les régimes où il y a des assemblées ou un parlement (élus ou nommés, au suffrage universel ou limité), des cérémonies officielles, avec des rites particuliers, sont en général présentes. Mais on peut voir dans certains États dits démocratiques la présence du sacré au sens le plus strict du terme, comme dans la devise des États-Unis « *In God We Trust* » ou dans la référence constante à Dieu et au christianisme de type « born again » aux États-Unis depuis Reagan. Sur ce point, mentionnons seulement les « *Faith-based Initiatives* » de George W. Bush, le débat sur la prière dans les écoles et l'opposition des créationnistes à l'enseignement de l'évolution biologique.

L'idée d'État de droit doit aussi être prise en considération, c'est-à-dire de régimes fondés sur des lois fondamentales qui limitent les pouvoirs de l'État. Mais même dans ce cas, une sorte de sacralisation de la loi peut se développer, comme dans la vénération de la Constitution ou l'invocation de la loi comme quelque chose de naturel. De même, le lien entre les dirigeants politiques, ce que l'on nomme l'exécutif, les élus (quand il y en a) et la bureaucratie devrait être analysée en détail, tout comme la séparation des trois fonctions (exécutif, législatif et juridique) qui est variable d'État à État.

Enfin, comme dans toute analyse en termes de système de transformations, il faudrait ajouter un cas hypothétique, mais logique, celui d'un régime non autoritaire, démocratique, participatif, sans État, construit à partir des organisations de base, comme les anarchistes, dont Proudhon et Bakounine, l'avaient défini, autrement dit, un régime aux antipodes des monarchies absolues, des monarchies sacrées et des régimes totalitaires non monarchiques.

Je viens de présenter une ébauche très grossière du système de transformations des États modernes ou modernistes. Il faudrait préciser plus avant le type exact de sacré présent dans tel ou tel système dans tel ou tel pays à telle époque; puis de voir comment cette organisation particulière du sacré dans l'État se distingue des autres cas. Il faudrait aussi préciser les différents degrés de l'autorité étatique, les arguments pour la légitimer, ainsi que les mécanismes d'imposition de cette autorité. Une sorte de carte des systèmes politiques et du sacré en leur sein pourrait ainsi être construite à partir des diverses caractéristiques de chacun. Cette carte pourrait alors servir d'outil pour déterminer les différentes transformations d'un seul système qui les comprendrait toutes.

Post-scriptum

D'autres aspects soulevés lors du colloque peuvent avoir des applications au Japon. On a mentionné, entre autres choses, la définition de soi en fonction de l'autre. Sur ce point, le Japon constitue un cas intéressant. En effet, depuis 1860, les dirigeants japonais se sont définis par rapport à l'occident. D'une part, ils ont abondamment emprunté des pays occidentaux, surtout dans le domaine des techniques industrielles, mais aussi dans celui des modes d'organisation de l'armée, de la fonction publique et de l'éducation. D'autre part, ils ont voulu conserver la culture japonaise et la souveraineté du pays. De ce dernier point de vue, les dirigeants japonais ont opposé les fondements culturels japonais de ceux qui avaient cours en Occident, en particulier en contrastant de façon exagérée le collectivisme japonais et l'individualisme occidental. Sakai Naoki (1997) a donné le nom de *cofiguration* à ce mode de définition de soi par rapport à l'autre, un mode qui tend à exagérer les différences et à réduire la

portée des similitudes. De plus, selon Sakai, cette façon de procéder a pour effet d'importer dans le raisonnement des éléments caractéristiques de l'autre; par exemple, dans l'opposition radicale entre le Japon et les pays occidentaux, la reprise d'un mode de raisonnement associé à Aristote (le principe d'opposition) dans la façon même de poser le problème.

La réponse des autochtones au colonialisme, en Afrique et en Amérique du Nord, a aussi été touchée au cours du colloque. Sur ce point aussi, le Japon peut nous servir. En effet, le gouvernement japonais à partir de 1868 s'est donné pour tâche principale d'échapper au danger du colonialisme occidental (un danger bien réel autour de 1868, juste après les deux guerres de l'opium en Chine et la répression contre les Sepoy en Inde). Pour protéger le pays contre une invasion, le gouvernement japonais a insisté sur la mise en place d'une armée moderne, dont les armements seraient fournis de plus en plus par l'industrie lourde naissante. De plus, il a voulu éviter tout incident interne, de peur que les Occidentaux s'en servent comme prétexte pour envahir le pays. Dans ce contexte, toute la politique, y compris la politique économique, a été déterminée par cet objectif de protection contre une invasion possible. L'économie de marché n'a pas été conçue dans ce cadre comme devant se développer selon ses propres forces autonomes, mais bien comme devant servir à protéger le pays, donc comme un élément de la politique de sécurité. Notons que cette conception de l'économie a survécu à la Seconde Guerre mondiale et a continué de marquer fortement la politique économique du pays jusqu'à ce jour.

Enfin, l'importance du territoire et des ancêtres dans le cadre de la pensée et de l'idéologie au Japon est à souligner: c'est là un autre thème traité au cours du colloque. Le territoire du pays est fortement lié aux divinités (*kami*) qui se trouvent entre autres dans les forces naturelles, dans le vent, les arbres, les chutes, les rochers. Le territoire est donc intimement marqué par le sacré. De plus, le territoire est lié aux ancêtres, qui l'ont peuplé et fait fructifier. Les mythes nationaux et locaux renforcent cette sacralisation du territoire, avec des sites précis associés à l'histoire ou aux légendes locales ou nationales.

On peut donc voir au Japon la présence d'une configuration regroupant le sacré sous plusieurs formes, le territoire, le peuple, le politique et l'économie, un peu à la façon dont les anthropologues ont conçu les sociétés tribales. Autrement dit, l'anthropologie classique et les travaux de Jean-Claude Muller nous aident à comprendre un Japon dans lequel l'économie ne s'est pas autonomisée, comme c'est le cas dans la réalité (partielle) et la théorie occidentales, et où le politique est intimement mêlé au sacré.

Références

Abelès, Marc

1979 Formation de l'État et 'royauté sacrée': l'État sans classe. *Anthropologie et sociétés*, 3(1):29-40

Muller, Jean-Claude

1998 Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérian, Paris, EHESS

2006 Les chefferies Dii de l'Adamaoua, Paris, CNRS

Sakai, Naoki

1997 *Translation and Subjectivity: On « Japan » and Cultural Nationalism*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press

Wallerstein, Immanuel

1990 L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne. *Sociologie et sociétés*, 22(1):15-52

Éloge de Jean-Claude Muller

Luc de Heusch
48 rue Émile Bouilliot
1050 - Bruxelles

Jean-Claude Muller a toujours refusé la mode, changeante et capricieuse dans les sciences humaines comme ailleurs. Il est l'un des rares savants contemporains à avoir poursuivi avec constance l'œuvre ethnographique de ses prédécesseurs africanistes. Il a analysé en profondeur et successivement, deux sociétés traditionnelles. Respectivement au Nigeria (les Rukuba), et au Cameroun (les Diï). Il les a étudiés longuement dans la totalité de leurs aspects, présents et passés.

Il a su profiter de l'indispensable expérience du terrain pour enrichir la réflexion théorique, c'est-à-dire l'ethnologie: il a brillamment défini une nouvelle conception de l'aire culturelle en étudiant les voisins des Rukuba, comme les voisins des Diï décrits par d'autres auteurs. Le mérite de cette conception est de réconcilier l'ethnologie avec l'histoire, de faire évoluer dans le bon sens l'ethnologie historique. Jean-Claude Muller s'est inspiré de la notion-clé de système de transformations proposé par Claude Lévi-Strauss. Jean-Claude Muller s'est distingué notamment par son opposition nuancée à la conception fonctionnaliste du pouvoir, chère aux anthropologues britanniques; il leur reproche à juste titre d'avoir ignoré la dimension symbolique des phénomènes sociaux. Il décrit les chefs sacrés des Rukuba comme autant de boucs émissaires dans un livre remarquable paru en 1980. Et le voilà devenu, avec Alfred Adler en France, et moi-même Belgique, l'un des trois mousquetaires, de langue française, du chef ou du roi sacré en Afrique ...

Pour répondre à la question débattue ce matin, je pense que Frazer, à qui nous devons beaucoup, s'est trompé en qualifiant de « divine » la royauté africaine. Le roi noir africain n'est pas un dieu, comme l'est le pharaon égyptien. Il vaut mieux, me semble-t-il, parler de « royauté sacrée » son propos. La royauté divine proprement dite caractérise essentiellement le pouvoir centralisé des États possédant l'Écriture; l'impérialisme

l'accompagne le plus souvent, depuis l'empire assyro-babylonien. En décapitant Louis XVI, lieutenant de Dieu, la Révolution française a institué la démocratie. Les historiens négligent un phénomène anthropologique qui mérite l'attention: les révolutionnaires ont remplacé le roi sacré, prêtre spécialisé – responsable devant Dieu du maniement des armes – par une divinité féminine baptisée Patrie ou Nation, symbolisée par une jeune femme avenante nommée plus tard Marianne. Le peintre Delacroix, la peint les seins nus, brandissant le drapeau tricolore, à la tête des insurgés dans son tableau immortalisant la révolution de 1830. Il y a beaucoup à faire pour désacraliser nos démocraties, pour substituer, si c'est possible, un langage laïc aux spéculations mythologiques et métaphysiques.

Invité à participer à un séminaire consacré au thème de la sacralisation du Pouvoir à Paris quelques années après la parution de son livre sur la royauté rukuba, Jean-Claude Muller démontre que le chef sacré des Rukuba n'est qu'une transformation – historique et structurelle du roi des Jukun (Nigeria) dont le caractère sacré n'a jamais été contesté. Il étend cette démarche à l'ensemble des structures politiques du haut plateau nigérian en publiant en 1998 *Jeux de Miroir*. Il montre cette fois que, dans cette aire culturelle, « ces sociétés, bien que fort différentes à première vue, se sont en effet pensées ensemble, utilisant chacune les mêmes idées et les mêmes éléments mais en les arrangeant et en les réorganisant »³³. Il appliquera la même conception neuve du pouvoir politique aux Diï du Cameroun et à leurs voisins en examinant notamment les rapports changeants du Pouvoir avec la forge.

Au cours de son parcours ethnographique, un autre problème théorique crucial – abandonné à tort par bien des ethnologues – celui des structures de parenté, retiendra aussi son attention. Après avoir étudié attentivement chez les Rukuba la parenté et les mariages, étonnants à plus d'un égard (1976), Jean-Claude Muller analyse longuement l'ensemble des structures matrimoniales du haut

³³ Quatrième de couverture, *Jeux de Miroir*, Paris, Éd. École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

plateau nigérian dans *Du bon usage du sexe et du mariage* (1982). Il montre de manière convaincante (bien qu'en d'autres endroits de la planète ce ne soit pas toujours le cas) que dans cette région du Nigeria, les diverses populations « ont découvert un grand nombre de solutions visant à se différencier les unes des autres par des pratiques matrimoniales baroques, utilisant leur système de mariage respectif pour en faire un vaste groupe de transformations impliquant toutes sortes de transactions entre les sexes pour créer des différences et des oppositions »³⁴.

Collectionneur fervent, intéressé autant par la beauté étrange que par la fonction sociologique des objets africains, Jean-Claude Muller n'a pas manqué de décrire les rapports des masques des Dii et de leurs voisins avec le *Pouvoir et le genre masculin ou féminin* (1992). Dans ces diverses explorations ethnographiques, il a montré que seule la comparaison de sociétés voisines permettait de définir de manière satisfaisante comme systèmes la structure du pouvoir, de la parenté comme de l'art dans les sociétés sans écriture, objets privilégiés de l'ethnologie classique.

C'est dire que j'admire l'ensemble de son œuvre, à la fois classique et novatrice, régionale et universelle, ethnographique et ethnologique, régionale et universelle. Je me félicite de compter parmi ses amis fidèles, et ce soir je lui rends un fervent hommage bien mérité. Cher Jean-Claude, tu as une longue et brillante carrière devant toi!

³⁴ Quatrième de couverture, *Du bon usage du sexe et du mariage*, Paris et Québec, L'Harmattan et Serge Fleury.

Rites et manifestations idéologiques en archéologie

Manek Kolhatkar
Département d'anthropologie
Université de Montréal

À la lecture du livre de Jean-Claude Muller, *La Calebasse Sacrée* (1989), qui décrit les rites d'initiations rukuba au Nigeria Central, la précision avec laquelle ils sont rapportés m'a porté à m'interroger sur la question des rites, et de là, à la dimension idéologique d'une culture dans ma propre discipline, l'archéologie. En effet, l'ethnologie a accès à la large gamme des comportements, des croyances et des dimensions idéologiques des populations humaines et, par rapport à l'archéologie, a un accès total à la culture matérielle et à son utilisation et signification à chaque étape de la chaîne opératoire de l'objet. L'archéologie quant à elle a un accès limité à ces informations, et même son principal support, la culture matérielle, est souvent incomplet pour cause de divers processus taphonomiques.

La question a donc été, dès le début, de savoir comment la culture matérielle permettait d'approcher, et si même elle le pouvait, la culture dans son ensemble et les divers comportements humains qui y sont rattachés. L'aspect idéologique nous intéresse ici particulièrement, originalement employé dans une définition large qui comprend toutes les activités non fonctionnelles d'une culture, comme les activités religieuses, symboliques, artistiques, rituelles, funéraires, ainsi que les croyances.

Cet aspect est resté pour un temps le parent pauvre des autres aspects plus matériels intéressant l'archéologue, pour la simple raison qu'il coïncidait mal avec les prétentions universelles et fonctionnalistes de l'archéologie processuelle (Trigger 2003a). Il s'agit pourtant là d'une composante essentielle pour comprendre les cultures humaines, qui a fini par progressivement être réintégrée à une problématique plus générale. Comment s'y sont pris les archéologues pour la ramener dans leurs réflexions?

Je vais répondre à cette question en trois temps qui correspondent à trois moments de

l'archéologie: la généralisation de l'archéologie processuelle, le relativisme post processuel, et une approche critique de ces deux visions.

La dimension idéologique dans l'archéologie processuelle et post-processuelle

L'archéologie processuelle s'est très peu intéressée à cette thématique. Les pratiques mortuaires, porteuses de significations, sont plutôt étudiées avant tout pour l'information qu'elles étaient censées contenir sur l'organisation sociale d'une société. La première étude fondatrice sur le sujet est un article de Binford (1971) prenant pour base les pratiques mortuaires pour en dégager les caractéristiques fondamentales applicables à toutes sociétés. Le but est d'en inférer différentes informations à partir des données matérielles recueillies dans un contexte funéraire, notamment l'organisation sociale. Plus récemment, une autre étude du même type a été menée (Carr 1995), à base de fiches et de critères prédéterminés, dans le but de répondre à certaines questions envisagées comme essentielles.

Ainsi, sur les propositions de Binford, l'étude des pratiques funéraires est devenue importante pour l'archéologie processuelle (Trigger 2006), mais pour étudier principalement l'organisation sociale, pas les croyances, cosmologies et valeurs d'une société. Très peu de travaux ethnoarchéologiques ont été effectués pour remettre en cause cette association douteuse, car il faut attendre les années 80 pour que les premières études ethnoarchéologiques fassent valoir la nature différente de la réalité par rapport à cette reconstruction théorique.

L'importance de la dimension idéologique d'une société se généralise avec les archéologues de la vague post-processuelle, initiée par Ian Hodder, toujours plus insatisfaits des explications écologiques du processualisme. Ce mouvement entraîne avec lui des protestations érigées plus tôt dans les années 70, et la perspective inverse est initialement abordée par certains auteurs avec la volonté de se distinguer du mouvement précédent (Trigger 2006:450): l'idéologie devient un élément essentiel des relations sociales, les outils devenant avant tout un produit d'une idéologie avant d'être (voir même sans l'être!) un produit économique et fonctionnel.

Ainsi, les archéologues prennent conscience, au travers des enquêtes ethnoarchéologiques, de la complexité des comportements des sociétés, bien que cette complexité n'empêche pas que certaines généralisations soient possibles (Trigger 2003a). Notamment, pour en revenir aux pratiques funéraires, les études de Ian Hodder (1982) en Afrique sub-saharienne et de Carol Kramer (David et Kramer 2001) dans un contexte musulman d'Iran montrent bien qu'elles ne sont pas forcément un reflet de l'organisation sociale, mais peuvent être influencées par un très grand nombre de raisons (Trigger 2006:453). Par exemple, en Arabie Saoudite, ces pratiques sont la représentation d'une vision idéale (égalitaire) de la société par un groupe (la réalité est beaucoup plus hiérarchisée). Ces pratiques matérielles sont donc le reflet des croyances de cette population. Les archéologues en concluent que la signification symbolique d'une pratique culturelle, pour pouvoir être comprise, doit être prise en compte dans son contexte historique et comme un des éléments interdépendants d'une culture.

Mais ce mouvement structuraliste plutôt que post-moderne a aussi été porté un peu trop loin. Dans certains de ses travaux, Ian Hodder (1982; 1990) tente de trouver le sens qui se cache derrière les pratiques matérielles d'une culture: il applique lui aussi ses présupposés en donnant une motivation idéologique aux différents phénomènes qu'il observe. Ainsi, ses travaux effectués au centre du Soudan (dans la région de Kordofan) sur les pratiques funéraires sont replacées dans un contexte culturel plus large (Hodder 1982), mais Hodder y cherche des codes symboliques reflétant les structures de l'esprit (Hodder et Hutson 2003:72) des membres d'une société. Il en conclut que les règles de base sont la pollution, la frontière, et la catégorisation, et que l'opposition pure/impure prévaut ici.

Par la suite, le poststructuralisme s'insère dans la pratique archéologique au travers de deux mouvements théoriques majeurs.

Le premier, intervenant au début des années 90, a apporté à l'archéologie l'approche herméneutique, visant à lire les vestiges matériels comme un texte, et à en saisir les métaphores pour en effectuer une lecture à plusieurs niveaux d'interprétations symboliques. Le structuralisme

anhistorique perd son importance car il est considéré comme peu utile pour comprendre le changement culturel. Par contre, l'action de l'individu (*agency*) trouve là sa place, une action à la fois politique et sociale dont comprendre la symbolique demande une compréhension des milieux culturels, des croyances, et des buts des individus (Hodder et al. 1995; Trigger 2006:467).

Mais les archéologues de la nouvelle vague sont aussi portés à un relativisme excessif: ils partent du principe qu'il n'existe pas de preuve empirique permettant d'affirmer ou d'infirmer une proposition. En effet, l'interprétation de l'archéologue est elle aussi à la fois politique et sociale, contraignant sévèrement l'interprétation du passé par les chercheurs. Par ailleurs, l'objet est aussi vu comme porteur d'un sens différent selon les personnes qui l'observent ou l'emploient, mais différent aussi pour une même personne à différents moments de sa vie. Dans le cas de l'objet archéologique, son seul sens est celui que lui donne l'archéologue, celui qu'il a pu avoir auparavant ayant, par définition, disparu. L'importance de l'idéologie teintant les interprétations, est portée à un niveau parfois excessif.

La vague post-structuraliste suivante (Trigger 2006:472), datant de la fin des années 90, est aussi connue sous le nom d'archéologie humaniste, et se caractérise notamment par l'étude de l'architecture, du paysage, et de la mémoire, dans une perspective phénoménologique. Les informations sur le comportement humain se dessinent au travers des artefacts, monuments, et paysages manipulés par l'homme, et elles sont récupérées par les archéologues au travers de la contemplation, en se mettant à la place des hommes du passé et en essayant de ressentir ce qu'ils voyaient en regardant les mêmes monuments, les mêmes paysages, et les mêmes artefacts. En assumant une continuité intellectuelle entre les hommes du présent et ceux du passé, le relativisme excessif est abandonné, mais ce courant théorique oublie l'importance du relativisme culturel.

Approche critique: démonstrations pragmatiques de phénomènes idéologiques

La dimension idéologique, d'abord très périphérique aux considérations fonctionnelles des

chercheurs, a donc été peu à peu réintégrée à la problématique archéologique en forçant même les plus réfractaires à s'y intéresser. En partant de manifestations clairement idéologiques pour approcher cette thématique, les théories archéologiques nous ont progressivement ramenés aux plus banals des objets pour y observer les manifestations idéologiques d'une société.

Chacune de ces théories présente des points intéressants, et l'une permet de mettre en lumière les défauts de l'autre. Mais elles représentent avant tout l'imposition d'une vision sur les faits, et les archéologues post-processuels font ce qu'ils reprochent aux archéologues processuels en proposant une approche idéaliste plutôt que matérialiste de l'archéologie. Choisir l'une ou l'autre école semble relever d'un acte de foi plus que d'un choix basé sur des faits. L'archéologie part de données matérielles, il incombe donc de toujours y revenir pour s'assurer que les théories proposées ne soient pas que des envolées lyriques ou des romans anthropologiques.

Que peut donc nous apprendre la culture matérielle? Les études ethnoarchéologiques nous montrent qu'elle est inexorablement liée à la culture, et qu'étudier les vestiges matériels doit permettre de reconstituer avec plus ou moins de détails possibles les contextes sociaux plus généraux, notamment symboliques (White et Thomas 1972; Lemonnier 1983, 2004) dans lesquels ils ont été créés.

Mais la dimension culturelle d'une société étudiée par l'archéologie est difficile à aborder parce qu'il n'est pas toujours facile de savoir jusqu'à quel point et de quelle façon elle est liée à la culture matérielle, d'autant que cette part a pu évoluer avec le temps. Sur un site préhistorique par exemple, une part de l'outillage mis au jour peut être purement fonctionnel (les grattoirs et autres racloirs), alors qu'une autre part peut avoir une valeur idéologique en plus de son aspect fonctionnel (certains chercheurs pensent que les pointes de flèches du Paléoindien ancien seraient cannelées avant la chasse pour toutes sortes de raisons possibles, notamment religieuses afin d'aider à la chasse). En outre, l'aspect d'un grattoir, ou d'une pointe de flèche, peut avoir une caractéristique culturelle spécifique, soit dans sa forme finale, soit dans sa technique de fabrication,

soit les deux. Un autre exemple serait l'utilisation de la matière première, le quartzite de Ramah par exemple, dont la source située au Nord-est du Labrador ne l'empêche pas d'être retrouvée au sud du Québec, voire plus loin encore, dont les traces infimes indiquent peut-être la valeur importante de ce type de matériau (Kolhatkar 2006).

Par ailleurs, une récente étude de P. Lemonnier (2004) sur les tambours des Ankave-Anga nous rappelle que la frontière entre techniques, rites, et mythes, n'est pas toujours réalisable, et le chercheur estime que sans une connaissance de la production de la culture matérielle de ces tambours, dont la chaîne opératoire est décrite dans les mythes mêmes de cette culture, il n'est pas possible d'espérer comprendre leurs rites de secondes funérailles. La même chose se retrouve probablement dans le cas des tertres du Nord-est américain (Knight 2001) que nous examinerons plus bas.

Enfin, rappelons qu'en Égypte ancienne, le terme de religion n'existait pas, car la vie quotidienne en était imbue, et donc tous les produits de cette vie quotidienne, notamment la culture matérielle (Trigger 2003b:409).

L'archéologie nous rappelle donc qu'elle n'est pas une discipline de collectionneur, mais que son objet d'étude, la culture matérielle, a beaucoup à nous apprendre sur les divers aspects des comportements humains (Trigger 2003a:111). Mais de façon à restreindre mon sujet et ma définition du mot idéologie employé de façon assez large jusqu'à maintenant, je vais revenir, au travers de trois exemples, sur les manifestations de l'ordre des croyances, des rites, ou de la religion: les religions du Grand Nord (Plumet 2004, 2006), une activité symbolique du Nord-est américain (Burke 2006), et les festins dans cette même région (Knight 2001).

Il faut s'entendre tout de suite sur le fait que les sociétés ayant laissé des textes écrits et traduisibles seront toujours les mieux connues sur ce plan-là. Même chose pour les cultures observées directement et enregistrées dans les textes ethnohistoriques. Pour les autres sociétés, les plus nombreuses, il faut se baser sur l'ethnoarchéologie, avec toutes les limitations d'application que cela impose (Trigger 2006:510). En effet, cela implique de faire des généralisations et des postulats, par

exemple en estimant que la culture du présent est la même que la culture du passé: continuité ne veut pas dire similitude, et il est faux de présupposer d'une absence de changement sans le démontrer. La généralisation devient toujours plus hasardeuse lorsque l'on tente d'appliquer des schèmes d'Afrique ou d'Amérique à l'Europe paléolithique: à la différence chronologique vient s'ajouter la différence géographique!

Cette généralisation est pourtant le seul outil disponible pour beaucoup de cultures préhistoriques. À quel point pouvons-nous généraliser raisonnablement et utilement? Quels résultats cela peut-il donner? Cela est-il appuyé sur les données empiriques?

Religions du Grand Nord

Pouvons-nous envisager un système religieux de représentations qui se serait étendu dans le Grand Nord paléolithique (beaucoup plus étendu qu'aujourd'hui, car descendant en Europe jusqu'à la France) et qui aurait perduré dans le Grand Nord actuel (restreint à la Sibérie et au nord du Canada)? Il y aurait là en effet une première forme de continuité spatiale et environnementale. Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'une religion n'est pas générée spontanément mais à partir des convictions précédentes, ce qui permettrait d'en envisager une évolution quasiment génétique (Plumet 2006:398). Il s'agirait d'un même mécanisme religieux chargeant de significations religieuses des représentations exprimant symboliquement, à partir d'éléments de l'environnement, l'existence et la relation d'une société à son milieu (Plumet 2006:387).

Un rite, associé à une pratique religieuse, est par définition répétitif (Perlès 1988), cet aspect doit donc être identifié en de nombreux points de l'espace et du temps. Y a-t-il alors une seconde forme de continuité, de l'ordre des représentations matérielles, entre ces diverses manifestations? Elle n'est pour le moment assurée que de façon discontinue depuis l'Atlantique jusqu'à l'Oural, ainsi qu'en Sibérie centrale, près du lac Baïkal: une concentration dans le sud de la France et en Espagne, une autre dans la région du Rhin et du Danube, une autre en Ukraine, et enfin une dernière, à 5000 km de là, à Mal'ta et Bouret. Des différences existent également dans les

représentations qui ne sont pas toutes semblables (Plumet 2004:69). Mais en estimant que cette continuité est suffisante, envisageons une possible généralisation à partir de l'ethnographie du Grand Nord actuel et sur une échelle aussi vaste et longue de ce que pouvait être la pratique religieuse au Paléolithique.

Quels témoins matériels l'archéologie nous donne-t-elle à partir desquels baser ces analogies? Il faut commencer par établir une troisième forme de continuité, chronologique, en partant des travaux ethnologiques réalisés chez les Inuits et les peuples sibériens, en remontant au Thuléen, au Dorsétien, et au Prédorsétien, et enfin au Paléolithique du lac Baïkal (23k BP). Il faut par ailleurs se demander si les représentations offertes y sont comparables. Dans tous les cas, se retrouvent des figurines humaines vêtues pour le froid, des femmes enceintes, des figurines animales, notamment des oiseaux migrateurs, importants marqueurs du rythme saisonnier. Par ailleurs, les grandes structures collectives dorsétiennes, reflétant plutôt des pratiques rituelles qu'une habitation normale, sont de taille et de forme semblable à celles du Paléolithique d'Eurasie qui seraient également des sites d'agrégations. Enfin, les représentations de l'Homme-Ours, ainsi que celles de la baleine (qui a remplacé le mammoth comme source de nourriture et de matériau de construction, et qui donne lieu à des sanctuaires tels ceux de l'île d'Yttygran sur la côte sud de la Tchoukotka, qui est un lieu attesté de regroupements des populations régionales) occupent une part importante dans les représentations, aux côtés du phoque et du renne (Plumet 2006:396).

L'auteur de l'article d'où est tiré cet exemple en conclut qu'il s'agit là du même type de « religions premières » (unitaires et cycliques) et non « transcendantales », et évoque la possibilité de pratiques chamaniques. Mais il reste prudent et ne se lance pas dans une interprétation symbolique des objets observés: la généralisation, comme l'observe également Trigger (2003a:106; 2006:510), peut porter sur des thèmes plus larges (comme le type de pratique religieuse), mais pas sur les significations elles-mêmes, pour lesquelles il faut avoir recours aux textes écrits par la société

qui a laissé ces représentations (Trigger 2003a:166).

Enfin, pour en revenir à l'intérêt d'établir une continuité environnementale, l'auteur évoque (Plumet 2004:61,79; 2006:387) également la possible influence des contraintes d'un milieu difficile sur la production artistique comme production psychique adaptative: le rôle de telles manifestations pourrait donc également en être inféré. De nombreuses autres découvertes devront néanmoins être faites pour appuyer cette éventuelle continuité géographique de pratiques religieuses analogues.

Rites paléindiens du Nord-est américain

Le site CjEd-5, situé au Témiscouata et datant de la période préhistorique tardive indienne, disposerait d'une structure rituelle marquée par la fracture intentionnelle de bifaces en matière exotique (ici, le quartzite de Ramah, dont la source se situe à 1350 km à vol d'oiseau), mêlés aux restes de plusieurs animaux consommés et brûlés avec ces objets (Burke 2006). Une telle pratique n'aurait pas pu être interprétée ainsi si elle ne s'était inscrite dans une activité d'une continuité très ancienne, datant probablement du Palé Indien récent, quelque 8000 ans plus tôt.

Le phénomène apparaissant ici se situe sur une échelle géographique et chronologique beaucoup moins large que l'exemple précédent, mais son interprétation n'en reste pas moins toute aussi hasardeuse. En effet, ce problème est à la fois théorique comme nous l'avons vu, mais aussi matériel, car il est difficile d'assurer la continuité entre les diverses manifestations de ce type. Ces dernières sont plutôt ponctuelles et peu nombreuses, et les mêmes gestes n'apparaissent pas forcément: lorsque les bifaces ont été fracturés intentionnellement (d'autres pratiques n'impliquent pas cette cassure volontaire), ils n'ont pas été forcément jetés dans le foyer, ayant été plutôt enfouis après cassure par exemple (sur le site de Muskalonge Lake notamment, où l'ocre rouge est un autre élément de différence). De plus, alors que sur le site de CjEd-5, la fracture a été portée par un coup au centre d'un des bifaces, comme l'atteste une comparaison des témoins technologiques avec les données du site Palé Indien récent de Caradoc (Ellis et Deller 2002), sur le site de Batiscan,

datant du Sylvicole inférieur, les bifaces auraient été intentionnellement éclatés par le feu. Cette différente manière de faire aboutit néanmoins au même résultat: le « meurtre » (les archéologues anglophones emploient le terme « *killed* ») d'une pièce esthétiquement attrayante et qui aurait pu servir encore.

Malgré ces problèmes, que souligne bien A. Burke, sa proposition reste très intéressante et nécessiterait de plus amples découvertes pour que se dessine un tableau plus complet de cette pratique rituelle. En ce qui concerne son interprétation, la signification symbolique de ces gestes est probablement perdue pour toujours, mais il est aussi question, à un niveau plus général, de signification fonctionnelle, inspirée de l'ethnologie et de l'ethnohistoire, notamment de cohésion sociale au sein du groupe. Car parallèlement à ce rite, se dessine notamment la pratique d'un festin sur ce même site, dont la signification rituelle est mieux connue.

L'auteur dénonce (Burke 2006:32) pour finir la séparation souvent peu pertinente et très floue entre la vie économique et spirituelle (idéologique) des groupes amérindiens de l'Amérique du Nord: il est souvent très difficile de faire la part entre les diverses dimensions d'une société et sa culture matérielle, et l'attribution d'une signification symbolique à défaut de fonctionnelle est décidément peu satisfaisante (bien qu'il soit difficile d'y échapper). Un festin, par exemple, a une activité nourricière autant qu'économique et idéologique, en plus de laisser des traces matérielles réparables par l'archéologie!

Un exemple de festins: les tertres du Nord-est américain

Le festin est depuis longtemps reconnu par l'ethnologie comme ayant une part importante dans la vie sociale d'une culture, en tant que rituel permettant sa cohésion (Dietler et Hayden 2001). Une telle activité a probablement eu place dans le Nord-est américain (Knight 2001), associée aux énormes structures, ou tertres (*platform mounds*) laissées lors de la période du Woodland moyen (100 BC – 700 AD). Ces structures, contrairement à celles des périodes postérieures, n'avaient pas à leur sommet une structure d'habitation pour l'élite, mais plutôt une surface constituée de concavités

disposées aléatoirement (probablement des trous de poteaux). Si la construction du tertre semble avoir été une activité rituelle à part entière, une structure représentant le nombril de la terre (*navel of the earth*) et la renaissance de celle-ci, les activités qui y ont pris place l'étaient également, car il s'agissait probablement de festins.

Tous les tertres ne correspondent pas à ce genre d'activités, car les vestiges archéologiques qui y ont été découverts ne sont pas toujours semblables. Cependant, cinq tertres du Nord-est auraient la même organisation: Kolomoki Mound B, McKeithen Mound A, Walling, Cold Springs Mound A, Garden Creek Mound No. 2, et correspondraient donc à un même phénomène. Les trous de poteaux, nous l'avons vu, sont disposés de manière aléatoire, et souvent réutilisés, signe d'activités répétées de nombreuses fois. La disposition aléatoire de ces trous ne va pas dans le sens d'une architecture d'habitation, mais plutôt dans celui d'un échafaudage, dont certains peuvent avoir été importants dans le but d'impressionner. Ils ne sont pas associés aux surfaces de foyers, ils ne servaient donc pas à cuire ou sécher la nourriture, mais probablement à l'exposer avant le festin.

Associées à ces structures d'échafaudages sont de petites fosses, des surfaces de foyers, indices de la préparation et de la consommation de nourriture. Par ailleurs, la présence de matières premières exotiques venant de très loin, et indiquant des échanges à longue distance entre les groupes, et de poterie spécifique, irait aussi dans le sens d'une probable utilisation cérémonielle de ces tertres. Les preuves directes de festins, fauniques et paléobotaniques, confirment cette explication, avec notamment l'utilisation majoritaire d'une espèce animale très précise aux sites Walling et McKeithen Mound A: le cerf blanc.

Mais les données se retrouvent avec assez de constance, et sur une séquence opératoire assez longue (depuis la construction du tertre jusqu'au type d'animal consommé, en passant par les structures retrouvées) pour permettre d'identifier une activité rituelle éloquente, et, avec l'aide de l'analogie ethnographique et des mythes, d'en comprendre l'utilisation, voire même la signification (un rituel de renaissance de la Terre).

Conclusion

Appréhender l'indispensable dimension idéologique d'une société présente des problèmes évidents pour une discipline "matérialiste"³⁵ comme l'archéologie: il faut résoudre le problème du rapport de la culture matérielle à celui de la culture, et commencer par s'affranchir de ses propres préconceptions par rapport à ce qui est simplement fonctionnel et à ce qui revêt d'une dimension plus idéologique, car ces divers aspects s'entrecroisent souvent et ne sont pas clairement délimités comme nous aimerions le croire: "restreindre" la définition de ce mot et la portée de cette dimension est beaucoup plus difficile qu'il n'y paraît de prime abord. La voie dans laquelle s'engager n'est donc pas la plus facile, car contrairement à une interprétation uniquement fonctionnelle des vestiges, qui repose sur une panoplie de solutions limitées pour un problème technologique, la variation des explications idéologiques est très variée et ne dépend pas d'une quelconque sécurité ou efficacité, mais de réflexions sur des aspects essentiels de l'ordre social (Trigger 2003a:165).

En conséquence, il est hors de question de vouloir faire de l'archéologie une discipline ethnographique, tout comme il est illusoire de vouloir décrire un rite avec la finesse entreprise par Jean-Claude Muller. Il est aussi vain de vouloir percer la signification de telles pratiques dans toutes les données archéologiques relevées, car les données requises ne sont pas toujours présentes, et cela impliquerait de devoir généraliser à une échelle tout bonnement inacceptable. Néanmoins, en se reposant sur les données matérielles avant tout, et en évitant autant que possible de transposer une vision ou une autre de notre réalité, nous avons pu voir qu'il est possible de parvenir à des résultats forts intéressants qui tirent parti de la grande force de l'archéologie, à savoir la profondeur chronologique qu'elle permet d'atteindre, et les innombrables questions qu'elle pose sur le rapport entre sa principale source de données, la culture matérielle, et la culture.

³⁵ Au sens de reposer sur des données matérielles pour faire valoir ses interprétations.

Références

- Binford L. R.
1971 Mortuary practices: their study and their potential. In *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*, edited by James A. Brown, pp.6-29, Memoir 25 of the Society for American Archaeology (*American Antiquity* 36 (3))
- Burke A.L.
2006 Le site CjEd-5, lieu d'habitation coutumier et lieu de rituel dans le Bas-Saint-Laurent. *Recherches Amérindiennes au Québec* XXXVI (1):23-36
- Carr C.
1995 Mortuary practices: their social philosophical, religious, circumstantial and physical determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory* 2:105-200
- David N. et C. Kramer
2001 *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge World Archaeology, Cambridge University Press, New York
- Dietler M. et B. Hayden
2001 Digesting the feast – good to eat, good to drink, good to think: an introduction. In *Feasts: Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*, edited by M. Dietler and B. Hayden, pp.1-20, Washington, Smithsonian Institution Press
- Ellis C.J. et D.B. Deller
2002 *Excavations at the Caradoc site (AfHj-104): A Late Paleo-Indian ritual artefact deposit*. Occasional publications of the London chapter, OAS No. 8
- Hodder I.
1982 *Symbols in Action: Ethnoarchaeological studies of material culture*. New York, Cambridge University Press
- Hodder I., M. Shanks, A. Alexandri, et al. (eds.)
1995 *Interpreting Archaeology: Finding meaning in the past*. London and New York, Routledge
- Hodder I. et S. Hutson
2003 *Reading the Past: Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press
- Knight V.J.
2001 Feasting and the emergence of platform mound ceremonialism in Eastern North America. In *Feasts: Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*, edited by M. Dietler and B. Hayden, pp.311-333, Washington, Smithsonian Institution Press
- Kolhatkar M.
2006 *Les carrières préhistoriques du Québec*. Rapport réalisé dans le cadre du projet de répertoire canadien des lieux patrimoniaux, MCC
- Lemonnier P.
1983 L'étude des systèmes techniques, une urgence en technologie culturelle. *Techniques et Culture* 1:11-34.
2004 Mythiques chaînes opératoires. *Techniques et culture*, n°43-44, *Mythes. L'origine des manières de faire*, décembre 2004. [En ligne], mis en ligne le 15 avril 2007. URL: <http://tc.revues.org/document1054.html>
- Muller J.C.
1989 *La Calebasse Sacrée*. Montréal, Éditions La Pensée Sauvage, Presses Universitaires de Montréal
- Perlès C.
1988 Rites. In *Dictionnaire de la Préhistoire*, édité par A. Leroi-Gourhan, Quadrige, Presses Universitaires de France, p.944
- Plumet P.
2004 *Peuples du Grand Nord II. Vers "l'Esquimau", du mammoth à la baleine*. Errance, Paris
2006 *Grand Nord et la religion*. *L'Anthropologie* 110:383-400
- Trigger B.G.
2003a *Artifacts and Ideas*. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey
2003b *Understanding Early Civilizations. A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press, 2nd edition, New York
- White J. P. et D.H. Thomas
1972 What mean these stones ? Ethno-taxonomic models and archaeological interpretation in the New Guinea Highlands.

In *Models in Archaeology*, edited by D.L.
Clarke, pp.275-308

Rites triangulés

John Leavitt
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Comme il a souvent été noté, Jean-Claude Muller possède une triple formation, une triangulation des trois grandes écoles modernes d'anthropologie: formation structuraliste à la française, et il cite à plusieurs reprises comme ses maîtres à penser Claude Lévi-Strauss et Georges Dumézil (e.g., Muller 1982:155); mais il a également été formé à l'anthropologie sociale britannique, qui à l'époque dominait le département d'anthropologie de l'Université de Rochester, où il a fait son doctorat. Or la ville de Rochester se trouve dans l'état de New York, aux États-Unis; c'était en fait la ville de Lewis Henry Morgan, fondateur des études de parenté et, au moins d'après Emmanuel Terray (1968), marxiste et structuraliste avant la lettre. Avec ce passage par l'Amérique, Jean-Claude Muller intègre l'anthropologie nord-américaine d'inspiration boasienne.

Capable de passer les murs des traditions anthropologiques, capable de voir les forces et les faiblesses de chacune, Jean-Claude Muller se trouve, il me semble, confronté par trois finalités, pas nécessairement contradictoires, mais certainement différentes: 1) saisir la totalité de la vie culturelle d'un peuple, dans ses expressions typiques et dans sa symbolologie, sans privilégier une institution ou un thème, en entreprenant de longs terrains, comme fait, à son mieux, l'anthropologie culturelle nord-américaine; 2) saisir avec finesse et en détail les opérations d'un système social et ses incidences sur d'autres aspects de la vie collective et la vie tout court des membres d'une société, comme fait, à son mieux, l'anthropologie sociale britannique; finalement, et chapotant le tout, 3) identifier des régularités et des transformations plus abstraites qui rendraient intelligible le reste, comme fait, à son mieux, l'anthropologie structurale. Comment synthétiser les trois valeurs de richesse, finesse et intelligibilité?

Depuis ses premières publications il y a quelques quarante ans, Jean-Claude Muller synthèse les trois: la clé qu'il a trouvée est la comparaison contrôlée à l'échelle régionale. Une perspective régionale en anthropologie représente l'alternative d'une part à l'enfermement dans une seule société ou culture, le péché culturaliste, d'autre part à l'imposition de catégories théoriques générales sur des données isolées, ce qu'il a appelé le péché fonctionnaliste et évolutionniste. Considérer une société, une institution, un thème culturel en fonction des rapports entretenus avec les voisins permet, ou au moins améliore les chances, de saisir ce qu'on peut appeler une complexité cohérente. En 1997, dans l'introduction d'un numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* dédié aux comparaisons régionales, codirigé avec Xavier Blaisel, on lit:

la recherche des principes interculturels de la vie sociale doit se faire, précisément, en tenant compte des différences de chaque société distincte. C'est un point capital qui rejoint le relativisme culturel, tranche avec les perspectives comparatives antérieures et offre une alternative au postmodernisme (Blaisel et Muller 1997:10).

J'ajouterais que si l'approche mullérienne rejoint le relativisme culturel, c'est en l'élargissant et en le transformant. Plus spécifiquement, la comparaison régionale permet ce que Jean-Claude Muller appelle la triangulation (Blaisel et Muller 1997:11) entre 1) des sociétés prises dans leur totalité, 2) un thème théorique commun et 3) « une corrélation systématique sur le plan des différences, susceptibles de faire apparaître les sociétés comparées comme des transformations l'une de l'autre ».

Or, Jean-Claude Muller a régulièrement eu le don un peu pervers de choisir, à l'intérieur des régions qu'il étudie, des cas qui semblent violer les attentes, ou bien, comme on apprend à travers ses analyses, remplissent les attentes de façon inversée, en creux. On voit ce processus dans plusieurs de ses publications sur les Rukuba du Nigeria; mais il semble fondamental à son choix de travailler chez les Diï du Cameroun, peuple patrilinéaire jouissant d'un système de terminologie crow (Muller 1997) – ce qui apparaît un oxymoron, puisque les terminologies crow se

trouvent dans les sociétés matrilineaires. Qui d'entre nous n'entend pas la voix de Jean-Claude: « Un système crow patrilinéaire! Hi hi! ».

Dans ces cas, comme dans tant d'autres, la considération détaillée et riche d'un cas en creux en fonction des cas géographiquement et culturellement voisins finit par révéler, sous les simples positivités jusqu'alors présumées, un champ plus abstrait de possibilités et de variations.

Malgré les apparences, je suis conscient du fait que je suis censé parler des rituels; je me tourne donc vers des rites qui m'intéressent particulièrement, les rites de possession. Les Rukuba en particulier, mais aussi les Dì, sont situés dans une partie du monde associée aux plus classiques des cultes de possession, la région mère du vaudou, du candomblé et de combien d'autres traditions célèbres et bien documentées. Pour ces cultes, on peut nommer les traits suivants: Une personne tombe malade, et la maladie est interprétée comme étant due à un d'une pluralité d'esprits. Pour savoir de quel esprit il s'agit, on fait un rite avec musique et danse. Chaque esprit a son nom, son caractère et sa devise musicale, et il révèle son identité en fonction de la musique: la devise appropriée provoque la transe chez sa victime, le plus souvent appelée son cheval. Pendant cette transe, l'esprit parle dans sa propre voix à travers la bouche de son cheval, tandis que le possédé ne se souvient pas de sa propre transe. L'esprit est contrôlé, adoré enfin, et la victime devient membre du culte et aide à guérir d'autres possédés. Elle va périodiquement re-subir une possession active, impliquant la transe, pour garder heureux l'esprit qui la possède et empêcher de possessions néfastes.

Les Rukuba traitent de tels phénomènes, communs chez leurs voisins, comme des supercheries. Par contre, ils possèdent eux-mêmes une institution qui nous semble aussi surprenante: une divination par une pierre parlante, une voix magique qui, précisément, n'émane pas d'un corps humain, mais d'une pierre tenue dans les mains de son assistant, une pierre donc que Jean-Claude Muller traite de ventriloque. Il montre dans l'étude qu'il consacre à cette pierre loquace (Muller 1993) qu'elle représente une réorganisation des mêmes éléments qu'on trouve à travers la région. Il résume

son analyse comme suit: « Nous verrons, par un curieux renversement, que la technique divinatoire dont il est ici question est une réponse en creux à l'origine qu'assignent les ethnies voisines à la voix des masques et des possédés » (1993:93).

Quant aux Dì, un article magistral de 2001 décrit et analyse le *sèw*, un culte d'exorcisme qui, tout en montrant la plupart des traits qu'on vient de citer pour le culte de possession classique – esprits, trances avec amnésie, musique, culte organisé – n'en est surtout pas un. Ici, les esprits ne sont pas nommés, mais plutôt mis en grandes catégories, et les membres du culte sont précisément des ex-victimes de qui on a réussi à chasser l'esprit et qui ne veulent surtout pas qu'il revienne.

L'esprit est censé disparaître et ne plus jamais revenir tourmenter l'ex-malade. J'ai souvent demandé si on rendait un culte... à l'esprit du *sèw*. Après un moment de stupéfaction – tellement la question semblait bizarre – la réponse, invariable, a toujours été qu'il faudrait avoir l'esprit dérangé pour rendre hommage ou entonner des louanges à un esprit dont on souhaite se débarrasser au plus vite (2001:117-118).

En plus, là où dans la possession classique le possédé est traité de cheval de l'esprit, dans le *sèw* les nouvellement guéries chevauchent plutôt des chevaux symboliques (p.111).

Encore une fois, la qualité particulière de ce culte de *sèw*, qu'on prendrait facilement pour encore un culte de possession « normal », n'apparaît qu'en comparaison avec les pratiques d'autres peuples de la région. Les particularités de ce culte permettent à Jean-Claude Muller de proposer une hypothèse géohistorique: qu'il s'agit d'un développement sur la marge des grands systèmes multispiritistes de l'Afrique de l'Ouest et des systèmes monospiritistes trouvés plus au sud (à propos desquels il cite Corin 1978).

Je voudrais ajouter quelques mots sur la façon dont les approches de Jean-Claude Muller ont accompagné mes propres recherches. Je rumine depuis maintenant vingt-cinq ans sur des rites de possession de l'Himalaya central qui se déroulent de la façon suivante. Un spécialiste, un barde, chanteur de récits et batteur de tambour, gère la cérémonie. Il invite les dieux d'être présents et

chante l'histoire d'un d'eux, ce qui provoque une possession, avec transe, d'un médium pressenti par le dieu en question. Le médium, qui n'est pas le malade, sert de véhicule pour que le chanteur et l'auditoire puissent interroger le dieu et apprendre ce qu'il faut faire pour lui plaire et regagner sa faveur. Le tout peut être suivi par un sacrifice le lendemain matin.

J'ai toujours aimé la transparence structurale de ce rituel, ses stades bien définis et bien différenciés, les rôles clairement distingués entre le barde qui contrôle et guide le rite, le médium qui incarne le dieu, le maître de maison qui parraine et qui paie et finalement victime à guérir. Ce dont je ne me suis rendu compte que plus tard, c'était sa bizarrerie, son caractère quasiment unique pour sa région. En fait, en suivant la chaîne himalayenne d'est en ouest, on trouve une série de variations sur la possession et le chamanisme (Leavitt 1994). Ce qui me frappe aujourd'hui, c'est que dans l'immédiat de la grande région qui entoure ma petite région du Kumaon, c'est à dire l'aire à l'intérieur de laquelle il semble qu'on a toujours eu des échanges et des connaissances mutuelles, le culte kumaoni que je viens de décrire fait figure unique. À l'est comme à l'ouest, on a ce qu'on peut appeler des cultes de possession central-himalayens « classiques » (suivant la terminologie mullérienne) dans lesquels un fonctionnaire de temple ou autre spécialiste fait lui-même venir le dieu dans son propre corps pour servir d'oracle. Les bardes existent, certes, mais sont limités à leurs fonctions de chanter des histoires et des épopées, et ne gèrent nullement des rites de possession. Le développement extraordinaire du rôle du barde, avec l'élaboration et la clarification de la structure du rite pour en faire une sorte d'opéra oraculaire, a eu lieu uniquement au Kumaon.

Or, ma relecture de certains travaux de Jean-Claude Muller, ma découverte d'autres, m'incite à me remettre sur la piste de ces variations régionales. Il est possible qu'elles correspondent à des variations dans la fonction royale: les recherches récentes de Marie Lecomte-Tilouine dans une ancienne principauté frontalière du Kumaon montrent une association étroite entre possession et royauté à cet endroit

géographiquement marginal mais historiquement important (Lecomte-Tilouine 2005).

Pourtant, une autre piste de comparaison se suggère, une piste linguistique. Les langues de la région sont tout apparentées et forment la famille paharie, dont le représentant le mieux connu est la langue népalie. Or, presque toutes les langues paharies ont un profil phonétique et phonologique semblable: voyelles claires et pures, peu d'accent de force, mots multisyllabiques marqués par la transparence morphologique, désinences grammaticales bien distinguées et claires. La grande exception à ce portrait, c'est le kumaoni parlé, qui a des voyelles souvent difficiles à distinguer, forte distinction entre syllabes accentuées et non accentuées, des mots surtout mono- ou bisyllabiques marqués par une relative opacité morphologique avec disparition de la plupart des désinences (voir, e.g., Sharma 1988). Ceci veut dire 1) que pour les traits mentionnés, les langues qui voisinent le kumaoni sur l'est et sur l'ouest, tout en étant apparentées au kumaoni, se ressemblent mutuellement beaucoup plus qu'elles ne ressemblent à ce dernier; et 2) que le kumaoni parlé actuellement semble, d'après les comparaisons et d'après les anciens documents, s'être transformé d'une forme ancienne plus proche au pahari « classique »: la plupart de ces traits démarquants peuvent être interprétés comme induits par le développement d'un fort accent tonique – on a vu, par exemple, des développements tout à fait comparables, et pour la même raison, dans le passage du vieil irlandais à l'irlandais moderne (court résumé de ces développements dans Fortson 2004:280-282).

On a, donc, deux domaines dans lesquels le Kumaon se distingue de ses voisins dans un champ plus vaste: un domaine linguistique et un domaine rituel. Est-ce qu'il y a un lien entre les deux? Je crois qu'on peut au moins soulever un rapport possible. Vous aurez noté que je ne parle pas de la langue kumaonie en tant que telle, mais de ce que j'ai appelé kumaoni parlé. En effet, il y a aussi un kumaoni chanté et déclamé, très différent du kumaoni parlé et qui semble archaïque en possédant les traits paharis « classiques ». Au Kumaon, donc, uniquement de tous les pays pahariphones, la langue s'est scindée en deux, une forme parlée par tout le monde, une autre associée

à des usages esthétiques et rituels et dont les bardes étaient les spécialistes et les maîtres. D'où, peut-être, le prestige des bardes au Kumaon et une influence portée par la pratique bardique sur la pratique rituelle avec une distinction plus claire qu'ailleurs dans l'Himalaya central entre le maître de la cérémonie – le barde est appelé le guru du dieu – et le véhicule du dieu – ici comme en Afrique, sauf, évidemment, chez les Dii, le médium possédé est appelé le petit cheval du dieu.

Nous reconnaissons tous, je crois bien, le malin plaisir avec lequel Jean-Claude Muller découvre un cas embarrassant, l'analyse à fond et le saisit comme charnière pour opérer un étonnant renversement-élargissement de perspectives. En pensant quoi dire à ce colloque, je me suis rendu compte que depuis que je le connais je lui associe sémi-inconsciemment le mot espièglerie, mot qui n'existe pas en anglais et pour lequel je félicite les Francophones. D'abord, il s'agit d'un parallèle par étymologie. Comme le nom Jean-Claude Muller, il porte l'histoire d'un passage de l'allemand en français: le mot espiègle vient du nom *Till Eulenspiegel*, Miroir-du-Hibou, héros-trickster de tout un cycle de contes sémi-mythologiques d'origine bas-allemande, mais répandu bien plus largement, peut-être même en Suisse, et certainement en France, d'où la transformation d'*Eulenspiegel* en espiègle. Un bon mot français, comme le nom Jean-Claude, mais qui a traversé au moins quelques Alpes linguistiques, comme le nom Muller. L'essentiel, pourtant, n'est pas dans l'étymologie, ce fantôme, mais dans le sens du mot, dans son actualité, sa présence. Le *Robert* donne pour le mot espiègle la définition suivante: vif et malicieux, sans méchanceté.

Références

Blaisel, Xavier et Jean-Claude Muller

1997 Présentation: Cultures et comparaisons régionales. *Anthropologie et Sociétés* 21(2-3):9-18

Corin, Ellen

1978 La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel: le rite Zebola. *Anthropologie et Sociétés* 2(3):53-82

Fortson, Benjamin W., IV

2004 Indo-European Language and Culture: An Introduction. Oxford: Blackwell

Leavitt, John

1994 Variations in Trance Practice along the Himalayas. *Transcultural Psychiatric Research Review* 31:59-74

Lecomte-Tilouine, Marie

2005 Possession et royauté dans l'Himalaya indien. Conférence prononcée au Département d'anthropologie, Université de Montréal, 1 novembre 2005

Muller, Jean-Claude

1982 Des arcanes d'une certaine cuisine. Réponse à un article d'Eric Schwimmer.

Anthropologie et Sociétés

1993 La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines.

Anthropologie et Sociétés 17(3):93-102

1997 Un système crow patrilineaire: les Dii de Mbé (Adamaoua, Nord-Cameroun). Essai de triangulation méthodologique.

Anthropologie et Sociétés 21(2-3):125-141

2001 Entre exorcisme et culte de possession. Le séw des Dii de l'Adamaoua, Nord-Cameroun. In Marie-Claude Dupré, dir., *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, pp.79-138. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal

Sharma, D.D.

1988 Kumauni Language and Dialects. In K.S. Valdiya, dir., *Kumaun: Land and People*, p. 119-136. Nainital, U.P.: Gyanodaya Prakashan

Terray, Emmanuel

1968 Le marxisme devant les sociétés "primitives". Paris: Maspéro

Vous avez dit: "Possession"?
Sens et structure dans un système de
transformations régionales

Ellen Corin
 Départements d'anthropologie et de psychiatrie
 Université McGill

Un dialogue en suspens

Depuis longtemps, la question de la possession s'est imposée entre Jean-Claude Mueller et moi comme l'objet d'un dialogue qui nous permettrait à la fois d'explorer des zones de complicité et d'accord, et d'identifier des dissonances entre nos approches. Un tel dialogue n'a jamais été qu'esquissé, toujours reporté, mais il continue à flotter entre nous et c'est dans cet espace que je veux inscrire ces réflexions sur la possession au Congo, en Afrique centrale. Il s'agit plus particulièrement de m'inscrire dans le mouvement de l'argumentation que Jean-Claude a développée dans un article à paraître: "L'ambiguïté des étiquettes. Entre exorcisme, médiumnisme, culte de possession et chamanisme". Il s'y réfère à un groupe de possession avec lequel j'ai travaillé jadis au Congo, le groupe Zebola.

Fidèle à son approche des phénomènes sociaux et culturels, Jean-Claude remet sur le métier les distinctions que la littérature anthropologique établit classiquement entre des phénomènes tels que possession, chamanisme et médiumnisme, entre exorcisme et adorisme, entre possession continue et possession transe, des distinctions que Luc de Heusch a grandement contribué à préciser et à affiner même s'il a par la suite souligné le caractère idéal de ces catégories et la nécessité de les mettre à l'épreuve de l'expérience concrète. De façon générale, Jean-Claude Mueller a toujours situé ses travaux en dialogue avec ceux développés par d'autres auteurs, principalement dans une perspective structurale. Il s'est cependant toujours élevé contre la rigidité des distinctions établies et a préféré s'intéresser plutôt aux formes hybrides de la réalité, à ce qui ne cadre pas. Il en a tiré de nouveaux principes d'intelligibilité plus proches de la mouvance des phénomènes sociaux et culturels à travers lesquels se tisse la vie des sociétés

particulières. Pour lui, il est essentiel de revenir à des descriptions détaillées des phénomènes concrets afin, depuis cette position, de pouvoir interroger et remettre au travail les catégories universelles plutôt que de procéder à l'inverse en coulant d'emblée le matériel ethnographique dans les catégories disponibles. Il souligne l'intérêt dans ce contexte de procéder à des comparaisons régionales pour mieux saisir le jeu des transformations à l'œuvre et c'est dans cet esprit que je suis revenue aux recherches que j'ai faites au Congo... il y a bien longtemps.

Un champ à trois pôles

Dans les années soixante-dix, au cours des onze années que j'ai passées au Congo, j'ai eu la chance de développer des contacts avec trois types de groupes différents se réclamant chacun d'une possession par les esprits; ils ont accepté de collaborer aux recherches que je conduisais alors dans le cadre d'un projet plus vaste sur la médecine des guérisseurs au Congo, réalisé avec Gilles Bibeau. Il s'agissait du Zebola, ayant son origine dans le groupe Mongo de la Province de l'Équateur, du Mpombo originaire de chez les Ntomba également dans la Province de l'Équateur, et du Mizuka qui aurait été introduit dans l'Est du Congo par des commerçants arabes et dont le haut lieu se trouve à Kasongo dans la Province du Kasai. Alors que les deux premiers mettent en cause une possession par une catégorie particulière d'esprits (les esprits Zebola et les esprits Mpombo), le troisième fait intervenir une gamme plus complexe d'esprits: les esprits Mizuka, ces djinns qui aiment danser et sont au centre du rituel; les esprits Rohani, des esprits de sages décédés jadis à La Mecque, qui parlent arabe et lisent le Coran; et des esprits africains, Kilima et Kibalaka, qui ont à la fois un rôle de serviteur auprès respectivement des esprits Mizuka et Rohani, et un rôle de *trickster*. Chacun de ces trois groupes de possession s'est fortement développé dans la grande métropole de Kinshasa dont, en saison sèche particulièrement, les cités résonnent du son des tambours qui accompagnent les grandes danses de fin d'initiation dans chacun des rites.

Le fait de parler de possession implique que les personnes se situent dans une attitude de passivation par rapport aux esprits, une attitude qui

contraste avec le mouvement actif du chaman tendu dans une quête de l'esprit. Dans le cas de la possession, ce sont les esprits qui décident de posséder une personne et personne ne peut par soi-même demander leur venue. La dimension thérapeutique des trois groupes avec lesquels j'ai travaillé est placée à l'avant-plan dans la mesure où le signe premier de la possession est très généralement une maladie. Dans certains cas, surtout en milieu rural, la forme particulière des symptômes (comme des tremblements ou certaines hallucinations) ou encore la brusque fuite de la femme dans la forêt indiquent d'emblée qu'il s'agit sans doute d'une possession. Dans la très grande majorité des cas cependant, il s'agit de symptômes physiques ou parfois psychologiques, des symptômes variés dont la caractéristique principale est leur résistance à d'autres formes de traitement, qu'elles soient biomédicales ou traditionnelles. Le traitement est en même temps une initiation au groupe et vise à transformer cette première possession continue, passive, en une relation d'échange dans laquelle la patiente puis initiée occupe une position de plus en plus active en acceptant de s'inscrire comme membre actif d'une relation dont elle a d'abord été le pur objet. Ces rites font chacun une place à la transe qui vient révéler de façon visible la présence de l'esprit possédant, mais ils le font d'une façon qui varie fortement selon les groupes.

Les éléments d'analyse qui sont présentés ici visent à faire ressortir la complexité du phénomène de la possession lorsqu'on considère à la fois la manière dont ils se déclinent dans chacun des groupes et lorsque l'on compare les groupes entre eux. Je vais me placer successivement sous trois angles. Le premier se centre, classiquement, sur la structure des comportements et sur les rapports entre transe et possession; ce premier niveau de description fait ressortir les manières complexes dont s'entrelacent adorisme, exorcisme et médiumnisme dans les différents groupes. Les oppositions qui existent sur cette dimension entre trois groupes qui appartiennent globalement à un même univers régional ou suprarégional, indiquent le caractère illusoire d'une approche uniforme de la possession. Le deuxième angle d'analyse, qui constitue un complément essentiel au premier, porte sur la structure des représentations en jeu,

telle qu'elle se manifeste notamment au niveau de sa mise en acte dans la divination. Le troisième angle concerne une dimension que l'on pourrait qualifier de sémantique, une sémantique qui touche le champ de la subjectivité et des émotions, celui des rapports à une altérité à la fois intime et extérieure à la personne.

La structure des comportements

Dans chacun des trois groupes, l'esprit possédant manifeste sa présence de manière visible à travers la transe, celle-ci venant attester de la véracité de la possession. La divination constitue le moment privilégié de cette révélation mais les groupes diffèrent entre quant à la forme et à la place que prend la transe, alors et par la suite.

Dans le cas du Zebola, la patiente est entourée de nattes et placée au-dessus d'un baquet dans lequel on a fait bouillir certaines plantes. L'esprit se saisit alors de la patiente qui se met à trembler; il parle à travers sa bouche pour énoncer les motifs de son intervention. Pour symboliser cet accès de la personne possédée à la vérité ultime des choses qui la concernent, on trace à la chaux blanche un cercle autour de ses yeux, symbole du second regard qu'elle acquiert alors provisoirement ... sorte d'évocation à saveur chamanique qui évoque un mouvement ascendant de la personne vers le monde des esprits. Cette dimension est particulièrement développée dans le cas d'une autre catégorie d'esprits que l'on trouve associés aux esprits Zebola dans la région d'origine du rite: les esprits Esombi, masculins, qui entraînent la personne et la font grimper au sommet d'un arbre où elle communique avec le monde des esprits et dont seuls des rites compliqués la font redescendre afin d'entamer son initiation.. Dans certains groupes Zebola avec lesquels j'ai travaillé à Kinshasa, on reconnaît les danses associées aux esprits Esombi par leur rythme beaucoup plus soutenu.

Ce caractère parlant de la possession-transe dans la divination Zebola apparaît avec plus de force durant la deuxième divination qui clôt l'initiation. Lors de cette seconde divination, l'initiée est recouverte d'une couverture et étendue sur une claie en bois sous laquelle on fait brûler diverses herbes dont elle respire la fumée; on l'asperge aussi du sang d'un poulet que l'on sacrifie

sur place en lui arrachant la tête ainsi que de vin de palme ou de bière. Lorsque l'initiée entre en transe et se met à trembler, son pouvoir de voir et de dire ne se limite pas à reprendre et souvent à compléter le diagnostic donné au début. Il est également mis au service des assistants, qu'il s'agisse de membres de la famille, d'autres initiées ou de personnes de l'assistance. L'initiée en transe dénonce alors les conflits et les transgressions, rappelle à l'ordre et donne des conseils ou des directives. Dans ce contexte, la dimension médiumnique de la transe se trouve nettement accentuée. Il faut encore noter qu'en milieu urbain, là où la possession a perdu son caractère familial, la patiente peut se faire remplacer lors de la première divination par une autre membre du groupe à travers laquelle son esprit accepte de parler, après que l'on ait symboliquement "acheté" la participation de cette autre initiée. Nul ne peut cependant remplacer l'initiante lors de la seconde divination.

L'enjeu principal de l'initiation, qui dure de plusieurs mois à parfois plus d'une année, est de lier l'esprit dans le corps de la possédée. Une première liaison est représentée symboliquement par la cordelette rouge que l'on noue au poignet de l'initiante dès la divination terminée. Le dessus de son corps est aussi entouré de cordons faits de lianes rouges, plus gros et croisés sur sa poitrine; des ornements particuliers sont placés dans ses cheveux. Par la suite, la liaison de l'esprit se fait principalement en enduisant le corps de l'initiante de chaux rouge, jour après jour, et en lui apprenant la danse des esprits Zebola. Des moments de relation plus intime avec l'esprit sont aussi aménagés, lors de fumigations qui font entrer l'initiante dans une transe légère, alors qu'une initiée bat du petit tambour à côté d'elle. La dernière nuit avant la danse finale de sortie, l'initiante reste seule et frappe de son petit tambour, conviant ainsi les esprits à veiller avec elle. À la fin du deuxième grade de l'initiation, la future guérisseuse passe trois semaines en réclusion quasi-complète, assise entourée d'un grand pagne rouge, les pieds posés sur une natte car ils ne peuvent toucher le sol durant cette période.

En parallèle a lieu périodiquement une séance d'exorcisme qui vise à expulser les mauvais esprits qui pourraient habiter le corps de la personne.

Dans le groupe Mpombo, la transe qui ponctue la divination est d'emblée plus sauvage, au sens où la patiente se roule par terre et cherche à se dénuder. Dans ce groupe, ce sont les musiciens qui appellent l'esprit en jouant une série de mélodies qui correspondent aux différentes catégories d'esprits. Lorsque la mélodie correspond à l'esprit qui possède la femme, ce dernier envahit la personne qui entre en transe. Ici, l'esprit n'est pas censé parler. La guérisseuse l'interroge cependant pour savoir « de quel côté de la famille » il vient. L'esprit répond à travers les mouvements du corps de la personne en transe.

L'initiation est plus courte que chez les Zebola. Sa partie centrale consiste à culturaliser la transe sous la conduite de la guérisseuse. Cette dernière prend les mains de la patiente en transe et, dansant elle-même face à face avec elle, elle l'amène à incorporer progressivement les mouvements de la danse de possession. La grande danse qui clôture l'initiation se distingue de celle des Zebola par deux traits: d'une part, c'est tout le groupe des initiées qui danse autour de l'initiante, dans un espace souvent relativement étroit; d'autre part, certaines des danseuses tombent en transe, dont l'initiante, et la guérisseuse veille alors à ce que la transe demeure dans certaines limites et en calme les manifestations trop sauvages. Durant la danse, les initiées et l'initiante balancent la tête d'un côté à l'autre en un mouvement rapide, ce qui semble avoir pour effet de faciliter l'entrée en transe.

On note un paradoxe intéressant qui concerne la guérisseuse principale. D'une part, elle ne peut tomber en transe elle-même: en effet, elle doit rester lucide pour contrôler les trances des danseuses et pour manifester le contrôle qu'elle a acquis sur ses esprits. D'autre part, si son ou ses esprits sont vraiment forts, il est presque inévitable qu'elle tombe elle-même en transe, ce qui atteste de la puissance de ses esprits. Il arrive ainsi très souvent que la guérisseuse doive payer une amende aux musiciens pour avoir enfreint la règle de ne pas tomber en transe. C'est là un signe palpable de l'enjeu que présente la question du pouvoir dans ce groupe.

Enfin, dans le groupe Mizuka, c'est le son d'un tambour qui appelle l'esprit dans le corps de la patiente pour y manifester sa présence. Vêtue d'un grand tissu blanc, la patiente tombe alors

doucement à terre et roule lentement vers la gauche et vers la droite. Lors des danses, initiées et initiantes vêtues d'un grand tissu blanc dansent en cercle; les initiées de grade supérieur, avec leurs turbans, leurs pantalons bouffants et leurs bijoux se joignent à elles; lorsque ces dernières sont possédées, leur esprit peut parler, contrairement à ce qui se passe au premier grade de l'initiation, et les possédées peuvent se parler entre elles. Plusieurs des danseuses tiennent entre leurs mains un petit bâton. Ce qui frappe est leurs yeux mi-clos et l'impression de recueillement qui se dégage de ces danses. Certaines des danseuses peuvent entrer en transe, tout comme des membres de l'assistance qui se joignent alors à elles. Ces trances sont cependant « douces » au sens où elles se manifestent par un certain pli de la bouche ou des tressaillements des épaules; un membre du groupe s'avance alors pour renouer le pagne de la femme d'une manière particulière. Les possédées de deuxième grade respirent l'encens et boivent du parfum tout en dansant. Elles se retirent aussi derrière une sorte d'enclos fait de draps que les autres initiées tiennent à bout de bras et y boivent le sang d'un animal que l'on vient d'égorger, mélangé à du miel, des parfums et des herbes diverses.

Par ailleurs, les guérisseuses pratiquent aussi des divinations lors desquelles elles cherchent à élucider les tensions ou conflits qui ont poussé les esprits à intervenir mais qui peuvent aussi affecter des patients venus simplement la consulter sans qu'il soit question de possession. Pour cette divination, la guérisseuse convoque avec de l'encens ses esprits Rohanis, ces esprits qui ne dansent pas, et c'est sous leur impulsion qu'elle se met à parler. La guérisseuse possédée, mais dont la transe est très légère, parle alors dans un swahili pur ou en arabe, ce qui contraste avec la langue qu'elle parle habituellement. La divination s'accompagne souvent de la lecture de certains passages du Coran et ce sont aussi des versets coraniques qui jouent un rôle central dans le traitement, qu'ils soient portés en talisman ou que le patient boive l'encre avec laquelle la guérisseuse les a écrits.

Enfin, une possession-transe beaucoup plus sauvage a lieu à certains moments de l'initiation. Elle met cette fois en jeu les esprits africains

Kilima, ces esclaves des esprits Mizuka. Un de ces rites consiste à placer des pierres fortement chauffées dans une fosse que l'on a creusée et que l'on asperge d'eau. Les initiantes possédées entrent alors dans la fosse et en extraient les pierres brûlantes.

La structure des représentations

La possession n'est pas seulement un événement que viennent dramatiser les trances ou les grandes danses de possession. Elle s'inscrit aussi dans des systèmes de représentation complexes que je vais me borner à esquisser ici. Ils rendent notamment compte des motifs qui ont amené les esprits à posséder une personne mais se reflètent aussi dans le type d'Altérité qu'ils mettent en jeu.

Des dynamiques étiologiques complexes

Le fait d'être possédée par un esprit Zebola s'inscrit dans un schéma que l'on peut qualifier de ternaire. En effet, le contenu des séances de divination indique que la personne s'est toujours d'abord trouvée dans une situation de grande vulnérabilité: que ce soit parce qu'elle n'a pas obéi à certaines règles de comportement, comme partager le produit de chasse avec la famille du mari ou avoir manqué de respect envers un aîné, ou encore en raison de la jalousie ou de la malveillance de tiers. Les premiers cas sont les plus fréquents en milieu rural alors que les seconds le sont davantage dans la grande ville de Kinshasa. Toutefois, le récit d'origine du rite qui nous a été raconté par une des grandes guérisseuses de la région de Mbandaka fait référence à la beauté de Madjika qui suscitait la jalousie et les commentaires des autres femmes; de mauvais esprits entendirent son nom que l'on répétait ainsi partout et, entrant dans son corps, l'emmenèrent au fond de l'eau. C'est là qu'elle reçut des esprits les herbes et produits qui interviennent dans l'initiation et le traitement Zebola. De façon générale, la personne tombe alors malade et est en danger de mourir. Les esprits Zebola la prennent en pitié et décident de changer sa maladie en maladie Zebola, une maladie qui relève du traitement et de l'initiation Zebola. Dans certains cas, particulièrement dans la région d'origine du rituel, ce sont des défunts de la famille de la

femme qui demandent aux esprits Zebola d'intervenir pour sauver leur descendante. Comme l'illustre l'histoire de Madjika, la malveillance d'autrui met souvent en branle des esprits mauvais et le simple fait de dire à haute voix le nom de la victime suffit à la rendre vulnérable à une possession par les mauvais esprits. Ce sont ces derniers, auxquels s'opposent les esprits Zebola, qui se trouvent chassés lors des rites d'exorcisme qui interviennent durant l'initiation.

Il est donc clair que l'intervention des esprits Zebola a essentiellement une valeur de protection. Il est remarquable que cette protection s'applique dans des cas où la femme elle-même s'est mise en danger en ne respectant pas certaines règles. On peut parler d'un pouvoir relatif d'autonomisation que soutiennent les esprits, face à une loi qui reste essentiellement aux mains des hommes. Il est d'autant plus frappant de voir que lors de la seconde séance de divination, c'est à présent l'initiée qui peut interpeller les membres du public, incluant les hommes, à propos de leurs propres manquements ou encore accuser des proches de ne pas avoir respecté certaines règles.

Du côté des Mpombo, on se trouve devant un schéma davantage binaire même s'il s'agit d'une binarité qui dépasse de loin les personnes en jeu. En effet, en principe, une possession par les esprits Mpombo vient renouer une alliance déjà conclue entre les esprits et une des branches de la famille, à une génération antérieure. L'importance de cet aspect transgénérationnel se voit confirmée par le fait que lorsqu'une personne entre en initiation pour le grade de guérisseuse, une jeune membre de sa famille entre avec elle pour prendre la relève en cas de décès de la guérisseuse. Toutefois, ce système admet aussi une certaine flexibilité. En effet, ce sont les mouvements du corps de la possédée en réponse à l'appel des musiciens et aux questions de la guérisseuse, qui permettent de déterminer de quel côté de la famille vient la transmission de l'alliance, que ce soit la famille du père ou celle de la mère. J'ai aussi rencontré le cas d'une femme possédée par des esprits alliés à la famille de son mari. On a ainsi l'impression que ce mode de transmission de l'alliance laisse à la personne un jeu possible quant au choix de ses figures d'identification et à celui de la lignée dans laquelle l'inscrit l'alliance avec l'esprit.

Les Mizuka représentent un système que l'on pourrait dire mixte. En effet, dans certains cas, la possession par un esprit Mizuka a une fonction protectrice similaire à celle que l'on retrouve dans le Zebola. Cependant, c'est alors par la bouche de la guérisseuse possédée que s'effectue la clarification des conflits à l'origine de l'intervention des esprits Mizukas. Dans d'autres cas, c'est la rencontre inopinée d'un esprit dans certains lieux ou à certaines heures du jour qui est à l'origine de la possession, dans la ligne de la possession par des djinns décrite en Afrique de l'Est. Ici, la référence à l'Islam joue un rôle central dans la mesure où, avant toute initiation, la patiente doit prononcer la Shahada, la profession de foi musulmane; elle devra par la suite respecter l'obligation des cinq prières par jour. Ainsi, alors que les Imams de la mosquée dénonçaient les membres de ces groupes de possession comme *shirkh*, païens, les guérisseuses se décrivaient comme des membres particulièrement actives de l'Islam, attirant vers cette religion de nouveaux convertis.

Le rapport à l'Autre

Un autre aspect de la structure des représentations mise en œuvre dans chacun des trois groupes a trait à la manière dont s'y présente le rapport à l'Autre. Le point commun aux trois groupes est le fait qu'ils dessinent chacun un espace culturellement élaboré mais dans lequel puisse se manifester une réalité en dehors, ou en marge, de la culture. Ainsi, quel que soit le groupe, l'habitat privilégié des esprits est situé en périphérie des lieux habités, culturalisés, par les hommes: dans les sources, les forêts, les cours d'eau, les chutes et les rapides. L'altérité des esprits, ou leur hétérogénéité par rapport au monde des humains, leur confère une valeur toujours potentiellement menaçante: pour l'initiée qu'ils peuvent toujours rendre malade à nouveau ou même faire mourir si elle ne respecte pas leur loi; pour les autres aussi qui se gardent toujours d'avoir des contacts corporels, comme une poignée de main, avec des personnes en processus d'initiation; on conserve toujours une certaine crainte par rapport aux initiées.

Dans le cas des Zebola, l'altérité des esprits apparaît minimale: il s'agit en effet d'esprits de

femmes défuntes Mongo, que l'on ne sent pas le besoin de situer dans un lignage particulier et qui sont d'emblée identifiés par un nom de femme. L'esprit énonce son nom dès la première divination à travers la bouche de la patiente et ce nom semble davantage l'inscrire dans des rapports de proximité qu'il n'est porteur de connotations particulières. La dynamique des systèmes étiologiques suggère que ce qui compte davantage est leur caractère féminin, ce qui les situe dans un rapport de solidarité avec les femmes qu'ils protègent entre autres de la rigueur de la Loi des hommes: non qu'ils encouragent ou ratifient les transgressions mais parce qu'ils dessinent pour les femmes un espace potentiel de répit et de plaisir d'être ensemble. Il faut se rappeler qu'ici, la place de la transe est relativement marginale dans l'initiation et que c'est à travers la parole de l'esprit que se manifeste l'alliance.

Dans le cas des Mpombo, le caractère relativement spectaculaire de la transe semble renvoyer à une altérité plus radicale qui est signifiée concrètement à travers les visages-masques des initiées qui se préparent pour la danse et dont les traits singuliers disparaissent derrière les couches de fars superposées, rouges et blanches. C'est seulement au moment ultime de l'initiation, et seulement dans le cas de l'initiation au grade de guérisseuse, que l'esprit énonce son nom par la bouche de la patiente. Cela se fait lors d'une cérémonie secrète qui prend place au milieu de la nuit, alors que les musiciens jouent dans une pièce voisine et que le groupe des guérisseuses se presse autour de la patiente en transe. C'est là un moment essentiel et dramatique; tout le processus initiatique se verrait remis en question si l'esprit refusait alors de dire son nom. Certains de ces noms sont chargés d'un pouvoir particulier qui va rester attaché à la nouvelle initiée par la suite.

Par ailleurs, les entrevues avec des membres du groupe Mpombo, et particulièrement avec les guérisseuses, indiquent que les personnes peuvent être possédées par plusieurs esprits, la découverte d'une nouvelle alliance se faisant alors suite à une nouvelle maladie. On a ainsi l'impression d'une sorte de quête animée par une recherche de pouvoirs toujours plus grands, associés à la possession par plusieurs esprits. À la fin de l'initiation au grade de guérisseur, l'initiée est

promenée dans le quartier entourée des membres du groupe et des groupes apparentés. Rentrée chez elle, elle demeure quelques jours assise dans ses vêtements d'initiation, avec sa magnifique coiffure tissée de cauris. Les voisins viennent alors la saluer et lui rendre hommage. Dans un cas particulier, la nouvelle initiée me confiait qu'à présent, ce sont les anciens de sa famille qui devraient s'incliner devant elle.

Dans le cas des esprits Mizuka, l'altérité dont il s'agit semble avant tout une altérité culturelle que viennent incarner les vêtements des initiées et des initiés, ces vêtements qui semblent renvoyer à une sorte d'imaginaire de la culture arabe. J'ai aussi mentionné que paradoxalement, l'altérité la plus radicale est ici incarnée par les esprits d'origine africaine, Kilima le serviteur des esprits Mizuka et dans une moindre mesure, Kibalaka qui sert les esprits Rohanis. Cette altérité est concrétisée par le caractère sauvage de la transe de l'initiateur possédée par l'esprit Kilima à certains moments de l'initiation, une transe qui pourrait représenter en miroir l'Afrique traditionnelle imaginée par les arabisants. Par contre, lorsqu'ils interviennent lors des danses, ces esprits africains semblent plutôt jouer un rôle de *tricksters*, par leurs comportements enfantins et gourmands et des facéties qui font rire l'assemblée. La divination se contente d'identifier un nom générique pour l'esprit possesseur mais son nom plus intime sera lui aussi dévoilé de nuit lors de l'initiation au grade de Mizuka parlant

La dimension affective

Les rites associés à la possession par des esprits et l'initiation qu'ils impliquent sont aussi porteurs d'enjeux affectifs complexes. Ces derniers sont d'une part inscrits, fut-ce de manière implicite, dans la structure des systèmes de représentation; ils apparaissent de manière plus indirecte à travers ce que la possession met en jeu d'un rapport au désir.

L'enjeu de l'initiation

Dans chacun des groupes, l'initiation modifie de manière durable la position de l'initiée dans sa famille et dans son lignage. Elle signe aussi l'entrée de l'initiée dans un nouveau groupe

d'appartenance. Ainsi, pendant la saison sèche, les tambours résonnent chaque fin de semaine dans la grande cité de Kinshasa et signalent la tenue des grandes danses qui clôturent l'initiation. Dans le cas du Zebola par exemple, les membres du groupe se retrouvent chez la guérisseuse le jeudi pour tenir une dernière fois compagnie à l'initiate, puis le vendredi pour la deuxième divination. Elles y reviennent le samedi pour préparer la nourriture pour la grande fête du lendemain, y passent la nuit du samedi au dimanche où elles dansent en groupe tandis que l'initiate est recluse et joue de son petit tambour pour l'esprit; elles y restent le dimanche pour la grande fête de sortie et reviennent le lundi pour la dernière purification à la rivière. Et cela recommence la semaine suivante chez une autre guérisseuse du groupe. Il est entendu que la famille ne peut s'opposer à ce que les initiées participent à ces diverses étapes car son esprit risquerait de se fâcher et de les rendre à nouveau malades. Un processus similaire marque aussi la participation aux fêtes de sortie dans les autres groupes. À ces occasions, on ne peut qu'être frappés par l'atmosphère de détente et la joie d'être ensemble qui marquent ces moments de rencontre.

Cet enjeu général se teinte de couleurs particulières selon les groupes. Ainsi, chez les Zebola, la dimension de protection qui permet que s'établisse une certaine distance par rapport à la loi du groupe me paraît envoyer à une dimension d'individuation que soutient l'initiation. Une individuation qui implique la mise en place d'un espace de médiation entre l'initiee et le groupe social et qui, plutôt que de marquer une rupture avec le social, implique un changement de position et une certaine reconfiguration du champ relationnel. Dans le cas du Mpombo, l'initiation me paraît s'inscrire davantage dans le contexte d'une quête de pouvoir. Il est ainsi intéressant de noter que dans la ville de Kinshasa, une proportion plus grande des initiées de ce groupe occupe des emplois inscrits dans la modernité; le rite paraît légitimer la position de supériorité relative de la femme dans le champ social contemporain, en faisant appel à la tradition. Dans le groupe Mizuka, l'enjeu d'individuation palpable dans le Zebola se retrouve mais avec davantage d'accent sur l'intégration dans un nouveau groupe, que consacre la récitation de la *Shahada*. Il faut aussi

noter qu'outre leur rôle de maîtresses de l'initiation, les guérisseuses qui se réclament de ce rite pratiquent la divination et la confection de charmes; elles ont des activités de guérison qui ne sont pas reliées à la possession. Ces activités sont entourées d'une sorte d'aura « magique » associé aux guérisseurs rattachés à l'Islam, dans une ville comme Kinshasa dans laquelle l'Islam est nettement minoritaire. On peut soupçonner que, dans cette métropole, l'initiation dans le groupe Mizuka peut avoir moins de portée à long terme que ce n'est le cas dans l'Est du Congo où le rituel est davantage intégré dans les cultures locales.

Un enjeu de désir

De manière générale, la transe implique un emportement du corps et des sens, alors que la personne est tout entière prise par la présence de l'esprit en elle. De manière parallèle, l'initiation dans chacun de ces groupes apparaît fortement colorée par quelque chose qui relève de l'érotique ou du désir.

Ainsi, durant la longue période de leur initiation, lorsque les Zebola s'enduisent jour après jour le corps de Nola, cette couleur rouge qu'elles fabriquent elles-mêmes à longueur de journée en frottant une écorce d'arbre pour en extraire une poudre rouge, lorsqu'elles passent de longues heures à apprendre la danse des esprits et à danser pour eux, lorsqu'elles frappent de leur petit tambour, elles le font, expliquent-elles, parce que cela fait plaisir à l'esprit qui les a choisies. Ainsi, d'objets passifs de l'amour et de la bienveillance de l'esprit, les initiatees se transforment peu à peu en partenaires actifs d'une relation qu'elles s'efforcent à leur tour de renforcer. Il faut noter la composante sensorielle importante que comportent ces longs massages de tout le corps, d'abord par la guérisseuse puis par elles-mêmes, la manière dont ils viennent mobiliser l'enveloppe corporelle. D'autre part, l'intimité de l'« entre femmes » qui domine les rencontres entre les initiées se trouve à la fois jouée et renforcée lors des grandes danses qui marquent la fin de l'initiation. D'une part, les femmes miment des activités féminines telles le fait de se regarder dans le miroir ou de pêcher dans la boue des rivières; elles peuvent aussi mimer des activités masculines comme la chasse, avec un plaisir visible. D'autre part, lorsqu'un homme s'avance au centre du cercle pour danser avec

l'initiée, généralement lorsqu'elle l'y convoque ou lorsqu'il veut lui offrir un peu d'argent, il est courant que la danseuse se colle tout contre lui en mimant des relations sexuelles; d'autres membres du groupe se joignent à elles et il n'est pas rare que l'homme se trouve renversé par terre, sous les grands rires des femmes. Un entre-femmes qui tourne ainsi en dérision moqueuse ces hommes qui dominant la vie ordinaire.

Dans le groupe Mpombo, on ne peut qu'être frappé par ce qui apparaît comme une sexualisation des trances de possession. Même si les initiées dansent en groupe compact, chaque femme danse pour elle-même, les yeux mi-clos, en balançant la tête de gauche à droite et de droite à gauche, en poussant de petits cris. Après un certain temps, l'initiateur autour de laquelle la danse est organisée vient se placer devant le joueur de « guitare », qui est le chef des musiciens; elle semble alors danser véritablement pour lui. Un pouvoir qui semble donc puiser sa force dans un corps érogène, un corps mis en scène pour l'Autre; un sexuel intimement lié à cette idée de pouvoir et qui en dévoile la source, ou la force, libidinale.

Dans le Mizuka, on retrouve aussi une connotation de désir mais de manière sans doute moins manifeste que dans les deux autres groupes. Comme dans ces derniers, le joueur de tambour semble jouer le rôle d'un pôle de référence implicite. Toutefois, le fait que les danses s'effectuent en cercle et de manière contenue vient contraindre ou limiter la place du batteur. C'est plutôt d'un autre sexuel qu'il est question, celui qui s'inscrit dans les systèmes d'alliance matrimoniale qui existent entre les esprits ou entre l'esprit et l'initiée, avec tous les effets de jalousie et les rapports amoureux que cela implique.

Ainsi, dans chacun des trois groupes, on retrouve l'empreinte d'un sexuel: le sexuel d'un « entre femmes » et le plaisir de la parure et de la danse dans le rapport à l'esprit, celui de se retrouver ensemble, de rire et de converser librement. Et en plus, de manière plus spécifique: dans le Zebola, un sexuel qui recadre différemment les rapports entre les sexes; dans le Mpombo, un sexuel chargé de pouvoir, un pouvoir imprégné d'une force libidinale; dans le Mizuka, un sexuel qui se coule dans ce qu'il en est de l'alliance et de sa valence affective et qui, ayant sa source dans le

monde des esprits, vient reconfigurer les alliances traditionnelles. Dans chaque cas, un sexuel qui vient soutenir le dégagement d'une distance face aux contraintes des rapports sociaux habituels.

Des traits différentiels et leur subversion

Ainsi, chacun des rituels se caractérise par un certain nombre de traits différentiels qui permettent de les ordonner selon différents axes et qui se combinent selon des configurations variables qui viennent brouiller les distinctions trop claires. On pourrait ainsi reprendre systématiquement leur description selon différents axes: celui que dessine les catégories possession / transe / exorcisme / adorisme / chamanisme; celui de la référence à la tradition et à la modernité; la place qu'y occupent des dynamiques placées sous le signe de l'individuation ou de l'intégration... Ces groupes n'attirent pas tout à fait les mêmes types de personnes en milieu urbain, là où l'origine ethnique n'est plus un facteur déterminant dans le fait de s'adresser à un groupe ou un autre. Il est cependant rare que les personnes circulent d'un groupe à l'autre.

J'ai suggéré ici qu'il s'agit aussi de déplier autrement le regard, de le diffracter et d'évoluer entre différents plans. Les différences structurelles entre les groupes, la manière dont les prémisses formelles du groupe se voient mises en acte dans ces cas concrets, la parole singulière des personnes qui participent de ces groupes, tout cela indique qu'au-delà des systèmes de transformation que l'on peut établir entre les groupes, il faut aussi prendre en compte les repères virtuels qu'ils mettent en place. Ils permettent un travail de transformation et d'élaboration de la dimension subjective de l'expérience tout comme de la place que l'on occupe dans le champ culturel et social. Il faut aussi considérer comment ces rituels balisent le rapport à une Altérité fondamentale qui nous habite et qui travaille les cultures du dedans.

Les groupes de possession fournissent une structure qui demeure en général suffisamment flexible pour être appropriée par des personnes concrètes. Il est fascinant de voir le degré auquel des personnes singulières subvertissent ces paramètres en fonction de leur propre parcours. Mais ce serait là une autre histoire.

**Isba Iwa.
La Calebasse Sacrée du peuple Yoruba**

Lívia Vitenti
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Introduction

Il y a si des éléments autour de la religion afro-brésilienne nommée Candomblé qui résulte difficile à définir un point de départ. À travers son analyse nous pouvons comprendre plusieurs aspects de l'histoire du Brésil, étant donné que celui-ci est le deuxième pays avec le plus grand nombre de descendants d'Africains dans le monde. Le premier pays est le Nigeria, qui est le berceau de la langue Yoruba, l'idiome du Candomblé dont les marques linguistiques et culturelles ont contribué à la formation de l'identité brésilienne. L'influence du Yoruba est présente dans les légendes des Ocrisas, dans les nourritures, comme le *varappa*, *acarémé* e *Jinxi*, et dans des mots incorporés au portugais comme *axé*, *oxalate* e *odora*.

Dans cet essai, je commence par faire un bref récit de l'histoire de la diaspora africaine au Brésil, afin de comprendre la façon dont le Candomblé est pratiqué aujourd'hui, et pour mieux saisir la nature de l'identité afro-brésilienne et le racisme au Brésil envers eux. Ensuite, je décris la religion Candomblé, sa formation dans une perspective historique, et surtout le passage d'un syncrétisme extrême comme forme de survivance à un « ré-africanisation » des rituels comme forme de résistance et réappropriation de son identité précoloniale. Pour m'accompagner dans ma démarche, je vais faire appel à quelques auteurs clés comme Roger Bastide, Rita Laura Segato, Reginaldo Prandi et Wandé Abimbola.

Wandé Abimbola peut être considéré comme l'auteur qui a permis de faire le lien de ce travail et les recherches réalisées par le professeur Jean-Claude Muller chez les Rukuba, car à travers ses analyses j'ai pu mieux comprendre le concept de « famille de saint » utilisé par les membres du Candomblé. Les théories d'Abimbola m'ont aidé, par exemple, à comparer le système de parenté en

l'Afrique et la « famille de saint » au Brésil comme un lien de parenté fictif, provoqué par la diaspora elle-même. Par ailleurs, on peut considérer l'utilisation de la calebasse sacrée des Yorubás (Igba Iwa) comme une représentation de l'univers et de ses mystères, mais aussi comme la responsable de la dissémination mondiale de la religion Yorubá. Le concept de « l'hyper-ritualisation » à l'intérieur du Candomblé est également intéressant, car la structure de l'organisation sociale disparue, le rituel s'est mis à occuper une autre fonction, celle de producteur d'une identité sociale.

**La Diaspora africaine au Brésil
et ses conséquences pour la formation
de l'identité brésilienne**

Généralement, le Brésil passe pour un pays très tolérant et opposé au racisme. Cette vision oublie totalement le passé peu glorieux du Brésil, puisque l'esclavage des Noirs a légué aux Brésiliens la mémoire d'un passé de cruautés, d'oppressions, de violences et la progressive exclusion des Noirs après l'abolition de l'esclavage. À partir de quelques réflexions sur la représentation sociale et la formation de l'identité afro-brésilienne, il apparaît que cet imaginaire sur le noir au Brésil a été construit à partir de théories développées pour justifier l'esclavage, fixé principalement par des idéaux de différences biologiques, dans lesquels le noir a été constitué discursivement comme un individu un peu moins humain.

En contrepartie, nous devons prendre en compte la résistance de la part des Africains qui sont allés au Brésil. Dans un contexte dans lequel les familles ont été séparées et des groupes culturels entiers ont été démembrés, il y a eu un effort pour garantir sa survivance physique et symbolique, dans un cadre de dilacération des identités. Dès les navires négriers, avant même l'arrivée en terres brésiliennes, la convivialité entre les cultures de plusieurs nations africaines, avec différentes religions a promu un échange symbolique qui a soutenu les futurs syncrétismes.

La reconfiguration des identités provoquée par la convivialité forcée, entre des sociétés aux visions du monde très différentes, a provoqué de nouvelles formes de positionnement, d'intelligibilité, de résistance pour assurer sa

survivance dans un monde complètement différent. Peut-être le caractère plus ouvert et inclusif des religions afro-brésiliennes est né de cette nécessité de constituer un univers contemplé par ces différentes visions du monde. Selon l'anthropologue Rita Laura Segato:

Esta postura inclusiva, abierta, de la religión afro-brasilera se hace comprensible cuando identificamos uno de sus fundamentos: todos tenemos orixá, todos tenemos "santo" protector. Un inglés, un chino, un lápon tienen santo. Todos, universalmente, todos los seres humanos pueden entrar en la genealogía del culto, ingresar ritualmente en la estirpe africana. Desde este punto de vista, no se trata de lo que podríamos denominar como una "religión étnica", sino de una religión humanista, universal, y creo que es posible afirmar, sin miedo de errar, que este postulado inclusivo es una elaboración, en los términos del sistema de creencias y de la organización del culto en familias ficticias selladas ritualmente, del tema histórico recién mencionado del encuentro en los barcos y de la necesidad inicial de construir un universo cultural pan-africano, un sincretismo pan-africano, donde se encontraban mundos culturales diversos³⁶.

Donc, il est indispensable de rappeler que le racisme au Brésil a une histoire, que tous les discours sur le Noir, sur l'exploitation de cette main-d'œuvre et la progressive exclusion ont été constitués historiquement au sein d'une société qui avait besoin de justifier l'existence des esclaves. Le Brésil est un pays raciste, mais qui ne l'assume pas. Ce racisme caché est le fruit en grande partie des thèses sur la démocratie raciale et des discours fondateurs d'une nation prétendument cordiale, permissive et tolérante envers la « différence ».

De cette façon, on comprend que l'affirmation des identités noires au Brésil soit si difficile. La création de nouveaux espaces et la légitimation de locaux qui permettraient l'exercice de la différence de façon à la reconnaître comme une valeur, en

admettant ses particularités, des espaces dans lesquels les différences pourraient exiger et exercer leurs droits et faire écouter leurs voix, se fait à chaque fois de plus en plus urgente.

Ainsi, la situation brésilienne par rapport au racisme exposée, je vais maintenant passer à l'explication de la naissance de la religion Candomblé.

La formation du Candomblé

Le Candomblé est la religion brésilienne des orishas (orishas) qui s'était constituée dans l'État de Bahia au XIX^e siècle. D'autres religions afro-brésiliennes comme le *Xangô*, de l'État de Pernambuco, le *Tambor-de-Mina*, de l'État de Maranhão et le *Batuque*, du l'État du Rio Grande do Sul, formaient, jusqu'au milieu du XX^e siècle, des institutions de résistances culturelles de la part des Africains et des descendants d'Africains, résistant à l'esclavage et aux mécanismes de domination de la société blanche et chrétienne qui a marginalisé les noirs et les métis même après l'abolition de l'esclavage.

Le Candomblé, culte des orishas, d'origine totémique et familiale, est une des religions à ascendance africaine pratiquées surtout au Brésil, par le « povo de santo » ('peuple de saint'), mais aussi dans d'autres pays comme, par exemple, Uruguay, Haïti, Venezuela et Cuba. Ces religions ont été développées dans ces pays pendant la diaspora africaine vers les Amériques, tout en étant connues des prêtres africains qui, même lors de l'esclavage, ont accompagné ce mouvement en rendant hommage aux *orishas*, *inquices* et *voduns*. Les cultures et les langues ont ainsi pu résister.

Au Brésil, l'esclavage des peuples africains a commencé en 1549 et a terminé en 1888. Bien que confiné originalement à la population des esclaves, interdit par l'Église catholique et criminalisé pour quelques gouvernements, le Candomblé s'est beaucoup développé depuis la fin de l'esclavage en 1888. Aujourd'hui, il s'agit d'une des principales religions du pays, et elle accueille en son sein des membres de toutes les classes sociales. Selon quelques organisations culturelles afro-brésiliennes, il y aurait approximativement 3 millions de Brésiliens qui pratiqueraient le Candomblé.

³⁶ SEGATO, Rita Laura: « Cidadania: Por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro ». *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, Novembro 1995.

Le Candomblé, dans son essence Yorùbá, a beaucoup changé depuis l'arrivée des premiers esclaves. Néanmoins, les peuples d'origine Yorùbá, particulièrement du Nigeria et du Dahomey (l'actuelle République Populaire du Bénin), ont été les derniers à arriver au Brésil, quand la fin de l'esclavage était déjà proche.

Le Candomblé est une religion surtout de tradition orale, à travers laquelle s'expriment les *orins* (cantiques), *àdúràs* (oraisons), *ofos* (enchantelements) et *oríkìs* (éloges). La langue officielle dans les cérémonies *Kétu*, *Ègbá*, *Ifón* et *Ìjèsà* est le Yorùbá, qui est aussi très utilisée dans les cérémonies d'origine angolaise et *Jeje*, malgré le fait que les pays et les cultures soient différents.

La résistance de la langue Yorùbá est un des aspects du syncrétisme religieux dans le Brésil. Mais malgré cette résistance, plusieurs membres du Candomblé considèrent sa mythologie comme incomplète. Ils ont conscience que leurs mythes ne viennent pas seulement d'une place éloignée dans le temps, mais aussi d'un continent distant, duquel leurs ancêtres ont été enlevés par force. Ces mêmes ancêtres ont laissé un système rituel complexe avec des répertoires musicaux étendus, mais les autres références à leurs origines sont vagues, idéalisées et empreintes de nostalgie. Cela nécessite de remplir les vides entre ces fragments mythologiques, reçus via la tradition. Celle-ci semble s'être exprimée dans le mode particulièrement par le syncrétisme utilisé dans les cérémonies.

La superposition des images et des noms des saints catholiques aux Orishas africaines, comme divinités équivalentes, dans un phénomène de syncrétisme religieux, a été généralement expliquée à partir de facteurs historiques. Les esclaves ont dû dissimuler leurs dieux sous les noms et représentations des saints catholiques pour pouvoir préserver leur religion. Ainsi, l'équivalent catholique choisi pour chaque divinité africaine n'a pas été nécessairement le même dans différentes parties de l'Amérique africaine, et même à l'intérieur du Brésil, en présentant variations d'une ville à l'autre.

En résumé, tout au long de ce processus de changements plus général qui a orienté la constitution des religions des dieux africains au Brésil, le culte aux Orishas était premièrement

mélangé avec les cultes des saints catholiques pour être brésilien; il a également essayé d'effacer quelques éléments noirs pour être universel et s'insérer dans la société, en formant l'*umbanda*; finalement, il a repris les origines noires pour transformer aussi le Candomblé dans une religion pour tous, en initiant un processus d'africanisation et un retour aux origines pour retrouver son autonomie par rapport au catholicisme. Le retour délibéré à la tradition signifie le retour aussi à la langue, les rites et les mythes qui ont été corrompus et perdus dans l'adversité de la Diaspora; retourner à l'Afrique non pour être africain ou pour être noir, mais pour récupérer un patrimoine dont la présence au Brésil est maintenant un motif de fierté, de sagesse et de reconnaissance publique, et ainsi être le détenteur d'une culture qu'est à la fois africaine et brésilienne.

Comme nous l'avons déjà vu, le syncrétisme religieux a été présent depuis le début des religions afro-brésiliennes, en établissant des parallélismes entre les divinités africaines et les saints catholiques, en adoptant le calendrier des fêtes du catholicisme, en valorisant la fréquence aux rites et les sacrements de l'Église catholique. Ainsi, avec le Candomblé de Bahia, s'est inséré le *xangô* de Pernambuco, le *tambor-de-mina* de Maranhão, le *batuque* de Rio Grande do Sul et d'autres dénominations, toutes reconnues sous un seul nom: Candomblé. Jusqu'à récemment, ces religions étaient interdites et durement persécutées par quelques gouvernements. Elles continuent à souffrir des agressions, aujourd'hui moins de la police et plus de la part des membres des religions pentecôtistes, et elles affrontent de forts préjugés, les mêmes préjugés qui existent contre les noirs, indépendamment de la religion.

Dans son processus de transformation en une religion universelle, c'est-à-dire, une religion ouverte à tous, le Candomblé a connu un mouvement d'africanisation, ce qui a impliqué certaines réformes de nature intellectuelle, comme le réapprentissage des langues africaines oubliées au long des siècles, la récupération de la mythologie des dieux africains, qui en partie s'était perdue aussi, et la reconstitution de cérémonies africaines. Un élément important du mouvement d'africanisation du Candomblé et sa constitution

comme religion autonome insérée dans le marché religieux est le processus d'abandon des symboles, pratiques et croyances d'origine catholique.

Le Candomblé est une religion magique, c'est-à-dire, qu'elle présuppose que la connaissance et l'utilisation des forces surnaturelles permettent d'intervenir dans le monde, en privilégiant le rite et en valorisant le secret initiatique. Au-delà du sacerdoce religieux, la magie est presque une activité professionnelle parallèle des « pères de saint » et « mères de saint », tournée vers une clientèle sans compromis religieux. Dans ces termes, le Candomblé est vu à l'intérieur du propre segment afro-brésilien comme source de grand pouvoir magique. Pour le Candomblé le bien et le mal ne se séparent pas, ils ne sont pas champs distincts.

Les *Terreiros*, les rituels et les nations

Dans les religions des orishas, chaque *terreiro* (le « église » du Candomblé) a une totale autonomie administrative, rituel et doctrinaire, et tout dépend des décisions individuelles de la *yalorixá* ou du *babalorixá*. Le contrôle social exercé entre les *terreiros*, dans l'ensemble général du « peuple de saint », est fait par réseaux informels de communication. Ainsi, chaque communauté de culte est libre pour expérimenter des innovations. Chaque *terreiro* exerce le droit de copier et incorporer des nouvelles pratiques, mais avec d'autres significations. Les *terreiros* naissent l'un de l'autre, mais il n'y a pas deux identiques, même quand on observe les *terreiros* plus anciens, apparus de la même matrice fondatrice.

Les membres du Candomblé sont unanimes quand on parle sur le futur de la religion. Dans autres termes, ils croient que le futur du Candomblé dépend de la manutention des traditions anciennes, desquelles les centaines *terreiros* de Bahia encore représentent la source plus légitime, la source aussi pour récupérer la connaissance qu'on a perdue depuis que les anciens fondateurs de la religion ont été arrachés des leurs familles et villes africaines pour être brutalement réduits à l'esclavage au Brésil.

Ainsi, le future de la religion est pensé dans des termes strictement religieux et tout le progresse ou décline est associé à la volonté des orishas. Les membres du culte croient qu'il est toujours le

temps pour récupérer la tradition, et qu'il y encore beaucoup de secrets protégés.

3.1. Les rituels

Le Candomblé peut être considéré comme une religion magique, qui possède des éléments comme la divination, le sacrifice, l'offrande, la transe et la danse accompagnée de musique. Malgré la discussion entre intellectuels sur la définition du Candomblé, à savoir s'il s'agit d'une religion polythéiste – considérée par certains anthropologues comme une religion monothéiste – il existe un principe unique, *Olorum* ou *Olodumarê*, qui est l'origine de la Terre. Les Orishas ont été envoyés par lui pour construire la Terre, la nature et les êtres humains. À cause d'une interdiction non respectée, les deux mondes, c'est-à-dire, le *aiyê* (la Terre) et le *orun* (le monde des esprits), ont été séparés. Mais à cause de la tristesse des êtres humains et des dieux qui ne peuvent plus se rencontrer, les cérémonies ont été créées avec la l'espérance de joindre à nouveau les deux mondes.

Ainsi, les fêtes de Candomblé sont célébrées pour rétablir le lien entre les humains et les Orishas, et c'est pour cela que pendant les fêtes les « filles de saint » et les « fils de saint » sont en transe et leurs corps sont possédés par les Orishas, en surpassant la dichotomie cartésienne corps/esprit, forme/contenu. Mais ce corps au-delà de l'expérience vécue est aussi une surface pour l'écriture, sur laquelle la société écrit les textes de sa culture. Chaque cicatrice, chaque ornement est une marque, un signal qui fait du corps une mémoire. Pour cela, l'esthétique rituelle possède une importance fondamentale soit dans la préparation de la fête, soit dans les vêtements liturgiques. Il s'agit d'une esthétique normalisée en modèles qui a été transmise à travers le temps, qui nous parle de l'histoire et de la mémoire du groupe. L'art rituel fonctionne comme une représentation de l'invisible, et son objectif est d'appeler les forces immatérielles.

À travers le Candomblé de tradition orale, la vision du monde est passée au moyen du corps à travers un long parcours d'apprentissage et d'incorporation des fondements religieux qui transforment le corps en un outil de la mémoire pour la communauté et de sagesse pour l'individu.

C'est pour cela que la danse et la musique associées au mythe, dans les cultures de tradition orale, ont la même fonction que la littérature et possèdent une pluralité de sens: l'histoire de l'ethnie, la vision de monde, les éthos du group, l'organisation de la société et les croyances religieuses et plusieurs autres fonctions comme, par exemple, fortifier le groupe et la connaissance qu'a la communauté d'elle-même, et au-delà, d'exprimer l'identité individuelle et spirituelle des membres du groupe.

Dans les fêtes publiques du Candomblé, il est possible de reconnaître deux genres de danse:

Un premier genre, dans le début de la fête, s'appelle le *xirê* (signifie littéralement jouer). Dans le *xirê* on chante pour chaque Orisha au moins trois chansons, accompagnées de danses. Chaque orisha possède des chansons et gestuelles particulières, appartenant seulement à lui. Ces danses sont prévisibles, parce qu'elles sont exécutées dans en état de conscience et suivant un modèle fixe, qui dépend de l'Orisha à qui la fête est dédiée. Ce sont des danses d'invocation et de préparation; les mouvements sont de dimension petite et sont réalisés afin de préparer et de concentrer les gens qui vont recevoir l'Orissa.

Un deuxième genre est constitué des danses qui sont réalisées pendant la transe; c'est l'Orisha lui-même qui danse à ce moment-là, en suivant le rythme sacré des tambours. Dans cette deuxième partie, la progression de la fête n'est pas fixe parce que, malgré l'existence d'un modèle, il est impossible de savoir quelles seront les chorégraphies que chaque orisha ira danser, puisque le progrès dépend de plusieurs causes, intelligibles ou non.

Chaque Orisha possède un son de tambour différent et caractéristique qui l'identifie, en plus de posséder plusieurs chansons aux rythmes différents. Chaque Orisha possède un répertoire spécifique de danses et un répertoire spécifique de chansons dans lesquelles sont récités les aspects mystiques de sa vie. Ainsi, chaque maison de Candomblé possède un minimum de 500 chants liturgiques, et pour cela il est très difficile d'avoir une idée claire du développement du rituel. L'Orisha démontre au public son histoire mythologique, en redistribuant l'énergie vitale,

appelée *axé*, en apportant le monde sacré au quotidien.

3.2. Les nations

En considérant que la religion du Candomblé n'existe pas en Afrique, on doit expliquer comme le mont candomblé est apparu. Premièrement, le mont candomblé a été une façon de dénommer les réunions réalisées par les esclaves, pour exalter leurs dieux, mais aussi quelques fêtes ou réunion des noirs au Brésil. Pour cette raison, les anciens *Babalorisás* et *Yalorisás* évitaient d'appeler ce culte le « culte des orishas » de Candomblé, car, comme nous l'avons déjà vu, la religion Candomblé a été persécutée par quelques gouvernements et condamnée par l'Église catholique. Mais, avec le passage du temps, le mont Candomblé a été accepté et en est venu à définir un ensemble de cultes originaires de plusieurs régions de l'Afrique. Le mont candomblé possède deux significations entre les chercheurs: candomblé serait une modification phonétique de *candonbé*, un genre de tambour (*atabaque*) utilisé pour le peuple d'Angola; ou encore le mont viendrait de *candonbidé* qui signifie l'acte de faire l'éloge.

Le Candomblé n'est pas seulement une religion magique afro-brésilienne. Il est une partie de l'identité de la culture brésilienne, un outil de lutte contre le racisme, une possibilité de valoriser les racines africaines qui forment l'identité et font partie de l'histoire et de la réalité du Brésil.

Conclusion

Pour conclure, je voudrais dénoncer le crime qui a eu lieu le 28 mars 2007 dans les résidences universitaires de l'Université de Brasília. Vers 3h30 de la nuit du mercredi, des agresseurs ont incendié quatre appartements des élèves africains dans la « Maison de l'Étudiant Universitaire », c'est-à-dire, les résidences universitaires de l'Université de Brasília, UnB. Dans un acte de xénophobie et racisme, les agresseurs, au-delà d'attiser le feu, ont mis des briques dans les portes des appartements pour barrer la sortie des étudiantes et ils ont vidé les extincteurs d'incendie qui avaient dans le couloir. Le group EnegreSer, qui lutte pour les droits de noires au Brésil, a

publié une belle lettre pour dénoncer le racisme et les actes de xénophobie contre la population noire brésilienne et aussi contre les immigrantes africaines que vont au Brésil pour étudier.

Lettre d'appui aux étudiantEs africainEs affectés par l'attaque RACISTE à l'Université de Brasília (UnB)

Le 28 mars de 2007, nous, la population noire de l'Université de Brasília, avons été agressés une nouvelle fois. Un acte terroriste, représentant de l'actuelle oppression raciale brésilienne, a entraîné la mort de dix de nos frères et sœurs africains et a mis en danger la vie de plusieurs dizaines d'autres personnes. Beaucoup plus qu'un crime ou qu'un acte de vandalisme, il s'agit là d'un attentat motivé par la haine raciale et la xénophobie gangrenant la culture nationale. **Il ne s'agit pas d'un acte isolé.** Cela fait maintenant trop longtemps que les noirs vivent cela dans le campus universitaire de l'UnB, sans qu'aucune action effective et institutionnelle n'ait été prise. Ce qui était d'abord une série d'insultes, d'humiliations et de menaces, s'est transformé en un acte véritablement criminel destinée à brûler vivantes des personnes noires! Nous ne pouvons plus tolérer que le gouvernement ferme les yeux. Nous courons un énorme danger et nous exigeons que justice soit faite!

En effet, en dépit de l'engagement de l'UnB en faveur de la démocratie et de la protection des Droits de l'Homme dans le combat contre le racisme, très peu a été fait pour contrer les actions en faveur des valeurs et des pratiques du Ku Klux Klan et de l'Apartheid, qui tranquillement jouent et circulent dans les salles de cours et dans les couloirs d'une université qui devrait être un endroit de production de la connaissance et de construction d'une transformation sociale.

Le 28 mai est devenu le Jour de l'Égalité Raciale à l'UnB. Indiscutablement, cet attentat est choquant et répugnant. Mais qu'en est-il des demandes d'excuses? Les étudiants africains et toute la communauté noire restent dans l'expectative d'une rétribution qui ne se décide pas à arriver: ce racisme continuera de nous infecter tant que ses racines n'auront pas été arrachées. Composé de professeurs, d'étudiants et de fonctionnaires qui quotidiennement reproduisent

cet écœurant racisme institutionnel, l'UnB a besoin d'admettre qu'elle est responsable de cet innommable attentat. Dans le cas contraire, cela ne fera qu'encourager une suite de mises en scène hypocrites simulant l'indignation contre le racisme, le « racisme cordial brésilien ».

L'action terroriste a été répertoriée comme un crime et a été enregistrée par la police civile. Mais pourquoi les victimes dénonçant cet acte n'ont-elles pas reçu « le constat du dépôt de plainte » ? Pourquoi n'ont-ils seulement pu le retirer que 24 heures plus tard? Les responsables ne disposent-ils pas de plus de protection qu'il n'est nécessaire? Dans le passé, d'autres questions semblables sont restées sans réponse. Nous répétons que ce n'est pas la première manifestation de l'oppression raciale contre le corps noir de l'Université de Brasília! (...)

Les démonstrations de mépris dévastent la communauté noire. En 2004, après l'approbation du système de quotas pour les noirs, les toilettes du Pavillon João Calmon ont été souillées par de trop nombreuses démonstrations de racisme, comme: « 2004: Quotas pour les Noires! 2014: Voleurs, trafiquants et violeurs avec PhD ». (...)

Comme nous pouvions nous y attendre dans un tel climat de racisme, où il ne fait pas bon d'être noir, ou pire, d'être un noir africain, il n'a pas fallu longtemps avant que n'apparaissent sur les murs des résidences universitaires un message représentant une croix, symbole de mort, et portant les mots « Dehors les étrangers! ». Il faut rappeler que ces agressions ont été dirigées vers les Africains et non vers quelques autres groupes étrangers présents à l'université. **Nous vivons dans un pays raciste!** Un racisme qui se manifeste sous une forme « subtile ou cordiale », très « sophistiquée » et perverse, parce qu'il compte parmi ses membres non seulement des individus discriminants, mais aussi les personnes discriminées, pour qui les liens de solidarité intra-groupe socio-racial sont constamment rompus et rendus impraticables par cette dynamique raciste. Une dynamique qui nourrit, au moyen de promesses du métissage, la croyance que plus les individus seront clairs de peau, moins ils souffriront de discriminations et plus ils s'intégreront facilement dans la démocratie.

Comment croire à ce genre de démocratie? C'est tout bonnement impossible!

Nous du EnegreSer – Coletivo Negro do DF e Entorno (Collectif Noir du District Fédéral et Périphérie) constitué il y a six ans en réponse à un acte de violence policier dans le « Centre Communautaire » de l'UnB, et contre d'autres étudiants noirs de l'UnB, nous voulons montrer notre solidarité à nos frères et sœurs africains. PLUS QUE JAMAIS, NOUS SOMMES ENSEMBLE, NOUS FAISONS PARTIE D'UN SEUL PEUPLE, AFRICAIN ET FIER DE CELA! Partenaires et complices dans le combat contre la violence et l'indifférence de l'UnB à assumer sa responsabilité dans ces divers cas d'agressions et pour ne se responsabiliser pas par l'absence d'actions effectives pour éviter que nous arrivions à ce niveau de douleur. L'auditoire du rectorat et les six rampes ont été pleins d'étudiants réclamant que le recteur s'excuse. Timothy Mulholland a répondu qu'il ne réagirait pas à ces pressions.

Ensemble, Africains et Afro-Brésiliens, nous proposons la création du Programme de Combat contre le Racisme Institutionnel et nous allons lutter pour que notre voix soit écoutée et respectée pendant tout le processus, qui vient de commencer! Le Jour de l'Afrique (25 mai) arrive! Et respectant nos ancêtres, nous n'admettons pas que les manipulations institutionnelles ignorent nos exigences. (...)

Références

- Abimbola, Wande
1993 The Yoruba concept of human personality. Dans: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan
- Bastide, Roger
1978 *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional. Nova edição: São Paulo, Companhia da Letras, 2001
- Enegreser, Coletivo Negro no Distrito Federal e Entorno.
Carta de Apoio às(aos) Estudantes Africanas(os) atingidos pelo ataque RACISTA na UnB. Brasília, março de 2007 (mimeo)
- Prandi, Reginaldo
2004 *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. En: *Estudos avançados*, vol.18 no.52. São Paulo, décembre 2004
- Segato, Rita Laura
1995 Cidadania: Por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, Novembro 1995
1995 *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Editora Universidade de Brasília. Brasília

**Possession et exorcisme.
Rituels de l'hospitalité**

Zakaria Rhani

Département d'anthropologie
Université de Montréal

Introduction

Dans cette analyse des rituels de la possession au Maroc, je pars de la notion derridienne de l'hospitalité (1997:45). Ce terme – qui est une contraction des deux signifiés du mot latin *hostis*, à la fois hôte et ennemi – désigne l'ambivalence caractéristique et inhérente à la rencontre avec l'étranger, avec l'Autre, qui est à la fois accueil hospitalier et hostile.

Mais avant d'aborder ces deux rituels, la définition derridienne de l'hospitalité demande à être élargie. Si selon le philosophe français, le don d'hospitalité est inconditionnel et absolu, le geste hospitalier dans le rituel de la possession est à la fois inconditionnel et conditionnel. Il est, comme dirait Perrot (2004) « inconditionnalité conditionnelle ». Comme nous le verrons plus loin, dans le rituel de la possession, ces deux formes sont inextricablement liées. D'une part, il s'agit d'une hospitalité absolue, inconditionnelle, qui est symbole d'une ouverture sur l'autre, l'étranger indéfini et insaisissable, transgressif et violent, et qui prend lieu en moi-même, prend possession de moi; d'autre part, il s'agit d'une hospitalité conditionnelle, car le rituel, en général, commence avec un interrogatoire, une identification, nomination et se termine par un pacte ou une alliance.

En marocain, comme en langue arabe, le mot le plus courant pour désigner l'hospitalité est *dyafa* (ou *diyafa*) de la racine *dayf* (hôte). Le verbe *adâfa*, « donner l'hospitalité », signifie littéralement « annexer », « ajouter », voire « lier » (Bonte 1999). Dans la culture arabe, le geste hospitalier n'est pas sans danger et agressivité; il n'est ni aisé ni spontané. L'hôte, celui qui reçoit, est obligé d'ouvrir sa porte et honorer son hôte, fut-il son pire ennemi, durant une période de trois jours nécessaire à la digestion des nourritures symboliques, notamment le sel (Bonte 1999). Dans

les contes de la tradition orale berbère, même les ogres et les ogresses parviennent toujours à s'introduire chez le héros qui ne peut déroger à la règle d'honneur qui consiste à ouvrir sa porte (Ibrahimi-Ouali 2004). La *dyafa* a un lien très étroit avec l'honneur et le sacré. La notion marocaine d'hospitalité suppose, dans la pratique, souvent un acte sacrificiel, de soi et d'un animal. Elle est aussi synonyme d'un contrat d'alliance entre les deux hôtes, qui est scellé par un repas partagé (Ibrahimi-Ouali 2004; Bonte 1999).

Le rituel de la *dyafa* ne concerne pas seulement les humains, mais également les génies (*djinns* ou *jnoun*). Westermarck (1926) rapporte plusieurs rituels de *dyafa* pratiqués, dans différentes régions du Maroc, comme remèdes pour les troubles causés par les djinns. Parfois, ce rituel d'hospitalité est désigné par le terme de « *sadaqat jnoun* », le don des génies. Ce rituel d'hospitalité thérapeutique, consiste généralement à offrir aux esprits un repas sans sel. Si une personne est possédée, un animal est sacrifié sans dire la formule habituelle de *bismillah*, « au nom de Dieu », réputée chasser les génies. Le mot *dyafa* désigne aussi bien le repas non salé, destiné au malade et ses djinns possédants que le repas salé destiné à la famille et ses invités. Ni le malade, ni la famille ne doivent prononcer la formule de *bismillah* avant le repas. En plus, la *dyafa* est parfois mangée avec les mains, sans cuillères, car les « maîtres de la terre » pourraient concevoir cela comme une insulte à leurs égards, vu leur grande aversion pour le fer.

Plus récemment, El-Alaoui (1990) rapporte un rituel similaire au *dyafa*, l'*isgwar*. Celui-ci est pratiqué dans l'anti-Atlas central et désigne le met privé de sel destiné aux génies. Pour obliger les esprits de quitter le village, les femmes prennent de la farine sans sel, la pétrissent et l'offrent aux esprits; celle qui porte l'offrande doit garder le mutisme en s'en débarrassant à l'extérieur du village.

L'hospitalité, telle que signifiée dans ce texte, désigne deux niveaux distincts. D'une part, elle renvoie à deux rituels de possession différents: l'un essentiellement hostile et l'autre particulièrement hospitalier. D'autre part, le terme définit l'ambivalence, hostilité/hospitalité, au sein d'un même rituel.

Les deux rituels qui sont discutés ici se pratiquent à quelques mètres de distances, dans deux institutions différentes. Il s'agit, premièrement, du sanctuaire qui abrite le tombeau du saint Sidi Abdelaziz Ben Yeffou, l'éponyme, et deuxièmement, la zaouïa tenue par une jeune voyante-thérapeute.

Le sanctuaire

Ce qui prime dans le rituel thérapeutique pratiqué dans le sanctuaire c'est la baraka du saint (*walī*)³⁷ et son pouvoir sur le monde surnaturel. La notion marocaine de la baraka est très proche de la *kharis* grecque, la « grâce », qui est liée à l'idée de croissance, d'abondance, de fertilité et de plaisir (Perrot 2004). La *kharis*, comme la baraka, désigne la puissance divine qui se manifeste dans toutes formes du don et de l'échange.

La baraka est la grâce divine qui se manifeste souvent par des prodiges ou des miracles. Le saint peut l'acquérir de son vivant et la conserver après sa mort, la transmette à ses héritiers et ses disciples ainsi qu'à l'espace qui a été marqué par son existence. Les *chorfa* (pl. de chérif) – les descendants du saint Ben Yeffou qui lui-même appartient à la lignée prophétique – sont les héritiers de ce pouvoir et c'est grâce à lui qu'ils sont réputés être des thérapeutes et exorciseurs.

Dans le sanctuaire de Ben Yeffou, le rituel thérapeutique est marqué par trois espaces: la tombe (*qber*), le tribunal (*mahkama*), et la grotte (*khalwa*).

³⁷ Bien que les termes de saint et de sainteté soient des notions qui appartiennent plutôt à la tradition chrétienne, ils ont été étendues à d'autres religions, notamment l'islam, et sont devenus des outils d'analyse (Jamous 1994). Les termes « saint » et « sainteté » en arabe sont dérivés de la racine *WLY* (ou *wāla*) dont le sens premier est celui de proximité et de contiguïté, mais elle renvoie aussi à l'idée de parenté, d'alliance, de protection et de commandement. Le saint est dit *walī*. En plus de ce dernier terme, qui a la même signification qu'en arabe, d'autres termes désignent le saint marocain: *sayyed* (maître) et *saleh* (vertueux et pieux). Tous ces termes désignent aussi bien le saint que le mausolée qui abrite sa tombe.

La tombe

C'est le tombeau de Ben Yeffou qui est généralement visité en premier lieu. Le visiteur embrasse les quatre coins du catafalque et tourne autour avant de s'asseoir. Certains visiteurs s'allongent complètement, d'autres mettent la tête en dessous de la couverture verte qui cache le catafalque et prient le saint, le plus intimement possible. Si certaines visites se passent dans le calme absolu, que même les prières ne sont pas entendues de la présence, d'autres se font dans le bouillonnement le plus total: des prières à vives voix, des cris, des pleurs et des lamentations. Certains patients se mettent même dans un état de transe (*sri'*), dialoguant alternativement avec le saint et l'esprit possédant, suppliant d'autres saints et appuyant fortement leurs têtes contre le catafalque, comme pour être très proches de Ben Yeffou. D'autres bavent, rotent, s'allongent par terre dans un mouvement très lent, comme s'ils se débattaient contre l'esprit qui les possédait, s'enroulant par terre, tirant sur leurs vêtements pour se les arracher et s'accrochant à la couverture du catafalque. Certains visiteurs peuvent rester allongés dans la *qobba*³⁸ des heures, sans la quitter.

Le tribunal (*al-mahkama*)

Le terme *mahkama*, l'espace où sont assis les *chorfa* de Ben Yeffou pour exorciser, laisse supposer d'emblée une forme de possession juridique où le djinn et sa victime sont jugés devant un tribunal. Selon les *chorfa* de Ben Yeffou, la *mahkama* où ils se tiennent n'est que le reflet spatial d'un autre tribunal, occulte celui-ci (*ghaybi*), dirigé par le saint lui-même.

Bien que ce tribunal n'ait pas de structure bien définie, les *chorfa*, ainsi que certains patients, croient généralement que le saint, aidé par des

³⁸ La *qobba* est, littéralement, la coupole qui surmonte le mausolée d'un saint; mais, par synecdoque, elle désigne l'édifice en son entier.

djins acolytes, tranche des différends entre possédants et possédés³⁹.

C'est généralement dans le tribunal que les possédés sont exorcisés par les chorfa-guérisseurs.

Après l'ouverture de la cérémonie par un don (*ftouh*), le chérif prend le patient par les tempes, et alterne lectures coranique et talismanique; puis il lui insuffle sa salive sur le visage, particulièrement les orifices (yeux, oreilles, bouche).

Le *Bokh* (soufflement) c'est la baraka transférée, de la bouche du chérif, dans le corps du possédé via ses orifices. Ce geste du chérif est vraisemblablement une tentative de chasser l'esprit par les mêmes voies qui l'ont conduit à l'intérieur de sa victime. Car, selon la croyance répandue, populaire mais également savante, le démon entre dans le corps humain par les orifices: bouche, narines, oreilles ou yeux. Dans le même but d'affecter l'esprit par les orifices, le chérif fait inspirer au patient la terre sacrée du sanctuaire (*henna dial sayyed*).

Lors de l'exorcisme, la métaphore de l'ignition reste le symbole le plus fort des hostilités lancées par le guérisseur contre le djinn. Pour effrayer celui-ci, le chérif le menace de le brûler: « sors ! ou je te brûle ». Car, à l'instar de l'ancêtre Ben Yeffou, le souffle des *chorfa* possède un pouvoir incinérant⁴⁰. Les versets coraniques, ce qu'on nomme les *Ardentes*, ainsi que les invocations du saint, ont également les mêmes effets sur les génies.

Par la suite, le chérif, moyennant la *kalkha* (la tige de la fêrûle), flagelle délicatement le corps du patient. La fêrûle est très recherchée pour ses qualités prophylactiques, car c'est à partir d'elle que l'on prépare le *fasoukh*, utilisé dans les pratiques aussi bien magiques que thérapeutiques. Le *fassoukh* signifie littéralement déliement, dénouement et annulation. Il est réputé, dans tout le Maroc, par son pouvoir de défaire les sortilèges

et de chasser les djins (Aouattah 1993; Claisse-Dauchy 2005).

« C'est de la *kalkha* que sort le *fasoukh* qui brûle les djins et les exorcise. Le *fasoukh* dénoue aussi les corps noués », m'affirme un chérif de Ben Yeffou.

À l'instar du souffle chérifien, la *kalkha* possède donc aussi des pouvoirs ignés. Les simples touchers par ce bâtonnet, m'informe-t-on, consomment les djins à l'intérieur de leurs hôtes.

En plus de ce pouvoir prophylactique et igné, la *kalkha* symbolise « l'épée du saint » qui combat les djins. Sans doute cette symbolique du chérif sabreur, combattant le démon, est-elle une caractéristique générale de la possession maraboutique au Maroc. Pas loin de Ben Yeffou, à une centaine de kilomètres, les *chorfa* de Sidi Messoûd Ben Hssein, usent de la même symbolique de l'épée, mais au lieu de la tige de la fêrûle, ils utilisent les babouches (*frad*), qu'ils nomment également « sabre du saint », pour flageller le corps du possédé et extirper le djinn qui l'habite.

La symbolique du sabre pourrait-elle, sans doute, aussi avoir un lien avec l'aversion, très connue, des djins pour le fer. Dans la culture marocaine, le fer a un effet prophylactique puissant vis-à-vis ces esprits; l'un des moyens de défense, quand on est attaqué, consiste à planter un couteau dans le sol. Loin de la belligérance métaphorique des *chorfa*, certains guérisseurs, comme le *fqih*⁴¹, peuvent carrément passer à l'acte en brandissant un couteau en face de l'esprit possesseur. Certains vont jusqu'à donner des coups de couteau légers ou, pire, de presser la lame du couteau, préalablement chauffée, directement contre la peau du malade. Combinant ainsi le pouvoir du feu et du fer pour effrayer le plus possible l'esprit possesseur.

Généralement, le djinn, craignant l'assaut du chérif, exprime sa volonté de quitter sa victime. Il

³⁹ Dans un autre contexte maraboutique, Naamouni (1993) donne une étude plus complète de la dimension judiciaire du rituel de la possession.

⁴⁰ Selon la légende, le saint ancêtre aurait consommé un démon qui terrorisait toute la ville de Marrakech par un simple soufflement « *ffou* », ce qui lui avait valu le surnom de Ben Yeffou.

⁴¹ Le *fqih* est un personnel religieux. Il est avant tout un maître d'école coranique, il joue également le rôle d'officiant dans un grand nombre de cérémonies et rituels (naissance, mariage, circoncision, funérailles...); à toutes ces fonctions, il faut ajouter son rôle important de thérapeute et exorciseur.

exige ainsi un sacrifice; il spécifie la nature de celui-ci et parfois même sa couleur, et précise si ce sacrifice doit être ou non renouvelé annuellement. Il arrive que le thérapeute devine l'exigence sacrificielle de l'esprit sans que celui-ci l'exprime ouvertement.

Si le *ftouh* est vu comme un don d'ouverture offert au chérif, celui de la fermeture, qui scelle l'accord entre le thérapeute et le djinn, est considéré comme un présent pour l'esprit. C'est ce dernier qui l'exige au terme d'une négociation, en contrepartie de son détachement de l'hôte.

De ce sacrifice, s'il a eu lieu, est préparé un repas d'hospitalité (*sadaqa*), généralement un couscous, que les *chorfa* partagent avec patients et visiteurs. Les génies, quant à eux, ne sont pas conviés à ce repas, toutefois le sang de la victime, dont ils raffolent, est censé les apaiser et les contraindre à quitter.

La grotte (la *khalwa*)

Si, généralement, le sacrifice apaise l'esprit et l'oblige à quitter le possédé, il n'est pas surprenant, toutefois, qu'il manque à sa promesse et décide de continuer à habiter sa victime.

Dans ces cas particuliers, le djinn est généralement diagnostiqué en tant que *wa'er*, indocile.

Dans de tels cas de rébellion, le possédé est *en principe* enfermé dans la grotte (*khalwa*) jusqu'à la reddition de son djinn, ce qui pourrait prendre des jours, voire des semaines⁴².

À Ben Yeffou, comme à Sidi Messoûd Ben Hssein, la *khalwa* sert de lieux de détention. Voici comment les *chorfa* de ce dernier m'ont décrit succinctement la succession de leur rituel thérapeutique. Après la période du *sri'* (exorcisme) qui comprend la flagellation avec les babouches et les lectures coranique et incantatoire, l'interrogatoire commence. Au terme de celui-ci, le djinn exige un sacrifice ou un repas d'hospitalité, *sadaqa*, puis il sort de sa victime. Mais au cas où il se rebellerait, on fait descendre le possédé dans la

⁴² Il faut souligner ici que la visite de la *khalwa* s'impose même si le patient ne doit pas y être enfermé. Elle fait partie du circuit habituel du pèlerinage maraboutique.

khalwa tout en invoquant les saints⁴³. Tout se passe comme si cet isolement permet à ses saints prédateurs de bien cerner l'esprit agresseur pour le neutraliser.

La *khalwa* de Ben Yeffou a une portée très symbolique, puisqu'elle représente la grotte où le saint se retirait pour son ascèse, mais c'est le lieu aussi où il enfermait les djinns malfaisants. En enfermant le patient, c'est l'esprit que l'on condamne. L'agitation du prisonnier, ses émois et ses débats, violents parfois, pour regagner la liberté, ne sont que le symbole de la torture grandissante que subit le djinn.

Aujourd'hui, l'incarcération, comme les autres formes de combat avec l'esprit, revêt un caractère purement symbolique: le patient descend dans la *khalwa*, pour quelques minutes, sans y être enfermé. Et si le possédé séjourne pour une longue période dans le sanctuaire, il renouvelle sa descente régulièrement.

La zaouïa

La zaouïa est un établissement tenu par une jeune femme, Bouchra. Contrairement aux *chorfa*, celle-ci n'appartient pas à la lignée du saint Ben Yeffou; elle n'est donc pas une *chrifa*⁴⁴. La thérapeute Bouchra fonde cependant une autre source de légitimité.

Il y a sept ans, me raconte-t-elle, quand je vivais encore avec mes beaux-parents, je rêvai de Mohammed VI [le Roi actuel du Maroc], allongé à mes côtés; puis se présenta son frère, le prince Moulay Rachid, et me couvrit avec un drap vert. Si tu rêves des *mîlûk* [rois], réitère-t-elle, c'est que tu vas avoir un grand pouvoir, tu vas avoir tes propres *mlûk* [les djinns possesseurs]. Dans le même rêve, je vis

⁴³ Il s'agit principalement de chiens *sloughi*, qui ont la valeur de saints, dont Ben Hssein se servait pour chasser les djinns. Ces saints canidés sont enterrés dans la même *qobba* que l'éponyme, pas loin de sa tombe; ils sont invoqués aussi bien par les malades que par les thérapeutes.

⁴⁴ Bouchra est une étrangère, elle est originaire de la tribu des *Abda*, limitrophe à celle des *chorfa*, les Dukkala. Elle est mariée à un chérif de Ben Yeffou. Ce qui explique sa présence dans le village.

Ben Yeffou, radieux et éblouissant, la barbe très longue et tout vêtu de blanc, il portait un turban blanc et jaune ainsi qu'un long et gros chapelet vert. Avec sa canne, il me secoua, me réveilla, puis m'ordonna: "lève-toi et va dans ma *maqam* [résidence] ! c'est toi maintenant qui en est la maîtresse, c'est toi ma véritable fille".

C'est depuis ce rêve que Bouchra ainsi que sa petite famille occupent la zaouïa.

Selon un autre un récit légendaire narré aussi par Bouchra, le saint aurait eu deux femmes; une humaine qui vivait dans l'emplacement du sanctuaire et une *jenniya* (féminin de djinn) qui vivait dans l'emplacement de la zaouïa actuelle. La femme humaine, toujours selon Bouchra, était stérile; d'elle, le saint n'a eu aucun descendant; son seul héritier est un enfant-djinn qu'il a eu de sa femme-jenniya.

Tout se passe comme si Bouchra, tout en discréditant l'appartenance des *chorfa* à la lignée chérifienne, s'insère dans une filiation djinniesque qui la lie directement au saint; car elle acquiert le *charaf* grâce à une possession par les esprits *mlûk* qui lui ont été envoyés par le saint Ben Yeffou.

Si au début je n'étais pas une *chrifa*, dit-elle, aujourd'hui, grâce aux *mlûk* qui me possèdent, j'ai plus que le *charaf*, car quand la personne est possédée (*temlek*), elle reçoit une *khbiza* [pain spirituel, synonyme de baraka] très grande, plus grande même que celle d'un chérif-né.

À l'origine de sa possession par les *mlûk* et l'acquisition subséquente du *charaf* fut une agression par un djinn noir et incroyant qui lui a été envoyé par les *chorfa* pour l'obliger à quitter la zaouïa. Car selon eux, celle-ci doit être occupée et dirigée par les véritables descendants du saint et non par une « voyante » et une « sorcière ». Suite à cette agression, Bouchra est tombée malade pendant 15 jours; elle ne mangeait point, ne dormait pas, et tombait fréquemment en crise. Celui qui la sauve finalement c'est un autre djinn *mûmen* (croyant) qui est sorti de la *khalwa* (celle qui se trouve dans la zaouïa). Contrairement à l'esprit agresseur, celui-ci était tout blanc, radieux, vêtu de blanc et avec une longue barbe. Le djinn *mûmen* se montre et se bat contre l'esprit noir, le chasse du corps de Bouchra et la possède à sa

place. Depuis que celui-ci l'a habitée, elle ne tombe plus en crise. Cet esprit croyant n'est que le roi des djinns Chamharûch. Il lui a été envoyé par Ben Yeffou lui-même. Selon Bouchra, les deux sont de véritables frères et les deux lui ont procuré un grand pouvoir thérapeutique.

Pour Bouchra, les *mlûk* sont très différents des djinns. Si ceux-ci se rapprochent plus des démons et sont essentiellement malveillants et causent la maladie, ceux-là, quant à eux, sont essentiellement des esprits bienfaisants qui interviennent dans les procédés thérapeutiques et médiumniques. Dans la terminologie de Bouchra, les *mlûk* sont encore désignés par *l-jwad* (les généreux, les bienfaiteurs) ou *rabbaniyin* (esprits divins). Bouchra, comme on l'a mentionné, fait un rapprochement entre les esprits *mlûk* et les *mûlûk*, les rois. Elle insiste souvent sur la similitude entre les deux; pour elle, les *mlûk* sont les *mûlûk* de la surnature. Étymologiquement les deux mots, dérivent de la racine « MLK » dont la forme verbale, *malaka*, signifie aussi bien l'acte de posséder que le fait de régner. Bien que certains auteurs (Chlyeh 1998) contestent ce rapprochement, étymologiquement le lien entre les deux termes arabes est bien attesté: le *malik* (roi) est un *mâlik* (un possesseur, dans le sens de propriétaire)⁴⁵.

Il est peu probable que *mlûk* et djinns soient originellement de la même nature. Le terme *mlûk* appartient exclusivement au lexique de la confrérie populaire des Gnawa, d'origine subsaharienne (Chlyeh 1998; Claisse 2003). Il est frappant en effet de constater les similitudes qui existent entre le panthéon Gnawa et les panthéons d'Afrique Noire. Les *loa* (lwa) du *vodou* (vaudou), comme les *mlûk*, possèdent des noms et ont des identités chromatiques, olfactives et musicales; ils se distinguent aussi par des habitats et des types de possession différents⁴⁶.

Dans le discours actuel des Gnawa, les djinns et les *mlûk* sont deux entités superposables, ce qui, selon certains anthropologues (Dermenghem 1954;

⁴⁵ Dans deux lectures différentes de la première sourate du Coran, *al-Fâtiha* (L'ouverture), Allah est dit *malik* et *mâlik* pour désigner la même chose: Son pouvoir suprême au Jour du Jugement.

⁴⁶

(<http://perso.orange.fr/geza.roheim/html/djinn1.htm>)

Chlyeh 1998), s'explique par un syncrétisme entre les génies de l'Arabie et les esprits de l'Afrique.

On pourrait considérer, comme le fait si bien Bouchra, que les *mlûk* sont ceux qui, parmi les djinns, entretiennent des relations singulières avec les humains, surtout en ce qui concerne les pratiques rituelles de la possession et de la voyance.

Plusieurs symboles, les *mlûk* entre autres, ont été repris par certaines confréries du soufisme populaire, les Jilala et les Aïssaoua (Chlyeh 1998), ainsi que par certaines voyantes-thérapeutes qui pratiquent à titre individuel, comme c'est le cas de Bouchra.

Bouchra est donc une *malaïkya*; ce qui signifie qu'elle entretient des relations privilégiées avec les *mlûk* en leur rendant des hommages et en célébrant le rite de possession. En retour, ces esprits l'assistent dans son métier de thérapeute. La maladie initiatique suivie d'une élection est l'une des deux voies qui mènent au statut de *malaïkya* (Chlyeh 1998)⁴⁷.

Bouchra compte cinq *mlûk* qui lui sont affiliés; en plus du saint Ben Yeffou, qui perd complètement son caractère humain pour devenir un pur *melk*, Bouchra compte quatre autres *mlûk*: le roi Chamharouch, Hajja Malika, Sidi Mimûn, Lalla Aïcha Rabbaniya. Tous ces génies appartiennent au panthéon gnawa (Pâques 1991; Chlyeh 1998; Claisse 2003) et bien qu'ils se distinguent, dans la cosmogonie de la confrérie, par des couleurs et attributs différents, pour notre thérapeute, ils sont tous des esprits blancs et *rabbaniyin* (divins, croyants). Ce sont ces *mlûk* qui l'attestent dans son travail médiumnique et thérapeutique; chacun d'eux lui a transmis un don particulier dont elle se sert pour différents traitements⁴⁸. Il n'est pas, toutefois, dans le but de

cette communication d'analyser toutes ces pratiques rituelles; je me consacrerai plutôt à l'analyse de la symbolique de l'espace thérapeutique de la zaouïa pour la contraster à celle du sanctuaire.

À la zaouïa, l'espace thérapeutique prend les mêmes structures que celui du sanctuaire; toutefois, sa visée ainsi que sa symbolique sont très différentes, voire opposées. La thérapie dans la zaouïa s'organise elle aussi autour de trois espaces: la résidence (*maqam* ou *dar siyyed*), la grotte (*khalwa*), l'autel-table (*la mîda*).

La résidence

Par opposition à la tombe du saint qui symbolise un moment ponctuel de sa vie, qui est sa mort, *dar sayyed*, ou sa résidence, représente l'endroit où il a passé une grande partie de sa vie. Aussi, selon Bouchra, ce lieu est-il plus chargé de baraka et ses pouvoirs curatifs sont-ils plus grands. Dans l'un de ses récits susmentionnés, Bouchra fait une nette distinction entre les deux espaces. D'une part l'emplacement actuel du sanctuaire où résidait la femme humaine et stérile du saint; d'autre part, l'endroit de la zaouïa où résidait le saint lui-même, ainsi que sa femme *jenniya* et fertile. Bouchra souligne-t-elle ainsi, non seulement la rupture des liens entre le saint et les *chorfa*, mais aussi sa continuité spirituelle avec lui ainsi que la permanence de l'écoulement, via sa descendance *djinniesque*, de son effluve sacrée et curative, la baraka, dans la zaouïa qu'elle dirige.

La grotte (*khalwa*)

La grotte de la zaouïa est faite à l'image de celle du sanctuaire. Toutefois, leurs symboliques respectives sont aux antipodes. Si la *khalwa* du sanctuaire sert essentiellement à enfermer le djinn possesseur, celle de la zaouïa représente l'orifice de sortie et d'expression des *mlûk*. C'est de cette grotte même, souvenons-nous, que les *mlûk* de Bouchra se sont échappés pour la guérir, la posséder et lui transmettre de grands pouvoirs thérapeutiques et médiumniques.

⁴⁷ L'autre voie est l'héritage où une mère transmet son don à l'une de ses filles les plus aptes à répondre à cette vocation.

⁴⁸ En plus des procédés utilisés par les *chorfa* (la *kalkha* (fêrule) et le *bokh* (soufflement) et *henna* (terre sacrée)) qui lui ont été données par Ben Yeffou, Bouchra utilise d'autres techniques: *tesbih* (chapelet) qui lui a été procurée par Chamharûch; le *l-dûn* (plomb) et la *bayda* (l'œuf) transmis par Hajja

Malika. Tous ces procédés sont connus dans les pratiques de voyance marocaines (voir Rausch 2000).

La Table (*mīda*)

À l'instar de la notion de *mlûk*, le signifiant *mīda* appartient à la sémantique gnawa. Dans la cosmogonie de cette confrérie populaire, la *mīda* est la « table servie »; c'est « madame la Joie » (*lalla Freha*), le plat (*gues'a*) tombé le jour de l'Aïd el Kebir (la fête du sacrifice), elle est l'ancêtre de toutes les *myadi* (tables) (Pâques 1991).

« La *mīda*, écrit Pâques, c'est la *dūnya*, la terre-cosmos; c'est également le corps de l'homme. Elle est comme le ventre d'une femme qui porterait en lui tous les germes, toutes les nourritures, tous les génies. On dit encore qu'elle est comme une aire à battre où chacun prend sa part: l'un la guérison, l'autre les enfants, un autre du travail, etc. » (1991:207).

La *mīda* est une table circulaire en bois munie de quatre pieds et recouverte d'un couvercle conique (Pâques 1991; Chlyeh 1998). Elle représente un ensemble de nourritures déposées pour les génies. Elle est souvent cachée derrière un voile dans un petit espace, qu'on pourrait désigner par « cabinet de consultation » (Chlyeh 1998)⁴⁹.

Chaque voyante-thérapeute possède au moins une *mīda* qui sert essentiellement à faire la *līla*: la veillée thérapeutique durant laquelle, la thérapeute commande le culte de possession et veille au bon déroulement de la thérapie qu'elle dirige.

Bien que Bouchra ne reconnaisse aucune affiliation avec les Gnawa, et la récuse de surcroît, elle récupère plusieurs de leurs symboles et pratiques rituelles. Elle possède une *mīda*, sans couvercle toutefois, cachée derrière le « cabinet de consultation ». Cette table sert pour Bouchra d'organiser la *līla*. Celle-ci consiste à faire danser la malade, la faire *jedb*⁵⁰ jusqu'à satisfaire son

génie. Puis elle se termine par un repas partagé entre génies, thérapeute et malades. Ce repas se nomme le *hlû*, le sucré. Il est préparé à partir d'une volaille – dont la couleur est celle des génies du patient ou de la thérapeute, dépendamment de la nature de la cérémonie – avec les épices des génies, les encens *jawi* (les benjoints, qui se disent nourritures des esprits) et sans sel. Le benjoin, à l'inverse du sel, favorise la communion avec les génies censés participer à ce repas rituel.

En plus des veillées thérapeutiques organisées pour guérir un client, Bouchra, à l'instar des Gnawa, célèbre, trois fois par an, la *līla* pour honorer ses *mlûk*: au milieu de mois de *cha'bâne*, en fin de mois de *ramadan* et au *milûd*.

Dans le rituel gnawa, toutes les autres *līla* ne sont qu'une simplification des rituels de *cha'bâne*. Ceux-ci sont les grandes fêtes des *mlûk* et sont célébrées 15 jours avant le mois de ramadan. Elles sont obligatoirement célébrées chaque année par la voyante-thérapeute où elle se doit de refaire tous ses autels et de préparer les vêtements et les nourritures des génies (Pâques 1991; Chlyeh 1998; Claisse 2003).

Dans le lexique de Bouchra, les cérémonies de *cha'bâne* se disent *cha'bana*. À cette occasion, Bouchra prépare deux repas: un *hlû* (sucré et non salé) pour les génies et un autre plat *maleh* (salé) pour les invités humains.

Pour le repas rituel du *hlû*, Bouchra s'habille en blanc, sacrifie un coq blanc (la couleur de ses *mlûk*) et le prépare avec les épices des génies: le musc, *bsibisa* (macis de noix de muscade), muscade, cannelle, safran et poivre, ainsi que le benjoin blanc (la couleur de ses *mlûk*), mais sans sel, bien évidemment. Pendant que le *hlû* mijote, Bouchra se couvre la tête avec un foulard blanc au-dessus de la marmite ouverte pour transpirer et inhaler la vapeur de ce repas rituel. Et avec la sauce, elle oint certaines parties de son corps et le corps du patient: coudes, genoux, front.

Avant de servir le repas, notre thérapeute dirige la *hadra* (transe) et la *jedba* (état de transport extatique). Bouchra et certains invités dansent

⁴⁹ En dehors des rites de la confrérie des Gnawa, la *mīda* est utilisée, à Marrakech, le lendemain de la nuit de noces, pour transporter des plats de nourritures de la maison de la mariée au domicile de son époux (Chlyeh 1998).

⁵⁰ La *jedba*, *jaḍb* en arabe, désigne l'état de transport extatique, mais est souvent synonyme, dans le langage, de « crise furieuse ». Elle est le point culminant d'une cérémonie aux préliminaires, aux

étapes et au matériel ritualisés et codifiés (Premare 1985).

jusqu'à rentrer en transe, les *mlûk* descendent et participent à la fête

L'ingestion du *hlû* facilite la pénétration des *mlûk*. « C'est comme si une autre âme qui nous habite », dit Bouchra.

Bouchra organise *cha'bana* pour faire ses adieux aux *mlûk*. Car la tradition marocaine veut que les génies soient enchaînés pendant le mois de ramadan et sont incapables de se manifester pendant cette période, jusqu'à la nuit du 26 au 27 ramadan, la *lîla* par excellence, dite *lîla-t al-qadr*.

Les *lîla-s* sont suspendues pendant le mois de ramadan jusqu'à la nuit (la *lîla*) du 27 du même mois, la *Nuit Sacrée*. Pour accueillir de nouveau les *mlûk*, Bouchra ouvre la zaouïa et allume des encens qui plaisent aux esprits pour leur souhaiter la bienvenue. Elle les invite au repas rituel, le *hlû*. En plus d'elle et de certains patients, d'autres personnes peuvent assister à ce repas s'ils ont l'habitude d'en manger.

À l'occasion de la naissance du Prophète (le *milûd*), Bouchra organise une *hadra*. Celle-ci signifie littéralement la présence; elle désigne la séance soufie où, au moment du *dikr* (le fait de scander répétitivement les noms d'Allah) les participants se sentent en présence de la gloire divine (Premare 1985). Les génies sont eux aussi évoqués et invités en brûlant leur encens favoris. Toutefois, selon Bouchra, cette fête est moins obligatoire que les deux précédentes.

Conclusion

Le rituel de l'exorcisme, comme pratiqué par les *chorfa*, est chargé d'une violence symbolique très forte. La métaphore du sabre laisse suggérer l'idée de belligérance et de combat entre le chérif et le djinn; le patient, quant à lui, n'est que le champ de cette bataille. D'ailleurs, le possédé, dans le tribunal des *chorfa*, est désigné par le terme *khachba*, littéralement une planche, une écorche charnelle, pour signifier son pleine absence à lui-même et la présence active de l'esprit qui prend possession de toutes ses facultés vitales.

Dans ce rituel, il est question de combat à coups de sabre, de flagellation, de brûlement par le feu, d'enchaînement et d'enfermement. Le mot même qui désigne tout le processus thérapeutique est chargé, lui aussi, d'une symbolique *combative* très forte. Le mot *sri'* dérive du verbe arabe

sara'a, qui veut dire « combattre ». Le terme désigne aussi bien la crise du possédé, quand il est saisi par le djinn, que le rituel exorcistique dans son ensemble. En revanche, celui-ci se termine par un apaisement entre les différents protagonistes, qui est conclu par un don sacrificiel, offert au djinn, et souvent par un repas d'hospitalité, *sadaqa*, où sont conviés malades et guérisseurs.

Les métaphores de belligérance, d'ignition, de flagellation et d'incarcération, en plus de la dimension judiciaire, donnent une idée de la portée de cette hostilité curative. On pourrait d'emblée supposer que ce caractère combatif de la possession a probablement un lien avec l'aspect guerrier et belliqueux de la sainteté maraboutique au Maroc. Comme le faisait déjà remarquer Geertz (1992[1968]) le saint guerrier est une figure centrale dans la culture marocaine et la piété agressive est caractéristique de l'islam maghrébin.

Contrairement au rituel maraboutique, pratiqué dans le sanctuaire, à tendance combative, antagoniste et hostile, le culte de possession dans la zaouïa est organisé dans une ambiance hospitalière et conviviale. Les génies sont nourris, parfumés, chantés et dansés. Dans ce rituel, la thérapeute Bouchra se situe, bien qu'elle le récuse, dans la tradition des confréries marocaines populaires, les Gnawa particulièrement, que dans la tradition maraboutique des *chorfa*.

Cela dit, vu le contexte dans lequel elle pratique, Bouchra récupère plusieurs gestes hostiles des *chorfa*. Elle utilise la fêrle, le *henna*, le *bokh* et use de la métaphore ignée et de la sémantique combative du *sri'*. Mais dans ce cas, il s'agit probablement plus d'une ruse maraboutique. Ce qui lui permet de pratiquer son culte de possession dans une continuité avec le rituel dominant.

Références

- Aouattah, Ali
1993 Ethnopsychiatrie maghrébine: représentations et thérapie traditionnelles de la maladie mentale au Maroc. Paris: L'Harmattan
- Bonte, Pierre
1999 Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argîba dans la société maure. In P. Bonte, A-M. Briserarre et A. Gokalp

- (dir), *Sacrifice en islam: espace et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Éditions. Pp. 239-261
- Chlyeh, Abdelhafid
1998 *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraire initiatiques, transe et possession*. Paris/Casablanca: La Pensée Sauvage /Le Fennec
- Claisse, Pierre-Alain
2003 *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Paris: L'Harmattan
- Claisse-Dauchy, Renée et Foucault (de), Bruno
2005 *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris: L'Harmattan
- Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne
1997 *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy
- Dermenghem, Émile
1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard (2^e édition)
- El Alaoui, Narjys
1990 Les génies: du voir au dire. *Littérature Orale Arabo-Berbère* 21:1-13
- Geertz, Clifford
1992 [1968] *Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Traduit de l'anglais par J-B. Grasset. Paris: La Découverte
- Ibrahimi-Ouali, Lila
2004 L'hospitalité comme une oasis au milieu du désert, In A. Montandon (sous la direction de), *Le livre de l'hospitalité: accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris: Bayard. Pp. 165-191
- Naanouni, Khadija
1993 *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Eddif
- Pâques, Viviana
1991 La religion des esclaves: recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa. Bergamo: Moretti & Vitali
- Perrot, Danielle
2004 Hospitalité et réciprocité. In A. Montandon (sous la direction de), *Le livre de l'hospitalité: accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris: Bayard. Pp. 47-60
- Premare, Alfred Louis (de)
1985 Sidi Abd-er-Rahman El-Mejdûb: mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16^e siècle. Paris: Éditions du CNRS
- Rausch, Margaret
2000 *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the revision of tradition*. Bielefeld: Transcript Verl
- Westermarck, Edward
1926 *Ritual and belief in Morocco, vol. I*. London: Macmillan

**La grand-mère gourmande
et l'indiscrétion divine.
De la genèse des rituels chez les Rukuba**

Robert R. Crépeau
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Des nombreux articles et livres que Jean-Claude Muller a consacrés à la « philosophie rituelle » (Muller 1989:201) des Rukuba du Nigeria se dégagent une réflexion originale inspirée par une solide ethnographie. Dans *La Calebasse sacrée: initiations rukuba*, il questionna le paradigme du rituel conçu comme une pratique de communication avec des destinataires du monde invisible. On sait qu'Hubert et Mauss (1899) en arrivèrent à la conclusion que tout sacrifice exige un destinataire et proposèrent de concevoir ce rite sous le mode de la communication entre deux instances, le sacrifiant et une divinité. Cette conception a été étendue au rituel en général qui est encore largement conçu par notre discipline comme une pratique axée sur la communication avec des entités non-humaines dont l'identité varie selon les contextes ethnographiques⁵¹.

Jean-Claude Muller questionna les fondements et l'étendue de cette conception du rituel en suivant les Rukuba qui « sont très explicites à ce sujet, il n'y a pas de destinataire, c'est le rite qui, en lui-même, remet les choses en place, qui restaure l'ordre et réinstalle le monde sur ses pieds. Il n'y a pas de récipiendaire. Dieu n'a rien à y voir, il est bien trop loin, disent les Rukuba. C'est une affaire d'hommes entre eux qui inaugure cet acte fondateur » (1989:200). Pour les Rukuba, le sacrifice sans destinataire est « le *fons* et *origo* de tout l'édifice social; c'est le meurtre fondateur... » (ibid.) C'est l'expulsion d'une victime émissaire qui permet à leur société de vivre et de prospérer,

bien que Jean-Claude Muller précise qu'on ne saurait tout en faire découler. (ibid.:201)

La communication rituelle avec un récipiendaire ne serait donc pas tout ce qui importe chez les Rukuba. Jean-Claude Muller proposa en conséquence d'amender la théorie maussienne en incluant des sacrifices sans destinataires, efficaces en eux-mêmes. Il y aurait par conséquent deux types de rituels coexistant chez les Rukuba: « Rites sacrificiels sans destinataire et des rites avec récipiendaires divers, instances médiatrices variées – esprits, Dieu, ancêtres, chefs décédés, pierres spéciales, etc. – qu'on oppose tout de suite dès qu'on les observe, se rencontrent ici dans la même société » (ibid.:201). Une observation qu'il conviendrait certainement d'étendre à d'autres contextes ethnographiques.

Cette configuration rituelle rukuba est expliquée par un mythe qui « raconte comment une vieille femme hargneuse et rancunière fut à l'origine de la séparation de Dieu et des hommes, obligeant ces derniers à inventer les rites pour que le monde puisse continuer à fonctionner » (1989:166). Le thème de la disjonction du ciel et de la terre et de Dieu et des humains est fort répandu en Afrique de l'Ouest (Muller 1974:136; Horton 1962). Chez les Rukuba, il est lié à l'origine des rituels qui sont conçus comme permettant « de se concilier la bonne marche de l'univers » malgré la rupture entre les domaines céleste et terrestre (Muller 1974:137). Voici le texte du mythe rukuba relatant cette rupture:

Le ciel était autrefois très près de la terre, si près que Dieu et les hommes pouvaient converser ensemble. Dieu enseigna aux hommes ce qu'il leur fallait faire et il leur donnait des conseils sur la marche à suivre. Lors de la saison des pluies les habitants des concessions s'en allaient de bonne heure sur leurs champs pour les cultiver et ne rentraient qu'à la nuit. Dans l'une d'elles se trouvait une vieille femme qui restait à la maison et à qui l'on avait confié la garde d'un nourrisson que sa mère n'amenait pas aux champs. La vieille femme recevait chaque matin la nourriture pour elle et l'enfant et chaque fois que les gens rentraient des champs, ils demandaient à la grand-mère si le bébé avait bien mangé et elle répondait que oui. Mais ce n'était pas vrai

⁵¹ Pour une illustration récente de cette conception du rituel, on pourra consulter: M. BLOCH, « Are Religious Beliefs Counter-Intuitive », in N. K. FRANKENBERRY (ed.), 2002: *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.129-146.

car la vieille femme gardait presque tout pour elle et ne nourrissait presque pas l'enfant. Un jour, Dieu dit aux parents que la grand-mère mentait et qu'elle gardait la nourriture pour elle. La grand-mère se fit réprimander sévèrement et, le lendemain matin, on lui donna l'ordre de ne pas recommencer, après qu'on lui eût donné sa part et celle du bébé. Mais la grand-mère était en colère et attendit le départ des travailleurs pour se venger. Elle prit un long bambou et repoussa le ciel si haut qu'il n'est plus possible maintenant de communiquer avec Dieu (Muller 1974:137).

Jean-Claude Muller analysa le récit en insistant sur le fait que la grand-mère trop gourmande commet un excès en affamant l'enfant à son profit, excès qui mène cette femme à sa perte (ibid.:137-138). J'aimerais pour ma part contribuer à cette analyse en m'inspirant d'un texte intitulé « Mythe et oubli », où Lévi-Strauss (1983) a montré, à l'aide de mythes grecs et amérindiens, que le motif de l'oubli caractérise fréquemment les mythes fondateurs de pratiques rituelles. Dans ces mythes portant sur l'origine de la société et de ses institutions, le motif de l'oubli sert de prélude à l'institution d'un système rituel ou d'interdictions et de prescriptions rituelles. (Ibid.:258-259)

Lévi-Strauss (1973:230) définit l'oubli comme un défaut de communication avec soi-même qui consisterait à « manquer de dire à soi-même ce qu'on aurait dû pouvoir se dire. » L'oubli formerait système avec le malentendu, défini comme défaut de communication avec autrui, avec l'indiscrétion, définie comme excès de communication avec autrui et avec la nostalgie, définie comme un excès de communication avec soi-même. Voici le tableau des permutations que forment ces quatre motifs:

	Indiscrétion	Malentendu	Oubli	Nostalgie
Excès/ défaut + / -	+	-	-	+
Autrui/ soi + / -	+	+	-	-

(Adapté d'après Lévi-Strauss 1973:230)

Lévi-Strauss (1983:260) souligna que les affinités entre mythes grecs et amérindiens s'étendent jusqu'aux métaphores et excluent donc un rapprochement historique et géographique. À première vue, le motif de l'oubli ne semble pas présent dans le mythe rukuba bien qu'il s'agisse d'un texte fondateur qui explique l'institution des rituels par les ancêtres. Les rites constituent une réponse des « pères anciens » à la destruction d'un monde où jadis le ciel et la terre ainsi que Dieu et les humains étaient dans un rapport de conjonction qu'anéantit la vieille femme à la suite d'excès et de défauts de communication commis par elle-même mais également par Dieu, comme nous le verrons.

Jean-Claude Muller a souligné dans son analyse de ce récit un premier excès que constitue la gourmandise. En effet, la grand-mère se réserve pour elle-même la part de la nourriture destinée au nourrisson. Ce motif de la gourmandise peut être défini comme un défaut de communication de la vieille femme avec autrui, plus précisément avec l'enfant: se réserver pour soi-même ce qu'on aurait dû donner à autrui. La gourmandise serait donc, dans le contexte de ce récit, un équivalent du malentendu, défini comme un défaut de communication avec autrui.

La grand-mère commet un deuxième excès lorsqu'elle ment aux parents du nourrisson qui lui demandent si l'enfant a bien mangé pendant leur absence. Le mensonge peut se définir comme un défaut de communication avec autrui⁵² qui consiste à ne pas révéler la vérité à quelqu'un ayant formulé une demande précise. Le mensonge constitue donc tout comme la gourmandise, un équivalent du malentendu.

La grand-mère commet un troisième excès qui se manifeste par la colère qu'elle ressent suite à la sévère réprimande reçue des parents de l'enfant, mais aussi très certainement du fait d'avoir été dénoncée par Dieu lui-même. J'y reviendrai. Je propose de définir le motif de la colère, dans le

⁵² Le mensonge peut également constituer un défaut de communication avec soi-même, par exemple se mentir à soi-même. Remarque qu'on pourrait étendre à la gourmandise qui pourrait aussi se définir comme un trouble de caractère qui consisterait en un défaut de communication avec soi-même découlant d'un défaut de la volonté.

contexte de ce récit, comme étant l'équivalent d'un défaut de communication avec soi-même. En effet, on peut dire qu'une personne qui s'emporte et agit sous l'emprise de la colère est coupable d'un défaut de communication avec elle-même en ce qu'elle omet de réfléchir avant de poser son geste, en l'occurrence ici la vengeance, que la vieille femme exerce sous l'emprise de la colère.

En résumé, trois motifs se dégagent du comportement de la grand-mère: la gourmandise, le mensonge et la colère. On peut les décrire comme des défauts de communication avec autrui ou avec soi-même. De ces trois motifs, la colère apparaît comme le motif prééminent dans le mythe, c'est-à-dire comme étant la raison qui pousse la grand-mère à exercer sa vengeance et à provoquer la disjonction du ciel et de la terre. Or, la colère définie comme un défaut de communication avec soi-même est un équivalent de l'oubli. Ce dernier motif serait donc bel et bien présent dans le mythe rukuba, mais sous une forme sémantique équivalente. Si cette analyse – qui demanderait à être étendue et approfondie – s'avère juste, elle permettrait de suggérer qu'il est possible de rapprocher le récit rukuba des mythes grecs et amérindiens analysés par Lévi-Strauss et que ce rapprochement serait rendu possible par une configuration sous-jacente, dont la mythologie et le rituel constitueraient des facettes.

Le récit rukuba indique également que Dieu informa un jour les parents de l'enfant que la grand-mère leur mentait et gardait la nourriture pour elle. En devenant en quelque sorte un délateur – du moins du point de vue de la grand-mère – Dieu commit une indiscretion qui consista à « révéler à quelqu'un ce qu'on n'aurait pas dû lui dire » (Lévi-Strauss 1973:230). Le motif de l'indiscretion – qui est le symétrique et inverse de l'oubli dans le tableau ci-dessus – a été défini par Lévi-Strauss comme excès de communication avec autrui, ce à quoi correspond effectivement la délation. Soulignons en passant, sans toutefois pousser plus loin l'analyse, le contraste que pose le mythe entre la divinité⁵³, à laquelle est attribuée un

excès de communication, et la suite de défauts de communication commis par la vieille femme. Pourrait-on déduire que la grande proximité entre le ciel et la terre avant la disjonction provoquée par la grand-mère était problématique et que le geste de colère de cette dernière a instauré la bonne distance entre Dieu et les hommes?

Si « la tendance de la configuration rituelle rukuba, dans ses rapports avec la surnature, est d'ignorer les destinataires ou les instances extérieures personnalisées » (Muller 1989:207), il n'en demeure pas moins que les rites d'initiation se réfèrent au temps des pères anciens inventeurs de la praxis actuelle. L'initiation est un enseignement qui permet aux initiés de mémoriser les fondements ou « choses de la chefferie » en se référant « aux chefs décédés et aux hommes de *kugo* précédents parce que leurs ossements sont la garantie ultime d'un ordre venu d'ailleurs et imposé par les ancêtres, pour lesquels les Rukuba n'ont pas d'autre nom que « les pères » ou les « pères anciens » [qui] ont, dans un passé mal défini, découvert – tout seuls ou aidés de Dieu avant qu'il se retire – les règles d'un jeu qui se déroule entre vivants » (Muller 1989:207-208).

L'enjeu profond du rituel ne serait donc pas la communication avec les divinités ou les ancêtres mais bien l'actualisation des enjeux présents et futurs à l'aune d'un passé fondateur qu'il convient de se remémorer justement parce que les rites qui en découlent, auraient permis aux ancêtres d'instaurer la bonne distance entre tous et chacun et « de se concilier la bonne marche de l'univers » (Muller 1974:137).

communication avec soi-même. En effet, le texte de la Bible affirme que Yahvé provoqua le déluge parce qu'il « regrette d'avoir fait l'Adam sur la terre et se tourne douleur vers son cœur » (LA BIBLE.

NOUVELLE TRADUCTION, 2001, Gn 6, 6) ou « se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur » (LA BIBLE DE JÉRUSALEM, 1981, Gn 6, 6). Alors que: « Noé suit toutes les instructions de Yhwh » ou « Noé fit tout ce que Yahvé lui avait commandé. » (Gn 7,5), bref n'oublie rien.

⁵³ Le motif de l'oubli comme défaut de communication avec soi-même apparaît inversé dans la Genèse sous la forme d'un excès de

Références

Bloch, M.

2002 Are Religious Beliefs Counter-Intuitive. In N.K. Frankenberry (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.129-146

Horton, R.

1962 The High God: A Comment on Father O'Connell's Paper. *Man*, vol. 62, text. No. 219:137-140

Hubert, H. et M. Mauss

1899 Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année Sociologique*, 2:29-138

Lévi-Strauss, C.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

1983 Mythe et oubli. *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, pp.253-261

Muller, J.-C.

1974 Mythes et structure sociale chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria). *Archives suisses d'anthropologie générale*, 38(2):135-142

1989 *La Calebasse sacrée*, Montréal, Éd. La pensée sauvage/Presses de l'Université de Montréal

**Intervention de A. Adler
dans le colloque en l'honneur de Jean-Claude
Muller**

Je voudrais d'abord dire à Jean-Claude, mon ami, combien je suis heureux de prendre part à l'hommage qui t'est rendu. J'imagine que sur place, dans cette université de Montréal dont j'ai gardé un si bon souvenir, vous êtes nombreux, amis, collègues et étudiants à vous être réunis pour saluer et faire honneur à l'homme et à son œuvre, pour lire et écouter les contributions qui disent et expliquent toute l'importance de son apport comme chercheur, comme auteur et aussi comme professeur infatigable qui, au cours de ces trois, sinon de ces quatre décennies qui viennent de s'écouler, a formé des générations d'anthropologues et d'africanistes en particulier.

En ce qui me concerne, moi qui suis l'un de tes lecteurs, fidèle parmi les fidèles, je tiens à dire qu'il me paraît hors de doute que dans l'ensemble des travaux produits dans le domaine des sciences humaines et de celui de l'africanisme d'abord, depuis les années 1970 jusqu'en ces premières années du XXI^e siècle, les tiens, Jean-Claude, se détachent du lot et constituent l'une des œuvres les plus marquantes et les plus fortes et qui domine de haut celle de la plupart de nos collègues appartenant à notre génération. Son abondance et son ampleur n'ont guère d'égaux et surtout la maîtrise technique, la subtilité et la profondeur théorique avec lesquelles tu as abordé les questions les plus essentielles de la discipline anthropologique qui est la nôtre: la parenté et le mariage, les structures sociales et politiques et le rituel. Le rituel dans ses manifestations, à mes yeux, les plus importantes, sur le plan de la chefferie et de la royauté et sur le plan des institutions initiatiques.

A la base de ton œuvre, il y a tes recherches de terrain: un premier terrain chez les Rukuba du Nigéria central où tu as vécu plusieurs années et un second (à partir du début des années 90) chez les Dii du Nord-Cameroun où tu t'es rendu très régulièrement jusqu'aux années 2000. Cette longue, très longue, fréquentation de ces peuples africains auxquels tu as consacré des enquêtes à la fois intensives et extensives, t'a permis, grâce aux

données ethnographiques si riches et si minutieuses que tu avais recueillies, de faire quelque chose de très rare dont, pour autant que je puisse en juger, toi seul t'es montré capable: écrire des monographies impeccables qui rangent les Rukuba et les Dii parmi les ethnies de référence pour la connaissance ethnologique de l'Afrique noire (au même titre que les Nuer et les Dogon, par exemple) et, d'autre part, des études comparatives sur la parenté et le mariage, sur les structures politiques:

A l'échelle régionale et pluriethnique en ce qui concerne les Rukuba et leurs voisins vivant sur le haut plateau nigérian,

A l'échelle de la multitude des sous-groupes qui constituent leur ethnie en ce qui concerne les Dii.

A ce propos aussi, j'observe que ce comparatisme rigoureux parce qu'il compare le proche et autorise donc une sorte de vérification expérimentale d'une méthode structurale que fort peu de collègues dominent avec la virtuosité qui est la tienne, n'a guère été pratiqué alors qu'elle est la vocation même de ceux qui se veulent anthropologues. Je dirai que ce type de comparatisme commence seulement à faire école dans quelques formations de recherche travaillant en Afrique occidentale. Je pense à un petit groupe du Labo CNRS « Systèmes de pensée en Afrique noire » que tu connais bien.

Il est impossible dans une si brève intervention de donner ne serait-ce qu'un aperçu des résultats de l'immense travail que tu as accompli au cours de ta longue carrière. Je m'en tiendrai, en quelques mots, à une illustration de la fécondité de ta méthode sur un sujet qui me tient, qui nous tient, particulièrement à cœur, celui de la royauté sacrée comme modalité d'une institution politique absolument indissociable d'un ordre symbolique fondé sur des représentations religieuses et sur l'action rituelle conçues comme conditions de possibilité de l'existence d'une société. Ton terrain t'a fait connaître de façon directe des formes de pouvoir telles la chefferie et la royauté, mais qui s'exercent à l'échelle de petites communautés (le village ou le groupement de quelques villages) et ignorent la centralisation et plus encore la concentration d'une puissance de coercition à un niveau que l'on pourrait qualifier d'étatique.

Comment peut-on les définir dans le cadre théorique hérité des auteurs qui faisaient autorité en la matière? Tu nous apprends qu'il s'agit, plutôt que de « micro-états », expression qui tiendrait pour acquise la dichotomie traditionnelle (depuis *African Political Systems*, publié en 1940) entre sociétés avec et sociétés sans État, d'un type original de système dont la caractéristique essentielle est à saisir dans la manière d'agencer dans l'espace et dans le temps les différentes instances qui maintiennent l'unité et la cohésion d'une société. Il est évident, à mes yeux, que l'on ne peut comprendre, dans toute sa complexité et toute sa profondeur, la nature du pouvoir chez les Rukuba, telle qu'elle est analysée dans ton volumineux et très dense *Le roi bouc émissaire*, sans mettre en évidence ses liens étroits avec les rituels initiatiques décrits et décortiqués, dirais-je, dans *La calebasse sacrée*, ouvrage lui-même fortement articulé avec l'étude extrêmement fouillée de *La parenté et du mariage chez les Rukuba*, qui fut le premier ouvrage que tu as publié, un peu comme si tu avais voulu, pour commencer, livrer à tes lecteurs « les infrastructures » sociologiques d'une société que tu nous donnais à comprendre dans sa totalité, ou plutôt, comme une totalité concrète.

Les mêmes remarques pourraient être faites à propos de l'ensemble de tes écrits sur les Diï à propos desquels tu a produit une trilogie semblable: pouvoir sacré des chefs, rites initiatiques où la circoncision occupe la place centrale et enfin, parenté et mariage qui nous offre la singularité d'une nomenclature *crow* associée à une filiation patrilinéaire. Même démarche, même démonstration brillante de ce qui fait l'unité et la cohésion d'une société pourtant éclatée en de multiples communautés sans cadre formel de coercition politique pour les maintenir ensemble.

Je n'oublie pas une autre de tes qualités essentielles: grand ethnographe doublé d'un anthropologue comparatiste hors de pair, tu es aussi un observateur plein de finesse et d'humour qui sait nous parler du présent le plus actuel des hommes avec lesquels tu as vécu. Je pense notamment à ce que tu as dit de leurs attitudes face aux religions monothéistes – problème délicat, s'il en est – de leurs attitudes face à la politique telle

qu'elle est pratiquée dans le Cameroun d'aujourd'hui, et face aux problèmes économiques.

Permets-moi de te dire en guise conclusion que c'est une joie et une fierté pour moi de t'avoir pour ami, un ami avec lequel j'ai pu goûter le plaisir de longues conversations chez toi à Montréal et chez moi à Paris et qui ne portaient pas seulement sur l'Afrique et sur l'anthropologie mais sur tout ce qui peut intéresser des gens, disposés par leur métier, à s'ouvrir sur le vaste monde qui est bien plus riche que toute notre philosophie. Merci, Jean-Claude, et à bientôt, j'espère.

Mes amitiés à toi et à Hélène de ma part et de celle de Hede

Fred

**Des collections d'objets: Pour quoi faire?
Essai dans le cadre du colloque en hommage au
professeur Jean-Claude Muller**

Célia Kremer
Département d'anthropologie
Université de Montréal

C'est, après nous avoir fait voyager aux quatre coins cardinaux, à un retour sur nous-mêmes que nous invitent les ethnologues (Muller 1961).

De grâce ! Que le musée conserve ses pièces car on ne sait jamais de quoi demain sera fait (Muller 2002).

Professeur au département d'anthropologie de l'Université de Montréal pendant trois décennies, Jean-Claude Muller a été l'un des piliers centraux de la formation anthropologique de plusieurs centaines d'étudiants. Ses intérêts de recherche sont des plus divers: de la parenté aux systèmes politiques, du lieu de l'ethnographie à la collecte d'objets. Au début de sa carrière d'anthropologue, Jean-Claude Muller s'est associé au Musée d'ethnographie de Neuchâtel ce qui lui a permis de développer son intérêt, ses interrogations sur la muséologie, la collecte des objets domestiques et des objets d'art de différents groupes culturels, et principalement des groupes culturels africains. De 1961 à 2002, il a abordé des questions différentes comme la place du musée dans la société, le devenir des objets culturels, la transformation de ces mêmes objets en objets d'art... De nos jours, les musées vivent une nouvelle ère: les objets sont des plus en plus souvent rapatriés dans leurs groupes culturels d'origine (surtout en Amérique du Nord). Cependant, les musées ne sont pas les seuls lieux d'exposition d'objets collectés. Ceux-ci peuvent se retrouver dans une autre institution: l'université. Celle-ci possède en général ses propres lieux de conservation et d'exposition. Ainsi, le département d'anthropologie de l'Université de Montréal a sa collection d'objets ethnographiques (fondée en 1961; 3000 objets datant du début du XX^e siècle à nos jours et provenant de tous les continents) de même que sa

collection ostéologique (crânes et os postcrâniens humains, spécimens de crânes macaques).

Mais quels sont les objectifs de ces deux institutions? Pourquoi collecter des objets? Pour répondre à ces questions, j'aborderai d'abord l'historique des collections d'objets. Puis je tenterai de présenter plusieurs raisons à la collecte d'objets. Enfin, j'exposerai l'état actuel des choses: quelles sont les perspectives d'avenir, comment intégrer les sociétés anciennement dépouillées de leurs objets qui revendiquent maintenant leur participation à ces musées?

**Des cabinets de curiosité aux musées,
de l'objet à l'objet d'art**

Les cabinets de curiosité

C'est au XVIII^e siècle, avec l'essor des explorations et des découvertes de nouveaux territoires, que se sont développés les « cabinets de curiosités ». Il s'agissait principalement d'une pièce dans laquelle étaient rangés les objets (médailles, œuvres d'art et objets d'histoire naturelle) d'une personne considérée comme un collectionneur par ses pairs. Les expositions étaient privées et destinées à des spécialistes ou des individus se considérant comme tels. Muller en parle comme des musées miniatures et privés où le propriétaire exhibait à ses amis et à divers érudits de passage, les objets bizarres qu'il avait ramenés de ses périples (Muller 1961). Également, ces cabinets de curiosité pouvaient être définis comme un microcosme ou résumé du monde où prennent place des objets de la terre, des mers et des airs, à côté des productions de l'homme (Thibault 2001). Ils apparaissent à une époque où la science ne se préoccupe pas encore des séries et des lois naturelles, ce qui sera différent pour les musées (Thibault 2001). L'essentiel n'est alors pas de connaître le contexte d'utilisation des objets ni leur provenance exacte mais plutôt de mettre en évidence le caractère différent, exotique, des objets relativement à la culture qui les accueille. Une classification s'effectue mais uniquement selon les matériaux de fabrication de ces objets; les considérations esthétiques de la « culture d'accueil » sont prévalentes dans la sélection d'objets de façon à permettre une organisation

spatiale de ces objets (Faris 1988) et ainsi « d'épater la galerie »!!

Les musées d'ethnographie

Au cours du XIX^e siècle, les cabinets de curiosité se spécialisent jusqu'à devenir des musées d'ethnographie et c'est à la fin de ce même siècle que, pour la première fois, les musées développent un rôle culturel (Muller 1961; Thibault 2001; Muller 2002). Cependant, ces musées d'ethnographie mettent l'emphase sur des objets peu représentatifs d'une culture. Le colonialisme impose ses règles et ses visions aux musées d'ethnologie: une rhétorique muséale définit les critères d'exposition. (Notons que cette rhétorique ne s'est pas arrêtée à la fin du colonialisme, persistant jusqu'à la fin des années 1990 et étant parfois toujours présente dans des expositions de certains des plus grands musées du monde!!) (Faris 1988). Les objets collectionnés et montrés sont surtout ceux qui valorisent l'effort de civilisation des puissances européennes: il faut collecter et montrer à tous ce qui différencie l'Autre, le rend étranger et primitif et ce qui dévoile la nécessité de Le civiliser. De plus, les notions d'esthétique européennes sont encore prévalentes jusque dans les années 1970 (Muller 1994): le considéré comme beau est exposé, le considéré comme laid est oublié ou même non collecté et la mise en contexte reste minime voire inexistante. Cette absence de mise en contexte provoque une perte de la valeur fonctionnelle de certains objets et fait persister les critères esthétiques qui n'ont cependant par les mêmes sens pour nous que pour ceux qui ont créé les objets. Harms les décrit comme des musées pour les arts et l'artisanat des cultures non Européennes (Harms 1990). Cependant, certains musées se rendent compte qu'il devient important de restituer l'ancrage de l'objet afin de mettre de côté la valeur esthétique selon les standards européens, idée qui commencera à se propager vers la fin du XX^e siècle, et encore non systématiquement. (Muller 1961).

Avec le temps et la perte de la domination coloniale, les objets prennent une valeur scientifique. L'objectif n'est plus de montrer ce qui différencie l'Autre mais plutôt de tenter de comprendre une civilisation à travers ses productions, dont les objets (Muller 1961). Les

musées d'ethnographie étudient dorénavant les objets d'autres cultures sous des perspectives scientifiques. Selon les théories variantes des différentes époques du XX^e siècle, les objets collectés sont donc catégorisés de différentes façons. Le contexte prend une place de plus en plus importante dans la présentation des objets. Ainsi, une pierre peinte retirée de son contexte n'est qu'une pierre peinte qui peut être trouvée belle ou non et être ainsi sélectionnée ou non pour exposition. Cependant, lorsqu'on la remet en contexte, elle peut dévoiler tout un pan d'une société qui devient alors intéressant à exposer. Cela est par exemple le cas de certains des objets sacrés des Rukuba appartenant à la chefferie et qui sont le support d'un langage politique qui remplit plusieurs fonctions (Muller 1986). Par conséquent, le musée d'ethnographie devient progressivement un musée d'ethnologie, dans lequel ne sont plus seulement exposés des objets mais également sont présentées des valeurs culturelles, des interprétations du monde, des caractéristiques sociales de cultures étrangères. Également, certains auteurs dénoncent les méfaits de la décolonisation et d'autres veulent désethniciser ces objets pour en faire des objets d'art (Dubuc 2004). Ainsi, progressivement, les objets perdent leur statut d'objets culturels et, pour certains, deviennent des objets d'art menant alors à de nouvelles problématiques.

Les musées des Beaux-arts:

les objets culturels marchandisés

Selon L. Turgeon, les musées actuels sont des temples des temps postmodernes (Turgeon 2003). Il s'y développe en effet une critique des temps coloniaux, une valorisation des références à l'art du passé, un effacement des hiérarchisations effectuées entre cultures. Cependant, il semble tout de même que la collecte d'objets et leur exposition reflètent encore une fois les caractéristiques d'une époque. En effet, après être passés par des étapes d'exotisme, de différenciation négative, de classification scientifique, les objets vivent actuellement une marchandisation. Bien que le post-modernisme semble vouloir effacer dans l'absolu la hiérarchisation, il n'empêche que celle-ci, ayant existé, a donné une valeur aux objets. Un nouvel engouement pour l'aspect esthétique et

artistique de l'objet ethnographique est ressorti du post-modernisme avec son retour aux valeurs du passé. Certains musées occidentaux, particulièrement les musées d'art, par postmodernité, continuent de traiter les objets ethnographiques selon des qualités primitives (Jones 1993). Il y a alors eu une variation sémantique entraînant une variation de la valeur marchande des collections: les objets ethnographiques sont devenus des objets d'art. Les objets jugés artistiques devaient sortir des musées d'ethnographie pour passer dans la catégorie exclusive des œuvres d'art ...et le musée d'ethnographie a été de plus en plus identifié avec un musée d'art premier (Muller 2002). Et cela a inévitablement conduit, à l'époque actuelle à spéculer financièrement sur ces objets. Il y a récupération et cannibalisme artistico-intellectuel (Muller 2002).

À une époque où le profit et la concurrence sont des leitmotivs mondiaux, les musées et les collections d'objets qui y sont associées n'ont malheureusement pas pu ou n'ont tout simplement pas voulu y résister. Des universités vendent leurs collections à des musées pour des raisons variées: plus de protection, plus d'espace dans les musées, besoin de fonds pour mettre en place des projets éducatifs...(Morphy 1988; Ucko 1998). Cependant, ces ventes entre institutions privées et/ou publiques accentuent la dimension matérielle au détriment de la dimension académique et cela aura probablement comme conséquence d'affaiblir la raison d'être de ces deux institutions (Morphy 1988). D'autre part, elles ne semblent pas avoir non plus le choix. L'existence d'un musée est de plus en plus souvent reliée au nombre d'entrées de visiteurs intéressés par les expositions. Les anciens musées visaient un public restreint, spécialisé ce qui n'est plus du tout le cas de nos jours (Kotler 2000). L'objectif principal est de faire de l'argent. Et ceci nous amène justement à poser la question de la ou des raison(s) qui poussent à collecter des objets, à les enlever d'une culture pour les rapporter dans une autre culture, à faire des expositions.

Pour quoi faire des collections?

Les objets dépeints comme intéressants à collecter et éventuellement à montrer dépendent

fortement du contexte social, politique, religieux, économique dans lequel leur collecte s'effectue: ce qui est éthiquement et scientifiquement approprié à la collection dépend de la perspective culturelle et des influences sociales et politiques du moment (Clouse 2006). Évidemment, il y a également des raisons individuelles, psychologiques qui conduisent à favoriser ou non un objet par rapport à un autre. Par conséquent, les musées sont des produits de peuple, de temps et de lieu dans lesquels ils sont créés et utilisés (Clouse 2006).

Qu'est ce qu'une collection?

Une collection est un rassemblement d'objets pouvant comprendre un ou plusieurs exemplaires d'un même objet⁵⁴. Selon K. Pomian, c'est un ensemble d'objets naturels ou artificiels, maintenus temporairement ou définitivement en dehors du circuit d'activités économiques, soumis à une protection spéciale dans un lieu clos aménagé à cet effet, et exposés aux regards (Muller 1986). Pour Muller, les collections sont plus souvent des sélections plutôt que des ensembles systématiquement constitués, la sélection s'effectuant selon la classification, miroir des idées humaines d'une époque, et également selon les facilités de transport (Muller 1994; 2002).

Il s'agit donc d'exposer, sous sécurité, des objets fabriqués ou non par l'être humain. Dans quels buts? Instruire, dénoncer, pour le loisir, dans des perspectives politiques? Les raisons varient comme nous l'avons vu au cours du temps. Néanmoins, trois objectifs majeurs ressortent du fait d'effectuer des collectes d'objets, objectifs visant le groupe, la société: un objectif culturel, un objectif didactique, et un objectif politique.

Objectif culturel

Les cabinets de curiosité puis les musées ethnographiques et finalement les musées des Beaux-arts ont originellement pour vocation de collecter et de préserver dans un objectif culturel. Il a été longtemps considéré comme essentiel de collecter des objets traditionnels appartenant à

⁵⁴ Wikipedia. "Collection": <http://fr.wikipedia.org/wiki/Collection> (mars 2007)

certaines cultures colonisées car elles étaient vouées, selon les colonisateurs, à disparaître (Haas 1996). Les musées d'ethnographie avaient alors une responsabilité de sauvegarde.

Une autre notion, associée à celle de préservation, est celle de ressource non renouvelable. Les éléments du passé pouvant disparaître et ne pouvant être reconstruits totalement doivent être préservés dans les musées et conservés pour la postérité (Ucko 1998). Les musées sont les archives pour les objets, fabriqués par l'homme et naturels, et leurs fonctions est de les trouver, de les conserver et de les présenter au public (Morphy 1988).

Finalement, la collecte d'objet est aussi un moyen précieux pour ouvrir l'homme aux autres cultures, pour permettre une prise de conscience du respect face à un groupe ethnique différent du nôtre. Ainsi, bien que selon Turgeon, les musées en général, et les musées d'ethnographie en particulier, sont des lieux où se mesurent les limites de la tolérance d'un groupe majoritaire envers différents groupes minoritaires (Turgeon 2003), les objets collectés et présentés aident néanmoins à objectiver, à respecter et à faire comprendre des civilisations (Muller 1961; Harms 1990). Les objets, les collections et leurs expositions ont donc pour raison d'être de représenter des cultures quelles qu'elles soient (Peressini 1999). Cependant, pour que l'être humain puisse « connaître » d'autres cultures, il est fondamental que les objets collectés et exposés soient représentatifs de ces mêmes cultures et non pas représentatifs des valeurs et idéologies de la culture qui les a amassés. L'exemple de Peressini sur la sélection d'objets censés représenter les Italiens mais plus souvent sélectionnés lorsque appartenant à l'élite italienne montre bien qu'un biais peut être présent lors de la collecte-présentation d'objets et ce biais doit être dénoncé afin que le public et les spécialistes aient accès à une culture entière et non pas à des fragments sélectionnés de culture. Il est donc essentiel de désethniciser les objets (Peressini 1999).

Objectif didactique

Bien que les perspectives changent, les collections restent essentielles pour l'enseignement et la recherche et par cet état de fait, les musées

sont fondamentaux dans l'éducation, surtout de nos jours avec le libre accès qu'ils offrent (Morphy 1988; Ucko 1998). Ainsi, selon Harms, il y a une inversion des spécifications traditionnelles des musées: alors que la fonction première était collecter/préserver et ensuite rechercher/éduquer, la fonction éducative est dorénavant prioritaire sur celle de collecte/préservation (Harms 1990). Pour les universités, l'objectif principal est aussi de mettre à disposition de l'ensemble des enseignants, chercheurs et étudiants un corpus de culture matérielle nécessaire aux travaux ou recherches.

Ainsi, d'une part, la collection, si systématique, permet un aperçu de tous les objets usuels d'une culture ainsi que des outils qui servent à les fabriquer (Muller 1994). Ces objets sont catégorisés pour permettre cet aperçu car il est essentiel de tirer des lois, de se débarrasser des préjugés et de ne pas porter de jugement de valeurs sur les objets classés (Muller 1961; 2002). Cependant, il y a développement de questionnements sur les catégorisations ethnographiques dans lesquelles sont enfermés certains types d'objets, questionnements nécessairement réflexifs sur les sociétés ayant collecté et classé des objets selon des contextes que nous savons variables (Dubuc 2004). D'autre part, les collections, par leur proximité, permettent d'effectuer une première étude des productions matérielles d'une société avant même d'aller sur le terrain (Muller 1994) et également d'exemplifier la diversité des conceptions du monde. Le musée représentait la frontière entre un espace extérieur, le terrain ethnographique et l'espace intérieur du musée, lieu d'institution du savoir ethnologique (Turgeon 2003). Ces objets peuvent alors devenir des idées de recherche ou des hypothèses (Haas 1996). Cependant, la vente de plus en plus fréquente des collections développerait deux problèmes ou solutions concernant l'objectif éducatif: d'une part, les étudiants ont besoin d'avoir des séquences complètes de matériel à étudier (ce que la vente disperse); d'autre part, la dispersion des items serait une bonne stratégie éducative car elle permet de confronter plusieurs collections différentes, de mettre en rapport des items qui autrement n'auraient jamais été mis en contact entre eux (Ucko 1998).

Finalement, les collections offrent constamment de nouveaux sujets de publication, des opportunités de comparaison permettant de se poser de nouvelles questions – encore une fois en fonction des problématiques contemporaines (Harms 1990; Peressini 1999; Clouse 2006). Les collections sont donc des bases de données fondamentales. Selon Muller, elles constituent les archives de tous les peuples sans écriture (Muller 2002). Elles offrent en effet des données pour comprendre l'évolution des cultures, non seulement de celles fabriquant les objets mais également des cultures recueillant ces mêmes objets en leur sein (Morphy 1988).

Ainsi, l'objectif didactique est malléable: les enseignements tirés des objets peuvent différer selon les théories, les contextes. La réflexivité de Bourdieu est donc nécessaire afin que celui qui utilise les objets dans une perspective de recherche ou d'apprentissage s'interroge sur ses propres biais mais aussi sur ceux de la société dans laquelle il vit. Et ces biais sont parfois très visibles dans le troisième objectif majeur de la collecte des objets, l'objectif politique.

Objectif politique

Plusieurs auteurs (Muller 1986; Gendreau 2002; Muller 2002; Clouse 2006) estiment que les objets ont une parole qui leur est propre. Les objets, lorsqu'ils sont exposés, parlent, ouvrent au discours. Ils sont donc plus que des objets mais des transporteurs d'idées, de réflexion: les objets portent la responsabilité de matérialiser les histoires et les mémoires des communautés (Clouse 2006). Cependant, ces « discours par les objets » peuvent être, comme tout discours, dirigés vers une idéologie ou une autre. Les musées utilisent ainsi parfois des collections d'objets pour faire passer des messages particuliers, représentatifs de leurs époques. Selon Peressini, le type de discours sur les objets et par les objets est largement déterminé par le mandat du musée (Peressini 1999). Ainsi, Peressini dénonce l'utilisation muséale d'objets italiens ethnicisés afin de valoriser l'aspect de mosaïque ethnique, de pluralisme culturel canadien. Le musée se sert pourtant d'objets qui ne seraient représentatifs que d'une partie élitique de la société italienne.

La valeur d'un objet a tendance à être déterminée selon son degré d'efficacité à l'intérieur de la compétition ethnique: plus l'objet exprimera des aspects du groupe qui lui permettent d'améliorer sa position dans le jeu des rapports ethniques avec les autres groupes..., plus on reconnaîtra de la valeur à l'objet et plus on verra d'un bon œil son incorporation, comme élément du patrimoine national, dans les collections du musée national (Peressini 1999).

Les objets sont donc parfois – voire souvent – utilisés dans la perspective d'un discours culturaliste: un groupe est réduit à sa production matérielle, production sélectionnée selon des critères spécifiques, minimisant ainsi le niveau social, religieux, politique... Le caractère partial ainsi que l'utilisation politique de certaines collections d'objets est ainsi à dénoncer. Pour M. Ames, les musées ne peuvent plus se dire neutres: la représentation est un acte politique. La sponsorship est un acte politique. La conservation est un acte politique. Travailler dans un musée est un acte politique (Jones 1993). Il est donc fondamental d'avoir constamment à l'esprit ce « détail » et rapporter les objets à autre chose qu'à une culture prise dans son sens identitaire. Les objets deviennent les produits d'une dynamique sociale, de l'expérience sociale concrète à l'œuvre dans leur production et leur utilisation. On sort de l'ethnicité des objets (Peressini 1999).

L'objectif politique est donc souvent – peut-être même toujours – sous-jacent à la collecte d'objets et à leurs expositions. Cependant, si le public ou le collectionneur est conscient de l'utilisation qui peut être faite des objets par les institutions – surtout les musées – alors ces derniers peuvent devenir un lieu de dialogue dans un monde moderne de plus en plus multiculturel (Muller 2002). Comme toute recherche sur des cultures, la collecte d'objets peut ouvrir la voie à de mauvaises utilisations. Mais, l'anthropologie se doit de veiller à cela et de toujours tenir en contexte les objets collectés et éviter des sélections selon des critères particuliers. Les collectes d'objets et leur exposition à l'intérieur des universités sont un des « remèdes » possibles à l'usage politique des objets. Il devrait être alors plus probable que les

objets ne soient pas décontextualisés, utilisés dans des objectifs idéologiques. Il est donc important que les universités ne se départissent pas de leurs objets.

Bien que les trois objectifs brièvement présentés ici soient étroitement liés, certaines époques en ont parfois favorisé l'un par rapport à un autre. Actuellement, l'objectif didactique semble être le plus important. L'objectif culturel de préservation des objets de certaines cultures semble par contre se retrouver en dernière position, peut-être parce que l'on ne considère plus que des cultures disparaissent ou peut-être parce que l'on considère qu'il n'y a plus rien à collecter.

De nos jours

Dans les années 1980-90, un important travail de recherche sur l'histoire des collections a été effectué (Dubuc 2004), mettant ainsi en évidence les biais individuels (des collectionneurs) et sociétaux (des musées ou même des universités) qui ont donné des significations différentes aux objets selon les époques. Parallèlement, la réflexivité croissante sur ce qui nous fait, en tant que chercheur, la critique du colonialisme, la reconnaissance des autres cultures comme cultures à part entière sans hiérarchisation a permis de donner une signification plus adéquate aux objets et à ce qu'ils représentent ou représentaient. Les musées doivent se distancier de leur perspective eurocentrique, et permettent aux cultures "collectées" de se présenter elles-mêmes (Harms 1990).

La situation de l'Amérique du Nord est particulière à ce niveau en ce qui concerne les communautés autochtones et leur représentation dans les musées. En plus de défendre leurs droits ou tout simplement leurs raisons d'être, ces communautés veulent dorénavant récupérer ce qu'il leur a été volé, pris sans éthique au cours des derniers siècles et devenir les gardiens de leur propre culture. Ainsi, aux USA, les années 1990 ont vu se constituer le NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*) qui interdit l'enlèvement et/ou le trafic de restes humains, d'objets funéraires, sacrés et du patrimoine culturel amérindien (Dubuc 2004; Clouse 2006). Ceci est un moyen parmi d'autres pour tenter d'encadrer l'objectif politique des

collections d'objets en dévoilant la nature injuste des représentations culturelles et raciales (Clouse 2006). Également, cet acte a développé un questionnement sur le mode de collecte et sur ce qui est collectionnable ou non. Mettant en évidence les erreurs du passé, cela permet de s'interroger sur l'avenir de cette pratique. Que reste-t-il à collecter? Comment le faire? Quelle en sera l'utilité? L'Homme sera toujours en quête d'objets représentatifs de son époque, chez lui ou dans une société qui lui est étrangère. Les facteurs culturels, sociaux, politiques et historiques changeants reforment et redéfinissent continuellement non seulement ce qui est désirable et valable, mais aussi ce qui est considéré comme éthiquement et scientifiquement approprié pour la collection (Clouse 2006). « L'authenticité » des objets (Muller 1999; Clouse 2006), la dimension purement esthétique, la conformité aux normes occidentales (Muller 1999; Muller 2002), l'idée transmise par l'objet sont des valeurs variables au cours du temps. Comme s'interroge Jean-Claude Muller, peut-être sera-t-il intéressant de collectionner des objets que nous utilisons tous les jours mais qui auront été utilisés dans une autre culture que la nôtre, culture traditionnellement ethnographiée (par exemple, l'utilisation de la radio) (Muller 2002). Il y a moins de dix ans, Muller considérait qu'il existe encore une multitude d'objets pouvant être collectés en Afrique pour mieux connaître la diversité culturelle qui y réside (Muller 1999). Peut-être devrions-nous faire confiance à cet anthropologue priorisant la perspective intellectuelle et non aux spéculateurs financiers qui estiment que plus rien n'est collectionnable dans l'objectif latent de donner encore plus de valeur à ce que les musées ou les collectionneurs ont en leur possession?

Conclusion

Alors que le but traditionnel d'effectuer des collections, était (dans une certaine mesure) d'en apprendre plus sur l'Autre, il est intéressant de noter que, de nos jours, ces mêmes collections nous permettent d'en apprendre plus sur nous-mêmes. En effet, l'étude du contexte des collectes et de leurs interprétations peut mettre en lumière nos préjugés, nos visions du monde, nos visions sur les visions que les Autres ont du monde et donc

finalement de voir l'évolution de notre propre société. Le questionnement sur l'appartenance des objets collectés dans le passé met en avant une réflexion. Bien que ces objets appartiennent aux sociétés les ayant fabriqués – surtout lorsqu'ils ont été prélevés sans autorisation et décontextualisés – il n'en reste pas moins que leur utilisation dans la société les ayant recueillis, les discours qu'ils ont pu développer dans cette même société font finalement partie intégrante de cette dernière (Muller 1961; Jones 1993). Le musée comme institution est une partie de chaque manifestation successive des modes de compréhension, ces modes que Foucault appelle épistémé (Pearce 1999). Ainsi, les objets collectés pourraient eux-mêmes être collectés une deuxième fois, sous un angle nouveau. Ils pourraient servir à interpréter des conditions sociales, économiques, intellectuelles de la société les ayant collectés et servir une nouvelle fois de base d'étude.

Par ailleurs, bien que le NAGPRA ait permis aux USA de revisiter certaines collections, d'en retourner des parties à qui de droit, de légiférer sur l'éthique des collections et finalement de réfléchir sur les circonstances de ces collectes d'objets, beaucoup d'autres musées continuent à faire de la spéculation sur les objets qu'ils ont en leur possession au détriment de la production de nouveaux savoirs scientifiques. Il est sincèrement dommage que le financier ait atteint cette zone de notre connaissance que sont les musées et les universités. Et il reste du niveau de l'espoir que ces derniers arrêtent cette pratique pour des valeurs intellectuelles et éthiques. Car, selon Morphy, vendre les collections est vendre une part de notre héritage national...et une part de l'héritage national d'autres cultures dont nous avons prélevé des morceaux ici et là (Morphy 1988).

Références

- Clouse, A.
2006 The social history of a national collection: anthropology, repatriation and the politics of identity. *Comparative cultural and literary studies*, University of Arizona. Ph.D.: 232
- Dubuc, E., Turgeon, L.
2004 Musée et Premières Nations. La trace du passé, l'empreinte du futur. *Anthropologie et Sociétés* 28(2):7-18
- Faris, J. C.
1988 ART/artifact: on the museum and anthropology. *Current Anthropology* 29(5):775-779
- Gendreau, A.
2002 Regards croisés: la collection du Musée de la Civilisation. *Ethnologues* 24(2):107-124
- Haas, J.
1996 Power, Objects, and a Voice for Anthropology. *Current Anthropology* 37(1):S1-S22
- Harms, V.
1990 The aims of the museum for ethnology: debate in the german-speaking countries. *Current Anthropology* 31(4):457-463
- Jones, A. L.
1993 Exploding Canons: The Anthropology of Museums. *Annual Review of Anthropology* 22:201-220
- Kotler, N., Kotler, P.
2000 Can Museums be All Things to All People?: Missions, Goals, and Marketing's Role. *Museum Management and Curatorship* 18(3):271-287
- Morphy, H.
1988 Holding something in reserve. *Anthropology today* 4(1):1-2
- Muller, J. C.
1961 Comment un musée devient vivant. *Revue Neuchâteloise* 4(16):9-21
- Muller, J. C.
1986 Trois leçons de muséologie Rukuba ou le degré zéro de l'esthétique (Nigéria central). *Anthropologie et Sociétés* 10(3):47-60
- Muller, J. C.
1994 *Collection du Nigéria. Le quotidien des Rukuba*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie
- Muller, J. C.
1999 Sous le masque africain, quelques faux-semblants. *L'art, c'est l'art*. Neuchâtel, MEN, Gonseth MO, J. Hainard, R. Kaehr: 45-60

- Muller, J. C.
2002 Rester sur sa réserve ou en sortir? Dans le ventre du musée cannibale. *Le musée cannibale*. Neuchâtel, MEN, Gonsteh MO, J. Hainard, R. Kaehr: 111-129
- Pearce, S. M.
1999 Museums of anthropology or museums as anthropology. *Anthropologica* 41(1):25-34
- Peressini, M.
1999 Pour en finir avec l'ethnicité des objets. *Anthropologica* 41(1):35-52
- Thibault, G.
2001
"<http://pages.infinit.net/cabinet/index.html>."
Retrieved mars, 2007
- Turgeon, L., Dubuc, E.
2003 Musées d'ethnologie: nouveaux défis, nouveaux terrains. *Ethnologiques* 28(2):5-23
- Ucko, P. J.
1998 The biography of a collection: The Sir Flinders Petrie Palestinian Collection and the role of University Museums. *Museum Management and Curatorship* 17(4): 351-399

**Jean-Claude Muller,
l'amoureux des objets ethnographiques**

Louise Iseult Paradis
Département d'anthropologie
Université de Montréal

C'est du Jean-Claude Muller collectionneur, amoureux des objets ethnographiques, défenseur des musées d'ethnographie et de leurs réserves dont j'aimerais vous entretenir. Je m'arrêterai plus particulièrement sur la place de l'objet ethnographique dans sa trajectoire et sur les liens qu'il fait entre l'objet ethnographique, le marché de l'art et le musée.

1. Place de l'objet dans sa trajectoire

L'association de Jean-Claude Muller avec le musée d'ethnographie de Neuchâtel marque le début de sa carrière (1959-64). Les objets ethnographiques constituent son premier contact avec les sociétés africaines. Et, de 1963 à 1967, entre la Sorbonne et Rochester où il complètera un Ph.D. en anthropologie, il est directeur du centre de formation des muséographes africains (UNESCO) dont le but est le développement des musées nationaux dans les pays nouvellement indépendants d'Afrique. Ce sont encore les objets ethnographiques qui lui ouvrent la porte des sociétés africaines du Nigeria.

Depuis ce temps, Jean-Claude Muller consacre ses énergies et son talent à l'étude des sociétés africaines. Ses nombreux terrains chez les Rukuba et les Díí et sa riche réflexion sur les aspects politiques et rituels de ces sociétés seront présentés par mes collègues au cours de la journée. Il conserve toutefois toujours un intérêt pour les objets ethnographiques du point de vue de leur signification sociale autant qu'esthétique. Ceci apparaît autant dans ses ouvrages sur les Rukuba (*Le quotidien des Rukuba* 1994) que dans les articles publiés avec le musée d'ethnographie de Neuchâtel avec lequel il n'a jamais cessé d'être en contact, comme avec un premier amour!

2. Sens de l'objet? L'objet ethnographique et le musée

Je m'arrêterai, dans les quelques minutes qui me restent, à l'un des volets du rapport qu'établit Jean-Claude Muller entre l'objet ethnographique et le marché de l'art « primitif » devenu « premier », d'une part, et le musée ethnographique, de l'autre. (À ce sujet, je crois qu'il aurait eu des choses fort pertinentes à dire dans le cas précis de l'acquisition par l'Université de Montréal d'une collection d'artefacts archéologiques de l'Équateur reconnus pour leur valeur esthétique sur le marché de l'art précolombien).

Deux articles, « Sous le masque africain, quelques faux semblants » (1999) et « Rester sur sa réserve ou en sortir? Dans le ventre du musée cannibale » (2002) permettent de comprendre la démarche de Jean-Claude Muller et d'apprécier son talent à tisser une toile d'araignée autour de sa proie, dans ce cas-ci, l'objet ethnographique.

« Notre propos suivra ici les péripéties de cette ascension sémantico marchande, ses causes et ses implications ». Muller parle ici de certains objets ethnographiques africains qui, d'objets ethnographiques, sont devenus des « objets d'art ». Son propos porte sur les œuvres de certains peuples dits, comme leur art, « primitifs » ou « sauvages », les Africains, Océaniens et Mélanésien. Pour justifier leur place et ajuster leur valeur à la hausse dans le marché de l'art, de « primitifs » ou « sauvages », ils deviendront « premiers » créant ainsi une ambiguïté entre pureté originelle, vraie authenticité et le mythe du bon sauvage. Ils deviendront même « primordiaux », la suprématie absolue puisque équivalant au « grand art ». La reconnaissance suprême fut l'entrée de l'art « premier » au musée du Louvre et dans des publications richement illustrées (Kernache, Paudrat & Stephan, 1988, « L'art et les grandes civilisations »). Muller, en faisant la petite histoire de cette transformation de l'art « primitif » tisse sa toile: l'histoire, les contextes économiques et politiques en forment la trame.

Jean-Claude Muller poursuit sa réflexion en examinant le statut et l'évolution des objets des arts premiers. Leur valeur a varié en fonction de la demande et du développement de divers marchés où ils seront vendus. Car il ne s'agit plus d'exposer

les objets, ils entrent sur le marché de l'art et deviennent objets de commerce. Dans ce nouveau contexte, les questions d'authenticité (ex: la harpe mangbétou) en regard de la production de faux pour alimenter la demande, de la signification du vrai, de l'objet qui a servi, en regard de la copie, deviennent pertinentes. On commence à produire des versions simplifiées d'objet pour l'exportation dans des bazars (masques Pende); en réaction, il y a demande pour des copies authentifiées. On arrive à une confusion totale entre vrai, faux et copie: « Ce que l'on vend chez nous n'est qu'une résurrection ou un prolongement d'un style obsolète, jumelant – pour le sculpteur concerné – le statut de copie d'ancienne pièce à celle d'anachronisme, donc de faux moderne » (Muller 1999:52). Deux grands types de marché naissent: les bazars et les marchés, d'une part, et les galeries et collectionneurs, de l'autre. Les galeries deviennent de nouveaux joueurs dans le rapport entre objets et musées d'ethnographie dans la mesure où elles vont chercher les objets sur le terrain. Mais, plus important encore, les marchands sont devenus ceux qui contrôlent le marché de l'art, qui définissent ce qui est de l'art. Ainsi, dans les galeries et les encans sérieux (commissaire-priseur), c'est maintenant le pedigree (première date d'acquisition et de probable fabrication) qui donne sa valeur à l'objet.

Dans cette transformation de l'objet ethnographique en objet d'art et de la mainmise des marchands sur ce que constitue cet art, quelle est la place du musée d'ethnographie? Que reste-t-il à collectionner? se demandent les musées d'ethnographie. La réponse se trouve dans l'article de 2002.

Le musée d'ethnographie est en crise, certains parlent même de le brûler (Jamin 1998). Pourquoi? Parce que, d'une certaine façon, il s'est fait voler sa raison d'être, l'objet ethnographique. Les musées d'art, les galeries d'art, le marché de l'art « primitif » se sont approprié une partie de ces objets. Ceux qui restent, ceux qu'on pourrait exposer et les énormes réserves accumulées depuis plus de 150 ans, n'intéressent plus personne, sauf les spécialistes. Je résume, mais Muller a l'art de présenter la situation sobrement, mais efficacement, avec toujours quelques anecdotes savoureuses à l'appui. Et, surtout, il propose des

solutions: utiliser les technologies actuelles de l'informatique pour enregistrer et diffuser les trésors ethnographiques que contiennent les musées ethnographiques, « en somme, les réserves des musées ne constituent rien moins que les archives des peuples sans écriture » (Muller 1999:125). Il propose également des thèmes très actuels d'exposition qui n'ont plus un lien direct avec l'exposition d'objets exotiques: le clonage, l'image du corps (mon prochain sujet de séminaire Mésoamérique). Le musée ethnographique devra devenir un lieu de dialogue dans « un monde moderne de plus en plus multiculturel, avec tous les problèmes et conflits que cela implique ».

C'est Jean-Claude Muller qui conclut ici avec cette ouverture sur la récupération de l'objet ethnographique et l'avenir des musées qui en sont la mémoire.

Références

Muller, Jean-Claude

1999 Sous le masque africain, quelques faux semblants. (*L'art c'est l'art*, Gonseth, Hainard & Kaehr éditeurs, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, Suisse:45-60)

Muller, Jean-Claude

2002 Rester sur sa réserve ou en sortir? Dans le ventre du musée cannibale. (*Le musée cannibale*, Gonseth, Hainard & Kaehr éditeurs, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, Suisse:111-130)

**Une parenté de disciplines,
un lieu commun: l'objet**

Lise Lamarche
Département d'histoire de l'art
et d'études cinématographiques
Université de Montréal

Je reste dans une angoisse fébrile sur la question de savoir si les objets inanimés ont une âme; j'ai en revanche la conviction que celle des collectionneurs s'étale à l'envi dans leurs collections. Pénétrer les mystères de l'âme humaine réclame surtout de savoir si on a de bons yeux (Gérard Wajcman, *Collection*, Caen, Nous, 1999, p.10).

Dans ce qu'il est convenu d'appeler la « grande famille universitaire », il est d'usage de tracer des filiations, de fixer les moments d'entrée dans ce club sélect (ainsi, l'histoire de l'art apparaît en 1813 à Göttingen) et de créer tous les sous-groupes nécessaires à une multiplication des postes de cadres. Nous avons ainsi des FES et des FAS qui constituent un véritable corps d'élite.

Mais tous ces sous-groupes et ces lotissements sont traversés par des « affinités électives » dont il serait bien difficile de dessiner la carte précise, si mobile au cours des ans. Ainsi, il me semble qu'un fil particulier relie l'anthropologie et l'histoire de l'art. Disons pour faire court, que ce fil pourrait être l'artefact, tout objet fabriqué par un humain. (Je sais que je ne suis pas « politiquement correcte » en écartant d'emblée les merveilles de la nature et les œuvres abstraites de plusieurs générations de singes et d'ânes, mais je ne crois pas que cela soit aujourd'hui le lieu de ce débat déraisonnable. La période électorale est terminée, reposons-nous un peu).

Nous partagerions donc dans certains cas un intérêt pour les objets. Je dis dans certains cas, car Dieu sait que dans nos disciplines respectives les tenants de l'attention à l'objet matériel vivent parfois des moments difficiles. Je me souviens d'une conférence d'André Leroi-Gourhan vers 1965 qui avait réuni dans un immense amphi tous les étudiants d'anthropologie et d'histoire de l'art

et les professeurs. Un monde s'ouvrait devant nous: nous étions passionnés par la démonstration et nos professeurs, pas tous mais plusieurs, sortaient de la salle avant la fin en haussant les épaules devant un discours qui essayait de mettre un certain ordre dans la diversité des peintures pariétales. Et, qu'en plus, Leroi-Gourhan nous ait expliqué comment s'y prendre pour fabriquer des bifaces n'a pas aidé sa cause devant de savants professeurs qui avaient à prouver leur état d'intellectuel par une bonne distance avec les travaux manuels.

Les cours de Paul Tolstoï sur la culture matérielle attiraient plusieurs confrères d'histoire de l'art qui squattaient une place dans la salle de cours mais ce qui nous ravissait complètement étaient les récits de nos amis d'anthro au sortir des cours d'Asen Balikci qui, par exemple, aurait attendu, immobile et silencieux pendant deux heures qu'un phoque émerge de la banquise ... c'est-à-dire de la tribune d'une salle de cours U ou V quelque chose dans l'immeuble principal. Pendant ce temps, dans les classes d'histoire de l'art nous regardions défiler des diapositives. Mais plusieurs d'entre nous commençaient à fréquenter les galeries, les musées et les ateliers d'artistes, question de voir de « vrais objets » et de faire nous aussi un « terrain ».

**Les lieux de nos expertises:
maison/livre/musée/fatras**

Et un jour nous sommes devenus de grandes personnes avec comme on dit une « expertise ». Nous avons cependant appris à reconnaître des cousins et des cousines parmi nos collègues universitaires, des intellectuels soit mais qui avaient la passion des objets. Certains signes ne trompent pas: ainsi de l'attention portée aux illustrations des revues et des livres, à la qualité de l'iconographie, au nombre et à la diversité des plans et des schémas. Cela cependant pourrait être dit de certains historiens, de quelques littéraires et très certainement de plusieurs spécialistes en sciences de la nature. Très rarement des philosophes et des sociologues, vous l'aurez peut-être remarqué.

L'attention fine à la représentation des objets serait donc un trait partagé par l'histoire de l'art et l'anthropologie. Où plusieurs d'entre nous se

retrouvent aussi c'est dans la mise en vue de nos objets. Certains les confinent à leurs domiciles, à leurs « quartiers privés », d'autres leur font prendre l'air et voir du pays. C'est le cas de Jean-Claude Muller qui a cédé une bonne part de sa collection au musée de Neuchâtel il y a quelques années. On dit de Muller que c'est un « collectionneur ». J'aimerais plutôt que l'on dise comme un de mes amis critiques d'art qui possède de nombreuses œuvres, qu'il est plutôt un « amateur » qu'un collectionneur, question d'enlever toute connotation de spéculation marchande et de fétichisme susceptible d'être analysé par un lacanien keynésien (ou l'inverse).

Je n'ai jamais vu la « collection » de Muller ni à son domicile ni au Musée d'Ethnographie de Neuchâtel (sauf par catalogue interposé⁵⁵). Mais j'aime à croire que chez lui il n'y a pas de lieu spécial, aseptisé où sont disposés les divers objets. Je suppose qu'au musée de Neuchâtel il en est autrement, mais j'aime mieux ne pas le savoir...J'ai été rassurée l'autre jour quand en lisant un texte de Jean-Claude paru en 1986 dans la revue *Anthropologie et Sociétés*, j'ai lu ce passage:

On ne dispose pas les objets n'importe comment. Certes, il n'y en a pas assez ici pour nous restituer le fatras des musées de nos grands-pères, fatras bien agréable au demeurant pour un esprit indépendant qui répugne aux actuels parcours et itinéraires muséologiques détestablement pédants, outrageusement pédagogiques, surplanifiés et hypercontraints⁵⁶.

Se pourrait-il que certains d'entre nous, outre l'intérêt pour les objets matériels, aient une passion pour le désordre? S'y sentent comme dans un aquarium? Serions-nous quelques-uns à regretter la disparition du Musée de l'Homme au Trocadéro avec ses cartels manuscrits ou tapés à la machine Remington, ses objets manquants (où sont-ils?) qui ont laissé une marque un peu plus pâle dans le présentoir, ses identifications plus que sommaires dont les visiteurs Claude Lévi-Strauss, André Breton, Louis Aragon, Antonin Artaud, Michel Leiris et Jacqueline Delange (que nous appelons presque tous Jacqueline Fry) pouvaient faire l'économie puisque qu'ils étaient d'abord « à l'écoute des objets » comme le dit joliment le titre de notre séance?

Puis-je me permettre en terminant de remercier les organisateurs de ce colloque qui m'ont permis pendant quelques heures de me replonger dans des lectures un peu lointaines et délaissées temporairement, de retrouver l'odeur du Musée du Trocadéro et d'avoir l'occasion, avec vous, de saluer cet « esprit indépendant » qu'est Jean-Claude Muller.

⁵⁵ Jean-Claude Muller, *Collections du Nigéria. Le quotidien des Rukuba*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1994.

⁵⁶ Jean-Claude Muller, « Trois leçons de muséologie rukuba ou le degré zéro de l'esthétique (Nigéria central) », *Anthropologie et Sociétés* 10(3):56, 1986,

**L'ethnographie visuelle dans les Balkans.
Pour Jean-Claude Muller**

Asen Balikci
Anthropologue, Cinéaste
Sofia, Bulgarie
(Université de Montréal, 1961-1993)

J'ai connu Jean-Claude Muller bien avant son entrée à l'Université de Montréal. Si j'ai bonne mémoire, lors d'un congrès de l'American Anthropological Association, peu après que Jean-Claude termine ses études à l'Université de Rochester. Il était encore « flottant », il se cherchait une situation... je lui avais parlé de l'Université de Montréal et j'avais senti qu'il accrochait!

Jean-Claude vient du Val de Travers dans le Jura Neuchâtelois. Pays sévère et triste. Pays d'ouvriers horlogers, disciplinés par l'éthique protestante, assis devant leurs tables de travail juste derrière les fenêtres des maisons. Pays sans soleil, très bien décrit par Jacqueline Veuve dans son film sur son père horloger. Je comprenais que Jean-Claude soit parti en Afrique, loin, très loin du Val de Travers. Et plus tard Paris, ce qui signifiait que Jean-Claude n'allait plus jamais rentrer au pays.

À Montréal, Jean-Claude a travaillé dur, avec méthode et la même assiduité que ses ancêtres. Il a rédigé plusieurs volumes, dirigé de nombreuses thèses et donné de très, très bons cours. Les étudiants l'aiment et le respectent. Pour moi aussi, Jean-Claude représentait un exemple à suivre. L'exemple était là, mais le suivre était difficile... Mes origines peut-être expliquaient en partie cette difficulté. Métèque d'Istanbul, je me suis toujours senti très loin du Jura protestant.

* * *

Le jour de ma retraite, je quittais l'Université de Montréal et partais vers les Balkans. Le régime communiste venait de s'écrouler et les Balkans se transformaient rapidement en un laboratoire sociologique. Installé en Bulgarie et fidèle à la tradition ethnographique je me suis mis à la recherche d'un terrain. Une communauté villageoise dont la culture traditionnelle serait assez proche de celle décrite par les ethnographes

bulgares d'avant la guerre de 39-45. En voiture, je parcourais plusieurs régions dans le sud-ouest du pays et découvrais ainsi les transformations profondes imposées par le régime communiste. Le pays avait été modernisé en un demi-siècle de dictature. L'ancienne architecture paysanne en bois et pisé avait disparu pour faire place à des constructions en béton. De même avec l'aire antique, remplacé par le tracteur soviétique. Le paysage agraire exprimait directement l'influence de l'économie collectiviste et l'intervention de l'agronome. Je m'arrêtais dans les cafés pour discuter. Mon identité d'étranger établie, quelques petits vieux me racontaient des histoires du passé. Un passé récent rempli par les agissements des notables communistes et un passé lointain, sans références historiques précises. À quelques variations près l'histoire se répétait selon un schéma connu.

Au Musée d'ethnographie de la ville de Nevrokop, la directrice m'expliquait la distribution des villages Pomak dans les vallées avoisinantes. Elle précisait que ces communautés étaient situées toujours au tréfonds des vallées, loin des routes principales. Les Pomak étaient de petits cultivateurs musulmans, ils se considéraient comme étant de vrais Turcs mais ne parlaient pas un mot de la langue turque. Sans doute d'origine slave ils étaient passés à l'islam à quelque époque lointaine de la domination ottomane. Leur destinée historique consistait à rester sur place et attendre le retour du sultan, chose difficile à imaginer. Les communistes les avaient terrorisés, les forçant d'abandonner leurs mosquées et de faire disparaître l'habit traditionnel des femmes. Le comble des efforts officiels d'assimilation ethnique était le changement de leurs noms personnels. Ahmed, Hassan et Ibrahim étaient devenus Jean, Pierre et Paul. Le gouvernement bulgare avait comme but de faire disparaître de la carte tout un groupe ethnique musulman habitant les montagnes Rhodopi, en niant avec force leur identité traditionnelle et en leur en imposant une nouvelle, celle de Bulgares régénérés.

La directrice du musée ajoutait que dans le village Pomak de Breznitsa le lendemain aurait lieu un grand mariage, je ferais bien d'y aller, je n'aurais qu'à me présenter de sa part...

Breznitza s'est révélé être un grand village de 3000 habitants, presque tous Pomak. La mosquée voisinait avec l'église, situation symbole de paix religieuse. La totalité des maisons était de construction récente, en béton et briques et témoignait d'une certaine prospérité socialiste. Je me présentais chez Mehmed, jeune homme « moderne » c.a.d. ne rejetant pas en bloc les idées occidentales et la culture de masse américaine. Je m'installais chez lui et faisais connaissance de sa famille et de ses voisins. Je participais activement aux cérémonies du mariage tout en essayant de découvrir les orientations idéologiques et politiques des habitants. Les villageois étaient très accueillants, je sentais qu'ils étaient contents de me voir chez eux, ainsi je décidais de rester quelques semaines dans la maison de Mehmed.

C'était en 1994, la guerre de Bosnie était toute proche. Dans le village, on racontait toutes sortes d'histoires de massacres et de viols. On regardait ses horreurs à la télévision et on y rajoutait. Les paysans avaient peur que la guerre ne se propage vers la Bulgarie. Ils se percevaient comme une petite île musulmane entourée par un océan de Slaves viscéralement hostiles aux Turcs. Mon meilleur informateur, le vieux Ibrahim, disait « Ici tout est possible » impliquant par là que dans les Balkans, à tout moment, une guerre, un massacre, une révolution, peuvent arriver...et il reprenait l'histoire de ses ancêtres qui s'étaient battus dans la région. Mon identité ambiguë provoquait des inquiétudes...Dès mon arrivée dans le village, j'avais publiquement déclaré que je venais du Canada. Je montrais mon passeport qui faisait le tour des tables de café. On me félicitait d'être citoyen d'un pays très grand et très riche et très civilisé. Mais on remarquait sur mon passeport que j'étais né à Istanbul...étais-je Turc? Et si j'étais Turc comment se faisait-il que je parlais bulgare? Et de toute façon, comment expliquer ma présence en ce misérable village balkanique? Plusieurs rumeurs circulaient...probablement, j'étais un trafiquant de drogue américain recherché par la police et venu se cacher dans ces montagnes sauvages...ou encore un espion...ceci était une hypothèse très riche! On passait alors en revue les différents pays dont je pourrais être l'espion...souvent, on concluait que j'étais un espion américain...et vite on me posait la question

« qu'est ce qu'un espion américain pourrait chercher dans un pauvre village de montagne? »

Les Pomak musulmans formaient la très grosse majorité des villageois. Dispersés dans le village vivaient également une centaine de Bulgares chrétiens, réfugiés des guerres balkaniques. Et dans un coin on trouvait plusieurs familles de Tziganes, bulgarophones, tous forgerons et qui se faisaient passer pour chrétiens. Plus bas, vers la sortie de la vallée il y avait trois villages de Turcs turcophones que les Pomak considéraient être des Tziganes à l'identité ambiguë.

Je me rendais compte que les relations interethniques étaient marquées par la peur et la haine. Vue de dehors, la vie sociale, en surface du moins, était relativement paisible. Avec fierté, on montrait la nouvelle église orthodoxe construite avec l'aide des Pomak. Mais le soir, dans les ruelles sombres on pouvait entendre des garçons crier « vas t'en d'ici sale chrétien...ici c'est notre pays musulman... » Les Pomak avaient peur, très nombreuses étaient les demandes officielles d'émigration en Turquie et une trentaine de familles avaient déjà réussi à passer la frontière. Les Bulgares également craignaient une explosion. J'arrive un soir dans une famille bulgare que je trouve glacée par la terreur. On me dit que ce soir même tous les membres de la famille allaient être massacrés par les Pomak... je demande « par vos voisins Pomak de la maison d'en haut? » « Non, par des Pomak inconnus du village voisin... » j'explique qu'il n'y a rien à craindre, qu'en ville, à 16 kilomètres, il y a un poste de police... Quant aux Tziganes, ils étaient généralement méprisés en raison de leur marginalité et pauvreté, mais rarement haïs; en effet, ils n'avaient jamais constitué une menace pour la sécurité de l'état, ottoman ou néo-bulgare...

Je sentis pourtant qu'il y avait un fond de vérité dans le domaine des relations interethniques qui m'échappait, surtout par rapport aux Pomak. Mes cahiers de notes étaient pleins de renseignements historiques sur les souffrances des Pomak dues à l'occupant bulgare. Les Pomak prétendaient être des musulmans de très vieille date, bien avant l'arrivée des Turcs. Ils avouaient avoir toujours habité ces régions montagneuses, mais il était possible qu'ils soient venus de Perse, du Soudan

ou de Tartarie, de toute façon ils n'ont jamais rien eu en commun avec les Bulgares...

Une seule fois, le vieux Ibrahim, dans le feu de la conversation, avait pointé vers le village entièrement chrétien de Kremen en disant « la famille des Hadjieff (chrétiens) qui habitent là, sont parmi nos cousins... »

J'avais beaucoup entendu parler du pouvoir cathartique de la caméra. À l'Office National du Film on racontait que des protagonistes, pourtant des gens tranquilles, une fois placés devant la caméra, ne pouvaient plus se retenir, ils devaient à tout prix dire ce qu'ils avaient sur le cœur, et ça sortait vite et gros...Et le processus cathartique était encore plus efficace dans le cas de deux ou trois protagonistes ensemble.

Négligeant les convenances de la civilité, le sentiment profond qui liait les protagonistes, que ce soit l'amour ou la haine, allait inévitablement émerger et inonder l'écran. Je conclusais que c'est la stratégie qu'il fallait appliquer dans le village Pomak de Breznitsa. Il s'agissait de créer le contexte pour l'expression spontanée, incontrôlable, de sentiments profonds. Après tout, c'est lors d'une beuverie à l'occasion d'un mariage que la guerre de Bosnie avait commencé...une fois le contexte créé les habitants des Balkans ne pourraient plus s'arrêter!

Notre objectif était de créer un séminaire de formation à l'ethnographie visuelle dans le village multiethnique de Breznitsa. Le modèle d'un tel séminaire avait été établi par notre projet antécédent pour les tribus de Sibérie occidentale dans le village de Kazim sur le cours moyen de l'Ob. Le modèle impliquait le choix d'un petit nombre d'étudiants et leur formation sur place en ethnographie visuelle. En conclusion, chaque étudiant devait librement choisir un sujet et produire un film d'une dizaine de minutes. Dans le cas de Breznitsa il y avait un thème général auquel je m'intéressais particulièrement, c'était celui des relations interethniques.

C'était dans le cadre d'un tel séminaire que les aspects les plus secrets des relations entre ethnies allaient être révélés, et ceci, devant la caméra maniée par des indigènes! Des indigènes qui avaient le pouvoir d'atteindre directement le niveau le plus profond de la vérité ethnographique. Dans ce contexte, j'obtenais quelques fonds de

l'UNESCO, achetais de l'équipement vidéo et engageais Y. Todorow (professeur de cinématographie à l'Institut de Sofia) pour enseigner la vidéographie.

Je cherchais dans la région des stagiaires ayant une bonne éducation générale et surtout montrant de l'intérêt pour la situation sociale des villageois ou pour le folklore local. En Sibérie, je n'avais en aucune difficulté à impliquer des étudiants extrêmement motivés, bien formés et très doués. Pendant toute la durée du séminaire, je ressentais le sérieux du système pédagogique soviétique. La situation était bien différente dans les Balkans. Dès le début, les Turcs (turcophones) avaient brutalement rejeté toute possibilité d'implication. Ils affirmaient qu'ils ne travaillaient pas et ne voulaient pas travailler dans le pays, car ils attendaient des visas pour émigrer en Turquie. Quant aux Pomak et Bulgares, ils demandaient si un tel projet pourrait les aider à émigrer en Allemagne. Et les Tziganes ne voyaient que la possibilité de chanter, danser et s'amuser...Finalement, cinq candidats ont été choisis, deux Bulgares, deux Pomak et un Tzigane. L'enseignement de la vidéographie, étalé sur trois semaines, fut très apprécié. Moi même j'ai enseigné les stratégies du film ethnographique tout en montrant un bon nombre de films ethnographiques sortis du répertoire international. Je soulignais l'importance d'enregistrer les gestes du quotidien, les différentes activités familiales, l'organisation du travail. Pour nos étudiants, ceci était une grande nouveauté, car selon la tradition socialiste du pays le film ethnographique est identifié aux chansons et danses folkloriques présentées sur l'estrade. J'organisais des exercices d'observation et description ethnographiques impliquant la prise de notes écrites. Avant de filmer il faut, crayon en main, décrire et analyser – chose très difficile pour nos apprentis qui n'appartenaient pas à la tradition intellectuelle du monde occidental qui favorise l'écrit. Par contre, filmer avec la caméra vidéo était une activité très intéressante, directement créatrice et d'une certaine manière remplaçant l'écrit sans peine.

Vint le moment du choix des sujets individuels à filmer. Chaque apprenti devait soumettre son projet au groupe et faire face à l'évaluation et à la critique. À ce moment, je m'attendais à des

discussions sur le fond idéologique des projets. Il n'en fut rien.

La jeune Hélène, Bulgare, était éducatrice pour les petites classes à l'école du village. Elle connaissait bien les enfants Pomak, les coutumes traditionnelles qui les affectaient, les soins dont ils étaient l'objet dans les familles. Tout naturellement, Hélène choisit la vie des enfants comme sujet principal de son film. Elle explora plus particulièrement la relation mère – enfant et la discipline au travail inculquée très tôt. La mère était obligée de travailler sans arrêt, tout le temps, jusqu'à tard le soir et cette aptitude au labeur était spontanément transmise à l'enfant, pratiquement sans exercer de contrainte particulière.

Le film ne glorifiait pas le travail des paysans, il ne faisait que constater.

Kircho était un jeune Tzigane musulman, il appartenait à un lignage de forgerons. Lui aussi prit pour son film le sujet qu'il connaissait le mieux, la forge. Son oncle et son frère étaient ses deux protagonistes. Travaillant sur l'enclume ils arrivaient à subvenir aux besoins de leurs familles. Produisant des objets en fer utiles aux paysans ils ne se posent aucune question sur l'organisation socialiste du travail ou les avantages du néo-capitalisme. Ils ne connaissent que leur métier et ceci depuis des générations et n'ont pas l'intention de chercher autre chose dans la vie. Ils vivent dans le quartier des Tziganes, s'entendent bien avec les gens et ne s'intéressent pas à la politique...

Junin est un Pomak qui s'est beaucoup intéressé à la photographie, selon les occasions il emprunte une caméra vidéo d'un ami en ville pour faire des films sur les mariages. Junin a un voisin, Ahmed, qui se présente comme un génie dans le domaine de la mécanique. Junin va faire son film sur les inventions mécaniques d'Ahmed, des machines bizarres, un carrousel en fer, véritable manège forain et un vrai tracteur qui marche... Ahmed, dont le père était un clerc dans la mosquée, aurait voulu construire un hélicoptère, mais la police socialiste l'en aurait empêché, de peur qu'il ne s'enfuit du pays. Sujet intéressant sans implications idéologiques. Il nous montre que dans un village homogène Pomak, village très musulman, on peut trouver de tout, la société commence à se diversifier...

Isa est un jeune Pomak qui a filmé son grand père de manière systématique et très ethnographique, dans toutes les situations du quotidien: accomplissant des travaux à la maison, s'occupant des bêtes, au repos, durant un repas, dans la mosquée, etc. Ce portrait du grand père révèle une culture paysanne et musulmane intégrée, en bonne harmonie avec elle-même et qui n'a pas subi encore le choc fatal de la modernité. Les Pomak sont là, ils gardent leurs traditions musulmanes et ne pensent point à l'avenir.

Kiro est un jeune paysan bulgare dont le père est prêtre orthodoxe. Il a filmé ses deux voisins que certainement il connaissait bien. C'est un couple de personnes âgées, à la fin de leur vie, habitant une très vieille maison sur le point de tomber en ruines. Ils sont seuls, leurs fils habitent en ville. Leurs voisins viennent leur parler. On voit que les deux protagonistes sont profondément religieux. Très souvent et à n'importe quelle occasion, le vieillard fait le signe de la croix, à la maison, dans la cour, lors des repas rituels, etc. On dirait que la religion est en lui et tout autour. Il est d'abord chrétien dans une région peuplée de musulmans...

J'ai été passablement étonné par les aspects idéologiques des films. Depuis des siècles, les différents groupes ethniques vivent ensemble dans cette région, côte à côte, ayant entre eux à la fois des relations symbiotiques et non symbiotiques. Les relations symbiotiques expriment l'utile et peuvent mener à l'interdépendance: les échanges dans les bazars entre Pomak, chrétiens et Tziganes, les interactions d'affaires dans les institutions locales, différentes formes d'entraide entre voisins, etc. Quant aux relations non symbiotiques, elles sont généralement motivées par l'instinct de sociabilité et sont visibles au café, sur la place publique, autour des maisons, etc. Dans les films réalisés par nos apprentis chaque groupe ethnique est présenté de manière séparée et autonome, sans aucune allusion aux groupes voisins et des rapports entre ethnies, symbiotiques ou non. La caméra des Pomak isole la communauté Pomak et le même effet est obtenu par la caméra des chrétiens et des Tziganes. Tout se passe comme si les villageois ne montraient pas d'intérêt pour le groupe voisin, pour l'Autre. Ils vivent côte à côte, mais ne

regardent pas à côté, chaque groupe ethnique demeure centré sur lui-même, une situation que l'histoire confirme. L'absence de dialogue entre groupes ethniques est très clairement exprimée dans les films. Aucune référence au passé socialiste qui a régi les relations de travail pendant un demi-siècle ou à la guerre de Bosnie. Aucune allusion à la présence corrosive de la nouvelle télévision commerciale et l'arrivée des premiers missionnaires fondamentalistes des pays arabes. Clairement, la caméra ethnographique a ses limites. Notre domaine est l'enregistrement de rituels et de processus technologiques, préférablement traditionnels. Nous craignons le scénario du documentaire et la structure narrative inventée qui nous paraît toujours comme artificielle. Et pourtant, il y a une porte de sortie pour l'ethnocinéaste qui nous permettrait d'atteindre le fond de vérité qu'on cherche. C'est l'ethnofiction. Je pense à Rouch, à « Moi, Un Noir » et à « La Pyramide Humaine ». L'exemple est donné, il faut le suivre.

Références

- Balikci, Asen
1994 A visual anthropology project in a multicultural setting. *Balkanmedia* vol. III/4:37-38
- Balikci, Asen and Mark Badger
1995 A visual anthropology seminar for the native peoples of Siberia and Alaska. In: *Intervention - Nordic Papers in Critical Anthropology 1*. Hans Henrik Philipsen and Birgitte Markussen, eds. Pp. 39-54. Højbjerg: Intervention Press
- Balikci, Asen
1999 Pomak identity: national prescriptions and native assumptions. *Ethnologia Balkanica* 3:52-57
- Memisoglu, Husein
1991 *Data from the History of Pomak Turks*. Ankara (in Turkish)

Filmographie

- Balikci, Asen (dir.)
1994 *Balkan Portraits*. 65 min. Steps video. Sofia: Association for Balkan Anthropology

- Balikci, Asen (dir.)
1995 *The Women of Breznitsa*. 43 min. Steps video. Goettingen: Institut fuer den Wissenschaftlichen Film
- Balikci, Asen (dir.)
1995 *Old Ibrahim's World*. 41 min. Steps video. Goettingen: Institut fuer den Wissenschaftlichen Film.
- Dontchev, Antonii (dir.)
2004 *Muslim Labyrinths*. 55 min. Steps video. Sofia: Studio Vreme

**Le balafon tiéfo,
un instrument de musique parlant.
Ou, comment comprendre, intellectuellement et
sensiblement, une œuvre artistique
hors de son contexte original.**

Véronique Audet
Département d'anthropologie
Université de Montréal

À l'occasion du colloque en l'honneur de Jean-Claude Muller, j'ai eu l'envie de déroger à mes habitudes de ces dernières années et de sortir des questions autochtones d'ici⁵⁷ en replongeant dans mes expériences antérieures de dialogue et de rencontres interculturelles au cœur du continent africain, dans le sud-ouest du Burkina Faso. Ces vives expériences m'ont marquée profondément dans mon cheminement personnel, amenée à l'anthropologie et orientée sur les questions qui m'animent encore aujourd'hui. Ces questions coïncident à merveille avec le thème de la séance à laquelle je participe et de plusieurs écrits de Jean-Claude Muller sur le sujet (Muller 2002, 2001, 1999, 1997, 1993, 1989, 1986a-b, 1974, 1973, 1961). Ce sont celles de la compréhension et du vécu d'une expression culturelle par les membres d'une culture donnée, de la communication de cette compréhension et de ce vécu à des étrangers et, plus spécifiquement, du rôle, de l'effet, de la place et de l'impact des expressions ou œuvres artistiques (notamment musicales) dans les sociétés humaines.

En 1996, alors que je finissais mon Cégep, j'ai eu la chance de concevoir et de réaliser⁵⁸ un projet

(nommé Diapason) de solidarité et de compréhension interculturelle entre le Burkina Faso et le Québec. L'objectif était de « voir et de montrer, à travers les contes et musiques traditionnels du Burkina Faso, les réalités sociales et culturelles de chacun, dans le but global de se connaître et de connaître mieux les autres » (Audet et Courchesne 2001:2). Avec mon amie et coéquipière Amélie Courchesne, j'ai vécu au Burkina Faso trois mois d'immersion culturelle, d'apprentissages aussi fascinants et motivants que déstabilisants, de dialogues révélateurs et d'enregistrements sonores, photographiques et vidéos⁵⁹ au cours de notre participation à la vie quotidienne locale et à des cérémonies festives. Au retour au Québec, nous avons travaillé à la réalisation d'un livre avec disque compact afin de partager cette expérience, les contes et musiques recueillis ainsi que leurs contextualisations et significations, et nous nous sommes inscrites en anthropologie au baccalauréat afin de nourrir les réflexions existentielles qui s'étaient installées en nous (!). Afin de réaliser un échange bilatéral, notre coéquipier burkinabé Amadou Traoré est venu faire un séjour au Québec à l'été 1997, lors duquel nous avons rencontré des Innus très accueillants, que je côtoie encore maintenant. Nous sommes retournées vivre cinq mois au sud-ouest du Burkina Faso en 1998-1999. Nous avons fait quelques conférences dans les Cégeps sur les contes et musiques au Burkina Faso et nous avons écrit notre livre (Audet et Courchesne 2001, non édité) dans le cadre de notre Formation pratique au baccalauréat.

Par cette expérience fondatrice et mes préoccupations de recherche, je suis très réceptive et sympathique au travail colossal qu'a réalisé Jean-Claude Muller concernant principalement

⁵⁷ Je me suis spécialisée lors de ma maîtrise avec/dans le milieu autochtone québécois, plus particulièrement le milieu innu de la Moyenne et Basse Côte-Nord, sur les musiques populaires innu et leur « vie » dans les communautés innu, abordées principalement dans la perspective de l'affirmation identitaire et de la guérison sociale (voir Audet 2005). Je poursuis maintenant au doctorat en élargissant le focus à l'ensemble des musiques populaires autochtones au Québec-Labrador.

⁵⁸ Par ma participation avec Amélie Courchesne au concours « Prépare ta valise, toubabou! », organisé

par l'organisme Jeunesse du Monde, proposant aux cégépiens de la province de mettre sur pied un projet d'échange interculturel avec un pays africain, et finançant la réalisation des projets gagnants.

⁵⁹ Voir l'émission « Sur les traces des ancêtres » de la série télévisée *Farafina - Jeunes bâtisseurs de l'Afrique* (Hébert et Rose 1998) qui suit nos expériences, rencontres et apprentissages au Burkina Faso dans le cadre de notre stage avec Jeunesse du Monde.

deux sociétés africaines, les Rukuba du Nigeria et les Dii du Cameroun. Son œuvre est quant à moi d'une finesse et d'une lucidité ethnographique presque insurpassable et d'une portée méthodologique et théorique remarquable. Je ne le connais pas personnellement, mais il m'apparaît dans ses écrits qu'il nous enseigne tout particulièrement la vivacité d'esprit, le dialogue franc, la vigilance et le souci du détail, la perspicacité symbolique, avec même un brin d'ironie qui n'est pas permise à tous les anthropologues, et seulement à ceux qui savent vraiment de quoi ils parlent et qui ont le respect, à mon avis, des gens avec qui ils ont appris et cohabité sur une longue période. Voici trois extraits qui m'ont révélé tout particulièrement ces qualités d'ethnologue, la première illustrant l'aspect central du dialogue dans la pratique ethnologique, la deuxième illustrant surtout l'ironie qu'il a pu se permettre dans une situation de divination rukuba, et la troisième illustrant sa perspicacité symbolique et l'enseignement qu'il nous en donne.

De l'importance centrale du dialogue en ethnologie et pour la mise en exposition muséale:

[L]'ethnologie est en nous dans la mesure où nous dialoguons avec l'autre.

Du point de vue des expositions, si les musées suivent cette tendance au dialogue – en demandant l'avis des populations citées ou exposées sans toutefois être toujours d'accord avec elles mais en disant pourquoi – je n'ai aucune crainte quant à leur avenir médiatique et, j'insiste, philosophique (Muller 2002:128).

Lors d'une séance de la pierre qui parle (ou du savoir ventriloque du devin):

Cependant, la pierre n'a pas encore tout à fait terminé son audience. Elle s'enquiert de savoir si je suis satisfait de notre rencontre. Je rétorque en m'étonnant qu'elle puisse formuler une telle question puisqu'elle sait tout. Qu'elle trouve donc toute seule si je suis content ou mécontent (Muller 1993:96).

Tentant de comprendre « la raison profonde du choix à la fois de l'engoulement et du calao » comme oiseaux associés à la chefferie et potentiellement dangereux:

Ils symbolisent non seulement la fécondité, mais son plus haut degré, celui qui découle, selon les Dii, de la stabilité conjugale. Le fait

que les deux oiseaux y soient associés pour les mêmes raisons ne peut relever du hasard. Cependant, ce sont les seules associations faites spontanément et on ne m'a jamais dit spécifiquement que c'était parce que les deux espèces sont associées au couple conjugal qu'elles seraient les symboles de la fertilité. Tout au plus a-t-on répondu à cette interprétation hypothétique, avec un sourire en coin, qu'elle était des plus plausibles... C'est là où l'ethnologue sort de scène en restant quelque peu sur sa faim tout en se disant qu'il a probablement trouvé la solution juste (Muller 1997:46).

J'aborderai ici la question de la compréhension, à la fois intellectuellement et sensiblement, d'une œuvre artistique hors de son contexte original, c'est-à-dire hors du contexte initial où elle a été créée, dans lequel elle s'inscrit et de celui pour lequel elle est le plus souvent dédiée. Je vous propose par la suite de vous mettre à l'écoute du balafon tiéfo, un instrument de musique parlant, afin d'approcher ces questions plus concrètement. Je développerai mes idées en dialogue avec les paroles écrites de Jean-Claude Muller.

Le sens local d'une œuvre artistique et son exportation: à la croisée de l'esthétique et de la fonction sociale

Les aspects d'esthétique et de fonction sociale sont souvent confrontés dans l'étude anthropologique des arts ou productions culturelles, qui favorise généralement la fonction afin d'expliquer l'importance et la pertinence d'un art pour un groupe humain.

Quand je revois nos premiers écrits au retour de notre premier séjour au Burkina à l'hiver 1997, je me surprends à lire ces préoccupations sur la fonction sociale et l'esthétique des musiques, « en contexte » et « hors contexte »:

Aujourd'hui, la musique traditionnelle de l'Afrique de l'Ouest est relativement à la mode chez les jeunes Occidentaux comme nous, mais, en fait, c'est beaucoup plus son apparence qui séduit les gens, que sa fonction, sa finalité traditionnelle. Cette musique, métisse dans le monde moderne, devient dénaturée par les industries commerciales et touristiques qui y trouvent bon compte et

exotisme. [...] Alors que la musique africaine prend un sens ici, elle perd de son sens premier là où elle a été créée. C'est donc un défi pour les Africains d'accéder, oui, à la modernité contemporaine, mais cela tout en y intégrant leurs richesses culturelles (Audet et Courchesne 1997:8).

Ou encore, dans le livre que nous avons écrit afin de partager et de rassembler nos expériences, informations et paroles burkinabè:

Beaucoup plus que des objets d'art et de divertissement, [les contes et musiques burkinabè] mettent en jeu des relations symboliques complexes qui sont les fondements mêmes du cœur social. Au-delà de leur valeur esthétique, les contes et musiques doivent être considérés en tant qu'éléments fondateurs, constructeurs et reproducteurs des cultures et des sociétés (Audet et Courchesne 2001:7).

Nous avons également retenu les paroles de l'ethnomusicologue et chanteur burkinabè Oger Kaboré, selon lequel:

L'Art pour l'art est une notion inconnue de la société africaine. L'expression musicale n'est jamais gratuite: elle vise soit à affecter les relations entre l'humain et le divin, soit le cours des événements naturels ou sociaux, ou simplement l'humeur de ses bénéficiaires (Kaboré 1993).

Il précisait que la musique des Burkinabè est avant tout vivante et collective:

Ce caractère vivant s'explique aussi dans une large mesure par l'exigence d'une exécution musicale surtout collective, impliquant autant que possible les membres de la communauté (Idem).

Je me sens ainsi fortement rejointe et interpellée par certains propos de Jean-Claude Muller, lorsqu'il discute des questions ayant trait à la muséologie, à l'ethnographie, au dialogue, à l'esthétique et la fonction sociale, aux différences entre le discours et le vécu, l'idéal et le réalisé. Par exemple, les propos suivants tirés de l'article « Comment un musée devient vivant » (1961), représentent son attitude muséologique et ethnographique en période postcoloniale débutante. Je trouve cet article encore très actuel, signe, je crois, que les choses n'ont pas beaucoup

évolué depuis, quoique les beaux grands objectifs postcoloniaux se sont peut-être défraîchis devant l'ampleur des difficultés et des complexités (interculturelles, politiques, économiques, ...) d'un monde globalisé:

Pendant deux siècles, les Européens, à part quelques rares et notables exceptions, s'étaient occupés de prendre et de piller, les gens instruits désiraient maintenant comprendre, mais pour ce faire, il fallait d'abord connaître (Muller 1961:9).

Aussi écrit-il en 2002, faisant suite à ces idées muséologiques ethnographiques, maintenant ancrées dans le contexte contemporain de la globalisation où chaque culture « lutte » pour sa distinction de même que pour son acceptabilité, tout en étant fortement pénétrée par des influences extérieures:

Continuons résolument de collecter avec un projet raisonné les objets encore fabriqués ou transformés par leurs utilisateurs pour les intégrer, aujourd'hui ou demain, comme témoins dans des expositions illustrant la question qui agite aujourd'hui chaque culture soumise – ou souscrivant de plein gré – à la globalisation: comment se positionner comme distincte des autres tout en leur étant acceptable? une tendance générale bien que contredite par certains groupes d'activistes (Muller 2002:128).

Ou encore ces propos qui soulèvent tout à fait adéquatement le problème de l'esthétique et de la fonction sociale et de leur communication, de leur mise en exposition, hors contexte, pour un public étranger:

Tous les ethnologues répètent à l'envi qu'isoler l'objet de son contexte, c'est le tuer. Comment en effet restituer l'ambiance de laquelle il a été tiré, le milieu qui l'utilise, les gestes qui préludent et accompagnent sa fabrication dans des conditions le plus souvent précaires? Comment faire sentir les difficultés à vaincre la matière, les ingénieuses solutions improvisées avec des outils accessoires (...), en un mot recréer le milieu? D'autre part, les objets portés, ceux utilisés dans une cérémonie, perdent leur sens dès qu'ils sont isolés, «désocialisés». Ils ne semblent plus se rattacher à rien, ils ne sont plus fonctionnels et on les affuble de critères esthétiques qui ont

malheureusement le tort de n'avoir de sens que pour nous (Muller 1961:11-12).

Ces paroles sont en résonance avec celles du projet Diapason précédemment citées ainsi que les suivantes:

Lorsqu'on se retrouve avec un gros bagage d'informations, d'enregistrements, de traductions et de vécu particuliers, on a le goût de le transmettre pour l'ouvrir aux autres. [...] Le disque est un moyen de rapprocher les écrits de la réalité, d'amener les lecteurs encore plus profondément dans l'atmosphère du vécu et de l'oralité. Ce que nous présentons est avant tout oral, vivant et vécu. Il faut être conscient que nous le dénaturons lorsque nous le fixons sur disque et sur papier. Un contexte et une présence humaine ne s'enregistrent pas et ne se révèlent à l'écrit, ou par tout autre média, que partiellement. Nous pensons néanmoins qu'un tel livre musical est un bon moyen de diffuser ces contes et ces musiques dans leur contexte et de laisser la parole aux Burkinabè (Audet et Courchesne 2001:5).

Comment concilier la mise en exposition hors contexte (ou la publication par tout autre média) et le partage de l'expérience sensorielle et conceptuelle à laquelle nous convie l'œuvre artistique dans son contexte original? Laurier Lacroix, dans son article « L'atelier-musée, paradoxe de l'expérience totale de l'œuvre d'art » (2006), explore ce lien identitaire qui unit l'œuvre à son milieu de création (dans le cas qui l'intéresse c'est l'atelier d'artiste) et la déformation qu'elle subit lorsqu'elle en est retirée pour être exposée au public dans un autre univers sensoriel.

Plusieurs s'accordent à dire que le musée est un espace qui ne favorise pas la polysensorialité, qui contraint l'appréciation et la compréhension de l'œuvre. En voici quelques expressions plutôt convaincantes...:

[...] le fatras des musées de nos grands-pères, fatras bien agréable au demeurant pour un esprit indépendant qui répugne aux actuels parcours et itinéraires muséologiques détestablement pédants, outrageusement pédagogiques, surplanifiés et hypercontraints (Muller 1986:56).

Il est plus intéressant de visiter un champ de fouilles avec l'archéologue que de voir des

tessons alignés dans une vitrine (Philippe Lejeune 1998:156 dans Lacroix 2006:29).

La préséance de ce lieu de travail a entraîné certains penseurs à affirmer que l'atelier est le lieu de l'œuvre. Ainsi, pour l'artiste et théoricien français Daniel Burren l'œuvre est pervertie, dénaturée, et aliénée en dehors de son cadre de production lorsqu'elle est présentée dans l'environnement neutre et indifférent de la galerie et du «cube blanc» du musée (Lacroix 2006:32).

Cette sensation que l'essentiel de l'œuvre se perdait quelque part de son lieu de production (l'atelier) à son lieu de consommation (l'exposition), me poussa extrêmement tôt à me poser le problème et la signification de la place de l'œuvre. Je compris un peu plus tard que ce qui se perdait, ce qui disparaissait le plus sûrement, c'était la réalité de l'œuvre, sa «vérité», c'est-à-dire son rapport avec son lieu de création, l'atelier (Burren 1991 [1979]: 202-203 dans Lacroix 2006:32-33).

Comme pour les objets africains mis en exposition dans un musée et pour les musiques emboîtées dans des médias sonores ou vidéos, il se crée un écart entre l'œuvre artistique et sa présentation publique dans un cadre hors contexte, qui la dénature, qui lui enlève son sens original et sa texture réelle pour lui en conférer un nouveau, malgré les efforts qui peuvent être faits afin de restituer le sens et le contexte le plus entièrement possible. Selon Lacroix,

l'œuvre perçu(e) dans l'espace de l'atelier [ou dans le cas qui nous intéresse, sur le terrain, en contexte] décuplerait nos capacités de l'investir de façon plurielle et polysensorielle. Les multiples informations qu'ajouterait la possibilité de recréer l'œuvre, de la faire revivre en conjonction avec toutes les ressources physiques et sensibles qu'offre son environnement « naturel », contribueraient ainsi de façon unique à l'interprétation et à la construction de sens (2006:40-41).

Tout comme les fonctions sociales des expressions culturelles, leurs valeurs esthétiques ou artistiques ne sont bien sûr pas les mêmes pour toutes les cultures. Elles sont en rapport étroit avec notre conception du monde, notre mode d'être au monde et, particulièrement, avec notre sensibilité ou sensorium, c'est-à-dire l'univers sensoriel dans

lequel nous vivons, sa configuration culturelle, l'importance et la signification que nous accordons à chacun de nos sens et aux expressions qui les exploitent (voir Howes et Marcoux 2006).

Par exemple, Muller rapporte une anecdote savoureuse qui met bien en lumière certaines valeurs esthétiques (ou artistiques) musicales pygmées, ces derniers valorisant entre autres le changement et l'innovation (alors qu'ils sont souvent considérés comme des peuples archaïques n'ayant pas changé depuis des millénaires):

Partant pour une visite chez des Pygmées de Centrafrique, un chercheur exhuma des réserves du musée les mélodies qu'avait enregistrées un de ses prédécesseurs quelque quarante ans auparavant; il les copia pour les faire entendre aux Pygmées actuels. Ceux-ci écoutèrent poliment les enregistrements et montrèrent même des signes d'agacement au lieu de l'enthousiasme escompté par le malheureux chercheur. Pressés de donner leur opinion, ils délèguèrent leur meilleur interprète en français qui jugea cette musique « en retard », c'est-à-dire dépassée, car le modernisme pygmée se juge sur la nouveauté et le changement de la musique (Muller 2002:124).

Je la trouve particulièrement intéressante, car la valorisation de l'innovation musicale est la même chez les Innus, conjuguée à l'importance pour les chanteurs-musiciens de créer leur répertoire personnel, pour les musiques traditionnelles au *teueikan* comme pour les musiques populaires contemporaines (Audet 2005).

Chez les Rukuba, c'est plutôt la valeur de l'ancienneté et de l'historicité qui semble prédominer dans l'appréciation de leurs expressions et objets artistiques. L'aspect muséographique des collections et des mises en exposition d'objets naturels et fabriqués lors de rituels rukuba révèle une esthétique rukuba qui semble reposer notamment sur le goût des reliques et leur sensibilité aux évocations de la continuité historique, exprimant leur identité et leur « fierté d'être rattachés à une histoire qui les a faits comme ils sont et à laquelle ils disent quelquefois tout devoir » (Muller 1986:56). Dans le contexte rituel, ces « objets aident le discours; ils en sont les supports » (Idem:57). L'importance donnée à la disposition des objets dans la grotte ou la hutte

sacrée où ils sont exposés, de façon à « donner une vue d'ensemble mais en même temps pour qu'on puisse voir aussi distinctement chaque objet, [...] est [aussi] une préoccupation des plus esthétiques » (Idem:56). Selon Muller qui se réfère à Pomian (1978:32-33 dans Muller 1986:57), les expositions rukuba démontrent « cet esprit collectionneur et esthétique [qui] remonte à l'origine de l'humanité » (Muller 1986: idem).

La décoration de leurs objets rituels collectionnés et exposés, ainsi que des tambours et de la figure qui représente le roi bouc émissaire, ne requiert pas une grande technique et un grand talent. C'est la tâche des assistants rituels, effectuée spécifiquement en contexte rituel, aux 7 à 10 ans environ. Muller précise que « c'est la fonction rituelle qui fait ici l'artiste et n'importe qui peut s'en tirer sans mal » (idem:58). Il se pose ainsi la question de la raison d'être de ces décorations « artistiques » et de leur esthétique visuelle, malgré leur simplicité, leur rareté et leur aspect caché et réservé; il ajoute aux canons esthétiques rukuba le goût pour le beau, le plaisir visuel et l'artifice sortant de l'ordinaire:

Pourquoi les Rukuba tiennent-ils à rehausser leurs objets sacrés et leurs objets de collection par des couleurs? Outre la sempiternelle réponse expliquant qu'on doit le faire parce qu'on a toujours fait ainsi, certains ajoutent que c'est « pour faire joli », sans plus élaborer. Une chose est certaine cependant; ces décorations produisent ce que j'appellerais un *effet de surprise* pour qui se voit brusquement confronté à ces objets dont les couleurs ne se trouvent pas, ou peu, dans la nature et le monde de tous les jours. [...] On peut donc dire que les expositions d'objets, ces choses étranges qui « sautent aux yeux » sont rendues encore plus artificielles, au sens propre du terme, par leur décoration (Muller 1986:58-59).

Le balafon tiéfo, un instrument de musique parlant

Le balafon est un xylophone à résonateurs présent dans plusieurs sociétés de l'Afrique de l'Ouest et centrale. Au Burkina Faso, on le retrouve traditionnellement dans la région sud-ouest. Il en existe une variété de formes et

d'utilisations selon les ethnies et il est accompagné par différents instruments de musique comme le *bara* (tambour-calebasse), le *taman* (tambour d'aisselle) et le *donso n'goni* (harpe-luth) selon les orchestres et les circonstances. Chaque type d'orchestre joue dans des circonstances précises où les balafonistes jouent des airs dotés de significations linguistiques spécifiques (Zemp 2004:314). Le mot balafon vient des langues de la famille linguistique mandé. En malinké, *bala fo* signifie « xylophone/parler », c'est-à-dire « faire parler le xylophone » (Idem). En langue dioula, qui est la langue parlée maintenant couramment par les Tiéfo et qui est la langue véhiculaire dans le sud-ouest du Burkina Faso et sa ville principale Bobo-Dioulasso, on nomme le balafon par le mot *balan*; *balan fo* peut aussi être compris comme « parole du balafon » ou « le balan parle »⁶⁰.

Lors de ma première expérience au Burkina Faso en 1996, j'ai eu l'occasion de connaître plusieurs musiciens locaux, dont un groupe de balafonistes (*balafoni*) du village de Péni en pays tiéfo, et d'assister à des festivités qu'ils animaient musicalement. C'est lors d'une animation musicale du *balafoni* de Péni que nous avons eu la surprise d'apprendre que le *balan* « parle ». On nous traduisait simultanément le langage instrumental du balafon, que l'on nous a consigné à l'écrit par la suite. Malgré l'explication donnée selon laquelle la musique reproduit les tons de la langue, cette translation de la musique au langage nous était restée mystérieuse. À ma grande satisfaction, je suis tombée sur un article d'Hugo Zemp (2004) sur les paroles de balafon des Sénoufo Kafibélé, où il y explique ce « système de substitution de la musique à la parole » qualifié de « système de réduction », que l'on retrouve notamment dans les langages tambourinés et sifflés d'Afrique subsaharienne (Zemp 2004:313)⁶¹. Julie Strand

également, une ethnomusicologue américaine que nous avons eu le plaisir de rencontrer depuis et qui nous a confirmé la valeur de nos informations, apprend pour son doctorat le langage des musiques de balafon des Sambla, voisins des Tiéfo (Strand 2004: comm.pers.). Je vais ainsi présenter brièvement le balafon et son langage, afin de poser plus spécifiquement la question de l'accessibilité pour des étrangers à la pleine valeur artistique et à la pleine portée significative et sensorielle d'œuvres artistiques, en l'occurrence de ces musiques de balafon.

Le système de réduction en question se caractérise par la « réduction des qualités phonématiques de la langue [...] [et il] conserve une certaine ressemblance avec la langue naturelle, en premier lieu par les tons et le rythme de l'énonciation » (Zemp 2004:313). Un autre système de substitution de la musique à la parole, surtout répandu en Mélanésie, est celui de l'idéogramme lexical qui « symbolise directement un concept sans référence à la structure phonématique de la langue » (Idem). Ce système peut également être valable pour les musiques de balafon car, lorsque le sens des paroles est préalablement connu, le sens entier de la musique peut être restitué dès les premières notes reconnues (Idem:328). Oumar Coulibaly et Till Förster, qui ont « attiré l'attention sur les rapports entre la musique de balafon et le langage » chez les Sénoufos de Côte-d'Ivoire (Idem:314), parlent de mise en musique de la langue. Comme le dit Förster pour les Sénoufo Kafibélé:

Jouer du xylophone se dit en sénoufo « tenir un discours » (*syerejo*). Un phénomène caractéristique à tous les ensembles de xylophones est la mise en musique de la langue, consistant à suivre les hauteurs tonales des syllabes de la langue parlée, qui chez les Sénoufo sont porteuses de significations. Par ce moyen, il est possible de transmettre dans une certaine mesure des textes qui ne sont pas

⁶⁰ Celui qui fait parler le *balan* (ou par qui le *balan* parle), le musicien balafoniste, est nommé *balafola*. Les groupes de *balafola* sont nommés *balafoni* et les quartiers de balafonistes sont nommés *balanfoso*, « chez les joueurs de *balan* ».

⁶¹ Le système de réduction a surtout été connu et étudié à travers les langages tambourinés et sifflés, et fort peu à travers les musiques de balafon (idem:313-314). C'est probablement pourquoi nous avons eu

tant de misère à trouver de l'information là-dessus et que nous avons même parfois eu l'air de jeunes filles mystifiées s'étant fait raconter des bobards! Zemp prend le soin d'illustrer en détail le fonctionnement de ce langage musical en contredisant les explications qui le banalisent (voir Zemp 2004).

chantés (Förster 1987:29 dans Zemp 2004:315).

Et Oumar Coulibaly pour les Sénoufo Tiebara et Nafara,

Une pièce de musique de jejele [balafon] est avant tout une parole traduite sur l'instrument, [...] il n'existe pas de pièce sans texte [...]. C'est pourquoi, quand on veut composer une pièce de jejele on commence d'abord par trouver l'élément littéraire: le texte, c'est-à-dire la parole qu'on veut transmettre. [...] la mise en musique de la langue est basée sur les tons et la structure rythmique du langage [...] (Coulibaly 1982:43 dans Idem:314-315).

Les paroles suivantes, sur les musiques de balafon et leur langage musical chez les Sambla, révèlent particulièrement bien le caractère parlant, vivant, social et fonctionnel de leurs musiques de balafon, dont la valeur se situe par-delà leur qualité esthétique remarquée par les étrangers:

In the Sambla culture each village, each important family and every profession has its own piece of music which functions like a coat of arms. Music is composed for every important occasion. Any work carried out by the village community is accompanied by music. What outsiders consider to be beautiful music is in reality the Sambla language transposed into music. The children learn this musical language simultaneously to their spoken language. [...] I 'talk' on the xylophone showing the most important aspects of the Sambla culture (Mamadou Diabaté: www.afripcultures.com)⁶².

Et en parlant de la musique sambla de Bekadiya:

Ce que les auditeurs remarquent dès la première fois c'est la virtuosité du solo du Balafon richement orné. En effet, ce que vous prenez pour de la musique et qui vous semble extrêmement beau est en fait la langue de mon peuple transposée en musique, la Sambla (Bekadiya: www.afrique-musics-airlines.com).

La reproduction des tons de la langue dans la musique n'est pas faite selon la hauteur absolue du ton et de la note jouée, mais selon la hauteur relative, par rapport au son précédent (Zemp 2004:318). Le balafoniste soliste « suit fidèlement le schéma tonémique et l'intonation de la phrase » (Idem), par son contour mélodique. Il y introduit aussi des variantes de jeux pour agrémenter et stimuler la danse, ce qui fait partie du plaisir du jeu afin de contrer la monotonie. Cette préoccupation, tout comme celle de la communication à travers la musique du balafon, est esthétique autant que fonctionnelle, visant la participation active des personnes présentes. Zemp précise que « [l]e choix de l'interprétation des paroles par l'auditeur est orienté en fonction du contexte d'exécution » (idem:319). Dans une situation artificielle comme un spectacle commandé ou une compétition de musique, « hors contexte », c'est plus difficile de comprendre le sens des musiques « parce que beaucoup de pièces sont liées à un lieu, que les chants reviennent à la mémoire des musiciens en jouant dans des circonstances déterminées, et que certaines pièces liées aux funérailles et surtout à la mort d'un balafoniste ne peuvent être exécutées que lors des cérémonies » (idem). Le soliste « parle » dans le registre grave du balafon, tandis que les balafonistes accompagnateurs jouent dans le registre aigu (idem:324). Chez les Sénoufo Kafibélé, la moitié grave représente la société des initiés et la moitié aiguë, les non-initiés, qui ne connaissent encore rien et qui n'ont pas droit à la parole dans les réunions publiques (idem:325). Nous remarquons ainsi que le jeu musical du balafon est hautement contextualisé et codé. La compréhension conceptuelle et sensible de ces musiques n'est pas donnée à tous et encore moins lorsqu'elles sont jouées ou entendues hors-contexte.

Les Tiéfo, que nous avons rencontrés aux villages de Péni, de Tien et de Noumoundara en 1996 et en 1999 et qui nous ont partagé leurs musiques et informées sur leurs significations, sont un groupe ethnique apparenté linguistiquement et culturellement aux Sénoufo. Ils sont les autochtones et les maîtres de la terre de la région qu'ils habitent (Haberg 1998) au sud-ouest de la ville de Bobo-Dioulasso. La langue tiéfo fait partie de la famille linguistique voltaïque gur, soit la

⁶² Voir également le site web suivant pour plus d'information sur la musique de balafon sambla de Mamadou Diabaté, auquel Julie Strand a collaboré: <http://www.mamadoudiabaté.com>.

même famille linguistique que les langues des Sénoufo⁶³. Cependant, ils ont perdu pour la plupart leur langue au profit de la langue dioula. Le *balafoni* de Péni dirigé par le vieux *balafola* Diabaté Lamine est le groupe de griots du village de Péni. Ils sont venus s'installer il y a longtemps au village de Péni, se sont mis au service des Tiéfo et ont appris leur langue et leur culture, afin de composer des airs pour chacune des familles, des événements saisonniers et des cérémonies. Ils jouent à trois balafonistes du *balanjan*, le « grand balafon » qui a une valeur sacrée et par lequel on peut « parler », voir même qui « parle » de lui-même comme un fétiche. Ils jouent aussi du *balansurun* à deux balafonistes, un plus petit balafon accordé selon les tons dioula, pour les chansons de divertissement. Lors des événements coutumiers, seul le *balanjan* est joué. Voici deux exemples parmi d'autres de significations verbales (données par les balafonistes et traduites en français par notre coéquipier Amadou Traoré) des airs de *balanjan* que nous avons enregistrés à l'automne 1996 dans le village de Péni et lors des septièmes funérailles d'une femme âgée dans le village tiéfo voisin de Tien. Pour les funérailles, la musique animait les festivités en continu pendant trois jours.

L'hymne familial des chefs coutumiers de Tien:

Le mille-pattes

Personne ne sait ce qui est enfermé dans une maison si on ne l'ouvre pas. Si on n'ouvre pas la porte d'une maison, personne ne peut savoir ce qui est à l'intérieur. C'est pourquoi l'Homme ne peut connaître tout ce qu'il peut rencontrer dans la vie. La vie est comme l'insecte qu'on appelle mille-pattes; personne ne peut connaître le nombre de pattes de l'insecte et personne ne sait tout ce qu'il y a dans la vie.

Une musique jouée lors des funérailles:

Worognongon bémi – Où est notre sœur

Où sont mes frères et sœurs? Ils sont tous morts. Il ne restait que toi seule. Maintenant, tu es partie loin de moi. Tu as rejoint les autres. Il ne reste que moi seul. Que vais-je devenir? Si j'ai un problème, qui irai-je voir? Où sont mes frères et sœurs?

Des airs plus sacrés et relatifs aux funérailles et gris-gris de la défunte et de sa famille étaient aussi joués mais l'élucidation de leur signification n'est pas accessible aux non-initiés que nous sommes. Tous n'ont pas le droit non plus de les danser.

En conclusion

À la lumière de ces informations, nous possédons de meilleures assises afin de comprendre, tout au moins intellectuellement et que très partiellement, ce que sont les musiques de balafon pour ceux qui les jouent, ceux qui les dansent lors des cérémonies festives, qui y rythment leur labour et qui les écoutent, les comprennent et les ressentent. Mais possédons-nous les prérequis nécessaires à leur compréhension sensible et émotive? Cette forme de compréhension, telle que vécue par les membres des sociétés auxquelles elles s'adressent, ne peut nous être accessible, à mon avis, et encore bien partiellement, que par une incursion approfondie dans le monde sensoriel local. Aussi, la connaissance de la langue exprimée influence fortement, et permet, la compréhension spontanée et la participation active aux événements artistiques.

L'exemple des musiques de balafon tiéfo, sénoufo et sambla et de leurs paroles nous montre un aspect méconnu des musiques africaines ainsi que des valeurs esthétiques et fonctionnelles différentes de celles que les étrangers y perçoivent généralement. Comme le disent Sebeok et Umiker-Sebeok,

La superimposition de structures musicales sur les structures verbales augmente l'intelligibilité des messages et sert également des buts esthétiques (Sebeok et Umiker-Sebeok 1975:xx dans Zemp 2004:328, ma traduction).

⁶³ La langue tiéfo est classée « Niger-Congo/ Atlantic-Congo/ Volta-Congo/ North/ Gur/ Tiéfo » dans *Ethnologue: Languages of the World* (Grimes 1992:175 dans Berthelette 2001; www.ethnologue.com). La famille mandé dont fait partie la langue dioula est une autre branche des langues Niger-Congo.

Et comme le remarque également Zemp,

Les balafonistes sénoufo ne font pas que reproduire des énoncés linguistiques: ils les produisent tout en faisant de la musique. Les airs de balafon, avec leurs paroles sous-jacentes, mettent en jeu les interactions de la communication, la créativité artistique et le plaisir esthétique. Ils procurent un sentiment de joie aux musiciens et à tous ceux qui participent à l'événement (Zemp 2004:328).

L'esthétique musicale et la fonction de communication, d'enseignement et de plaisir partagé collectivement sont intimement imbriquées afin de créer une œuvre artistique puissante.

Photographies

Le contexte des funérailles d'une femme âgée au village tiéfo de Tien. Burkina Faso, automne 1996.



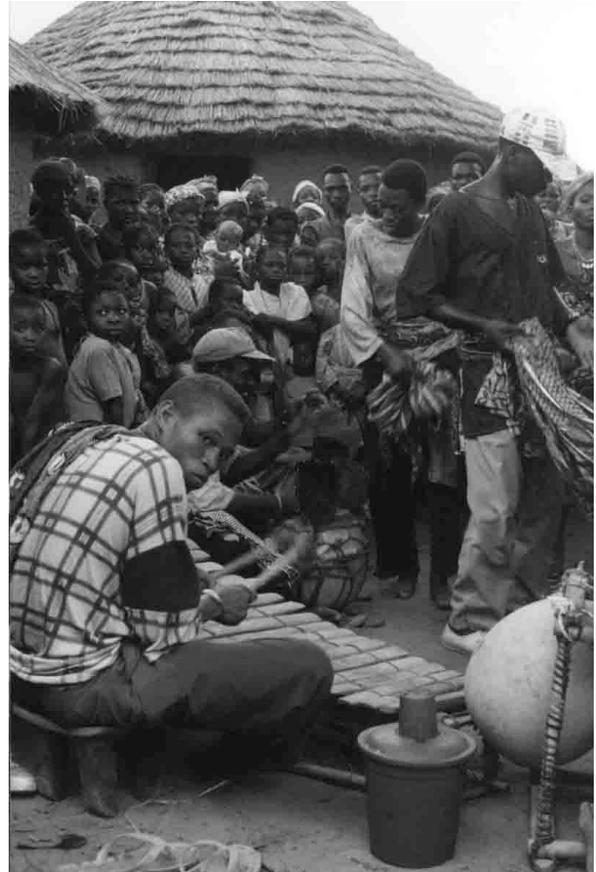
© Véronique Audet et Amélie Courchesne, 1996

Le *balafoni* de Péni animant musicalement les funérailles d'une femme âgée à Tien. Burkina Faso, automne 1996.



© Véronique Audet et Amélie Courchesne, 1996

Fête diurne animée par des balafonistes à l'occasion du rassemblement de la confrérie des chasseurs à Wolonkoto (village sénoufo). Burkina Faso, printemps 1999.



Références

- Audet, Véronique
2005 Innu Nikamu. Expression musicale populaire, affirmation identitaire et guérison sociale en milieu innu contemporain. Québec, Université Laval (Mémoire de maîtrise)
- Audet, V. et Courchesne Amélie
2001 (non édité). Diapason. Contes et musiques au Burkina Faso
1997 Une écriture sonore. In *Éclosion* (Journal étudiant du Cégep de Sainte-Foy), 8(7):6-8
- Bekadiya, <http://www.afrique-musics-airlines.com/content/Diab.htm>.
- Berthelette, John et Carol
2001 Sociolinguistic Survey Report for the Tiéfo Language. SIL International
- Diabaté, Mamadou, <http://www.africultures.com>.
<http://www.mamadoudiagate.com>
- Ethnologue, www.ethnologue.com
- Haberg, Sten
1998 Between Peace and Justice. Dispute Settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe Agropastoralists in Burkina Faso. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis
- Hébert, Mireille et Rose, Yanick
1998 Sur les traces des ancêtres. Émission de la série télévisée Farafina – Jeunes bâtisseurs de l’Afrique. Productions Rose-Ricard Inc. et Télé-Québec
- Howes, David et Marcoux, Jean-Sébastien (dir.)
2006 *La culture sensible, Anthropologie de Sociétés*, 30(3)
- Kaboré, Oger
1993 Les traditions musicales au Burkina Faso. In *Découvertes du Burkina*, Tome 1. Paris-Ouagadougou, Sépia-A.D.D.B.
- Lacroix, Laurier
2006 L’atelier-musée, paradoxe de l’expérience totale de l’œuvre d’art. In Howes, D. et J.-S. Marcoux (dir.), *La culture sensible, Anthropologie et Sociétés*, 30(3):29-44
- Muller, Jean-Claude
2002 Rester sur sa réserve ou en sortir? Dans le ventre du musée cannibale. In Gonseth, M.-O., J. Hainard, et R. Kaehr (éds), *Le musée cannibale*. Neuchâtel, MEN:111-129.
2001 Le foyer des métaphores mal soudées. Forgerons et potières chez les Diï de l’Adamaoua. *Anthropologica* XLIII (2):209-220.
1999 Sous le masque africain, quelques faux-semblants. In M.-O. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr (éds) *L’art, c’est l’art*. Neuchâtel, MEN:45-60
1997 Changements de sens des interdits et des rites. Deux exemples contemporains chez les Diï de l’Adamaoua (Nord Cameroun). *Ngaoundéré-Anthropos. Revue de Sciences Sociales*, 2:41-51
1993 La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines. In Maranda, P. et A. Gendreau (éds) *Masques démasqués, Anthropologie et Sociétés* 17(3):93-101
1989 *Laalebasse sacrée. Initiations rukuba (Nigéria Central)*. Grenoble/Montréal, La Pensée Sauvage/Les Presses de l’Université de Montréal.
1986a Trois leçons de muséologie rukuba ou le degré zéro de l’esthétique (Nigéria Central). In Schwimmer, E. (éd) *La construction politique de l’objet esthétique, Anthropologie et Sociétés*, 10(3):47-60
1986b Echanges de danses et symbolique rituelle chez les Rukuba (Nigéria Central). *L’Ethnographie*, LXXXII (1-2):227-246
1974 Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigéria). *Anthropologica*, (n.s.), 16(1):97-121
1973. Contes rukuba (Benue-Plateau state, Nigéria). *Kyôto University African Studies*, 8:245-262
1961 Comment un musée devient vivant. *Revue Neuchâteloise*, 4(16):9-21
- Zemp, Hugo, avec SORO, Sikaman
2004 Paroles de balafon. In *Musique et anthropologie, L’Homme*, 171-172:313-332

Lettre à Jean-Claude Muller

Yara El-Ghadban
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Cher M. Muller,

Corrigez-moi si je me trompe, mais je devine que vous êtes un musicien dans l'âme! Comment donc expliquer les beaux titres aux accents musicaux éparpillés ici et là dans votre opus bibliographique? *Thème et variations chez les Dii, les Chamba et les Moundang; Contrepoint rituel pour déluge et sécheresse; Interlude pour charivari et tambour silencieux* ... Des titres qui inspirent compositeurs, musiciens et bien sûr ethnomusicologues! Ma lecture de vos textes qui portent sur l'esthétique et les objets africains, dans lesquels vous vous interrogez sur les dilemmes des musées ethnographiques et les stratégies souvent contre-productives qu'ils ont inventées pour réconcilier le beau et l'utile, le culturel et l'universel, ethnocentrisme et ethnographie – tous ces textes, avec leur ton lucide teinté d'un soupçon d'ironie, m'ont beaucoup parlé à moi, la musicienne et l'anthropologue de la musique.

Dans l'un de vos textes, vous faites un constat qui dit tout de l'approche anthropologique aux objets artistiques: «Lorsqu'un ethnologue se penche sur l'art d'une population, il s'intéresse le plus souvent à une ou deux sortes de productions artistiques et n'étudie que leur fonction En fait, devant deux types de masques de qualité esthétique égale, l'ethnologue préférera parler de celui dont la fonction sociale est la plus importante ou la plus spectaculaire».

Observation incontestable! Alors, la question à poser est celle du pourquoi? Pourquoi cette position partisane pour la fonction? Je crois qu'on ne peut comprendre le biais anthropologique pour la fonctionnalité des productions artistiques si l'on ne retourne pas aux origines disciplinaires et épistémologiques de l'anthropologie. Permettez-moi donc de partager avec vous la vision des choses que j'ai développées à travers mon expérience musicale et anthropologique – une expérience plutôt jeune, je vous l'avoue d'emblée!

L'anthropologie de la musique s'est définie par opposition à l'approche formaliste et universaliste de la musicologie historique et comparée du début du 20^e siècle. La relativité du cas ethnographique que les premiers anthropologues de la musique dont Frances Densmore (1926), David McAllester (1973, 1954) et plus tard Simha Arom (1985) ont revendiquée allait de pair avec une conception boasienne de la 'culture' en tant qu'entité dynamique. Une entité, dont la cohésion et l'historicité internes et organiques échappaient à la réduction classificatrice et aux typologies diffusionnistes, ainsi qu'au regard ethnocentrique des musicologues comparatistes de l'époque.

Pour comprendre la musique 'dans' la culture telle que le préconise Allan Merriam (1964), l'un des pères de l'anthropologie de la musique, les ethnomusicologues se tournent vers les sociétés de traditions orales et plus précisément vers les musiques rituelles qui représentent, à cet égard, un terrain fertile. Le caractère fonctionnel et riche en codes sémantiques de ce répertoire met la musique au cœur même du système de valeurs qui délimite les frontières culturelles et géopolitiques d'une société.

Comme vous l'aurez sans doute deviné, ces répertoires et la mise en valeur de leur fonction sociale représentent en quelque sorte une réplique à l'esthétique occidentale kantienne et postkantienne qui a abouti au 19^e siècle à l'extraction quasi totale des arts du domaine social et à la revendication de l'art pour l'art. Pour les ethnomusicologues, ce n'était qu'en privilégiant la fonction sociale au détriment de l'esthétique qu'on pouvait remettre en question cette conception absolutiste et qui se voulait universaliste de l'art tout en mettant de l'avant le caractère fondamentalement culturel de la musique.

Sous l'influence du structuralisme en anthropologie, et de la sémiologie en linguistique, le vocabulaire des ethnomusicologues est en effet parsemé de termes et de concepts qui anéantissent les frontières entre la dimension esthétique des objets artistiques et leur fonction sociale. Cette tendance est mise en relief dans la présence prépondérante d'homologies sociomusicales dans bon nombre d'ethnographies musicales: 'efficacité musicale socio-somatique' (Rouget), 'homologies de structure' entre le musical et le végétal (Olsen),

homologie entre le musical, le rituel et le kinésique (Rappaport), la musique comme ‘fil conducteur’ aux structures sociales (Buckner), les ‘messages musicalisés’ (Brandily), les ‘paroles du balafon’ (Zemp), le répertoire ‘en tant que société’ (Nettl), la musique comme ‘représentation acoustique de la vie sociale’ (Seeger), etc. Pourtant, les anthropologues Akhil Gupta et James Ferguson mettent en garde les anthropologues et ethnomusicologues contre la tentation d’emprisonner ‘l’Autre’ dans un cadre isomorphe où tout est relié à tout et tout renvoie à tout: l’espace, le lieu, la culture, l’identité, la musique.

Or, en voulant répondre aux musicologues et philosophes occidentaux de l’art, certains ethnomusicologues ont aussi tourné le dos aux musiques profanes et populaires, aux musiques hybrides, aux musiques savantes écrites et bien sûr à leurs propres musiques, dont les divers caractères ambigus sur le plan des valeurs, des styles et de fonctions sociales ne démontrent pas aussi éloquemment que les musiques rituelles des sociétés dites « traditionnelles » la nature essentiellement sociale de la musique. Heureusement, de nouvelles approches pluralistes et décentralisées qui s’intéressent à ces phénomènes musicaux complexes en conjonction avec les enjeux des mondes contemporains ont désormais émergé et continuent à se développer aujourd’hui, par exemple les recherches de votre ancienne étudiante et ma directrice à la maîtrise Monique Desroches sur les musiques créoles et les musiques touristiques.

Parallèlement, d’autres perspectives se sont épanouies en anthropologie, comme vous le savez sans doute, ici même dans notre département, dont celle des anthropologues des productions culturelles comme mon directeur Bob White. Cette approche prend en compte l’aspect politique et économique de la production culturelle et examine la dimension postcoloniale de la musique ainsi que les effets de la commodification des productions culturelles et leur diffusion via la mondialisation. Ainsi, en tant que production culturelle, la musique semble être traitée comme ‘agent’ ou ‘acteur’ d’hégémonie ou d’émancipation vis-à-vis des dynamiques d’impérialisme culturel. Je dirais même que derrière cette perspective se profile le

désir d’inscrire la musique, non pas *dans la culture* à la Merriam, mais ‘contre la culture’, *as in counter-culture*.

Or, malgré leur vocation auto-réflexive, ces courants « critiques » courent aussi le risque de tomber dans le totémisme, à l’instar des ethnomusicologues classiques, de par leur tendance à privilégier une analyse politique et économique, au détriment d’une valorisation de la musique comme expérience esthétique, à la fois subjective et collective. Car, en situant la source d’inspiration musicale et la motivation pour créer et pratiquer la musique en grande partie par rapport à des dynamiques de force mises en jeu *en Occident* ou *contre l’Occident*, cette approche ne renforce-t-elle pas *implicitement* une conception déterministe de la musique dans la société? Pardonnez-moi ma franchise, M. Muller, mais c’est comme si l’on n’était capable de créer ou d’apprécier la musique qu’en réponse à l’hégémonie occidentale.

Comment donc échapper à ce piège? Comment parler de fonction sans réduire l’art de l’Autre à cela? Comment parler d’esthétique sans imposer sur l’Autre notre compréhension du beau et du précieux? Comment défendre les productions culturelles des sociétés sans en faire les pions de nos jeux de langages disciplinaires et de nos conflits idéologiques? Je n’ai malheureusement pas de réponses pour vous aujourd’hui, ni de solutions, sauf peut-être les allers-retours maladroits entre mondes, savoirs et disciplines. Je ne peux que tenter de décortiquer et déconstruire pour le moment. En vous lisant, j’ai compris votre sensibilité à ces enjeux. Votre connaissance approfondie et appréciation à la fois humaine et ethnographique des objets africains; votre critique des manigances des collectionneurs et des faux pas des musées ethnographiques, m’obligent à examiner de manière plus critique mes réflexes anthropologiques envers les productions culturelles que j’étudie. Et pour cela je vous dis sincèrement, cher M. Muller, Merci!

Cordialement, Vôtres
Yara El-Ghadban

Au-delà du sonore

Monique Desroches
Faculté de Musique
Université de Montréal

Ce sont la religion et les tambours qui m'ont conduite vers Jean-Claude Muller à la fin des années 70. Jean-Claude était alors un des rares professeurs (avec Jean Benoist) à s'intéresser 1) à la musique, 2) au rituel.

Sa grande érudition, évidente notamment dans son cours d'anthropologie des religions, et son intérêt marqué pour l'analyse des objets et des langages culturels, tout cela conjugué à son sens inné de la pédagogie ont vite fait que je l'ai choisi comme co-directeur de thèse, au côté de l'ethnomusicologue, Charles Boilès⁶⁴.

Car, tout comme Jean-Claude, j'étais convaincue qu'on ne pouvait aborder la musique du seul point de vue sonore, la pratique musicale relevant aussi du social, du politique, de l'esthétique, du religieux.

C'est de ce dialogue entre d'un côté, le musical et de l'autre, le socioculturel, ou si l'on veut, de cette dynamique entre nos deux disciplines que j'aimerais maintenant vous entretenir.

À la différence des recherches de Jean-Claude Müller qui prenaient place dans des grandes sociétés africaines, les miennes se sont déroulées dans de petites sociétés, récentes et insulaires, celles des Créoles et surtout celle des descendants tamouls, de la Martinique (aux Antilles) et de la Réunion (dans l'océan Indien).

Je souhaiterais ici aborder, forcément très rapidement, trois points résultant de la particularité de la musique indo-créole, celle donc pratiquée par les descendants tamouls dans leurs cérémonies religieuses:

Le premier concerne le problème de la mémoire collective, plus précisément, celui du cadre référentiel.

Le deuxième a trait à l'esthétique, et surtout ici, au jugement de valeur comme marqueur identitaire.

Le troisième abordera la temporalité musicale.

La communauté tamoule des îles a récemment connu et connaît encore des mutations profondes au chapitre des musiques rituelles. Cette situation n'est pas étonnante si on se rappelle que les premiers Tamouls venus sous contrat dans les îles au milieu du XIX^e siècle comme travailleurs agricoles, ont été pour la plupart, coupés de leur milieu d'origine, et jusqu'à tout récemment, sans possibilité de retour dans la mère patrie. Dans ces circonstances, les immigrants tamouls ont tenté tant bien que mal de préserver et de perpétuer leurs traditions musicales et religieuses.

Mais à quelles mémoires tentaient-ils d'être fidèles? À celle de l'Inde villageoise du XIX^e siècle dont ils sont issus? À celle de l'histoire coloniale insulaire à laquelle ils appartiennent désormais? Ou à celle de l'Inde contemporaine considérée par certains comme leur mère patrie?

Car il faut savoir que de nos jours, certains immigrants tamouls ont gravi l'échelle sociale, si bien qu'arrivés dans les îles comme engagés et avec des revenus plus que précaires, leurs moyens financiers permettent à ces derniers des séjours fréquents en Inde ou encore dans des aires culturelles créoles comme les îles Maurice et Trinidad. Par ailleurs, d'autres sont demeurés, comme leurs ancêtres, des travailleurs agricoles dans les grandes plantations sucrières de l'île. Ceux-là connaissent bien peu de choses de l'Inde avec laquelle ils entretiennent un rapport mythique.

Ainsi, malgré leur appartenance à une même origine géographique, soit le sud-est de l'Inde, et un fond social commun, celui des castes inférieures, la communauté indienne insulaire est aujourd'hui partagée, voire, tirillée entre deux idéologies qui sont en quelque sorte les fondements de deux projets de société. Un premier que j'appelle indo-créolité musicale et religieuse et un second que je nomme indianité musicale.

Globalement, l'indoréolité renvoie à la culture indienne partagée par les descendants tamouls qui vivent toujours sur les plantations et qui transmettent leur savoir de génération en génération par tradition orale. Ils s'inscrivent dans

⁶⁴ C'est Jean-Jacques Nattiez qui a pris la relève de la direction de recherche après le décès de Charles Boilès, survenu au mois de décembre 1984.

la foulée de la culture indienne villageoise du XIX^e siècle. La musique de cette indo-créolité peut se résumer par l'homogénéité sonore (celle des tambours « tabous ») et par la redondance de ces tambours sur cadre circulaire à une membrane. Cette musique est conçue comme un code, comme une forme de médiation pour interpeller les divinités.

Je ferai ici un clin d'œil à notre Suisse, Jean-Claude, sans doute amateur d'emmental. Pourquoi parler fromage ici? Parce que justement la qualité d'un emmental est inséparable des trous qu'il comporte. J'aurais dû y penser plus tôt!

Car, dans la cérémonie indo-créole si les



tambours structurent l'ensemble du rituel, c'est le moment du silence, celui du « trou dans l'emmental » qui est le plus important. Durant la cérémonie, tous les tambours doivent jouer ensemble le même rythme pour s'assurer alors d'une bonne communication avec les divinités. Un des rares moments de silence est celui de la transe du prêtre. La musique servant en effet de médiation entre les dieux et les hommes, un outil privilégié pour appeler les divinités, dès que celles-ci sont présentes (le prêtre est alors en transe, possédé par la divinité) la musique s'avère inutile, la divinité étant incarnée par le possédé. D'où la nécessité sur le terrain (et dans l'analyse ethnomusicologique) d'aller au-delà de l'audible, au-delà du visible, positions essentielles pour comprendre les phénomènes socioculturels et religieux, et que Jean-Claude maîtrise fort bien.

Si cette musique demeure très vivante au sein des rituels de plantations, d'autres descendants tamouls, surtout ceux qui ont gravi l'échelle

sociale, la boudent désormais, au profit d'une autre musique.

Les Indiens qui habitent maintenant les bourgs, les centres urbains, tournent en effet le dos à cette tradition qu'ils considèrent comme inférieure et impure, une tradition qu'ils jugent sans affiliation avec leur nouveau statut économique. Cherchant à marquer une distinction avec la culture des plantations, on retrouve dans les temples plus spacieux des milieux urbains, des rituels et des musiques d'accompagnement qui répondent à d'autres finalités et à d'autres logiques de performance. Ce sont ici la beauté de l'expression musicale, la gestuelle, les coloris de vêtements, la diversification des sources musicales d'accompagnement qui sont prisées. Des associations culturelles en Guadeloupe et en Martinique et de riches associations de temples à la Réunion privilégient dans cet esprit, des enseignements et des interprétations de musique classique carnatique. Ainsi qu'une récente recherche aux Antilles françaises⁶⁵ l'a démontré, tout converge vers la mise en place d'une beauté au sens artistique du terme, dimension jusqu'alors inconnue du public des plantations. L'enjeu majeur de cette musique n'est plus comme il en était pour les sacrifices d'animaux et les rituels de transe, d'invoquer les divinités, mais de leur rendre hommage, de souligner le cadeau de leur présence. La relation à la musique est nettement différente de celle mise en place dans les cultes de plantations, la présence des musiciens répondant plus à une volonté d'embellir le culte, qu'à le structurer.

Au sein de ces nouveaux modes de performance jaillissent de nouvelles dimensions de l'interprétation musicale, dimensions jusqu'alors absentes des musiques rituelles de plantation. Il s'agit de la créativité du musicien, de la mise en exergue du talent individuel et de « l'interprétation » au sens littéral du terme. Mais surtout, cette conception marque d'un signe de pureté les adeptes de cette musique de l'indianité (2004, op. cit.).

⁶⁵ Benoist J., Desroches M., L'Étang G., Ponaman F., 2004. *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique*, Éd. Ibis rouge, Cayenne, Guyane.

Pour résumer ces deux tendances, je ferai ici appel au concept de « temporalité sociale » que j'adapterai à cette étude en parlant de « temporalité musicale ». Car les descendants de ces tamouls sont aujourd'hui confrontés à deux visions temporelles de l'histoire.

Celle de l'Inde du XIX^e siècle avec laquelle on entretient un rapport nostalgique (rituel de sacrifice animal).

Celle d'une Inde moderne, brahmanique, mais avec laquelle on ne peut prendre réellement racine, n'en étant pas issu (cérémonie de louange).

Le tableau qui suit tente de schématiser ces deux tendances. (extrait du cédérom de Desroches M. 1999, *Musique et identité à l'île de la Réunion*, UdeM).

Sacrifice animal	Cérémonie de louange
• Ensemble instrumental: <i>homogène</i>	• Ensemble instrumental: <i>diversifié</i>
• Procédé d'exécution: <i>cyclique à répétition non-évolutive</i>	• Procédé d'exécution: <i>cyclique à répétition évolutive</i>
• Répertoire: <i>battements de tambour chants musique fonctionnelle</i>	• Répertoire: <i>bhajans chants classiques accompagnement musical</i>
• Mode de transmission: <i>patrilinéarité</i>	• Mode de transmission: <i>cours, maître</i>
• Fonction ou finalité: <i>invoquer les dieux</i>	• Fonction ou finalité: <i>honorer les dieux</i>
• Système de valeurs: <i>médiation musicale lieu de mémoire collective</i>	• Système de valeurs: <i>beauté et créativité musicales valorisation de l'individu</i>

Le temps qui m'est imparti me force à m'arrêter ici. J'espère vous avoir donné toutefois un minimum d'éléments pour voir la fécondité de la dialectique entre les regards disciplinaires. Je suis redevable à Jean-Claude Muller pour m'avoir initialement sensibilisée à cette perspective et ce bref exposé tenait à lui rendre mon hommage et ma reconnaissance.

**Jean-Claude Muller,
un grand ethnologue du patrimoine**

Marie-Pierre Bousquet
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Il n'est pas facile de prendre la parole après tous les professeurs qui se sont succédés pour rendre hommage à Jean-Claude Muller, racontant des souvenirs communs, livrant des anecdotes sur leur collègue. En effet, pour moi, dire que Jean-Claude Muller est mon collègue m'impressionne encore. Quand j'ai passé mon entretien d'embauche, il y a déjà cinq ans, j'ai consulté avant de venir le site web du département, pour voir la liste des professeurs que j'allais rencontrer afin de me préparer, au moins psychologiquement. Et là, dans la liste, j'ai lu le nom de Jean-Claude Muller. Je l'associais, bien sûr, aux études africanistes, mais surtout aux études de la parenté, domaine qui m'avait fait assez peur pendant mes études. Combien de temps ai-je passé à mémoriser ce qu'étaient les affins et les utérins, les cognats et les agnats, les relations avunculaires, les sociétés à moitiés, les clans exogames, les systèmes patrilineaires et matrilineaires et autres modes de résidence... Des heures à me casser la tête sur les systèmes dravidien ou kariëra qui, dans ma compréhension, constituaient un véritable cauchemar. Je m'étais donc dit que, pendant l'entretien, il me fallait éviter le sujet! Sachant que j'allais rencontrer un grand homme de notre discipline, je m'attendais à trouver un monstre sacré, un mandarin inaccessible comme j'en avais déjà croisé. J'ai trouvé tout le contraire, un homme chaleureux qui, à ma grande surprise, m'a tout de suite traité comme une égale. Je ne suis pas dupe, je sais très bien que je suis une novice face à un maître, mais je garde un très bon souvenir de cet accueil.

Il est difficile de caractériser Jean-Claude Muller, tant il y a à dire. C'est d'abord son franc-parler qu'on retient en premier, de ses travaux et des échanges avec lui. J'ai ainsi parfois retrouvé dans mon casier des articles annotés de sa main, avec des commentaires percutants. Jean-Claude

Muller est aussi un lecteur infatigable et curieux, d'ouvrages d'ethnologie bien sûr, mais aussi de romans policiers. Pendant ces cinq années, nous avons en effet échangé des livres, échange relativement unilatéral d'ailleurs, mais qui nous a permis de suivre la vie de Mma Ramotswa, directrice de l'agence n°1 des dames détectives du Botswana (de Alexander McCall Smith) ainsi que les dernières aventures de Jim Chee et du lieutenant Leaphorn, policiers navajos de Tony Hillerman.

Mais ici, nous retiendrons surtout l'apport de Jean-Claude Muller dans les études sur le patrimoine. Il paraissait d'ailleurs particulièrement approprié d'effectuer ce colloque-hommage dans la salle Marius-Barbeau, sous la présidence physique de ces deux kayaks et de ce canot d'écorce, rapportés notamment par Norman Clermont et Asen Balikci, entourés de ces magnifiques photos de terrain.

Car Jean-Claude Muller n'est pas seulement un grand africaniste, il est aussi un grand ethnologue du patrimoine, une expression que je trouve plus exacte que "muséologue", car elle évoque des travaux d'une plus large ampleur. Quand j'ai moi-même effectué, en France, un DEA d'ethnologie du patrimoine, on en était, à Paris, à commencer à repenser le Musée de l'Homme, sa structure et la présentation de ses contenus, musée qui allait devenir le « Musée du Quai Branly ». On commençait aussi à penser au déménagement et à la restructuration du Musée des Arts et Traditions Populaires, qui avait un temps fait la fierté des Français dans le domaine de la présentation du patrimoine. Alors que le Musée de l'Homme avait vieilli, que ses objets étaient couverts de poussière et prenaient l'eau dans des salles de réserve peu adaptées, le Musée de Neuchâtel restait, et reste encore, bien vivant. Et à cette vie, cette dynamique du Musée de Neuchâtel, Jean-Claude Muller n'a jamais cessé d'être étroitement associé.

À travers ses publications, Jean-Claude Muller nous a bien montré qu'il continuait de croire que les musées d'ethnologie pouvaient exister et pouvaient être des lieux de réflexion intellectuelle, ce que, dans beaucoup d'endroits, ils ont cessé d'être pour devenir des conservatoires de matériel. Bien plus, Jean-Claude Muller continue de croire

que les objets que produisent et qu'utilisent les gens sont intéressants.

Or, il l'a bien noté dans un de ses articles, les anthropologues se désintéressent des objets, qu'auparavant ils collectaient méthodiquement, et ce avec l'apparition de champs d'intérêt peu faciles à montrer dans une salle d'exposition. Comment, en effet, illustrer la parenté, ou les mythes? Pourtant, plusieurs catégories d'objets, masques, statues, tissages, poteries et céramiques, eux, intéressent vivement le marché de l'art. Les connections et distorsions entre valeur monétaire, valeur esthétique et valeur sociale n'ont bien sûr pas échappé à Jean-Claude Muller, qui s'est fait l'avocat de la défense des études sur les objets. Ses écrits sur les collections et les collectionneurs ont parfois des dates anciennes de publication, mais restent d'une incroyable actualité. Jean-Claude Muller a cette capacité qu'ont les grands chercheurs non seulement d'analyser et de dépasser le visible, mais aussi de remarquer des évidences qui, pour évidentes qu'elles soient, échappent souvent à l'enquête. Par exemple, pourquoi y a-t-il si peu de ces poteries et de ces céramiques dans les collections ethnologiques? Parce que, tout simplement, ces objets sont cassables et se prêtent peu au transport. Il fallait y penser, et Jean-Claude Muller y a pensé.

Aujourd'hui, les musées, les universités n'achètent plus d'objets et, dans les universités comme la nôtre, on préfère plutôt que les professeurs gardent chez eux les objets qu'ils ne peuvent s'empêcher de rapporter de leurs terrains. De nouvelles questions ont émergé en ethnologie du patrimoine, puisque les institutions évitent de continuer à collecter et parce que, également, ceux qu'on appelait jadis les « peuples traditionnels » ont intégré dans leur vie quotidienne des objets fabriqués industriellement, en masse. Pensons aux jeans et aux tee-shirts portés partout dans le monde, ainsi qu'aux bassines au plastique qui, dans bien des lieux, ont remplacé toute une gamme variée de récipients. Or, personne n'a envie de collecter les bassines en plastique. Alors, jusqu'où pousser la collecte pour rendre compte des univers matériels quotidiens? Que doit-on conserver, que doit-on transmettre ?

Autant de problématiques soulevées par tous les écrits de Jean-Claude Muller sur l'anthropologie matérielle, qui continuent à inspirer les chercheurs ainsi que la génération montante, celle des étudiants. Ce qui continuera également, je l'espère, est le goût de faire parler l'objet, par l'immense sens du détail et de la donnée empirique qu'a Jean-Claude Muller, son sens incroyable de l'anecdote qui, mine de rien, n'est pas si anecdotique qu'il n'y paraissait... L'anecdote donne vie à un objet apparemment inerte et l'on apprend, en même temps, plein de connaissances. Et ce goût des connaissances, Jean-Claude Muller a bien participé à nous le transmettre. Le patrimoine n'est pas que du passé, le musée ne sent pas forcément la poussière et, tant que les êtres humains continueront à utiliser des objets, il faudra continuer à y porter attention. Et, pourquoi pas, au même titre que la parenté!

**Jean-Claude Muller et la revue
Anthropologie et Sociétés.
Une présence lumineuse**

Francine Saillant, rédactrice
Pauline Curien, rédactrice-adjointe
Anthropologie et sociétés

Jean-Claude Muller est un des piliers d'*Anthropologie et Sociétés*. La revue a aujourd'hui 30 ans, et, au fil des années, Jean-Claude Muller a siégé au Comité de rédaction pendant 23 ans. Lorsqu'elle a été fondée en 1977 au Département d'anthropologie de l'Université Laval, il fait immédiatement partie du Comité de rédaction, où il représente avec brio l'Université de Montréal, en compagnie de ses deux collègues, Bernard Bernier et Rémi Savard. Depuis 1993, il est resté fidèle au poste, assurant, entre autres fonctions, celle de mémoire du Comité. Sa longue expérience, sa présence à nos débats et nos projets, son intelligence sensible et érudite, font de lui un membre d'une rare qualité.

On ne peut pas dire que Jean-Claude Muller assiste à nos réunions, il y *participe* pleinement. Non seulement il prépare ses dossiers avec diligence, mais, lorsqu'il intervient, il nourrit la réflexion de ses pairs avec une érudition étourdissante, souvent assortie de souvenirs savoureux. Sa bienveillance n'ayant d'égale que sa vigilance, il analyse les propositions de numéros de façon toujours constructive, sans pour autant baisser la garde: la complaisance n'est jamais au rendez-vous!

Respectueux de ses collègues, il ne se départit jamais de sa courtoisie ni de son humour, ce qui en fait un partenaire apprécié de tous. Notons aussi son extraordinaire assiduité: quel que fût sa charge de travail – ou l'état des routes entre Montréal et Québec – s'est toujours présenté, ponctuel, à nos réunions.

Jean-Claude Muller a collaboré à la revue de bien d'autres façons. Tout d'abord en y diffusant ses recherches. Celles-ci ont porté un temps sur les Rukuba (Nigeria), puis sur les Diè de Mbé (Cameroun), dont il a dévoilé les richesses rituelles, les alliances complexes, les esthétiques

méconnues. Plusieurs de ses textes ont porté aussi sur la discipline, ses biais et ses promesses. Il a piloté deux numéros: l'un en 1979, sur *Parenté, pouvoir et richesse*, et l'autre, en 1997, sur les *Comparaisons régionales*. À cela s'ajoutent ses très nombreuses recensions d'ouvrages (42) et la participation à deux débats.

Nous n'avons pas fait le décompte d'un autre type de collaboration dont Jean-Claude Muller a gratifié la revue, car il a toujours voulu conserver une grande discrétion à ce chapitre. Tous les ans, nous publions la liste des personnes qui ont évalué en double aveugle un ou plusieurs articles pour la revue. Si son nom brille chaque année par son absence, ce n'est pas l'indice d'un manque de zèle, chacun l'aura compris.

La Rédaction de la revue a déjà eu l'occasion de dire à Jean-Claude Muller son respect et sa reconnaissance. Aujourd'hui, c'est toute l'Équipe de rédaction qui vous remercie de partager depuis si longtemps et avec tant de diligence la destinée de la revue. Nous vous adressons, en toute simplicité, notre amitié la plus cordiale.

Articles

MULLER Jean-Claude

1977, « Femmes métaphoriques et travestis chez les Rukuba, Plateau-State, Nigeria », *Anthropologie et Sociétés*, 1(3):43-62

— 1978, « Maladies, traitements et docteurs chez les Rukuba (État du Plateau, Nigeria) », *Anthropologie et Sociétés*, 2(3):29-52

— 1979, « “Le miroir de la production”: chefs birom et chefs rukuba », *Anthropologie et Sociétés*, 3(1):11-28

— 1979, « Parenté, pouvoir et richesse (présentation) », *Anthropologie et Sociétés*, 3(1):1-10

— 1981, « Entre le sept et l'indéterminé. Rites agraires rukuba (suite) », *Anthropologie et Sociétés*, 5(2):137-153

— 1981, « Entre le sept et l'indéterminé. Rites agraires rukuba », *Anthropologie et Sociétés*, 5(1):191-214

1982, « Structures semi-complexes et structures complexes de l'alliance matrimoniale: quelques réflexions sur un ouvrage de Françoise Héritier », *Anthropologie et Sociétés*, 6(3):155-172

1983, « Le miroir de l'autre ou l'ethnographe ethnographié », *Anthropologie et Sociétés*, 7(2):3-13

1986, « Trois leçons de muséologie rukuba ou le degré zéro de l'esthétique (Nigeria central) », *Anthropologie et Sociétés*, 10(3):47-60

1993, « La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines », *Anthropologie et Sociétés*, 17(3):93-101

1997, « Cultures et comparaisons régionales » (Présentation avec Xavier Blaisel), *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3):9-18

1997, « Un système crow patrilinéaire. Les Dii de Mbé (Adamaoua, Nord-Cameroun). Essai de triangulation méthodologique », *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3):125-141

2004, « Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains », *Anthropologie et Sociétés*, 28(3)

Débats

- Des arcanes d'une certaine cuisine. Réponse à un article d'Éric Schwimmer *Anthropologie et Sociétés*. 6, 2, 1982
- Autour de l'ouvrage de Bernard Juillerat: *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 2001, 317 p. *Anthropologie et Sociétés*. 26, 2-3, 2002

Le terrain de tonton Jean-Claude

Bob W. White

Département d'anthropologie
Université de Montréal

Le travail de terrain ethnographique est un sujet singulier qui se conjugue au pluriel. Pluriel parce que, comme Jean-Claude Muller aime autant dire, « je n'ai pas vu deux terrains pareils ». C'était lors d'une conversation récente avec Jean-Claude qu'il me racontait l'histoire de ses deux principaux terrains, le premier chez les Rukuba dans la région centrale du Nigeria, le deuxième chez les Diï au nord du Cameroun. J'avais lancé un appel aux collègues dans le cadre d'un projet qui vise à documenter les expériences de terrain de l'ethnologie québécoise et Jean-Claude a été parmi les premiers à répondre à l'appel⁶⁶. Notre entretien s'est déroulé dans son bureau, le dernier vendredi du mois d'octobre, pendant les derniers moments du calme de la semaine de lecture.

Après avoir installé la caméra et placé certains objets décoratifs, j'ai commencé à filmer pendant que Jean-Claude m'expliquait la façon qu'il est arrivé à l'ethnologie, d'abord inspiré par les expositions ethnographiques qu'il allait voir, tout jeune, au musée de Neuchâtel, mais aussi en réaction contre la philosophie de ses cours de lycée, qui « ne nous parlait que de nous » (Muller 2006). Ensuite, il m'a parlé de ses premières expériences professionnelles comme assistant de recherche pour une expédition de collecte d'objets ethnographiques au Sahara, un travail de terrain qui coïncidait avec la période turbulente de la décolonisation africaine. Pendant sa deuxième expérience de terrain, arrivant dans un petit village dans la région d'Aveyron en France, lui et ses collègues avaient trouvé la réponse à leur question

⁶⁶ Le projet « Expériences de terrain » est organisé par le Labo d'Ethnologie de l'Université de Montréal. Dans le cadre de ce projet, qui a débuté en automne 2006, nous avons prévu filmer des entrevues avec tous les collègues du Département d'anthropologie. Les résultats de ces entrevues seront disponibles pour la consultation au laboratoire, en forme transcrite et en format vidéo.

de recherche même avant d'être descendu de l'autobus: les habitants de la région continuaient à quitter l'Aveyron parce qu'à Paris ils avaient la possibilité de faire autre chose que travailler dans une usine. Pour Jean-Claude, le terrain semblait toujours se faire tout seul.

Dans un texte qui a paru dans la revue *Anthropologie et Sociétés* (Muller 1982b), Muller répond aux critiques d'Eric Schwimmer au sujet de son livre *Du bon usage du sexe et du mariage* (1982a). Dans ce texte, Muller répond à la critique qu'il nous a servi sa cuisine sans livrer les secrets de ses recettes:

Mais, si j'ai été quelque peu avare de commentaires, c'est que j'aime mieux qu'on goûte à ma cuisine, au plat complètement apprêté, plutôt que d'en faire lire la recette, car la recette se modifie et est elle-même en transformation sans toujours savoir très bien où l'on va (Muller 1982b:156).

Si la recette ethnographique se modifie au fur et à mesure, ce n'est pas seulement parce que chaque terrain nous réserve des surprises, mais aussi parce que les stratégies méthodologiques varient selon le contexte culturel et les circonstances du terrain. Pour justifier cette position de bricoleur, Muller, en bon africaniste, n'a pas d'autre choix que d'invoquer l'influence de ses ancêtres: Lévi-Strauss (« Chaque fois qu'on engage une recherche, on est forcé d'inventer une méthode ») et Dumézil (qui a parlé d'une stratégie de « tâtonnement »). Jean-Claude exprimait une position semblable quand je lui ai posé des questions au sujet de notre façon de préparer les étudiants pour faire du terrain.

Jean-Claude: Là-dessus je suis très ambivalent...disons, uh, incertain...je pense que ce serait nécessaire de le faire, mais je sais pas comment et sous quelle forme. [Pause]

Bob: Mais quand tu parles avec tes étudiants qui vont sur le terrain pour la première fois, qu'est-ce que tu leur dis?

Jean-Claude: Rien. Parce qu'ils posent pas la question. [Silence]

Bob: Est-ce que tu as eu des conseils?

Jean-Claude: Comment?

Bob: Est-ce que tu as eu des conseils avant d'aller sur le terrain?

Jean-Claude: Je pense pas, non. Non, aucun. J'ai eu aucun conseil, rien de tout. C'est chacun pour soi et Dieu pour tous.

Et pourtant, dans un texte qu'il a publié récemment sur la vie publique des récits de terrain, Muller recommande deux textes – *Un ethnologue au Maroc* de Paul Rabinow (1988) et *Les tambours de Katmandou* de Gérard Toffin (2002) – comme lecture « obligatoire » et « fortement recommandée » pour les étudiants qui se préparent à faire du terrain. Il faut dire que les récits de terrain ne ressemblent aucunement des manuels ou des guides méthodologiques, puisqu'en lisant un récit de terrain on apprend en observant l'ethnologue – ses perceptions, ses erreurs de jugement, ses épiphanies – et non par la voie prescriptive des règles. Mais dans l'absence de règles ou de formules, il y a une idée qui semble organiser la démarche de Jean-Claude Muller sur le terrain: « il faut étudier tout » (2006).

Si l'on regarde trop vite on pourrait penser que Jean-Claude est simplement un produit d'une période où « les ethnologues portaient à la recherche de peuples qui ne connaissaient pas celui de leur visiteur » (Muller 2004:159). Quand on l'écoute parler de sa trajectoire professionnelle, on est frappé par le pragmatisme de ses choix. Son premier terrain (chez les Rukuba de Nigéria) a été choisi en partie pour sa proximité au Centre de Formation de Muséographes à Jos, où Muller travaillait comme directeur. Jean-Claude avait choisi son deuxième terrain de recherche (chez les Dii au Cameroun) non seulement parce que l'ethnie en question n'avait jamais été l'objet de recherches ethnographiques, mais aussi parce qu'il était certain d'avoir accès au village à l'année longue, même pendant la saison des pluies. Aujourd'hui, ce pragmatisme nous semble quelque chose du passé, un peu comme les histoires des apprentis-ethnologues qui se faisaient envoyer sur un terrain qui a été choisi par un directeur de recherche bienveillant. Même si la décision de Muller relevait du pragmatisme scientifique, il y a aussi dans son histoire un aspect intersubjectif du parcours: le professeur historien qui lui signalait des endroits à visiter, le chauffeur qui lui aidait à trouver une maison avec télévision chaque soir pour regarder les matchs de foot, le directeur d'école qui lui racontait la mythologie de ses

ancêtres: « Ça m'avait beaucoup intéressé ce qu'il m'avait raconté sur les mythes... » (2006).

Depuis quelques mois, je reviens souvent à un texte que Muller a publié en 2004 au sujet de l'histoire et la réception des récits de terrains ethnographiques. Il s'agit des textes qui ont provoqué des réactions vives de la part de beaucoup d'anthropologues – passant de la curiosité à l'indignation à la censure – et qui sont généralement opposés aux « travaux sérieux ». Dans les mots de Muller, les ethnologues qui écrivent ce genre de texte (généralement des textes destinés au grand public) écrivent « volontairement des deux mains » (2004:151). Selon Muller, l'écriture des récits de terrain a été jusqu'à maintenant moins problématique dans le contexte francophone que dans le monde de l'anthropologie anglo-saxonne, qui lui a été témoin des histoires de fausse identité, d'intrigues de terrain, de plagiat et de falsification de données. Muller mérite beaucoup de crédit pour ne pas avoir pris ces écrits comme des corruptions, mais plutôt comme des phénomènes sociologiques qui nous permettent de réfléchir sur le projet anthropologique et son rôle dans les sociétés d'aujourd'hui.

Je suis donc d'accord avec Muller que l'utilisation de la réflexivité par le mouvement postmoderniste (un mouvement qu'il n'a pas cité de nom) mérite notre attention, même si je ne suis pas d'accord avec sa façon d'expliquer le phénomène:

Toute une anthropologie, dite réflexive, s'est développée dans le monde anglo-saxon, mais surtout aux États-Unis, dans les circonstances suivantes: depuis une vingtaine d'années, ce pays est en panne de nouvelles théories et de nouveaux concepts analytiques; plus personne n'a de nouvelles idées dans cette sphère. Puisque la nature a horreur du vide, la jeune génération devait donc le combler plus vite pour institutionnaliser de nouveaux gourous et, faute d'inventer de nouveaux paradigmes analytiques, elle a tenté de faire passer un simple procédé d'écriture qui doit quelque peu à Castaneda pour une révolution épistémologique (2004:158).

La « révolution » postmoderniste n'a pas été une révolution qu'au niveau rhétorique (White 2006), mais pour trouver les sources d'inspiration

pour ce mouvement, il faut regarder la crise politique de la gauche américaine – déjà visible au début des années 1970 – et non la vague psychédélique qui avait permis en grande partie la popularité des écrits de Carlos Castaneda. Les anthropologues qui commençaient à expérimenter avec les différentes stratégies textuelles et narratives dans les années 1970 se positionnaient par rapport aux réalités culturelles et politiques de leur époque, non seulement la montée lente de la droite et l'émergence des « *culture wars* », mais aussi la crainte chez beaucoup d'intellectuels de gauche que les combats du passé (le « *civil rights movement* » et l'organisation contre la guerre de Vietnam) n'avaient pas donné fruits. De plus, l'anthropologie américaine des années 1980 n'avait pas pu effacer de sa mémoire la première « *crisis of representation* » qui rendait explicite le lien entre l'anthropologie et le projet colonial (Asad 1970). Dans l'imaginaire américain, les États-Unis n'a jamais été colonisateur, mais il a été esclavagiste. Cet héritage, qui continue à diviser le pays, explique en partie l'obsession américaine avec la question du « *politically correct* ». Caractériser les avancées théoriques de cette période en évoquant « l'horreur du vide » me semble un geste trop facile.

Quand on parle des approches dialogiques, il est important de faire la distinction entre dialogisme comme « procédé d'écriture » (Muller 2004:158) et les approches dialogiques qui s'intéressent au dialogue comme site de production du savoir. Muller semble être sensible à cette distinction quand il parle de l'anthropologie réflexive, qu'il qualifie de « littérature récente et très sérieuse » (ibid:157). Dans un texte qu'il a publié au sujet des perceptions des blancs en Afrique, et ce bien avant que la réflexivité soit à la mode en français, Muller présente sa question dans les termes suivants: « Si l'ethnologie doit promouvoir un dialogue entre les cultures, d'où vient cette omission qui résulte en un monologue ou, au mieux en une auto-explication de l'Autre par lui-même? (1983:3). Dans ce texte, il explique que l'ethnologue est difficilement compris dans un contexte de terrain, en partie parce qu'il possède certaines caractéristiques des figures qui sont déjà familières aux Africains: les questions de l'agent colonial, les moyens financiers du commerçant, et

la langue du missionnaire. Sans le qualifier de dialogique, ce texte contient quelques graines de dialogisme, principalement parce qu'il se donne la tâche de nous montrer des mondes culturels qui se regardent et parce qu'il nous montre les différences à l'intérieur de ces mondes: par rapport à son collègue ethnologue travaillant chez les voisins Irigwe, Muller avait une voiture moins impressionnante, mais au moins il portait des lunettes (1983:9).

Quand Muller parle de son scepticisme par rapport aux approches dialogiques, donc, je ne suis pas sur de le croire:

Cependant, cette injonction 'dialogique', dont on reproche en creux l'absence chez les générations précédentes pour mieux glorifier l'apport révolutionnaire de la sienne – version douce du meurtre du père – n'est-elle pas due en grande partie, plutôt qu'au génie de quelques penseurs, aux circonstances externes qui ont engendré la « mondialisation » accélérée? (2004:159).

À mon avis, la mondialisation n'explique pas grand-chose ici, mais où Muller a certainement raison c'est d'insister sur la dynamique entre les générations. En relisant ces lignes je me rends compte que Jean-Claude Muller ne pourra pas être victime de cette « version douce du meurtre du père », parce qu'il ressemble beaucoup plus à l'oncle. « Oncle » non pas dans le sens africain – où l'oncle maternel peut jouer un rôle plus important que le père biologique dans la vie des enfants – mais dans le sens de chez nous. Ici, l'image de l'oncle correspond à cette personne que tu ne vois que rarement, peut-être pendant une réunion de famille ou un mariage. C'est la personne qui ressemble à ton père de façon étrange: il fait les mêmes gestes que ton père, utilise les mêmes expressions, mais il n'est pas aussi sévère. Au lieu de moraliser, il rigole légèrement et prend un plaisir à commenter les défauts de la famille. Il raconte des histoires, de belles histoires qui semblent fondre les unes dans les autres. Des histoires de famille. C'est sur ce terrain-là qu'il se sent à l'aise et que tout le monde, même ton père, a envie de rester.

Références

- Asad, Talal (ed.)
1970 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press
- Muller, Jean-Claude
1982a *Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Paris: L'Harmattan
1982b Des arcanes d'une certaine cuisine. Réponse à un article d'Eric Schwimmer. *Anthropologie et Sociétés*, 6(2):151-157
1983 Le miroir de l'Autre ou l'ethnographe ethnographié, *Anthropologie et Sociétés*, 7(2):3-13
2004 Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains. *Anthropologie et Sociétés* 28(3):147-163
2006 Entrevue avec Bob W. White. Département d'anthropologie, October 27
- Rabinow, Paul
1988 *Un ethnologue au Maroc: Réflexions sur une enquête de terrain*. Paris: Hachette
- Toffin, Gérard
2002 [1996] *Les tambours de Katmandou*. Paris: Payot
- White, Bob W.
2006 Pour un lâcher prise de la culture. *Anthropologie et Sociétés*, 30(2):7-25

**Doit-on continuer à étudier les systèmes de
parenté?
VIH/SIDA et accès aux technologies de
reproduction assistée**

Marie-Pier Gendron
Département d'anthropologie
Université de Montréal

En 1982, Jean-Claude Muller publiait un livre intitulé *Du Bon Usage du Sexe et du Mariage: Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Cet ouvrage, qui constitue un exemple éloquent de l'étude des comparaisons régionale préconisée par l'auteur tout au long de sa carrière. À l'ère du SIDA, la lecture de cet ouvrage nous invite, il me semble, à une affirmation renouvelée de l'importance d'une compréhension accrue des systèmes de parenté et du sens dont ceux-ci sont investis. En effet, si en 1982, les premiers cas de SIDA étaient rapportés dans la presse américaine et que les équipes médicales américaines et françaises de l'Institut Pasteur et du chercheur Robert Gallo mettaient au jour l'apparition d'un nouveau rétrovirus, le VIH, à cette époque, le Nigeria était encore ignorant de l'apparition de cette nouvelle menace. C'est en 1986 que le premier cas de VIH fut identifié au Nigeria. Depuis, le taux de prévalence de cette infection a atteint 5.9%, dans cette région du monde caractérisée entre autres par un phénomène migratoire important, par une diversité de croyance religieuse affectant le sens accordé à la reproduction et à la pratique de la sexualité, et par des systèmes de parenté complexes, où la pratique de mariages primaires et secondaires est courante.

Si la question de la pertinence de continuer à étudier les systèmes de parenté semble se poser dans le milieu anthropologique, il s'agit sans contredit d'une nécessité en ce qui a trait à l'élaboration de programmes de prévention du VIH/SIDA et ce, dans toutes les régions du globe. D'autre part, l'impact du SIDA sur la parenté soulève les plus grandes inquiétudes. Des orphelins du SIDA, souvent pris en charge par les aînés, aux obstacles que doivent surmonter quotidiennement les enfants séropositifs et leurs gardiens (notamment en ce qui a trait à l'adhérence

aux traitements chez les enfants atteints), les conséquences socio-économiques dramatiques de cette maladie transmissible sexuellement nécessitent un investissement massif autant dans la recherche en sciences sociales qu'au niveau de la mise en place de programmes de support pour les communautés affectées.

Ce court texte s'efforcera de mettre en relief l'apport capital que l'anthropologie doit fournir face à cette crise, notamment au travers d'une re-dynamisation de l'étude des systèmes de parenté. En tant que responsable d'un cours d'introduction au VIH/SIDA, j'ai eu l'occasion de constater à quel point ici, les étudiants universitaires, et particulièrement les jeunes femmes (pour la plupart en âge de procréer), sont interpellés par les témoignages des familles affectées par le VIH. La quantité impressionnante de travaux de fin de session portant sur la parenté, la transmission mère-enfant et la prise en charge des enfants atteints produits dans le cadre de ce cours témoigne clairement, à mon sens, non seulement de la sensibilité de cette génération face à la thématique de la parenté, mais qu'il s'agit d'un thème hautement rassembleur, pouvant stimuler la solidarité interculturelle et sensibiliser de façon accrue les jeunes hommes et femmes occidentaux à la problématique du SIDA dans les sociétés industrialisées. Le désir d'avoir des enfants, de fonder une famille est un sujet d'actualité en Amérique du Nord et l'étude de l'impact du SIDA sur la parenté contribue très certainement à changer la perception que nous avons de cette pandémie et à faire reconnaître que le VIH/SIDA affecte non seulement des populations marginalisées (homosexuels, utilisateurs de drogues injectables et travailleurs sexuels) mais également des familles « ordinaires » et ce, aussi bien en occident que dans les pays endémiques.

La biomédecine offre désormais non seulement des traitements efficaces pour ralentir l'évolution de la maladie, mais aussi des mesures efficaces pour réduire les risques de transmission verticale (mère-enfant) et plus récemment, des techniques de reproduction assistée permettant aux couples sérodiscordants de procréer tout en réduisant les risques de transmission horizontale (entre les partenaires sexuels). Cependant, l'accès à ces techniques de reproduction (nécessitant le « lavage

du sperme ») demeure restreint, non seulement en raison du coût élevé de ces services, mais parce que les cliniques de fertilité sont très peu nombreuses à rendre possible ces interventions. Ce phénomène que nous commençons à peine à observer sera ici exploré afin de mettre en relief une réalité nouvelle, qui changera considérablement les perspectives offertes aux personnes infectées et affectées, mais qui devrait bénéficier d'une attention accrue. Car si toutes les études sont probantes en ce qui a trait à l'efficacité et à la sécurité des techniques de reproduction assistées (TRA) pour les couples sérodiscordants, nous constatons que malheureusement, même dans les sociétés les plus favorisées économiquement, l'accès à ces technologies est limité.

Les questionnements éthiques soulevés par la possibilité de permettre la naissance d'enfant dont un ou deux parents sont atteints d'une maladie transmissible potentiellement mortelle ne sont certes pas spécifiques à la problématique du SIDA; les maladies génétiques, entre autres, suscitent des débats qui sont tout aussi complexes et difficiles à résoudre. Le VIH/SIDA se distingue néanmoins de ces autres débats bioéthiques par la nature stigmatisante de la maladie. Le VIH/SIDA ayant affecté de façon disproportionnée les homosexuels et les utilisateurs de drogues injectables, du moins au tout début de l'épidémie, cette problématique de santé publique est connotée moralement et il est à mon sens évident que la question de l'accès aux techniques de reproduction assistées pour les personnes séropositives s'inscrit dans la continuité des nombreuses situations discriminatoires auxquelles les personnes séropositives ont dû faire face depuis l'apparition de la maladie.

Étant donné l'importance croissante de la transmission hétérosexuelle, ici comme ailleurs, l'accès à ces technologies reproductives est une problématique qui ne pourra être ignorée. D'autre part, à une époque où les questions liées à l'homoparentalité sont sous haute observation, l'accès aux techniques de reproduction assistées pour cette population si lourdement affectée et associée au phénomène du VIH/SIDA pourrait bien devenir un enjeu central dans les années à venir.

L'œuvre de l'ethnologue Jean-Claude Muller constitue le point de départ d'une réflexion sur la

pertinence de l'étude des systèmes de parenté, à une époque où la volonté de donner la vie est malheureusement fortement associée à un risque potentiel d'acquérir et de transmettre une maladie qui demeure, malgré toutes les avancées technologiques, incurable et mortelle. Tout en évitant de tomber dans un discours de santé publique réducteur et risquant d'accorder à l'importance de l'étude des systèmes de parenté un caractère fonctionnaliste, je démontrerai, au travers d'un questionnement sur les enjeux liés à l'accès aux techniques de reproduction assistées pour les couples sérodiscordants, l'importance de mettre une emphase accrue sur l'étude de la parenté. La multiplicité des niveaux d'impact du SIDA sur la famille, aussi bien en amont qu'en aval, c'est à dire des enjeux liés à la conception jusqu'aux rapports intergénérationnels entre les orphelins du SIDA et leur famille élargie ne fait l'objet d'aucune contestation. D'autre part, je suis d'avis qu'il y a encore beaucoup à faire en ce qui a trait à l'étude des phénomènes affectant principalement les populations économiquement favorisées en matière de parenté et de VIH/SIDA. Étant les premiers bénéficiaires des technologies de pointe en matière de reproduction assistée, il me semble important de documenter et d'analyser de façon critique l'évolution de l'application du recours aux technologies de reproduction assistées offertes aux couples sérodiscordants afin de permettre une compréhension optimale de ce phénomène. Si pour l'instant, même au Canada, l'accès aux techniques de reproduction assistée (TRA) est contingenté, nous pouvons prévoir qu'éventuellement, l'accès à ces technologies sera généralisé. La croissance exponentielle de la demande qui est à prévoir rend d'autant plus urgent que des études sur l'accès et l'impact des TRA pour les couples sérodiscordants soit entreprises.

Ultimement, la nécessité de promouvoir l'approche ethnoépidémiologie, c'est à dire qui combine l'approche épidémiologique traditionnelle, basée sur l'identification de facteurs de risques, de groupes à risques dans des termes quantifiés (approche étique; l'analyse d'une problématique d'un point de vue extérieur) et l'étude des dynamiques sociales et culturelles (approche émique; la prise en compte de l'expérience d'une problématique de santé du point

de vue des communautés affectées) est ici réaffirmé⁶⁷. Ceci implique nécessairement que l'étude des systèmes de parenté est une composante essentielle pour permettre une réponse adéquate de tous les intervenants œuvrant au sein d'organisations élaborant des programmes de prévention du VIH/SIDA et de soutien aux personnes infectées et affectées.

À une époque où le phénomène de l'université entrepreneuriale place les sciences sociales dans une situation incertaine, il est nécessaire de mettre de l'avant l'apport essentiel que ses disciplines peuvent fournir dans des domaines de recherche cruciaux tel que celui de l'étude du VIH/SIDA.

Quelle est la contribution de l'anthropologie à l'étude du VIH/SIDA?

Dans un article intitulé « Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research »⁶⁸, Richard Parker de l'Institute of Social Medicine de l'Université de Rio de Janeiro au Brésil se penche sur le développement de recherche sur le VIH/SIDA dans la discipline anthropologique. Une analyse historique de la contribution de l'anthropologie à l'étude de la problématique du VIH/SIDA et de son application dans l'élaboration des programmes de santé publique nous fait prendre conscience que l'apport que cette discipline a fourni dans la réorientation de la recherche. Selon l'auteur, l'anthropologie est en grande partie responsable du passage d'approches initialement centrées sur les facteurs de risques individuels vers des approches beaucoup plus globales, tenant compte de l'influence des facteurs structurels et culturels dans l'évolution de la pandémie. Cette transition graduelle a marqué un tournant significatif dans l'étude du VIH/SIDA et dans notre conception de cette problématique de santé extrêmement complexe où les comportements individuels, notamment au niveau de l'adoption de pratiques sexuelles sécuritaires,

sont intimement liés à des conceptions culturelles multiples et spécifiques de la sexualité et par extension, de la parenté. L'étude des systèmes de parenté étant l'un des champs de recherche traditionnels de l'anthropologie, il ne fait aucun doute que cette discipline est appelée à jouer un rôle crucial dans la lutte au VIH/SIDA.

Selon Parker, il fallu attendre la fin des années 1980 pour l'anthropologie s'affirmer dans le domaine de la recherche sur le VIH/SIDA. Alors que les premières études étaient largement dominées par les disciplines de la psychologie et de la psychiatrie et généralement inscrites dans une perspective biomédicale axée sur l'identification de facteurs de risques individuels; un point de vue typiquement associé à l'approche épidémiologique classique, mis à part quelques contributions notoires, la spécificité du regard anthropologique sur cette problématique mit du temps à mobiliser les anthropologues.

Cependant, devant l'âge avancé des études concernant le comportement sexuel (l'auteur fait référence aux études de Kinsey, réalisés plusieurs décennies plus tôt), pour la santé publique, la nécessité de mettre à jour nos connaissances et de développer des expertises sur les pratiques sexuelles dans plusieurs cultures se fit de plus en plus pressante. La réduction des obstacles rencontrés dans l'implantation de programmes de prévention, dans un contexte transculturel, a été identifiée comme l'un des objectifs prioritaires à réaliser, notamment par Gilles Bibeau, qui s'est consacré à l'étude du SIDA en Afrique. Suivant cette prise de conscience, l'investissement dans la recherche sur la sexualité a littéralement explosé, ce qui a également permis à la recherche sur le travail sexuel et sur les pratiques sexuelles marginalisée de s'affirmer dans les milieux académiques⁶⁹.

Toujours selon Parker, deux tendances principales se sont détachées; l'une, influencée par l'approche interprétative, s'est consacré à l'étude des significations culturelles de la sexualité et l'autre, à l'analyse de l'impact des structures

⁶⁷ Weiss, Mitchell G. Culturap, Epidemiology: An introduction and overview. *Anthropology & Medicine* 8(1), 2001.

⁶⁸ Parker, Richard. Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research. *Annual Review of Anthropology* 30:163-79.

⁶⁹ Farley, M. Kelly, V. 2000. Prostitution: A Critical Review of the Medical and Social Sciences and Literature. *Women and Criminal Justice*. Vol.11(4)

sociales sur la vulnérabilité au VIH/SIDA (l'auteur fait entre autres référence au travail Paul Farmer).

En conclusion de son article, Parker écrit:

The kind of response that anthropology continues to make in relation to the epidemic will be an important indicator of the relevance of the discipline as we enter the new millennium⁷⁰.

Ceci étant dit, l'importance de poursuivre l'étude des systèmes de parenté est évidente et l'œuvre de Jean-Claude Muller, qui privilégie les comparaisons régionales, est très pertinente dans le contexte de l'épidémie du SIDA. D'autre part, l'avènement des technologies de reproduction assistées pose des questions nouvelles qui nous amènent à revisiter l'étude de la parenté⁷¹. Si l'accès au TRA est actuellement réservé aux mieux nantis de nos sociétés, il demeure néanmoins un enjeu crucial pour quiconque espère pouvoir un jour en bénéficier. La prochaine section présentera quelques données épidémiologiques sur le VIH/SIDA afin de dresser le portrait de la situation actuelle, particulièrement en Amérique du Nord, où les TRA constituent (de même qu'en Europe), une avenue de plus en plus empruntée par les couples infertiles souhaitant fonder une famille.

Quelques données épidémiologiques sur le VIH/SIDA

Selon les dernières données publiées par ONUSIDA et l'OMS, en 2006⁷², le nombre total de personnes vivant avec le VIH est estimé à 39,5 millions (34.1- 44.5 millions). De ce nombre, 2,3 millions (1.7-3.5 millions) seraient des enfants âgés de moins de 15 ans et 17.7 millions (15.1-20.9 millions) seraient des femmes.

On estime à 4.3 millions le nombre de nouvelles infections en 2006 et de ce nombre, 530

000 (410 000-660 000) seraient des enfants âgés de moins de 15 ans.

Si l'on tient compte exclusivement de la prévalence chez l'adulte, la région du monde étant la plus fortement affectée par l'infection au VIH est l'Afrique Subsaharienne avec un taux de prévalence chez l'adulte estimé à 5.9%. Cette région est suivie de loin par les Caraïbes (1.2%), l'Europe orientale et l'Asie centrale (0.9%) et l'Amérique du Nord (0.8%).

Par contre, si l'on se base sur le nombre total d'adulte et d'enfant vivant avec le VIH, l'Afrique subsaharienne conserve le premier rang alors que l'Asie du Sud et du Sud-est occupe le deuxième rang (7,8 millions), l'Amérique latine et la région comprenant l'Europe orientale et l'Asie centrale se partagent le troisième rang (1.7 million chacune) et l'Amérique du Nord conserve le quatrième rang avec un total estimé à 1.4 million. Il est cependant important de mentionner qu'en Amérique du nord, l'accès généralisé aux traitements antirétroviraux explique en grande partie le nombre relativement élevé de personnes vivant avec le VIH, bien que l'incidence y soit stable.

Toujours selon l'OMS et ONUSIDA:

À l'échelle mondiale, on estime que sept pays seulement comptaient davantage de personnes vivant avec le VIH que les États-Unis d'Amérique: 1.2 million (720 000-2.0 millions) en 2005.

L'avènement des traitements antirétroviraux a considérablement augmenté l'espérance de vie des personnes atteintes. De plus en plus, l'infection au VIH tend à être considérée comme une maladie chronique, ce qui change considérablement les perspectives offertes aux personnes atteintes et à leurs partenaires. Pour les couples sérodiscordants en âge de se reproduire, le projet de fonder une famille s'affirme comme une possibilité réaliste et les implications sociales et médicales qui en découlent constituent un phénomène qui obtiendra ici une attention particulière.

Technique de reproduction assistée et VIH/SIDA

Pour les couples sérodiscordants (dont seulement un partenaire est infecté) désireux de concevoir un enfant, plusieurs options s'offrent pour fonder une famille: l'adoption, la conception

⁷⁰ Parker (2001:173).

⁷¹ Thompson, Charis. *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. MIT. 2005.

⁷² ONUSIDA & OMS. 2006. *Le point sur l'épidémie de SIDA: Décembre 2006*. Genève, Suisse: Programme commun des Nations Unies sur le VIH/SIDA (ONUSIDA) et Organisation Mondiale de la Santé (OMS).

naturelle et la procréation assistée. Je me concentrerai uniquement sur la deuxième et la troisième option; la conception naturelle et celle des techniques de reproduction assistées (TRA).

Lorsqu'il est question des couples sérodiscordants, plusieurs scénarios sont à envisager en tenant compte, notamment, du sexe de la personne infectée.

Si la femme est séropositive et l'homme séronégatif, si aucune intervention thérapeutique n'est entreprise, le risque de transmission verticale (mère-enfant) est estimé à environ 30%. Nous savons maintenant que la prise d'antirétroviraux tout au long de la grossesse et le recours à la césarienne peut réduire cette probabilité à environ 1%. Dans ce premier scénario, les TRA constituent une approche sécuritaire pour le partenaire non infecté et à risque faible pour l'enfant à naître. Lorsque le suivi médical est optimal et que l'état de santé de la mère avant la fécondation est bon, la grossesse ne constitue pas un risque significatif pour la mère et l'enfant à de fortes chances de voir le jour en bonne santé. De plus, la prise de certains antirétroviraux au cours de la grossesse ne causerait pas de problèmes de santé pour l'enfant, ce qui constitue une perspective encourageante pour les couples sérodiscordants. Le sperme du partenaire masculin n'étant pas infecté, il est possible de l'utiliser sans risques pour féconder l'ovule. L'enfant à naître aura donc les caractéristiques génétiques de ses deux parents. Si le partenaire masculin est infertile, le recours au sperme de donneur est possible, notamment au Canada.

Par contre, lorsque dans un couple sérodiscordant, l'homme est séropositif et la femme est séronégative, les choses se compliquent. Le risque de transmission horizontal (entre les partenaires) est relativement élevé et c'est pourquoi les couples se trouvant dans cette situation doivent, pour réduire le risque de transmission au maximum, avoir recours à des procédures médicales complexes, coûteuses et peu accessibles à l'heure actuelle.

La seule technique actuellement disponible pour permettre d'utiliser le sperme d'une personne séropositive est appelée « lavage de sperme ». Cette technique consiste essentiellement à filtrer le sperme pour en récupérer uniquement les

spermatozoïdes qui seront « nettoyés » afin d'éliminer le plasma séminal (qui contient le virus du VIH).

Les spermatozoïdes sont par la suite testés grâce à la méthode PCR (*polymerase chain reaction*) et si le résultat est négatif, un échantillon pourra être utilisé pour l'insémination intra-utérine (ou la fertilisation in vitro, selon la méthode choisie).

L'OMS, qui a procédé à une analyse systématique de 23 études portant sur l'efficacité et la sécurité de cette technique dite « de lavage de sperme »⁷³ constate qu'aucun cas de transmission horizontale ou verticale n'a été signalé. Ceci nous permet donc de croire que cette méthode est éprouvée et que le risque de transmission ne peut pas constituer un motif justifiant que l'accès à ces techniques fasse l'objet de controverse.

Aux États-Unis et en Europe, plusieurs cliniques offrent des services de procréation assistée aux couples sérodiscordants. En 2001, la France a même modifié sa loi concernant la prise en charge en assistance médicale à la procréation pour accroître l'accès des couples sérodiscordants aux TRA. Le texte énonce des directives extrêmement précises concernant la pratique de cette méthode et préconise que des équipes multidisciplinaires soient formées pour offrir tout le support nécessaire aux couples sous traitement⁷⁴.

Au Canada, la situation est toute autre. Selon un document diffusé par la Société canadienne d'hémophilie, intitulé *Options en matière de planification familiale – Guide à l'intention des couples sérodiscordants*, un tableau plutôt sombre est présenté aux intéressés. Actuellement, le

⁷³ Organisation mondiale de la santé, Bureau régional de l'Europe. *Quel degré d'efficacité et de sécurité le lavage de sperme présente-t-il pour les couples sérodifférents?* Document électronique obtenu le 12 avril 2007 à l'adresse suivante:

http://www.euro.who.int/HEN/Syntheses/short/20060327_1?PrinterFriendly=1&language=French

⁷⁴ Pour plus de détails, consulter le document électronique disponible à l'adresse suivante:

http://www.jcd-amp.com.fr/webguide/siteiac/page_legislationvirus.html

recours à l'utilisation du sperme d'un donneur⁷⁵, constitue pratiquement la seule option facilement accessible au Canada. Rares sont les cliniques qui vont accepter de permettre aux couples sérodiscordants d'utiliser le « sperme lavé » et les raisons invoquées, selon ce document, sont désespérantes.

On peut lire:

Dans certains états des États-Unis, comme la Floride et la Californie, des lois interdisent formellement le transfert de liquides de l'organisme provenant de personnes infectées. Au Canada, une telle loi n'existe pas; la politique semble plutôt émaner des cliniques elles-mêmes par souci de protéger la santé publique. Les cliniques craignent qu'une erreur de manipulation entraîne la contamination ou la mise en péril des spécimens ou des personnes et elles perçoivent un risque pour la personne traitée. Pour veiller au degré le plus élevé de sécurité, les cliniques ont jugé nécessaire de disposer de deux séries d'équipements distincts. Or les cliniques du Canada affirment n'avoir ni les budgets ni un volume suffisant de clients séropositifs pour justifier une telle dépense⁷⁶.

Le tourisme reproductif devient donc pratiquement la seule option disponible aux couples désireux de bénéficier de ces technologies. Selon la même source, le coût d'un séjour à l'étranger (aux États-Unis ou en Europe) pour ces fins est estimé à 30 000\$ US, une somme comparable à celles nécessaires pour procéder à une adoption internationale.

Face aux nombreux obstacles que doivent surmonter les couples sérodiscordants pour avoir recours aux TRA, une autre option est envisagée par certains d'entre eux. Il s'agit de la conception

naturelle, en d'autres termes, de la pratique de relations sexuelles non protégées⁷⁷.

Selon l'OMS, « On estime que le taux de transmission du VIH par relations hétérosexuelles non protégées (homme séropositif et femme séronégative) est d'environ une transmission par millier de contacts »⁷⁸. Le risque est significatif, certes, mais dans des conditions optimales (lorsque le partenaire infecté à une charge virale indétectable), il est envisageable pour les couples sérodiscordants de tenter une conception naturelle. Plus la charge virale est réduite, moins le risque de transmission est important.

Ceci étant dit, si la conception naturelle constitue une alternative envisageable pour les couples sérodiscordants souhaitant donner naissance à des enfants portant leurs gènes, plusieurs questions se posent quant aux facteurs structurels, sociaux et économiques qui les amènent à devoir encourir des risques pour réaliser le projet de fonder une famille. Est-il acceptable que la prise de risques devienne le prix à payer pour que ces couples puissent donner naissance à des enfants? Ne devrait-il pas prioritaire de faciliter l'accès aux TRA offerts aux couples sérodiscordant afin que ceux-ci puissent avoir des chances égales de procréer tout en protégeant leur santé? À la lumière de cette recherche préliminaire que j'ai effectuée pour répondre à la question posée dans le cadre de ce colloque, il me semble évident que tous les couples sérodiscordants, au Canada, ne bénéficient pas du support nécessaire pour fonder une famille sans devoir prendre des risques, injustifiés. Étant donné les coûts élevés associés au tourisme reproductif, il est clair qu'une tranche économiquement favorisée bénéficie de

⁷⁵ Qui doit, pour se qualifier, non seulement avoir des résultats négatifs pour le VIH, mais ne pas appartenir à l'une des nombreuses catégories dite « à haut-risque ».

⁷⁶ Options en matière de planification familiale – Guide à l'intention des couples sérodiscordants. (p.9) Disponible à l'adresse suivante: www.hemophilia.ca/fr/pdf/5.0/Sero_Int_Fr.pdf

⁷⁷ Klein, J. al. Understanding the Motivations, Concerns, and Desires of Human Immunodeficiency Virus 1-Serodiscordant Couples Wishing to Have Children Through Assisted Reproduction. *Obstet Gynecol* 2003; 101:987-94.

⁷⁸ Organisation mondiale de la santé, Bureau régional de l'Europe. *Quel degré d'efficacité et de sécurité le lavage de sperme présente-t-il pour les couples sérodiffrérents?* Document électronique obtenu le 12 avril 2007 à l'adresse suivante: http://www.euro.who.int/HEN/Syntheses/short/20060327_1?PrinterFriendly=1&language=French

services de santé nécessaire à la procréation sécuritaire alors que les couples moins nantis doivent se rabattre sur des alternatives qui les exposent à des risques importants pour leur santé ou qui leur imposent l'adoption d'un projet familial qui exclue la possibilité de transmettre leurs gènes à leur descendance. Si le lien par le sang est, dans le cas des couples sérodiscordants, antithétique à l'idée de donner la vie (dans la mesure où le VIH est une infection incurable et potentiellement mortelle), le lien de parenté par les gènes est possible, mais le prix à payer est si élevé, que cette option n'est envisageable que pour une minorité. Les coûts importants des traitements antirétroviraux, combinés à la perte de revenus associés aux problèmes de santé attribuables au VIH/SIDA affectent négativement la situation économique de toutes les personnes infectées et affectées, ici comme ailleurs. Cet état de fait rend d'autant plus difficile l'accès aux TRA pour les couples sérodiscordants.

Un activisme pour l'accès aux TRA pour les couples sérodiscordants semble se dessiner à l'horizon. Dans son *Guide à l'intention des couples sérodiscordants*, la Société canadienne d'hémophilie affirme que:

Pour faire avancer le dossier, il faut approcher les cliniques de fertilité et les agences d'adoption, et faire connaître les besoins de notre collectivité. Si vous restez silencieux, rien ne changera et vos besoins ne seront jamais comblés. Abolir les obstacles et être mieux acceptés, ce sont les défis auxquels nous faisons tous face en tant que membres de cette communauté⁷⁹.

Le rôle que l'anthropologie est appelée à jouer dans la lutte au VIH/SIDA doit inclure un regard critique sur l'impact des TRA pour les couples sérodiscordants, car si l'étude des systèmes de parenté constitue l'un de ses champs de compétence, il en va de même pour ce qui est de d'adapter des pratiques médicales dans un contexte transculturel. Lorsque le recours au TRA pour les couples sérodiscordants sera généralisé à l'échelle mondiale, la compétence des anthropologues pourrait bien être d'une grande utilité.

Le travail des anthropologues spécialistes des systèmes de parenté, comme c'est le cas de Jean-Claude Muller, constitue un héritage précieux pour les anthropologues qui devront faire face à ces nouveaux défis. Il est à espérer que l'étude des systèmes de parenté ne tombera pas en désuétude, mais qu'au contraire, ce savoir accumulé et ces compétences acquises par la discipline anthropologique sauront contribuer à faire en sorte que ce monde soit à la hauteur de ces capacités; notamment en ce qui a trait à la procréation assistée pour les couples sérodiscordants.

Références

- Farley, M. Kelly, V.
2000 Prostitution: A Critical Review of the Medical and Social Sciences and Literature. *Women and Criminal Justice*. Vol.11 (4)
- Klein, J. al.
2003 Understanding the Motivations, Concerns, and Desires of Human Immunodeficiency Virus 1-Serodiscordant Couples Wishing to Have Children Through Assisted Reproduction. *Obstet Gynecol* 101:987-94
- ONUSIDA & OMS.b
2006 *Le point sur l'épidémie de SIDA: Décembre 2006*. Genève, Suisse: Programme commun des Nations Unies sur le VIH/SIDA (ONUSIDA) et Organisation Mondiale de la Santé (OMS)
- Société canadienne d'hémophilie. Options en matière de planification familiale – Guide à l'intention des couples sérodiscordants
- Organisation mondiale de la santé, Bureau régional de l'Europe. Quel degré d'efficacité et de sécurité le lavage de sperme présente-t-il pour les couples sérodiférents?
- Parker, Richard.
Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research. *Annual Review of Anthropology* 30:163-79
- Thompson, Charis.
2005 Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies. MIT. 2005
- Weiss, Mitchell G.
2001 Cultural epidemiology: an introduction

⁷⁹ Société canadienne d'hémophilie (p.18)

and overview. *Anthropology & Medicine*.
Vol.8. No.1

**Quel est le lieu de l'ethnographie?
Entre terrain et étude régionale.**

Bernard Arcand
Saint-Augustin-de-Desmaures

En recevant l'invitation à participer à ce colloque, j'ai accepté sans hésiter. Jean-Claude Muller n'est peut-être pas un collègue avec qui j'ai étroitement travaillé, mais dans le cadre des activités de la Société Canadienne d'Anthropologie, ensemble, nous avons beaucoup ri et nous nous sommes souvent amusés. C'est que nous partageons un même sens de la fraude et que nous savons transformer la platitude en divertissement.

Par contre, quand on m'a dit que la section où je devais intervenir avait pour thème 'Le lieu de l'ethnographie', je me suis inquiété du sens véritable de la formule. S'il s'agit de souligner l'importance de situer tout rapport ethnographique dans son contexte régional, je me suis dit que d'autres étaient mieux qualifiés que moi pour rappeler que Jean-Claude Muller a probablement fait plus que quiconque pour nous amener à comprendre qu'un élément n'est rendu intelligible qu'en le replaçant dans l'ensemble dont il fait partie. Ses travaux sur le Plateau de Jos ont poursuivi, complété et amélioré ce qui n'était encore qu'intuition chez Edmund Leach et Claude Lévi-Strauss. Tous les étudiants de l'histoire de l'anthropologie devraient en être conscients. Et si ce n'est pas le cas, je fais confiance aux autres participants à ce colloque pour leur rafraîchir la mémoire. Je vais donc parler d'autre chose.

En ouvrant sur une anecdote. L'an dernier, vous m'aviez gentiment invité à participer, avec mon ami et complice Serge Bouchard, à un colloque sur la place et la pertinence de l'anthropologie dans le monde actuel, compris comme 'hors des murs de l'université'. Pendant plus d'une heure, assis à l'arrière de la salle, j'ai écouté les présentations. C'était la première fois en vingt-cinq ans que je remettais les pieds à l'Université de Montréal et j'y suis revenu comme le ferait un ethnographe. En écoutant, du fond de la salle, une chose m'a intrigué. Puis, nous avons fait notre présentation et nous avons pris un verre entre 14 classeurs dans

cette salle sans fenêtre qu'aurait détestée Marius Barbeau. Par la suite, dans l'auto, Serge et moi avons découvert que nous avions noté, tout fait indépendamment, la même particularité. C'est que chacune et chacun des participants au colloque était manifestement friand de références et de citations. Quasiment chaque phrase mentionnait au moins un nom: Foucault, Dérída, Barthes, Bourdieu et quelques autres dont je n'avais jamais entendu parler. Dans l'auto, en route vers la maison, Serge et moi avons conclu que la pratique devait être typique du milieu universitaire (justement, le thème du colloque) et qu'il était également prévisible que des jeunes, inscrits aux études doctorales, sentent le besoin de protéger leur fragilité en utilisant le mécanisme de défense des auteurs célèbres interposés.

Vous avez probablement noté qu'aujourd'hui, c'est tout le contraire. Et je prétends qu'il s'agit là d'un bon indice de l'influence de celui que nous célébrons.

Comparez les inquiétudes des jeunes étudiants aux travaux de Jean-Claude Muller. La « Conclusion » de son ouvrage remarquable, *Le roi bouc émissaire*, tient en 10 pages (sur 494) et fait référence à seulement 9 auteurs, incluant lui-même. Les emprunts sont soit terriblement généraux (Augé, Pouillon, Duby, Lévi-Strauss), soit éminemment précis, pointus et d'intérêt local. Même constat pour *Du bon usage du sexe et du mariage*: 289 pages, dont 29 pages de Conclusion, faisant appel à moins de dix auteurs, dont lui-même.

Comme Jean-Claude, j'arrive à la retraite de ce beau métier d'anthropologue. Et dans un mélange de nostalgie et de gagaïsme, je me souviens du tout premier livre que j'ai lu pour le tout premier cours que j'ai suivi, ici, à l'Université de Montréal. Un livre de Lewis Henry Morgan, *The League of the Ho-dé-no-sau-nee (ou Iroquois)*, publié en 1851 et qui allait fonder l'anthropologie américaine. Vingt-cinq ans plus tard, Morgan a publié *Ancient Society*, un ouvrage synthèse qui proposait une interprétation magistrale de l'évolution culturelle de l'humanité. Aujourd'hui, en 2007, *Ancient Society* nous semblerait ridicule et n'intéresse plus que les historiens de la discipline. Par contre, *The League of the Ho-dé-no-sau-nee* demeure un ouvrage remarquable qui nous aide à comprendre

comment une société peut arriver à équilibrer les rapports entre hommes et femmes, entre la gauche et la droite, entre guerre et paix, en plus de nous aider à apprécier la Constitution des États-Unis, la nature profonde de toute confédération politique et le pourquoi de notre fascination moderne et télévisuelle pour la rhétorique et la cruauté.

Il n'y a pas que Morgan. Pensez à Malinowski et au contraste flagrant entre ses théories ridicules de la culture et son admirable *Coral Gardens and their Magic*. Qui, de nos jours, parcourt encore les trajets et les horizons marxistes de Maurice Godelier, alors que son récit de la vie des Baruya nous fascinera encore longtemps? Quand le Danemark est devenu l'un des trop rares pays à ériger une statue à un anthropologue, ils n'ont pas choisi le célèbre Kaj Birket-Smith, le théoricien, mais Knud Rasmussen, l'ethnographe. On pourrait multiplier les exemples. Et puisque vous aimez les références, je vais citer Milan Kundera, qui est nettement plus méchant que moi:

La bêtise des hommes vient de ce qu'ils ont réponse à tout. Le romancier apprend au lecteur à appréhender le monde comme question. Il y a de la sagesse et de la tolérance dans cette attitude. [...] Il me semble qu'à travers le monde, les gens préfèrent aujourd'hui juger plutôt que comprendre, répondre plutôt que demander, si bien que la voix du roman peine à se faire entendre dans le fracas imbécile des certitudes humaines⁸⁰.

Remplacez 'roman' par 'ethnographie' et vous comprendrez pourquoi il me semble que votre création d'un Laboratoire d'ethnographie est une idée lumineuse. Et cela vous est dit par un anthropologue convaincu qu'il devrait toujours y avoir un lieu pour l'ethnographie au cœur des enseignements universitaires et aussi quelqu'un qui, au cours de sa carrière, a beaucoup souffert de la quotidienneté accablante des références à Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Marvin Harris, Karl Marx, Georges Balandier, Sigmund Freud, Claude Meillassoux, Georges Marcus et combien d'autres références érigées au rang de Saints Patrons invoqués par des professeurs qui, dans certains cas,

cherchaient manifestement à acquérir ou à retrouver une soutane pourtant périmée.

Je me souviens aussi de Robert Murphy, anthropologue américain d'une finesse hors du commun et qui, à la fin de sa carrière, en chaise roulante, quelques mois avant sa mort, face à un grand auditoire, lors d'un congrès annuel de l'American Anthropological Association, confiait brutalement à ses collègues:

J'ai passé 40 ans de ma vie à fréquenter les anthropologues et des indigènes. Et j'aimerais vous avouer aujourd'hui, au terme de ma carrière, que les indigènes sont infiniment plus intéressants.

Ce que j'aimerais conclure au sujet du 'Lieu de l'ethnographie', c'est qu'il est le seul prévu pour demain et après-demain. L'ethnographie demeure notre principale valeur durable et, quasi par définition, elle ne peut jamais être à la mode. Les travaux de Jean-Claude Muller n'ont pas souvent été à la mode.

Nous savons tous que nos carrières sont éphémères. Nous devrions cependant nous réjouir de l'espérance de vie illimitée de l'ethnographie. Dans trois cents ans, la vie quotidienne des Rukuba continuera d'offrir au monde un exemple et une inspiration. Et j'espère que dans trois cents ans, il se trouvera encore des gens pour dire, avec moi: 'Merci, Jean-Claude'. Et nous rappeler que ce rituel d'hommage, auquel il nous fait tant plaisir de participer, est avant tout une mise en garde contre l'oubli.

⁸⁰ Dans *Parlons travail*, recueil d'entretiens sous la direction de Philip Roth.

Ethnographie et fiction en Géorgie⁸¹

Kevin Tuite

Département d'anthropologie
Université de Montréal

Au cours de cette longue journée, nous avons beaucoup entendu parler des Rukuba et des Diù, de la parenté, de mariage, de religion et de royauté, et pas mal d'autres thèmes traités par Jean-Claude Muller pendant sa carrière d'ethnologue. Toutefois, l'envergure de ses intérêts est encore plus vaste que la liste que je viens d'énumérer donnerait à croire. Jean-Claude est également un lecteur gourmand de littérature non académique, y compris des ouvrages qui se situent à la croisée de l'ethnographie et de la fiction. J'aimerais attirer votre attention sur un article qu'il a écrit et qui n'a pas encore été mentionné aujourd'hui, intitulé « Du monologue au dialogue, ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains » (Muller 2004). Ce papier est plein d'observations intéressantes et provocatrices sur l'écriture anthropologique, et sur l'écriture faite par des anthropologues. Au lieu d'en faire un résumé, je préférerais que vous vous accordiez le plaisir de lire l'original. Je prends comme point de départ le constat, qui semble aller de soi, que dans les deux genres d'écriture produite par des anthropologues – l'ethnographie et la fiction ethnographique – l'ethnologue se présente en soliste devant l'orchestre du groupe qu'il étudie. Mais l'image classique de l'anthropologue qui se rend tout seul sur son terrain ou de l'« anthropologue comme héros » (comme Susan Sontag avait caractérisé Claude Lévi-Strauss), n'est pas universellement reconnue.

I. L'ethnographie à la géorgienne

Considérons le cas d'une tradition nationale d'ethnographie dont la topologie, pour ainsi dire, présente un contraste frappant et instructif face aux

grandes écoles anthropologiques de l'Occident. La pratique de l'ethnographie en Géorgie, un pays de 4 millions de personnes récemment (re)constitué après la dissolution de l'URSS, remonte au milieu du 19^e siècle, si l'on fait exception de la *Géographie du royaume de Géorgie* (1745) du prince Vaxušt'i Bagrat'ioni, une description des moeurs, coutumes et activités économiques des habitants d'une vingtaine de provinces de Transcaucasie, souvent qualifiée de texte fondateur de l'école géorgienne d'anthropologie socioculturelle (Čit'aia 1968:54; Melikišvili 1997). Père-fondateur ou non, le prince Vaxušt'i a inauguré un des deux profils principaux de l'ethnologue géorgien: celui de l'amateur – écrivain, aristocrate, villageois scolarisé – qui mettait sur papier des caractérisations de son pays d'origine. Comme lui, les ethnographes non professionnels des 19^e et 20^e siècles compilaient des descriptions de ce genre, mais à un niveau plus localisé. Ce n'est plus la Géorgie tout entière qui représente l'objet du regard ethnographique, mais ses provinces ou « coins » (*k'utxe*), pris individuellement. L'intellectuel mingrélien Tedo Saxok'ia publiait des articles sur le folklore de Mingrèlie; le curé svane Besarion Nižaradze envoyait aux journaux de la capitale des reportages sur les rituels syncrétiques de Svanétie; le poète pshave Važa-Pšavela rédigeait des lettres ethnographiques sur les coutumes du district montagneux où il était né⁸². Certains parmi eux collaboraient avec des chercheurs de l'université ou de l'Académie des sciences. Važa-Pšavela, par exemple, a assisté le linguiste A. Šanidze dans la collecte de la littérature orale des montagnards au début du 20^e siècle. Le couple xevsur Aleksi Očiauri et Natela Baliauri ont fait des contributions de grande importance, dont plusieurs monographies, à la littérature ethnographique (Manning 2006).

⁸¹ Je voudrais remercier, en premier lieu, Annie-Pénélope Dussault d'avoir révisé (et amélioré) ce texte, et Paul Manning, de l'Université Trent, de m'avoir suggéré la comparaison du film géorgien et de l'écriture ethnographique.

⁸² Relativement rares avant les 1860s, des articles et lettres à contenu ethnographique apparaissaient régulièrement dans les périodiques géorgiens pendant les dernières quatre décennies de l'administration tsariste, période marquée par l'implication des intellectuels géorgiens dans le projet de construction d'une identité nationale (Manning 2004).

Il est curieux que très peu de Géorgiens, soient-ils professionnels ou amateurs, aient fait de l'ethnographie à l'extérieur du Caucase, ce qui contraste avec l'activité intensive de collecte de données en Géorgie. Même le récit de voyage, un prédécesseur clé de l'écriture anthropologique à l'Ouest, est peu représenté dans le corpus littéraire de langue géorgienne⁸³.

Si les ethnographes amateurs travaillaient seuls, la plupart des professionnels, quant à eux, exerçaient leur métier en équipe. Plus exactement, les ethnographes qui faisaient du terrain chez eux – soient-ils amateurs ou professionnels – opéraient en général en solistes. Les autres, qui se rendaient chez une communauté autre que celle de leur lieu d'origine (mais toujours au Caucase), travaillaient en groupe. Comme ailleurs en URSS, les anthropologues se rendaient sur le terrain en équipes qui comptaient parfois jusqu'à une dizaine d'individus, chacun chargé de la collecte d'une portion spécifique des données. Dans des « rapports de terrain » (*mivlinebis angarišebi*) publiés en 1941, Giorgi Ćit'aia, directeur du secteur d'ethnographie au Musée National de Géorgie pendant la presque-totalité de l'époque soviétique (1922-1986), a donné la composition des expéditions qu'il avait dirigées deux ans plus tôt: 1 ou 2 ethnographes, 1 ou 2 dessinateurs, un architecte (qui mesurait des bâtiments d'intérêt sur le terrain) et un photographe. Souvent, l'équipe était augmentée par des étudiants qui participaient dans des expéditions pendant leurs vacances d'été. La dessinatrice Nino Brailašvili, qui a participé à

plusieurs expéditions organisées par le Musée (dont celles dirigées par Ćit'aia en 1939), a inclus un portrait de l'équipe ethnographique en marche dans une collection récemment publiée de ses illustrations (1990), dont voici un segment:



⁸³ Les écrits des voyageurs géorgiens, tels qu'ils sont – et, plus généralement, l'apparent manque de *Wanderlust* chez l'ensemble du peuple – méritent une étude particulière. Je me limiterai ici au constat qu'à ma connaissance, il n'y a rien de comparable, dans le corpus de récits de voyage géorgiens, à la richesse de détails de tous genres qu'on trouve, par exemple, dans les livres du voyageur turc du mi-17e siècle Evliya Ćelebi (1983). Les narratifs de Danibegašvili (1961) sur l'Inde au début du 19^e s. n'ont rien de semblable. Même l'ouvrage le plus célèbre du genre, le *Voyage en Europe* (1714) de S.-S. Orbeliani, laisse l'impression qu'il est « more concerned with the bewildered traveller's state of mind than the sights he saw » (Rayfield 1994:119).

Derrière le contraste que je viens d'esquisser entre les deux classes d'ethnographes – les solistes et les joueurs d'équipe – se trouve la nécessité, dans le contexte géorgien du moins, que le chercheur ne se soumet pas aux contraintes imposées par le rapport hôte-invité. Au Caucase rural, la tradition dictait qu'un visiteur « de l'étranger », même d'une autre région du pays, devait être pris en charge par la communauté en tant qu'invité. Si l'hôte s'engage à tuer le veau gras (parfois littéralement) afin de montrer une générosité de dimensions quasi théâtrales, l'invité, de son côté, s'engage à accepter l'hospitalité en conformité avec les normes, et non pas en conformité avec ses propres besoins. Le statut d'invité impose, donc, une certaine passivité face aux prestations de l'hôte, exprimée le plus typiquement en forme de banquets qui durent cinq ou six heures ou plus. Un dicton géorgien, raconté par mon ami et collègue Mirian Xucišvili le résume succinctement: « l'invité est l'âne de l'hôte (*st'umari masp'indzlis viriao*): il peut l'attacher où



il veut » (Tuite 2005). Les règles de l'hospitalité semblent avoir été strictement observées au Caucase rural dans le passé; c'est en tout cas l'impression que donne la littérature de la période présoviétique. Plus récemment, des exemptions aux règles sont accordées aux fonctionnaires de l'état – policiers, instituteurs, médecins – qui s'installent temporairement dans la communauté et à ceux qui arrivent en groupe semi-autonome,

comme l'équipe ethnographique avec ses tentes (ou sa base de recherche dans la région), sa nourriture, ses moyens de transport, etc.

En fait, c'était un homme qui jouissait d'une exemption de la première catégorie qui s'approche le plus de l'idéal occidental de l'« anthropologue comme héros ». Il s'agit du docteur Giorgi Tedoradze (sur le balcon de sa clinique, dans la photo à gauche), qui, dans les années immédiatement après l'incorporation de la Géorgie à l'URSS, a été chargé par les autorités de fournir des services médicaux aux indigènes de Pshavie et de Xevsureti, deux provinces dans les montagnes au nord de Tbilissi. *Cinq années en Pshav-Xevsureti*, le livre rédigé par Tedoradze après son retour à la capitale en 1930, est l'unique instance en langue géorgienne de la monographie ethnographique comme nous la connaissons et célébrons à l'Ouest. Dans les années 1920, les montagnards de Pshav-Xevsureti vivaient toujours dans un monde peu touché par la modernité. En tant que médecin, Tedoradze était scandalisé par le manque d'hygiène chez les Pshaves et les Xevsurs, et la réclusion des femmes dans des huttes à l'extérieur du village pendant la menstruation et l'accouchement. En même temps, il était émerveillé par le folklore et l'improvisation poétique, les pratiques religieuses et l'art des chirurgiens xevsurs, qui opéraient avec des outils primitifs, sans anesthésique. Le lecteur se laisse absorbé par le narratif excitant de quelqu'un « qui était là » (cp. le « *being there* » de Geertz 1988). On suit le docteur dans ses missions aux hameaux les plus reculés de la Géorgie orientale, pendant qu'il sauve la vie d'une femme dans un accouchement difficile ici, assiste à une cérémonie païenne là.

À part sa valeur intrinsèque, surtout en ce qui concerne la médecine traditionnelle des montagnards géorgiens, *Cinq années en Pshav-Xevsureti* est en large partie le fruit d'un regard qui nous semble familier, situé quelque part entre l'objectivité et l'engagement. Mais ici et là dans son texte, Tedoradze laisse tomber des remarques qui dévoilent ses préférences pour les Xevsurs, qu'il a qualifiés de « directes, impulsifs, inébranlables, résolus », par rapport aux Pshaves

« cyniques, moqueurs, hypocrites » (1930:181-190)⁸⁴. Et parmi les Xevsurs, Tedoradze était le plus favorablement impressionné par ceux qui habitaient les vallées « de l'autre côté » (*p'irikit*). Vivant au nord de la chaîne principale du Caucase, les « Xevsurs de l'autre côté » sont en effet les plus « Caucasiens » des Géorgiens, à la fois géographiquement et en termes de l'impression que leurs compatriotes ont d'eux.

II. L'ethnographie comme trope littéraire

Si le profil représenté par Tedoradze – le citadin scolarisé vivant parmi les plus « primitifs » de ses compatriotes – était effectivement inconnu dans les milieux académiques de son pays, il trouvait de proches parallèles dans les belles-lettres. Je ferai une distinction ici entre deux types d'écriture, amplement attestée dans la littérature géorgienne, qui portent des ressemblances intéressantes à l'ethnographie. Le premier est construit autour de la figure de l'*étranger* imaginé, et le second autour de la figure de l'*ethnographe* imaginé. On peut également qualifier les deux genres d'anti-ethnographique et de pseudo-ethnographique, respectivement.

II(a) L'étranger imaginé, ou l'anti-ethnographie

La caractéristique principale de la littérature du premier type est la projection par l'auteur de représentations idéalisées, mais aussi partielles, de son peuple sur des personnages auxquels il attribue une identité étrangère. Il n'y figure pas ni de voyage de découverte, ni même de voyageur. Le texte fondateur du genre anti-ethnographique géorgien est le « Chevalier à la peau de léopard » (*Vepxist'q'aosani*) de Šota Rustaveli, composé vers 1200. Ce poème épique de plus que 1600 quatrains, universellement regardé comme la pierre angulaire de la littérature nationale, ne contient aucun personnage géorgien. Les caractères principaux sont des nobles de l'Arabie et de l'Inde;

le pays des Géorgiens n'est même pas mentionné dans le narratif. Malgré la mise en scène exotique, Rustaveli a fabriqué ses personnages à partir de matières premières à 100% géorgiennes, distillées et concentrées avant d'être coulées dans le moule d'une reine arabe ou d'un chevalier indien. Le choix de moule étranger – si j'ose m'aventurer sur le terrain de la critique littéraire – semble motivé précisément par cette opération de distillation et concentration. L'identité ethnique des personnages devrait être suffisamment proche qu'ils se prêtent au déploiement littéraire comme des essentialisations de valeurs géorgiennes, comme la fidélité, le courage, l'hospitalité, mais ayant aussi un nécessaire degré d'étrangeté. Autrement dit, les personnages étrangers dans un ouvrage d'anti-ethnographie devraient partager des composants significatifs du profil moral et culturel des Géorgiens, mais leur statut d'étranger permet l'auteur de les priver de la plupart des attributs de la profondeur psychologique et des nuances de personnalité, afin de mettre en haut-relief le faisceau de traits qu'ils représentent. De tels personnages sont des créations du laboratoire psychoculturel.

À partir de la moitié du 19^e siècle, l'anti-ethnographie géorgienne est reconfigurée. Les Arabes et les Indiens de Rustaveli, ressortissants de pays principalement connus aux Géorgiens à travers la littérature persane du Moyen Âge, sont remplacés par des Caucasiens, connus par le biais de l'ethnographie ou même de la vie de tous les jours. Le poème d'Ak'ak'i C'ereteli intitulé « Le Précepteur » (*Gamzrdeli*, 1898), une fable de moralité sur les devoirs de la fraternité de lait (*dzidzišviloba*) et du rapport mentor-disciple, met en vedette deux jeunes hommes d'Abkhazie et leur précepteur kabarde. Les protagonistes du conte « Imam Shamil » (1932) de Grigol Robakidze sont des guerriers daghestanais, tandis que ceux de la « Ballade de l'Homme de pierre » (*Balada kvak'acze*, 1954) de Gabriel Jabušanuri sont d'ethnicité ingouche⁸⁵. Dans un contexte de

⁸⁴ Pour être juste, il faut préciser que cette caractérisation caustique ne s'appliquait qu'aux *hommes* de Pshavie. Les femmes, quant à elles, « présentent comparativement plus de traits positifs que les hommes pshaves » (Tedoradze 1930:191).

⁸⁵ Dans les trois poèmes les plus célèbres de Važa-Pšavela (*Aluda-Ketelauri*, *Gvelis-mč'ameli*, *St'umar-masp'indzeli*), c'est les Xevsurs, pour la plupart des Xevsurs habitant les vallées du Caucase du nord, qui

colonialisme, de modernisation et de la forte influence de la Russie, ces personnages – sans exception représentés comme des habitants de la haute montagne – sont présentés aux lecteurs en forme d'hypostases de valeurs que les intellectuels géorgiens attribuent à leurs origines caucasiennes (plutôt qu'euro péennes).

II(b) L'ethnographe imaginé, ou la pseudo-ethnographie

Inspirée sans doute par le romantisme russe, la deuxième figure littéraire, celle de l'ethnographe imaginé, fait son début au 19^e siècle. La littérature que je qualifie de « pseudo-ethnographique » se distingue de la littérature anti-ethnographique par sa situation à l'intérieur du territoire géorgien, plutôt qu'à l'extérieur, et par la présence d'un « ethnographe » qui parle avec la voix de l'auteur. (Imaginez un remake du film « Danse avec les loups », où l'officier joué par Kevin Costner est lui

jouent des rôles qui semblent, à première vue, comparables à ceux accordés aux Abkhazes et aux Daghestanais dans les ouvrages mentionnés ci-haut. En plus, les personnages principaux de *St'umar-masp'indzeli* (« Hôte et invité ») sont un Xevsur et un Ingouch, qui partagent des normes d'hospitalité à peu près identiques. Les trois ouvrages de Važa-Pšavela seraient mieux classés, à mon avis, dans une catégorie hybride, intermédiaire entre l'anti-ethnographie de C'ereteli et la pseudo-ethnographie de Javaxišvili et de Robakidze. Les récits principaux des trois poèmes tournent autour du conflit irrécyclable entre le code moral personnel et la volonté de la communauté, et Važa-Pšavela, qui connaissait bien les sociétés du Caucase central, nous laisse l'impression qu'il a choisi l'identité de ces personnages avec ce conflit en tête. Chez les Xevsurs (surtout ceux « de l'autre côté »), comme chez les Ingouches, l'observance stricte des lois coutumières était comparativement moins affaiblie par l'incorporation du Caucase dans l'Empire russe. Face à l'inflexibilité de la tradition, Važa a placé un protagoniste ingouche ou xevsur: impulsif, inébranlable, résolu ... Dans le futur proche, je compte revenir sur l'usage de l'ethnographie dans les écrits de Važa-Pšavela, à la lumière de la polarité Pshav-Xevsur comme vue par Tedoradze et d'autres sources.

aussi d'origine lakhota). Le texte le plus célèbre de ce genre et sans doute celui qui a contribué le plus à sa popularisation auprès du public géorgien, est « Les lettres du voyageur » (*Mgzavris c'erilebi*, 1871) d'Ilia Č'avč'avadze. Paul Manning (2004) a récemment publié une excellente analyse de cet ouvrage, qui le contextualise à la fois dans le courant orientalisant de la littérature romantique russe, et dans le grand projet de formation d'une identité nationale géorgienne entrepris par les intellectuels de la seconde moitié du 19^e siècle, dont Č'avč'avadze était parmi les plus prééminents. Le topos central est la rencontre, en montagne, d'un Géorgien de la ville, assimilé à la modernité russe ou soviétique, avec un compatriote toujours enraciné dans le passé. Le montagnard vit comme ses ancêtres ont vécu, à l'abri des grands changements qui ont transformé les vies de ses compatriotes à Tbilissi (dans la version déployée par Javaxišvili, le montagnard a vu, mais ensuite rejeté, la modernité amenée par le « diable rouge »). Sa fonction dans le récit est de provoquer chez le protagoniste la remise en question de sa position face au cosmopolitisme colonial de la ville, d'un côté, et, de l'autre, face à ses propres racines caucasiennes et géorgiennes, de l'autre.

Écrits pendant la première décennie de l'imposition du régime soviétique en Géorgie, le roman « Collier blanc » (*Tetri saq'elo*, 1926) de Mixeil Javaxišvili et le conte « Engadi » (1932) de Grigol Robakidze représente la pseudo-ethnographie à son plus subversif. Les deux récits sont situés dans les vallées nord-caucasiennes de Xevsureti, comme si les deux auteurs partageaient l'avis de Tedoradze que les « Xevsurs de l'autre côté » se rapprochaient davantage d'une certaine image idéale du montagnard caucasien. À la formule de Č'avč'avadze les deux auteurs rajoutent l'élément d'amour entre le protagoniste et une fille montagnarde, s'appropriant un motif rendu célèbre un siècle plus tôt dans le « Prisonnier du Caucase » (*Kavkazskij plennik*, 1822) de Pouchkine, et repris successivement par Lermontov (1828) et Tolstoï (1872). Javaxišvili et Robakidze retiennent le contraste entre homme civilisé et femme « sauvage », mais l'élément de la différence ethnique est recalibré en différence d'authenticité. À la montagnarde monoethnique,

monoculturelle et monolingue sont opposées des manifestations d'hybridité. Georgii Valuev, le protagoniste d'« Engadi », est moitié Géorgien et moitié Russe. Dans « Collier blanc », c'est plutôt la première épouse du protagoniste Elizbar, l'inoubliable Cuckia, qui affiche les marques d'une russophilie et russophonie poussées à la parodie⁸⁶. La redécouverte de leurs racines caucasiennes et l'amour d'une Xevsure amènent les deux hommes au point de « *going native* »: Georgii Valuev devient temporairement Givargi Valiauri (la prononciation de son nom imposée par ses amis xevsurs), et Elizbar, rebaptisé Važik'a, commence à « se tsiklauriser » (*gac'ik'laurdeba*, confection lexicale basée sur le nom du clan C'ik'lauri, les hôtes d'Elizbar en Xevsureti). Toutefois, à la fin les protagonistes rentrent à la ville et à la modernité. Givargi, redevenu Georgii, rejoint les collègues russes avec lesquels il voyageait dans la montagne. Elizbar quitte la Xevsureti et redescend à la capitale, mais en compagnie de son amie xevsure Xatuta, devenue sa deuxième épouse. Il sait bien que tôt ou tard le « diable rouge » du nouveau régime atteindra la vallée éloignée où habitent les C'ik'lauris; mieux vaut rentrer chez lui, fonder une famille, contribuer à la construction d'une nouvelle Géorgie. « Collier blanc » se termine donc sur un ton optimiste, légèrement mitigé par la nostalgie caractéristique du genre pseudo-ethnographique.

Les répressions staliniennes ont mis fin brutalement à cette période d'expérimentation en littérature anticosmopolite. Robakidze, le plus chanceux des deux écrivains, a quitté l'URSS en 1931. Javaxišvili a été exécuté pendant les purges de 1937. En Géorgie soviétique, la pseudo-ethnographie a survécu quand même, mais principalement grâce à un autre médium, le

cinéma. Je termine mon discours avec deux exemples de films géorgiens qui mettent en vedette un personnage du profil de l'ethnographe. Le premier est « La ballade de Xevsureti » (*Xevsuruli balada*, réalisateur Šota Managadze, 1965), dont le sujet ressemble à celui de « Collier blanc », mais transformé en tragédie musicale (pour un résumé, v. Manning 2006). Imeda, un Géorgien d'origine xevsur, qui a passé toute sa vie dans la capitale, rend visite à son village natal, Šat'ili (situé, bien sûr, en Xevsureti « de l'autre côté »). Il tombe amoureux de la belle Mzekala, tue un autre Xevsur dans un duel pour sa main et s'enfuit avec elle vers la plaine. Mais les frères de la victime les poursuivent et Mzekala est tuée par une balle destinée à Imeda. Comme dans le récit fondateur de Pouchkine, c'est la femme indigène qui meurt, sauf qu'ici, elle est la victime innocente du code de vengeance de sa communauté.



Le film « Robinson-nade ou mon grand-père anglais » (*Robinzonada anu čemi ingliseli p'ap'a*) a été réalisé par Nana Jorjadze pendant la phase initiale de la nouvelle politique de *glasnost* sous Gorbačev, en 1986. L'action du film a lieu dans un village de Géorgie occidentale (et non pas dans la montagne), et cette fois le protagoniste est un *vrai* étranger, un opérateur de télégraphe britannique resté en Géorgie après l'invasion de l'Armée rouge en 1921. À la fin du film, l'Anglais perd la vie, assassiné par un aristocrate dépossédé de ses terres par les Communistes, mais son amante géorgienne est enceinte. Comme indiqué dans le titre du film, c'est leur petit-fils, trois quarts Géorgien et un quart Anglais, qui raconte le narratif principal. La reconfiguration à laquelle Jorjadze a fait subir le motif de la rencontre entre « ethnographe » et « Autre » mérite une étude approfondie, beaucoup

⁸⁶ Les énoncés mis par l'auteur dans la bouche de Cuckia, caricature plutôt cruelle des féministes à la Kroupskaïa des premières années de l'URSS, méritent l'examen attentif du sociolinguiste intéressé par la cohabitation des langues géorgienne et russe. Le mélange de langues rivaliserait les cas les plus extrêmes d'alternances de codes enregistrées à Montréal. En voici un exemple (*Tetri saq'elo*, 507): **Znaeš, Eliz, erti p'rek'rasni šliap'a iq'ideba** (Tu-sais [R], Eliz, un [G] joli chapeau [R] se-vend [G])

plus fouillée que les quelques mots que je me permettrai ici.

En bref, nous rencontrons dans le narratif du film (dont l'auteur est le scénariste Irak'li K'virik'adze) des motifs empruntés à d'autres sources, mais qui ont subi l'inversion d'un de leurs composants. Les thèmes de l'amour et de la mort qui forment l'épine dorsale du récit central du film remontent, comme dans « La ballade de Xevsureti », au « Prisonnier du Caucase » de Pouchkine. Dans les trois narratifs, c'est l'étranger, de la perspective de l'auteur et des lecteurs présumés de l'ouvrage, qui meurt. À la fin du poème de Pouchkine, la Circassienne qui avait aidé le prisonnier russe à s'évader se suicide, et la Xevsure Mzekala (une « étrangère » par rapport aux citoyens qui représentent la majorité des spectateurs du film) est tuée par les ennemis de son amant. Dans le film de Jorjadze les rôles sont renversés en termes de sexe. Le protagoniste principal est Anna, la Géorgienne, tandis que l'Anglais Christopher Hughes, en conformité à la formule, trouve la mort à la fin. Mais ce récit est encadré par un autre, celui du petit-fils. Ici on détecte le lointain écho du « Collier blanc » de Javaxišvili. La rencontre des représentants des mondes différents a porté fruit, et à la fin de chaque ouvrage la descendance du couple reste sur la scène, les enfants de Xatuta et Elizbar toujours petits, le petit-fils d'Anna et Christopher déjà adulte. Par le remplacement de Cuckia par Xatuta, Elizbar a assuré une assise solide dans l'identité géorgienne à ses enfants, sans l'interférence d'une autre langue ou culture. Le cas du narrateur de « Robinsonade » est plus complexe. L'hybridité, mise au pilori par Č'avč'avadze et Javaxišvili, est célébrée dans le titre du film, mais son contenu ne laisse aucun doute que le petit-fils de Christopher Hughes est Géorgien avant tout⁸⁷.

Ici se termine notre survol rapide de l'ethnographie chez un peuple qui n'aime pas voyager. En tant qu'activité scientifique, elle nous a légué un dossier extraordinairement riche sur chaque coin et vallée de ce petit pays. Il s'agit véritablement d'une anthropologie du peuple, par le peuple et pour le peuple. Mais c'est dans le domaine de la littérature que le concept de l'ethnographie a reçu une élaboration particulièrement originale. Elle est devenue, en effet, un topos de la littérature de réaction et de réponse à l'intrusion d'étrangers en Géorgie, et non pas d'une littérature de voyage aux pays distants et exotiques. (Le « Robinson Crusoe » du film de Jorjadze, après tout, n'est pas un Géorgien perdu sur une île quelque part au Pacifique, mais un Anglais abandonné en Géorgie). Après l'incorporation de la Géorgie dans l'Empire russe au début du 19^e siècle, les écrivains du pays ont exploré la notion du voyage aux communautés traditionnelles de la montagne comme « quête de vision » et comme antidote à la russification. En contraste à cette littérature à nature thérapeutique, la « Robinsonnade » de Nana Jorjadze est pure fantaisie. Elle présente à ses spectateurs l'image de l'étranger non colonisateur, qui n'impose rien, qui noue des liens de parenté avec les Géorgiens et, à la fin de l'histoire, le sang étranger qu'il avait apporté est absorbé par le sol du Caucase. Nous revoilà au paradigme de l'ethnographie occidentale: la rencontre sur le terrain de l'Européen, en soliste, et l'Indigène, avec son orchestre. Sauf que cette fois, c'est l'Indigène qui compose la musique.

⁸⁷ Dix ans plus tard, Nana Jorjadze a réalisé « Les mille et une recettes du cuisinier amoureux » (*Seq'varebuli k'ulinaris ataserti recept'i*, 1996), qui est pour l'essentiel le remake post-soviétique de « Robinsonade ». L'étranger dans ce film est un chef-cuisinier français, qui se retrouve en Géorgie dans les années entourant l'invasion soviétique, exactement comme c'était le cas avec Christopher Hughes. Mais

cette fois les affiliations sociopolitiques de son amante et de son adversaire sont inversées. Tandis qu'Anna était la soeur d'un agitateur communiste, Cécilia est princesse. Le méchant aristocrate du premier film est remplacé par un méchant bolchevique. Toutefois, à la fin, l'étranger est mort, la Géorgienne est enceinte, et soixante ans plus tard leur fils raconte leur histoire.



Références

Brailašvili, Nino.

1990 *Aseti maxsovs sakartvelo. etnograpiuli čanaxat'ebi*. (Comme je me souviens de la Géorgie. Dessins ethnographiques). Tbilisi: Xelovneba

Çelebi, Evliya

1983 *Kniga putešestvija: izvlečenija iz sočinenija tureckogo putešestvennika XVII veka*. Vypusk III: Zemli Zakavkaz'ja i sopredel'nyx oblastej Maloj Azii i Irana. Perevod s kommentarii. Moscou

Čit'aia, Giorgi

1941 P'at'ara liaxvisa da mejudis xeobebši mivlinebuli etnograpiuli eksp'ediciis mok'le angariši; Tianetis etnograpiuli eksp'ediciis mok'le angariši (Rapports abrégés des expéditions ethnographiques dans les Vallées de Patara Liakhvi et Medjuda, et en Tianeti). *Ak'ad. N. Maris saxelobis enis*,

ist'oriisa da mat'erialuri k'ult'uris inst'it'ut'is moambe XI: 49-56, 57-66

Čit'aia, Giorgi

1968/2001 *Kartuli sabč'ota etnografia (1930-1936)* (L'ethnographie en Géorgie soviétique, 1930-1968). šromebi xut t'omad. t'omi III. XX s. kartuli etnografia, savele-etnograpiuli dziebani, metodologia, 53-73. Tbilisi: Mecniereba

Danibegašvili (Danibegov), Rafail

1961 *Putešestvija v Indiju, Birmu i drugie strany Azii (1795-1827)*. Moscou: Geografiz

Geertz, Clifford

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

Grant, Bruce

2005 *The Good Russian Prisoner: Naturalizing Violence in the Caucasus*

- Mountains. *Cultural Anthropology*, Vol. 20(1): 39–67
- Manning, Paul
2004 Describing dialect and defining civilization in an early Georgian nationalist manifesto: Ilia Ch'avch'avadze's 'Letters of a Traveler'. *Russian Review* 63(1):26-47
- Manning, Paul
2006 Love Khevsur Style: The romance of the mountains and mountaineer romance in Georgian ethnography. À paraître dans *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area*, Bruce Grant & Lale Yalçın-Heckmann, dir. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. Münster: LIT Verlag
- Melikišvili, G.
1997 Vaxušt'i Bagrat'ioni — istorik'osi da etnografosi. Tbilisi: Mecniereba
- Muller, Jean-Claude
2004 Du monologue au dialogue, ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains. *Anthropologie et Sociétés* 28(3):147-163
- Nižaradze, Besarion
1962, 1964 *Ist'oriuli-etnografiuli c'erilebi*. (Essais historico-ethnographiques). Tbilisi: Tbilisi State University Press
- Orbeliani, Sulxan-Saba
(1714)/1940 *Mogzauroba evrop'aši*. (Voyage en Europe). Tbilisi
- Rayfield, Donald
1994 *The literature of Georgia. A history*. Oxford: Clarendon Press
- Saxok'ia, Tedo
1956 *Etnografiuli nac'erebi*. (Écrits ethnographiques). Tbilisi: samecniero-metoduri kabinetis gamomcemloba
- Tedoradze, Giorgi
1930 *Xut'i c'eli pšav-xevsuretši*. (Cinq années en Pshav-Xevsureti). T'pilisi: Sil. Tavartkiladzis gamocema
- Tuite, Kevin
2005 The Autocrat of the Banquet Table: the political and social significance of the Georgian supra. Conférence présentée à la School of International Migration and Ethnic Relations, Université de Malmö, Suède
- Vaxušt'i Bat'onišvili
(1745)/1973 *Ayc'era sameposa*
- Sakartvelosa. Kartlis cxovreba, volume IV*. (S. Q'auxčišvili, éd.) Tbilisi. Sabč'ota Sakartvelo
- Važa-Pšavela
1956 *Etnografia, polk'lori, k'rit'ik'a, p'ublicist'ik'a, k'oresp'ondenciebi*. Tbilisi: Sakartvelos SSR saxelmc'ipo gamomcemloba

**From Regional Comparison
to Global Comparison:
Towards an Ethnography of the Relation**

Kiven Strohlm
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Anthropological “others” are part of the colonial world. In the historical situation of colonialism, both white rulers and indigenous peoples were constantly involved in representing to each other what they were doing. Whites everywhere came into other peoples’ worlds with models and logics, adapted to the construction of new environments, peopled by new “others.” By the same token these “others” had to reconstruct their worlds to encompass the fact of white domination and their powerlessness. Hence, one of the primary subject matters of an historical anthropology or an anthropological history is, to use Balandier’s term, the colonial situation. This is not to be viewed as “impact,” nor as “culture contact,” nor is it to be viewed through a methodology that seeks to sort what is introduced from what is indigenous. It is rather to be viewed as a situation in which the European colonialist and the indigene are united in one analytic field (Bernard Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, 1987).

Introduction

Throughout many of his ethnographic writings, Jean-Claude Muller practices a comparative methodology that, in thinking together a group of neighbouring societies or cultures that at first appearance appear distinctly different, aims to bring into view an underlying “thème commun” or “métalanguage” (Muller 2000:13). Indeed, each of these neighbouring societies or cultures partakes of this *thème commun* or *métalanguage*, albeit arranged and organized in their own way, whereby, in turn, the understanding of any one culture is

inseparable from the understanding of the others (*l’entendement des autres*). The task of the anthropologist focusing on a comparative study of a *champ* or *base regionale* is to draw out not only this *thème commun* but, in addition, and perhaps more fundamentally, the different ways each culture has arranged and organized it in relation to its neighbouring cultures.

In the following I would like to propose that the idea of culture in the plural, or cultures⁸⁸, a category by which human difference has become understood and largely indistinguishable, is today a *métalanguage* or *thème commun* and can therefore be approached on the basis of what I would call a *comparaison globale*. What is the significance of approaching culture from such a perspective? What does it change about our practice of ethnography? I hope to address these questions in this essay. To begin I will offer a short history of cultures, that is, the anthropological concept of culture, and the conditions of its emergence in the twentieth century. I will then examine the basic parameters of Jean-Claude Muller’s comparative methodological approach and whether the concept of culture I explicated in the previous section is an appropriate object for such an approach. In the third and concluding section I briefly note the implications of a comparative approach by introducing a radicalized conception of the object of anthropology.

Part 1: A short history of cultures

In proposing the idea of culture as a *thème commun* or *métalanguage*, let me clarify right away that I do not mean that the idea of culture in the plural is a universal human capacity in the sense that, à la Lévi-Strauss, there is a, “rapport entre l’universalité de ‘la’ Culture et la particularité ‘des’ cultures” (Cuche 1996:44). Rather, my argument is that the dissemination of culture as the

⁸⁸ To be clear, the idea of culture in the plural is another way of saying culture is a historical particular. For further discussion of the development of this idea, see George W. Stocking (1968).

basis of difference, and its emergence of cultures today as a global phenomenon, is historically tied to the colonial practices of the early twentieth-century, such that the notion of a “Roman culture” or an “Inca culture” are anachronistic.⁸⁹ If there were an equivalent to the idea of cultures before cultures, it was clearly through such notions as nation and race, at least in the nineteenth-century (see Elliott 2002; Evans 2005).⁹⁰

Thus, the emergence of an anthropological concept of culture cannot be considered separately from the diverse practices of Euro-American colonialism. Indeed, if the twentieth-century anthropological concept of culture can be said to possess coherence, stability, integrity, and wholeness, it is largely colonial conquest that made this possible. Put simply, the colonial encounter lies at the heart of the anthropological conception of culture. As a mode of knowledge, an emerging idea of culture became the basis for enabling and establishing the boundaries and borders between colonizers and colonized.⁹¹ In

⁸⁹ It should be pointed out here, to avoid any possible misunderstanding, that an anachronism is not an inherently bad thing, so long as we recognize that an anachronism is at work. In recognizing the use of an anachronism, the critic or anthropologist becomes reflexively aware of how the present unavoidably informs the past. This idea is developed and explored in Walter Benjamin (1968).

⁹⁰ Of course, culture did exist as a category for thinking about human nature, but its application or usage in anthropological terms was largely determined by a evolutionist model and was thus considered either a stage or, as in Tylor (1871), an aspect of all humanity that passed through different stages (savage, primitive, folk, etc.).

⁹¹ As the father of the modern anthropological concept of culture, Franz Boas is undoubtedly the *point de repère* for any discussion about the invention of this ubiquitous concept. That in mind, the *locus classicus* in the development of the culture concept is Boas' Introduction to *Handbook of American Indian Languages* (1911), a work, it should be noted, that was commissioned by the United States government to classify the various language groups of Native Americans. On the pivotal role of language in development of Boas' concept of culture, see Bunzl (1996).

return, colonialism provided anthropology with distinct objects of knowledge, a world of cultures bounded in both space and time. As Nicholas Dirks has succinctly put it:

The anthropological concept of culture might never have been invented without the colonial theater that both necessitated the knowledge of culture (for the purposes of control and regulation) and provided a colonized constituency that was particularly amenable to “culture.” Without colonialism, culture could not have been so simultaneously, and so successfully, ordered and orderly, given in nature at the same time that it was regulated by the state (Dirks 1992:3).

The relationship between colonialism and culture is undoubtedly complex, a mix of domination and opposition, wherein cultures are understood as anthro-colonial formations and the basis for resistance against the anthro-colonial juggernaut. On the one hand, the significance of the anthro-colonial concept of culture lies in its ability to maintain the differences between colonizer and colonized, and in fact to enable and facilitate their very distinction. On the other, as culture is spread and diffused through the anthro-colonial encounter, the concept becomes fundamental to the development of resistance against colonialism, most notably in nationalist, post-colonial, and indigenous movements that mobilise notions of cultural identity and self-determination to justify claims for independence and recognition.⁹² To be sure, the various and diverse arrangements and organizations of the idea of culture by peoples around the world have had a fundamental impact upon local and global politics, both in terms of rights discourse and anthropological theory. If culture is no longer the basis of colonial rule, having been appropriated by the colonized, neither is it the sole province of anthropology.

Given this historical context and the emergence over the last 40 years of culture as a global

⁹² One can liken this complexity of culture, as both a tool of rule and an act of resistance, to Foucault's conception of power, wherein power *qua* domination always presupposes its other, resistance, see Foucault (1976).

phenomenon, it is arguable that the anthro-colonial encounter has established the conditions for a *champ* or regional area in which the idea of culture is a *thème commun*. Before considering this idea further, however, let me first examine the criteria that the idea of culture would have to meet to be so considered.

Part 2: From comparaison regionale to comparaison globale

One of the key points Muller makes in defining his methodology of *comparaison regionale* is to establish a set of criteria for what justifiably falls under such an analysis. These criteria are delineated in what he refers to as *triangulation*. *Triangulation* consists of the following:

- 1) au moins deux sociétés voisines en comparaison, 2) un problème thématique tel que le don ou un fait de parenté, enfin 3) au moins une corrélation systématique sur le plan des différences, susceptible de faire apparaître les sociétés comparées comme des transformations l'une de l'autre (Muller et Blaisel 1997:11).

Muller then states that *la démarche méthodologique* is to first examine the forms of arrangement and organization of elements within one culture and, second, compare these to its neighbouring cultures (see Schwimmer 1981:143-144).

To begin, one obvious point of objection is that the comparison I am proposing is not necessarily based on cultures being neighbours. This is indeed true. However, reading Muller's description and definition of *comparaison regionale*, as well as a number of his ethnographic analyses, I do not think it is unacceptable to interpret the criteria of *voisines* in broader terms so as to also include those cultures that have experienced prolonged instances of contact, such as would be the case in the colonial context.⁹³ With this possible objection

⁹³ In terms of prolonged contact, I would argue that Muller's methodological approach has many affinities with acculturation studies in so far as both

out of the way, let me state that the proposition of culture as a *thème commun* rests on the notion that, despite its various and diverse arrangements and organizations, the idea of culture functions in a similar manner across these variations and differences. In other words, culture is not simply a word, nor is it simply a symbolic system; rather, it is a way of bringing together under one unit or whole the disparate and various aspects of a society, such as language, religion, science, art, economics, etc. Again, how these elements are arranged and organized (be it functionally, structurally or symbolically) is paramount in the constitution of a culture, and moreover, it is precisely the particularity of these arrangements and organizations that distinguishes its difference from other cultures.

Conclusion: From monoculturalism to relation

As has been suggested, as an anthro-colonial invention, culture is at once a tool for the governance of the colonized, as well as a key figure in the struggle against domination and the assertion of communal rights. That culture only ever exists, structurally and historically, in the plural, means that no one culture is ever identical to itself, never a monoculture, but always constituted with and against other cultures, specifically, though not always, the cultures of the colonizer.⁹⁴

Understanding the intimate and complex relation between cultures demands that ethnography turn itself away from individual

are descendents of diffusionist approaches in early twentieth-century anthropology. See Schwimmer (1981) for Muller's historical indebtedness to diffusionism and *Kulturkreislehre*, and Muller (1992) on acculturation.

⁹⁴ I would further add that the idea that it is always the "other" who has culture was a rhetorical device to mask or obfuscate this intimacy of cultures, which in turn further buried the potentially troubling issue of the relation altogether. See "De la relation" in Sophie Caratini (2004).

cultures, from the ideological phantom of monoculturalism, toward, in the words of Jean-Claude Muller, “le projet de leur interprétation les unes au regard des autres” (Muller et Blaisel 1997:9). And it is here, in the relation between cultures, where we further unravel, as the philosopher Jean-Luc Nancy eloquently puts it, that,

Toute culture est en elle-même ‘multiculturelle’, non pas seulement parce qu’il y a toujours eu une acculturation antérieure, et qu’il n’y a pas de provenance simple et pure, mais, plus profondément, parce que le geste de la culture est lui-même un geste de mêlée; c’est affronter, confronter, transformer, détourner, développer, recomposer, combiner, bricoler (Nancy 1996:176-177).

Taking Nancy a step further, cultures are multi-cultivations, or acculturations, movements of opening, of comings to be cultured, in which what appeared to be a secure possession (having a culture) is given over to what is not yet “there” (becoming). Acculturations; or, events of singularization and pluralization (Strohm 2007).

References

- Benjamin, Walter
1968 The Task of the Translator. In *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books
- Boas, Franz
1911 Introduction. *Handbook of American Indian Languages*. Washington: Bureau of American Ethnology
- Bunzl, Matti
1996 Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volkgeist* and *Nationacharakter* to an Anthropological Concept of Culture. In G. W. Stocking, *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press
- Caratini, Sophie
2004 *Les non-dits de l’anthropologie*. PUF, Paris
- Cohn, Bernard
1987 An Anthropologist Among the
Historians and Other Essays. Delhi: Oxford University Press
- Cuche, Denys
1996 La notion de culture dans les sciences sociales. Collection Repères
- Dirks, Nicholas
1992 Introduction. In *Culture and Colonialism*. Nicholas Dirks, ed. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Elliott, Michael A.
2002 *The Culture Concept: Writing and Difference in the Age of Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Evans, Brad
2005 Before Cultures: The Ethnographic Imagination in American Literature, 1865-1920. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel
1976 La volonté de savoir: Histoire de la sexualité 1. Paris: Gallimard
- Muller, Jean-Claude
2000 Jeux de miroirs: Structures politiques du haut plateau Nigérian. Paris: Cahiers de l’homme
- Muller, Jean-Claude
1992 Acculturation et progrès technique: Une approche anthropologique. *Lekton* Vol. 2/No. 2, pp. 91-102
- Muller, Jean-Claude et Xavier Blaisel
1997 Présentation: Culture et comparaisons régionales. *Anthropologie et sociétés* Vol. 21/ Nos. 2-3, pp.9-18
- Nancy, Jean-Luc
1996 *Être singulier pluriel*. Galilée
- Schwimmer, Eric
1981 L’archéologie des messages: Discussion autour d’une livre de Jean-Claude Muller. *Anthropologie et sociétés* Vol. 5/No. 3, pp.137-156
- Stocking, George W.
1968 *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press
- Strohm, Kiven
2007 *Acculturations; Or, the Relation Between Cultures*. Ph.D. Dissertation, Amsterdam School for Cultural Analysis, University of Amsterdam

Tylor, Edward B.
1871 Primitive Culture: Volume 1: The
Origin of Culture. New York: Harper
[1958].

De l'expérience du lieu

Annie Pénélope Dussault
Département d'anthropologie
Université de Montréal

La pratique ethnographique est intimement liée au lieu. La relation qu'une société entretient à l'espace qui l'entoure est révélatrice des valeurs qui habitent cette société à un moment précis de son histoire. Le lieu où j'ai choisi d'ancrer mes recherches est une ville. Une ville à l'histoire singulière et tragique, comme l'histoire de son pays. Une ville possédant un mythe fondateur encore bien vivant. J'ai choisi de parler de Saint-Pétersbourg, en Russie, lieu où j'ai effectué mon terrain en 2006, plus précisément de février à juillet. Près de quinze ans s'étaient écoulés depuis la chute de l'Empire soviétique.

Quand on s'adonne à comparer Saint-Pétersbourg aux autres villes russes, on s'aperçoit vite des différences qui existent entre elles. Ce n'est pas sans raison que Saint-Pétersbourg a longtemps et est encore qualifiée « d'étrangère en son pays », selon l'expression de l'écrivain Nicolas Gogol.

Alors que j'étais en visite dans la ville de Novgorod à 200 km au sud de Saint-Pétersbourg (plus que millénaire, Novgorod est considérée comme la plus ancienne ville de Russie), mes hôtes m'ont demandé sur quel sujet je travaillais. Quand j'ai dit que je travaillais sur Saint-Pétersbourg, leur réponse fut tranchante: « Mais Saint-Pétersbourg, ce n'est pas la Russie! »

Il n'en reste pas moins que Saint-Pétersbourg a été la résidence des tsars à partir de sa fondation en 1703 jusqu'à la Révolution en 1917; qu'elle fut nommée ville-héros pour avoir résisté à plus de 900 jours de siège pendant la Deuxième Guerre Mondiale et qu'elle fut un des centres industriels les plus importants de Russie sous le régime soviétique. Elle fut aussi frappée durement par les politiques soviétiques. En matière d'habitation, Saint-Pétersbourg possède la plus grande proportion d'appartements communautaires. Tout ça a fait de Saint-Pétersbourg une ville soviétique. La comparaison avec les autres villes russes et

avec les villes occidentales s'avère donc des plus fructueuses.

Mais ce n'est pas tant de comparaison comme outil d'analyse dont je vous entretiendrai que de mon expérience de terrain dans cette ville mythique. Je vous parlerai donc d'ethnographie urbaine et de comment j'ai apprivoisé cette mégapole, de plus de 5 millions d'habitants, bien que beaucoup de Pétersbourgeois hésitent à l'appeler mégapole.

J'espère ainsi rendre hommage à l'expérience de terrain – meilleure façon de comprendre le lieu, de s'en imprégner. Car seul le fait de se trouver dans un lieu permet à tous les sens de s'affûter. Le terrain est un préalable pour parler d'un lieu. C'est justement le terrain qui permet de comprendre davantage comment les individus qui habitent un lieu conçoivent ce dernier. C'est leur expérience du lieu qui sert en quelque sorte de point de départ à l'exploration de la ville. Mais force m'est d'avouer que c'est d'abord ma propre expérience de Saint-Pétersbourg qui m'a influencée.

J'avais fait une sorte de pré-terrain à l'automne 2004, car ma précédente visite remontait à 1995. Je souhaitais, avant de déterminer mon sujet de doctorat, m'imprégner un peu de la ville. À mon arrivée à Saint-Pétersbourg, j'ai vite senti que je venais d'atterrir dans une société bien différente de celle que j'avais connue. Une situation en apparence anecdotique dans un minimarché en face de chez moi m'a laissée perplexe. J'avais omis de prendre un panier à l'entrée. Faisant la file à la caisse, je me préparais à me faire invectiver par la caissière pour avoir dérogé à la règle. Quelle ne fut pas ma surprise devant la réponse de la caissière à mes excuses: « Ce n'est pas grave », m'a-t-elle dit, presque gentiment. N'était-il donc plus essentiel de se conformer à tout prix aux règles établies? Ce devait être une erreur, me dis-je. J'étais tout simplement tombée sur une caissière particulièrement aimable.

J'ai mis quelques jours avant de comprendre que je revenais dans un pays complètement transformé. Mes premières promenades en ville me donnaient à penser que j'étais dans une ville européenne, avec ces cafés partout, ces chaînes de magasins aux noms familiers. Mes repères n'étaient tout simplement plus valables. Habitue à être sur mes gardes lors de mes interactions dans

l'espace public, j'ai découvert que je pouvais dorénavant être plus détendue. Nul besoin de sortir de la maison avec un bouclier. Je me sentais en sécurité dans les rues et je pouvais m'attabler tranquillement dans un café pour y lire les journaux culturels gratuits qu'on y distribuait. J'ai découvert que j'avais le droit à l'erreur, tout comme le loisir d'afficher mon ravissement devant un étalage de sucreries. J'avais droit à une certaine spontanéité.

C'est cette ouverture, cette apparence de diversité et de liberté – à une époque pourtant où Poutine s'affairait à concentrer les pouvoirs au Kremlin – qui m'ont amenée à choisir l'espace public comme point de départ de mes recherches doctorales.

Fort de ces impressions, je suis rentrée à Montréal avec l'idée de travailler sur les interactions dans l'espace public. Mes lectures subséquentes m'ont fait découvrir les travaux de Michel de Certeau. Son étude du quartier de la Croix Rousse à Lyon fut pour moi une grande source d'inspiration. L'enracinement au quartier, les réseaux informels, les trajectoires des habitants au sein d'un quartier et les codes de sociabilité m'apparaissaient comme autant de points de départ à l'étude d'un quartier de Saint-Pétersbourg.

Lorsque je suis revenue à Saint-Pétersbourg en 2006, cette fois pour faire mon terrain, j'ai été confrontée à la contrainte de temps et à la difficulté de faire de l'ethnographie dans une ville aussi grande. Cinq mois ne me suffiraient pas pour faire une étude approfondie d'un quartier. Qui plus est, mes tentatives d'expliquer à mon entourage ce qui m'intéressait s'avéraient infructueuses. Étudier la vie de quartier, les habitudes des gens dans leur quartier, tout ça apparaissait plutôt inutile et incompréhensible à mon entourage. Visiblement, l'identification au quartier, la « quintessence de l'appartenance urbaine » selon Marc Augé, n'avait pas la même résonance dans la ville postsoviétique que dans la ville occidentale.

Le temps filait à toute allure, le froid sévissait encore sur la ville et les journées étaient courtes. Malgré cela, je passais de longues heures à me promener, à explorer la complexité du transport en

commun, lieu régi par des codes d'interactions précis. Lors de ces promenades, je me réchauffais à l'occasion dans les nombreux cafés qui avaient récemment fait leur apparition.

Je me tenais au courant de ce qui se passait en ville en lisant les journaux de quartiers, somme toute assez nombreux. J'avais un rendez-vous hebdomadaire avec le journal « Mon quartier », qui publiait dans tous les quartiers de la ville. Orienté sur les préoccupations des citoyens, ce journal m'aidait à me familiariser avec les enjeux de la vie à Saint-Pétersbourg. C'est dans une de ces éditions que j'ai appris que le petit parc situé tout près de chez moi était menacé de destruction, car un promoteur souhaitait y construire un centre d'affaires. *Business center*. Ce mot fait frémir bien des gens à Saint-Pétersbourg. Ces centres ont littéralement poussé comme des champignons dans la ville et plusieurs d'entre eux sont perçus par les habitants comme des façades, de lieux servant à blanchir de l'argent. Sans compter qu'ils symbolisent le fossé qui ne cesse de s'accroître entre le peuple et les « nouveaux Russes ».

Le parc menacé est situé sur une des grandes avenues de Saint-Pétersbourg entre deux prestigieux immeubles construits avant la Révolution de 1917. Selon la légende urbaine, le parc avait été aménagé sur le terrain d'une maison bombardée pendant la Deuxième Guerre Mondiale. Sa situation en plein cœur d'un quartier central explique pourquoi ce terrain est très prisé par les promoteurs immobiliers qui le perçoivent comme un « trou », un espace vacant. Mais quand les habitants du coin en parlent, ils l'appellent la « petite place ». Pour eux, c'est avant tout un terrain de jeu pour les enfants de la garderie d'en face, un petit espace vert au milieu de tout ce béton.

En fouillant un peu, j'ai appris qu'il y avait toute une coalition pour la défense du parc. Un groupe de citoyens s'affaire depuis quelques années à promouvoir la sauvegarde de cette place. Ce groupe a l'appui inconditionnel de l'organisation la « Vague verte », fondée par un chanteur de rock. La « Vague Verte » milite depuis 2003 pour la protection des espaces verts du centre

de Saint-Pétersbourg. Elle organise des événements pendant lesquels des personnalités du monde des arts sont invitées à venir planter des arbres dans des espaces menacés de destruction à cause d'un quelconque projet de construction.

C'est en m'intéressant au destin de cette petite place sans nom que j'ai découvert le mouvement de lutte contre la construction sauvage ou densification urbaine⁹⁵.

À partir de ce moment, les portes se sont ouvertes pour moi et mon terrain a pris un tournant déterminant. J'ai découvert que le phénomène de lutte contre la construction sauvage était le sujet de l'heure à Saint-Pétersbourg. Je n'avais qu'à évoquer le sujet et j'obtenais instantanément une réaction. Je fis donc de ce sujet un nouveau point de départ. Au moins, cette fois-ci, j'avais quelque chose de concret entre les mains. Si mes idées précédentes ne trouvaient pas écho auprès de la population, la lutte contre la densification urbaine déclenchait les passions.

J'ai décidé de prendre contact avec le journal « Mon quartier », qui avait l'habitude de parler du sujet. Il me suffit de faire un appel et on m'a mis en contact avec la rédactrice en chef qui me proposait de la rencontrer le jour même. C'est à ce moment que tout a déboulé pour moi. Au terme de notre rencontre, non seulement avais-je obtenu une foule de renseignements pertinents et des promesses de contacts (notamment avec des députés qui luttaient contre la densification urbaine), mais la rédactrice m'a invitée à venir assister à la réunion de production du numéro suivant, en me suggérant de penser à des idées de sujets pour des articles. C'est ainsi que ma collaboration au journal débuta.

Ma présence à la réunion de production hebdomadaire du journal fut une façon

extraordinaire de prendre le pouls de la vie à Saint-Pétersbourg, sans compter que j'avais l'occasion de mieux comprendre le fonctionnement des médias et leur importance dans les affaires publiques. Comme j'allais le découvrir, les citoyens cherchaient constamment à attirer l'attention des médias sur leur lutte pour la sauvegarde de leur environnement.

De mon côté, non seulement, je bénéficiais ainsi d'un réseau élargi, mais je jouissais d'une certaine crédibilité et notoriété, puisque mes articles étaient lus par un grand nombre de lecteurs, dont plusieurs de mes futurs « informateurs ».

Il va sans dire que la sinuosité de mon parcours dans cette ville a donné lieu à de nombreux moments de doute. J'ai compris que le doute faisait partie intégrante de ma démarche. Mais peut-être est-ce le doute qui m'a aidé à être plus attentive à ce que la ville et ses habitants pouvaient me révéler. Ainsi, constatant la difficulté de mettre mon plan initial de recherche à exécution, j'ai décidé de me laisser imprégner par le lieu. D'être à l'écoute de ce que le terrain me proposait, de tenter de laisser émerger les sujets. J'ai pris la décision de m'intéresser à un sujet d'actualité pour les habitants de la ville. À un sujet qui leur tenait à cœur.

On dit souvent de Saint-Pétersbourg qu'elle n'était pas une ville pour les humains. Encore aujourd'hui, je questionne cette affirmation. Mais au terme des quelques mois que j'ai passés à déambuler dans la ville, j'ai commencé à comprendre d'où venait cette affirmation. Car y a-t-il meilleure façon de comprendre une ville que d'y habiter et de participer à sa vie quotidienne?

Références

Augé, Marc

1994 Pour une anthropologie des mondes contemporains. Paris: Aubier

de Certeau, Michel, Luce Giard et Pierre Mayol
1994 *L'invention du quotidien, tome 2: habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard

⁹⁵ Le terme utilisé en russe, *ouplotnitel'naïa zastroïka*, se traduit littéralement par *construction densifiante*. Il s'agit d'une référence directe à la politique, instaurée dans les années 1920, qui visait à accroître la densité de la population dans les appartements. Pour faire face à la crise du logement et conformément aux valeurs communistes, on forçait les gens à s'entasser dans les appartements. De nos jours, ce sont les immeubles que l'on s'efforce de densifier en réduisant, notamment, les espaces verts.

Monsieur Muller.
Professeur et l'homme de terrain

Alicia Sliwinski
Department of Anthropology
Wilfred-Laurier University

Tout d'abord, je voudrais remercier les organisateurs de m'avoir invitée à ce colloque, je suis très heureuse de pouvoir être parmi vous aujourd'hui.

Je suis une ancienne étudiante de Monsieur Muller, et je voudrais dire d'emblée que Monsieur Muller a été un mentor important pendant près de 15 ans. Il a été témoin et guide de mon cheminement intellectuel, en tant que directeur à la maîtrise et membre de mon jury de doctorat, et si je suis là où je suis aujourd'hui, une jeune prof, c'est en grande partie grâce à lui.

En prenant la tribune en cette fin de journée, je souhaite surtout parler du lieu de l'ethnographie dans les enseignements du professeur, comment son propre travail s'y révèle, et ce, sous la forme d'un témoignage personnel.

Comme nombre d'entre vous le savent, Monsieur Muller enseigne, au niveau du baccalauréat, les cours d'introduction à l'anthropologie de la religion, de la parenté et l'anthropologie politique. Ces cours sont fondamentaux puisqu'ils constituent les points d'entrée par lesquels s'est développée notre discipline et l'étudiant se voit donc introduit aux champs classiques de l'ethnologique.

Je suis loin d'être la seule ancienne étudiante, croyez-moi, à garder un souvenir très vif et chaleureux de ses cours. D'une certaine façon, Monsieur Muller nous invitait au voyage. Éveillant notre curiosité, il aiguillonnait notre désir de connaître comment les choses se passent et se pensent ailleurs. Pour ma part, je dirais qu'un sens de l'aventure se dégageait de la manière dont Monsieur Muller nous ouvrait les portes de l'histoire et de la réflexion anthropologique. Nous initiant aux grands courants théoriques qui ont ponctué la discipline, il nous ramenait toujours au

concret, au contact avec les données et comment celles-ci réagissent sur la théorie pour la transformer. C'est là où nous découvrons l'homme de terrain au savoir encyclopédique qui nous confrontait aux idées reçues.

Avec sa vaste connaissance des sociétés humaines, il nous expliquait le mariage Nadar, les rituels Ndembu ou les systèmes Aranda et Mariera comme autant d'études de cas qui dévoilent l'immense richesse de la variabilité sociale et culturelle des sociétés humaines. Souvent, le professeur décrivait comment ses propres recherches chez les Rukuba et les Dii, ses « bonhommes » comme il se plaît parfois à les nommer, venaient étayer telle ou telle autre question que nous abordions en classe. Et là, nous constatons combien Monsieur Muller aime son métier, comment sa longue expérience ethnographique lui a donné cette compréhension de l'intérieur qui a inspiré plusieurs d'entre nous.

Une expérience signifiante, pour moi, fut son séminaire sur Lévi-Strauss. Il est des circonstances dans la formation d'un étudiant plus fortes que d'autres, quand l'esprit s'empreint des textes, presque en quête de ses propres structures inconscientes! J'avouerai que notre lecture du Finale de *l'Homme Nu* demeure un moment marquant, et, en rétrospective, cette période d'apprentissage demeure privilégiée.

Un point que je désire partager, en regard du thème de ce panel, concerne le lien entre les enseignements de Monsieur Muller et sa pratique anthropologique. En effet, l'œuvre de Monsieur Muller, que je ne connais pas à fond mais dont j'ai néanmoins une appréciation générale, s'inscrit dans une synthèse personnelle de la recherche comparative laquelle s'inspire à la fois de la pensée de Lévi-Strauss et des apports du *Field of Anthropological Study* (F.A.S.). Je ne veux nullement revenir sur ce qui a déjà été dit aujourd'hui, mais, à titre d'ancienne étudiante, il me semble important de souligner qu'à l'issue de ses cours, le professeur nous incitait à réfléchir sur les transformations qui s'opèrent au sein des sociétés. Le terme clé étant celui de transformation ici. L'intérêt pour la comparaison régionale, qui

caractérise une grande partie de la démarche intellectuelle de Monsieur Muller, se positionne clairement contre un relativisme culturel monadique qui exclut toute tentative de considérer l'existence de différences ou des similitudes entre sociétés. Et il l'écrira lui-même, ce refus face à la démarche comparative ne date pas d'hier, mais commence avec la critique des Lumières.

Certes, il y a eu différentes façons d'entreprendre une anthropologie comparative, et c'est de cela aussi dont le professeur parlait quand il engageait l'étudiant à réfléchir sur les desseins comparatistes évolutionnistes ou fonctionnalistes, tout comme sur leurs limites. Une question importante renvoie à l'objet de la comparaison: traitera-t-elle de sociétés entières ou bien de certaines de ses composantes, telle une institution ou une pratique?

Dans sa présentation d'un numéro spécial consacré à la comparaison régionale, Monsieur Muller explique très clairement sa méthodologie. Il s'agit non pas de comparer une institution entre plusieurs sociétés pouvant être géographiquement ou temporellement éloignées, ni de corrélér des configurations de similitudes uniquement, mais, et là vient la contribution Lévi-straussienne, de considérer aussi les différences d'agencement entre les éléments constitutifs qui caractérisent un problème donné, et d'étudier les variations de cette relation dans des sociétés adjacentes.

Son attention à résoudre de tels problèmes, à discerner le changement et la trace de l'histoire dans la structure, est justement un message que nous laissait le professeur Muller en concluant ses cours.

Ces quelques mots m'amènent à la réflexion suivante. L'anthropologie, avec son riche corpus d'ethnologie comparative, est particulièrement bien sise pour émettre des comparaisons / généralisations sur les sociétés humaines, parce qu'elle tient véritablement compte de toutes les formes d'humanité, parce qu'elle s'attarde à réfléchir sur ce qui les rassemble ou les distingue. Il va sans dire que l'on reconnaîtra là une définition très large; mais j'ajouterai aussi, à l'instar de Louis Dumont, qu'en montrant comment les cultures « se mettent en jeu » les unes vis-à-vis des autres dans l'histoire, le projet comparatif en anthropologie permet de mieux

discerner combien elles témoignent de mélanges variables, de lieux de résistance et de négociations face aux forces que d'aucuns déclarent uniformisantes actuellement.

En partageant ces propos aujourd'hui, je ne peux m'empêcher de penser à la mission de l'université et au rôle du professeur. Et à mes yeux, Monsieur Muller incarne tout à fait la figure du professeur; par sa grande culture – si on a une question, il a toujours une référence à nous suggérer, une lecture, un article, bref, on repart toujours avec une piste à suivre; par sa générosité et sa disponibilité - combien de fois il invitait les étudiants dans son bureau à discuter du cours, de questions de recherche, de littérature et d'art. Je voudrais également mentionner son efficacité: une leçon plus technique, mais ô combien utile, que vous m'avez donnée, cher Monsieur Muller, est de l'ordre de l'organisation du travail. Qu'il s'agisse de la correction d'examens ou de la transcription de nos données de terrain, vos conseils judicieux m'ont bien servie.

Aussi, pour clore ma petite allocution, permettez-moi de vous dire, ainsi qu'au nom de plusieurs collègues de ma cohorte ici présents, et d'autres avec nous en pensée, merci pour tous vos enseignements.

Le comparatisme et Jean-Claude Muller

Guy Lanoue
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Quand un homme nuancé et complexe comme Gilles Bibeau me dit d'adopter un ton léger et humoristique dans mon intervention aujourd'hui, je crois savoir ce qu'il pense. Il pense ce qu'il ne peut pas dire, ce qu'il ne veut pas dire: qu'il a, comme moi, de la difficulté à imaginer un département sans Jean-Claude Muller.

Ce qui est vraiment extraordinaire aujourd'hui est le fait qu'une trentaine de chercheurs, ne travaillant aucunement ensemble, trouve de l'inspiration, des parallèles et même des réponses, d'une seule personne. Alors, je pose la question, qui êtes-vous, Jean-Claude Muller? Africaniste? Muséologue? Collectionneur? Pédagogue? Je crois que non, que votre engagement va bien au-delà des connaissances savantes que vous avez créées pour votre domaine de travail.

Des trois définitions heuristiques de la culture – la 'haute' culture, la culture de masse surtout définie par la consommation des produits artistiques, et la culture traditionnelle ou de la quotidienneté censée être un lieu de résistance aux premières deux dimensions – Muller a opté pour une autre définition. Par sa méthode de comparaison raisonnée, Muller démontre que cette répartition est arbitraire. Pour Muller, la culture est un espace dont les traits sont ni entièrement locaux ni mondialisés, ni homogènes ni intégrés.

Chaque culture produit des frontières, chaque culture intègre ses éléments dans un ensemble parfois contradictoire, mais toujours reconnaissable comme entité. Muller travaille en pénétrant telles frontières et surtout en contextualisant la prétendue cohérence culturelle produit par les dynamiques systémiques. Pour Muller, les connaissances n'émergent pas de façon spontanée, ni du peuple ni des classifications arbitraires des anthropologues, mais de la capacité de créer un pont liant ces deux niveaux.

La majorité des théories postmodernes, structuro-fonctionnalistes et évolutionnistes se basent sur des ensembles de traits arbitrairement déracinés et réassemblés afin de permettre une comparaison, paraît-il, pour arriver à des « lois » censées être universelles, mais qui, en réalité, ne sont que des illusions voulues par les anthropologues trop désireux d'arriver à des conclusions générales. Les prétendues vérités des anthropologues ne sont qu'une dissimulation idéologique. Alors, qui êtes-vous, Jean-Claude Muller? Si je m'inspire de vos écrits à propos de la comparaison raisonnée et je les compare à cette théorisation standard un peu trop forcée, je dois conclure, à ma grande surprise, que vous n'êtes pas un anthropologue. C'est peut-être l'ironie la plus colossale, qu'un savant chevronné qui a travaillé de façon acharnée pendant des décennies a fini par définir un champ d'étude si dense et si complexe qu'il résiste à la classification. Peut-être un peu comme l'homme lui-même, que nous devons saluer comme une personne qui n'est ni anthropologue ni collègue, mais qui dépasse ces catégories institutionnelles et nous lance un défi, celui de ressusciter un mot trop souvent ignoré, humaniste.

Avec ces mots humbles et inadéquats, je salue notre ami, un parangon de probité, d'intelligence et d'humour qui nous a tant inspiré, amusé et rassuré qu'il est possible d'être fidèle au monde des idées et à l'humanité qui nous entourent. Jean-Claude Muller, merci.

Jean-Claude Muller, c'est à ton tour...

Pierrette Thibault, Directrice
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Deux semaines après le colloque du 29 mars dernier, consacré à tes travaux, j'étais toujours habitée par la plénitude d'idées, de sentiments et d'échanges qui se dégageait de l'événement. Je t'en ai parlé, cher Jean-Claude. Tu es d'abord resté silencieux, puis tu m'as dit en me regardant dans les yeux: « Mais pourquoi moi? »

Ton départ à la retraite laisse un très grand vide au Département: ton érudition, le caractère central de ton enseignement et de ton encadrement, ta présence active et discrète.

Tout cela, maintes fois entendu dans les corridors, je te l'ai rappelé et puis, j'ai ajouté: Tu as fait une carrière exemplaire que j'admire et je ne suis pas la seule. La preuve: tous ces collègues qui se sont inspirés de tes travaux pour faire une présentation et dont ils t'offrent ici le texte.

J'aimerais souligner certains aspects de ta présence au département qui me reviennent en mémoire.

D'abord, ton bureau, porte toujours entr'ouverte, dans le corridor où la circulation est la plus intense. Une odeur de cigarette pendant plusieurs années, des étagères bien garnies de livres, un pupitre sur lequel rien ne traîne et pour cause: le moindre document apparu dans ton casier, du bulletin du SGPUM, aux demandes de lettre de recommandation, en passant par les circulaires des maisons d'édition est immédiatement lu, traité et rangé ou jeté.

On s'arrête à ton bureau pour discuter d'un nouveau livre ou d'un auteur de romans policiers récemment découvert et on espère que la conversation bifurquera éventuellement sur les ragots, ce qui ne manque pas de se produire la plupart du temps. Tu es au courant de tout: qui a attaqué qui oralement ou par écrit, qui a trahi qui, qui s'est tourné en ridicule, qui s'est réconcilié avec qui en France, aux USA dans l'Ouest canadien, à Montréal et au Département, bien entendu.

Je ne crois pas avoir jamais participé à une assemblée départementale où tu étais absent. Je me souviens davantage du ton de tes interventions que de leur contenu: propos concis, souvent teintés d'ironie, jamais pontifiants. Je ne me rappelle pas que tu aies pris des positions radicales dans un sens ou dans un autre lorsque des opinions contraires étaient débattues avec force.

Tu as longtemps été le responsable des achats à la bibliothèque. Comme ce rôle important te seyait bien! C'est principalement auprès de toi que les collègues ethnologues ou ethnohistoriens et les étudiants cherchaient et trouvaient des références sur des sujets pointus et variés.

J'évoquerai aussi la complicité que nous partagions avec Jacqueline Delange-Fry qui a été responsable de notre collection ethnographique durant quelques années. Jacqueline, à qui je continue de penser régulièrement, quinze ans après son décès, te vouait une grande admiration et je n'ai pu m'empêcher d'imaginer avec quel enthousiasme elle aurait accepté de participer au colloque du 29 mars.

Et comment ne pas se souvenir du couple Muller au Département! Est-ce Hélène qui a déteint sur toi ou l'inverse? Je ne sais trop, mais vous avez en commun ce don pour la remarque incisive et la dérision, ce goût de la fête et cette touche assez unique d'« européenité » québécoise.

Le nombre de mémoires et de thèses d'ethnologie auxquelles tu as été associé comme directeur ou membre de jury est tellement important qu'il est plus facile de compter celles où tu n'as joué aucun rôle. Et parmi les nombreuses soutenances de thèse auxquelles j'ai assisté, il me semble que tu étais pratiquement toujours président du jury, un rôle que tu assumais avec tout le décorum requis en pareil cas.

Permetts-moi d'user de mes privilèges de directrice du Département pour te nommer président de jury honoraire et professeur savantissime du Département d'anthropologie.

Pierrette