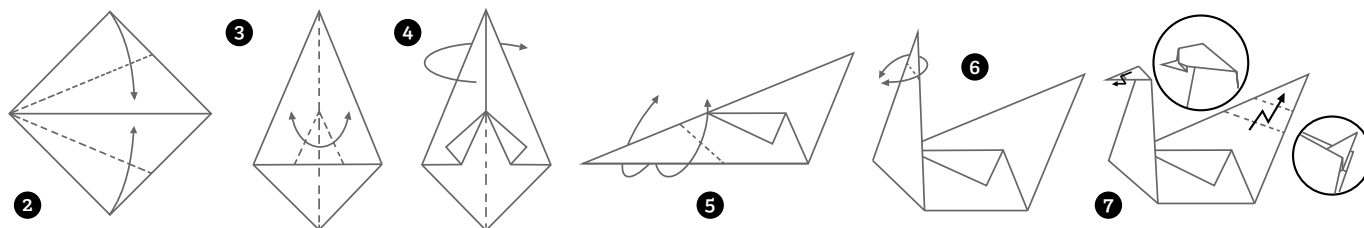


CYGNE NOIR

revue d'exploration
sémiotique



Le monde ne sera plus jamais le même : réflexions sémiotiques sur l'expérience du changement soudain

Richard J. PARMENTIER

Cygne noir, no 6, 2018 : « En dialogue avec l'histoire »

Résumé

D'un point de vue sémiotique, l'expérience du changement soudain peut impliquer ou bien un excès de signes ou bien une absence de signes, situations qui toutes deux entraînent l'incapacité de former une représentation cohérente et qui, donc, empêchent la compréhension. L'analyse comparative d'études de cas ethnographiques et historiques de changements soudains requiert de porter attention aux contingences contextuelles, au rôle des marqueurs sémiotiques, au degré d'accroissement de la conscience et aux modes d'indirection symbolique.

Pour citer cet article

PARMENTIER, Richard. J., « Le monde ne sera plus jamais le même : réflexions sémiotiques sur l'expérience du changement soudain », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 6, 2018. En ligne : <http://www.revuecygnoir.org/numero/article/parmentier-changement-soudain> (consulté le xx/xx/xxxx).



Cet article de *Revue Cygne noir* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 2.5 Canada.

LE MONDE NE SERA PLUS JAMAIS LE MÊME : RÉFLEXIONS SÉMIOTIQUES SUR L'EXPÉRIENCE DU CHANGEMENT SOUDAIN *

1. Signes et changement

Ayant passé plus de trente ans à réfléchir au changement social en Océanie, en particulier aux changements historiques reflétés dans les récits mythologiques des Palaos (Micronésie), je n'anticipais pas à quel point cela constituerait un défi difficile que de considérer l'expérience du changement soudain, rapide ou traumatique d'un point de vue sémiotique. Le modèle post-Sahlins devenu pratiquement canonique aujourd'hui, qui considère l'étude de l'« anthropologie de l'histoire » d'après la transformation des structures de reproduction, nécessiterait-il d'être revu en profondeur du seul fait d'un accroissement du taux de transformation? Autrement dit, le changement soudain¹ s'inscrit-il en continuité avec le changement? Alors qu'il est évident qu'un désastre soudain peut déclencher une période de changement social rapide, il y a quelque chose dans la soudaineté elle-même qui révèle de manière singulière les régularités (ou les irrégularités) sociales sous-jacentes. Où place-t-on le changement soudain par rapport aux trois temporalités avancées par Fernand Braudel : changement événementiel, changement conjoncturel, changement dans la « longue durée »²? Finalement, est-il toujours possible de distinguer un « changement dans le système » d'un « changement de système »?

Il me semble qu'une part de la difficulté qui se présente à l'abord de cette problématique tient dans l'ajout des mots « l'expérience du » (changement soudain) à sa formulation, car il y existe de nombreuses preuves issues de l'Océanie, ainsi que des preuves anecdotiques issues de notre propre monde contemporain, qui montrent que, dans les faits, les gens ne font pas l'expérience des bouleversements imprévus, inédits ou historiques *en tant que changement* ; ainsi, pourrait-on dire que, dans ces situations, les gens n'ont aucune *expérience* particulière, car leur expérience ne mène à aucune compréhension catégorique de quelque perception que ce soit. C'est ce qui explique l'occurrence des mots « indicible », « incompréhensible » et « insondable » exprimés à la suite de crises dont l'impact cognitif primaire dépasse l'entendement. D'un point de vue

* Publication originale anglaise (États-Unis) : « The world has changed forever: Semiotic reflexions on the experience of sudden change », *Semiotica*, no 192, 2012, p. 235-242. Traduction : Simon Levesque.

sociologique, on parle alors de l'incapacité d'un groupe à « formuler » ou « réaliser » les changements auxquels celui-ci se trouve confronté. Et d'un point de vue sémiotique, on peut penser la non-expérience d'un changement soudain dans les termes d'une opposition entre, d'une part, une surabondance générale de traces indiquant l'événement, qui engendre un excès de signes et, conséquemment, l'incapacité des gens à former des représentations ou des expressions de l'événement ; ce qui débouche, d'autre part, sur une *absence* de signes.

J'ai été saisi récemment par une remarque de l'historien Jacobus van Dijk : celui-ci suggère qu'après le renversement de la brève révolution monothéiste d'Akhenaton à Amarna dans la dix-huitième dynastie égyptienne, « rien ne serait jamais plus pareil³ ». Cette phrase ne m'a pas laissé indifférent, d'autant plus que je venais de lire des mots similaires, consignés par Edward Linenthal après l'attentat d'Oklahoma City de 1995 : « [l]a vie [...] pourrait être altérée pour toujours⁴ ». L'expression « le monde ne sera plus jamais le même » est assurément devenue un trope rhétorique et un slogan idéologique majeur aux États-Unis à l'époque contemporaine. Ce qui m'intéresse le plus dans ces expressions apocalyptiques est ce qu'elles impliquent de manière sous-jacente sur le plan culturel. Tant en Égypte que dans l'Oklahoma, l'ordre social n'appréhende pas le changement soudain comme une caractéristique normale de l'expérience collective. Toutefois, mes lectures de travaux ethnographiques et ethnohistoriques portant sur la Mésoamérique, l'Amérique du Sud et la Mélanésie me rappellent qu'il existe bel et bien des cultures dotées de modèles culturels de transformation, mais également de modèles culturels qui permettent de nier la transformation. Ainsi, dans cette exploration de « l'expérience du changement soudain », l'analyse requiert certainement de porter attention, minimalement, aux *contrastes* qui existent entre différents modèles de changement.

2. Modèles de changement aux Palaos

Mon propre terrain océanien est certainement un bon lieu pour amorcer la réflexion sur ces questions. En effet, ce large éventail de cultures, qui s'étend à travers tout l'océan Pacifique, a universellement fait l'expérience, littéralement et métaphoriquement, de « vagues » de changements soudains dus à des forces naturelles – éruptions volcaniques, tsunamis, infestations, typhons – et à des forces culturelles – les explorations européennes (et, semble-t-il à présent, asiatiques également), le colonialisme, l'évangélisation et la guerre. Les désastres émergent à l'horizon – ici encore littéralement et métaphoriquement. Dans plusieurs cultures océaniques, l'horizon est un lieu mythique qui conjoint le « paradis » et l'« étranger ». Les études anthropologiques et historiques

récentes ont rejeté l'hypothèse selon laquelle les sociétés océaniques sont des « sociétés froides » ou des sociétés de « peuples sans histoire », car elles ont démontré, premièrement, que celles-ci possèdent des *modes sémiotiques* autres que le récit écrit pour représenter le passé ; deuxièmement, que lors des contacts, souvent dramatiques, entre les pouvoirs indigène et étranger, l'un et l'autre sont égaux en agentivité, bien que, le plus souvent, cela n'ait pas été le cas en termes de puissance ou d'efficacité ; et troisièmement, que lors de leurs interactions en ces lieux que Greg Dening nomme « îles et plages⁵ », *pace* Obeyesekere⁶, les motivations et intentions des *deux* parties ne se réduisent pas à des raisons pratiques ou utilitaires.

Dans mon livre *The Sacred Remains: Myth, History, and Polity in Belau*⁷, j'ai tenté d'introduire un quatrième argument à cet effet. Les idées que j'ai développées avaient déjà été anticipées par plusieurs spécialistes dans le champ, et le travail de Bernard Cohn sur l'Inde⁸ m'a tout particulièrement stimulé. J'ai suggéré que différentes temporalités et de multiples histoires caractérisaient la nation archipélagique des Palaos, et que des liens intéressants pouvaient aussi être observés entre ces multiplicités, les types d'incarnations matérielles de l'histoire (les signes commémoratifs appelés *olangch*, principalement des pierres) et la hiérarchisation caractéristique du système sociopolitique (principalement, les rôles titrés en opposition aux rôles non titrés, les villages de haut rang en opposition aux villages de bas rang). J'ai identifié, par exemple, plusieurs processus parallèles, ou trajectoires, que l'on retrouve à répétition dans les récits, tels que : (1) la consolidation graduelle d'un régime politique autour d'un chef-lieu central, moment pendant lequel ce régime politique est décrit comme un système intégré et mature constitué de « quatre poteaux corniers »⁹ ; (2) la tension dynamique entre, d'une part, la dispersion latérale de l'affiliation de parenté¹⁰ et, d'autre part, des formes d'autorité politique instituées localement ; et (3) des vagues séquentielles d'importation de symboles du pouvoir sacré, en particulier des cauris, qui constituent la monnaie du royaume et une classe de dieux appelés *ruchel*, qui peuplent les mythes évoquant l'innovation et qui offrent un modèle narratif pour l'apparition historique d'étrangers « venus de l'ouest » (*chad er a ngebard*).

Toutefois, en me concentrant sur ce que j'appelais à l'époque « modèles de transformation », j'ai évité de traiter directement de la problématique de l'expérience du changement *soudain*. En effet, l'un des arguments principaux avancés dans le livre est qu'il existe un rapport d'inversion entre le rang social et la sédimentation des traces du changement : ceux qui détiennent des titres de haut rang dans des villages de haut rang fondent leur légitimité sur des marqueurs historiques relativement permanents et, plus intéressant encore, sur des marqueurs qui ne sont plus « en activité » dans les dynamiques de la vie sociale. Le titre de mon livre traduit une expression idéologique

clé (*a meang a medechel* : le sacré restant) de ce déni du « temps-événement » dans le chef-lieu de Ngaremlengui, car du moment que le « sacré » en vient à « rester » en un endroit, des récits mythologiques servent à perpétuer la fiction idéologique selon laquelle les contingences de l'histoire (assassinats, usurpations, guerres, concurrence économique, migration intra-insulaire, par exemple) n'ont pas le pouvoir d'altérer l'ordre traditionnel. Ce n'est pas tant que l'idéologie de l'histoire de Ngaremlengui nie le changement – même le nom de l'État, « Lieu de mue », indique le contraire –, mais que le déluge historique, qui d'après le mythe fondateur a renversé l'ordre politique et donné lieu à l'organisation lithique en « poteaux corniers » des capitales étatiques, n'a pas établi un précédent indiquant que ce genre de changement puisse jamais survenir de nouveau. Ainsi, la question peut être reformulée de la manière suivante : l'expérience du changement soudain, différenciée de la transformation graduellement sédimentée, variera-t-elle aussi en fonction de la stratification idéologique de la temporalité?

3. Études comparatives du changement soudain

Pour repenser le cas des Palaos dans une démarche comparative, je me suis intéressé à des articles et des livres traitant de l'expérience du changement soudain. Je reprends ici quelques idées qui m'ont été utiles dans le cadre de ce projet. Terence Turner a écrit sur la manière dont les Kayapos de la forêt amazonienne ont vécu les avancées destructrices des Brésiliens non comme une expérience singulière, mais comme s'insérant dans un paradigme établi au cours d'échanges précédents avec des groupes régionaux. Les Brésiliens, écrit-il, « ne représentaient pas un problème spécial aux yeux des Kayapos du point de vue de leur système mythique dans sa totalité¹¹ ». Jonathan Hill décrit pour sa part l'expérience des Wakuenai (Baniwa) face à l'expansion de l'État brésilien au long du rio Negro, qui constitue un cas ethnographique similaire d'« appropriation » d'influences extérieures à la société étudiée. Cette dernière a occasionné une diminution importante de la population en raison de maladies nouvellement introduites, mais puisque qu'elle s'est effectuée par vagues, elle a aussi laissé place à des périodes de rétablissement pendant lesquelles l'« ethnogenèse » a prospéré¹². Dans certains récits mythologiques, le changement occasionné par le contact avec les « Blancs » a été subsumé par la localisation de ce changement au « centre de l'espace mythique¹³ ».

Dans une collection d'études extraordinairement détaillées, Fitz John Porter Poole¹⁴ montre comment les Bimin-Kuskusmin de l'arrière-pays du Sepik occidental, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, en sont venus à comprendre que les événements liés à la « grande destruction » des années 1940 (causée par des opérations minières me-

nées sur des terres sacrées) constituaient des *anomalies*. En réaction à la violation de leur « espace central » lourd de sens rituel, ils ont d'abord suggéré que des événements étranges qu'aucune métaphore culturelle existante ne permettait d'expliquer ne pouvaient, tout compte fait, « laisser de cicatrice » sur ces lieux. Toutefois, avec le temps, ces changements se sont révélés si dramatiques qu'un autre modèle interprétatif a fini par prendre le dessus, qui met ces événements sur un plan *analogue* aux divers affaiblissements, destructions et transformations mentionnés dans les mythes. Étudiant les Duna, qui habitent eux aussi les hautes terres de la Nouvelle-Guinée, Gabriele Stürzenhofecker a fait une découverte intéressante. En réaction au bouleversement du réseau de métaphores de leur culture, lequel fut irrémédiablement contrarié par le changement dérivé de facteurs extérieurs (ici encore, l'exploitation minière), les pratiques culturelles demeurées inchangées se sont chargées métonymiquement du « poids » de toutes les autres métaphores liées aux pratiques culturelles qui n'ont plus cours. De plus, certaines valeurs culturelles qui étaient partie intégrante de la cosmologie préexistante (en particulier l'asymétrie genrée) sont devenues des sujets de débat hautement politisés¹⁵. Ces deux développements conjugués ont entraîné une altération plus générale de l'idéologie de l'histoire des Duna, déplaçant le concept de « fin/achèvement de la terre » vers le concept chrétien de « fin du monde ». Erik Schwimmer documente une réaction similaire, celle des Orokaiva face à l'éruption volcanique du mont Lamington en 1951, après laquelle les gens ont commencé à accepter les idées de fin du monde des missionnaires¹⁶. Schwimmer suggère que puisque le « Seigneur des morts » était réputé habiter cette montagne, la coïncidence n'a certainement pas manqué de nourrir la croyance selon laquelle les 4 000 morts causées par l'éruption étaient attribuables à la colère de ce dieu. Nancy McDowell avance quant à elle que les Bun, un peuple du Sepik oriental, ont une idéologie « épisodique » de l'histoire. Celle-ci implique que *tout* changement se doit d'être « dramatique, total et complet » (plutôt que graduel, cumulatif ou évolutif). Cette conception fondamentalement discontinue du changement est modélisée dans les rites de passage des Bun : les transitions d'un statut à l'autre y sont soudaines et irrévocables.

4. Généralisations méthodologiques conclusives

Qu'ajoutent ces exemples issus d'Amérique du Sud et de Mélanésie à ma réflexion méthodologique sur le changement soudain en Océanie? Cela peut ressembler à une solution de facilité, mais je pense que, dans l'étude des réactions au changement soudain, il est nécessaire d'être sensibles aux contingences, aux accidents et aux coïncidences.

Que le capitaine Cook soit arrivé sur la « grosse île » d'Hawaï par la « bonne » direction, au « bon » moment et avec un nom idoine – car chanté par des milliers d'insulaires alignés sur les berges, « Kū Kū Kū Kū » sonne comme « Cook Cook Cook » –, tout cela doit assurément être pris en compte dans l'affiliation rituelle du capitaine anglais au grand dieu hawaïen Kū. En 1963, Soekarno, le président d'Indonésie, a tenté d'initier rituellement son « Ordre nouveau » en tenant une cérémonie d'Eka Dasa Rudra au sommet du mont Agung sur l'île de Bali. Or, le rituel a culminé le jour même où la montagne est entrée en éruption, crachant de la boue, des pierres, de la fumée et de la poussière. Bien que les spécialistes du rituel aient continué le processus, Soekarno a pour sa part décidé de rester à la maison. Un journaliste sur les lieux à l'époque a écrit : « les Balinais ont interprété ceci comme un jugement divin porté envers le régime de Soekarno¹⁷. »

La contingence peut jouer un rôle dans la désambiguïsation des cadres interprétatifs concurrents dans une situation donnée. Ceci constitue une première généralisation. Une culture peut entretenir, sur le plan des modèles, plusieurs lectures possibles d'un « premier contact » avec, par exemple, des explorateurs européens : ces derniers peuvent incarner le retour ou bien d'ancêtres malveillants (la peau blanche spectrale tend à encourager cette interprétation) ou bien de parents fraternels. La sélection du modèle appliqué dans une situation donnée se réduit parfois au type d'échange qui prend place en premier (le commerce ou la guerre). Similairement, un changement de circonstances soudain, interprété comme une menace généralisée à l'ordre établi, peut être vu soit comme une anomalie singulière, soit comme une brèche ouvrant sur le chaos, tout dépendant d'une variété de facteurs contingents.

Les facteurs contingents ne prennent pas toujours un tour spectaculaire, comme dans le cas de l'île de Raroia dans l'archipel des Tuamotu en Polynésie française. En 1901, un typhon a dévasté l'île, détruisant certes maisons, fermes et arbres, mais également plusieurs objets de la culture matérielle, incluant des « livres de famille » dans lesquels, sur ordre des missionnaires, les indigènes avaient couché par écrit leur généalogie et leurs chants. Après la perte de ces livres, seuls quelques anciens spécialement entraînés se sont accrochés à la mémoire du passé traditionnel. Ainsi, le typhon a entraîné des conséquences bien plus graves que strictement naturelles¹⁸. Pareillement, les copies originales des récits traditionnels collectés, transcrits et traduits par la Palau Community Action Agency ont été perdues dans un incendie ayant détruit le bâtiment abritant l'agence ; heureusement, ces documents avaient été préalablement copiés sur microfilm aux fins d'archivage à la bibliothèque Sinclair de l'université d'Hawaï. Ces deux derniers exemples permettent d'identifier une deuxième généralisation : la sélection de certains marqueurs sémiotiques plutôt que d'autres par une société donnée dans

la détermination de ses lieux de mémoire peut faire la différence entre le changement et la dévastation.

Une troisième généralisation émerge : le changement soudain peut ne pas être compréhensible (pas plus que supportable), mais il semble bien que des événements tumultueux causent parfois un accroissement de la conscience ou de l'attention envers certains aspects de la situation engendrée, ne serait-ce que la prise de conscience d'une souffrance à grande échelle¹⁹. Cette observation pourrait bien être une autre application du concept développé par les théoriciens de l'École de Prague selon lequel toute déformation d'une norme (linguistique, esthétique, morale) implique une référence à la norme enfreinte. Dans plusieurs cas en Océanie, des sociétés ont réagi au contact des Occidentaux par un accroissement de la ritualisation de leurs comportements – un exemple parmi les plus connus est le « culte du cargo ». Des mouvements de revitalisation culturelle ont également prospéré à travers la Mélanésie et la Polynésie des suites du contact traumatique avec l'Ouest. Dans un contexte différent, Virginia Garcia-Acosta fournit une fascinante illustration d'une région du Mexique où les tendances socio-économiques sont longtemps passées inaperçues, et ce, jusqu'à ce qu'un tremblement de terre incite la tenue d'un recensement précis de toutes les maisons par une équipe d'évaluation des dommages. Ce n'est qu'ainsi que les résidents ont réalisé la véritable étendue des possessions immobilières de l'Église catholique dans la région²⁰. Une prise de conscience pourrait aussi se traduire par un renforcement des conventions liées à la gouvernance ou l'imposition de nouvelles restrictions pour contrer l'héropaxie.

Quatrième généralisation : les réactions au changement soudain pourraient ne pas se rapporter de manière évidente au changement. L'historien des religions Jonathan Z. Smith a suggéré que les cultes du cargo mélanésien pouvaient être pensés comme des instanciations d'un problème plus large, soit « la confrontation des systèmes [culturels] indigène et occidental²¹ ». Son analyse d'un mythe né de l'échec du modèle d'échange réciproque traditionnel nous rappelle que les cultures produisent souvent des métadescriptions qui, tout comme le travail du rêve dans le modèle freudien, représentent seulement par indirection symbolique²². Modekngai, un mouvement de revitalisation aux Palaos, fournit une autre illustration de cette « indirection » des symboles du changement : le fait de porter un pagne rouge (*saker*) pour un homme âgé est considéré comme un symbole sacré traditionnel et suggère une sagesse ésotérique²³. Mais il s'avère que vingt verges de tissu rouge sont parvenues aux îles comme bien marchand en 1871 ; au titre d'objet prisé amené par un navire étranger, le tissu rouge est dès lors devenu un moyen pour la société de traduire une influence extérieure en sacralité.

Je ne conclurai pas en prétendant avoir avancé la compréhension de la théorie des réactions au changement soudain. Toutefois, je pense que les méthodes de recherche qui

prennent en compte le rôle des contingences contextuelles, des marqueurs sémiotiques, de l'accroissement de la conscience et de l'indirection symbolique peuvent permettre de faire progresser une telle théorie générale.

Bibliographie

- BRAUDEL, Fernand, « History and the social sciences: The *longue durée* », dans *On History*, trad. du français par S. Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 25-54. Éd. originale française : *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- COHN, Bernard, « The pasts of an Indian village », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no 3, 1961, p. 241-249.
- DANIELSSON, Bengt, *Raroia: Happy island of the South Seas*, Chicago, Rand McNally, 1952.
- DENING, Greg, *Islands and beaches*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- DIJK, Jacobus van, « The Amarna period and the Late New Kingdom (c. 1352–1069 BC) », dans I. Shaw (dir.), *Oxford history of Egypt*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 265-307.
- GARCIA-ACOSTA, Virginia, « Historical disaster research », dans S. M. Hoffman & A. Oliver-Smith (dir.), *Catastrophe and culture: The anthropology of disaster*, Santa Fe (NM), SAR Press, 2002, p. 49-66.
- HILL, Jonathan D., « Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An emerging regional picture », dans J. D. Hill (dir.), *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996, p. 142-160.
- LANSING, J. Stephen, *The three worlds of Bali*, New York, Praeger, 1983.
- LINENTHAL, Edward T., *The unfinished bombing: Oklahoma City in American memory*, New York, Oxford University Press, 2003.
- McDOWELL, Nancy, « A note on cargo cults and cultural constructions of change », *Pacific Studies*, vol. 11, no 2, 1988, p. 121-143.
- OBYESEKERE, Gananath, *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- PARMENTIER, Richard J., *The sacred remains: Myth, history, and polity in Belau*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

- PORTER POOLE, Fitz John, « The reason of myth and the rationality of history: The logic of the mythic in Bimin-Kuskusmin "modes of thought" », dans F. E. Reynolds & D. Tracy (dir.), *Religion and practical reason: New essays in the comparative philosophy of religions*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 263-326.
- SCHWIMMER, Erik, *Cultural consequences of a volcanic eruption experienced by the Mount Lamington Orokaiva*, Eugene, Department of Anthropology, University of Oregon, 1969.
- SMITH, Jonathan Z., « A pearl of great price and a cargo of yams: A study in situational incongruity », *History of Religions*, vol. 16, no 1, 1976, p. 1-19.
- , *Map is not territory: Studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- STÜRZENHOFECKER, Gabriele, *Times enmeshed: Gender, space, and history among the Duna of Papua New Guinea*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- TURNER, Terence, « History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil », dans J. D. Hill (dir.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 195-213.

Ouvrage ayant servi pour la traduction française

- PARMENTIER, Richard J., « Diagrammatic Icons and Historical Processes in Belau », *American Anthropologist*, vol. 87, no 4, 1985, p. 840-852.

Notes

- 1 Le mot « soudain » exprime succinctement ce que dit de manière plus élaborée le syntagme « soudain, rapide ou traumatique ».
- 2 F. BRAUDEL, « History and the social sciences: The *longue durée* », dans *On History*, trad. du français par S. Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 25-54. Éd. originale française : *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- 3 J. van DIJK, « The Amarna period and the Late New Kingdom (c. 1352–1069 BC) », dans I. Shaw (dir.), *Oxford history of Egypt*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 265-307.
- 4 E. T. LINENTHAL, *The unfinished bombing: Oklahoma City in American memory*, New York, Oxford University Press, 2003.
- 5 G. DENING, *Islands and beaches*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- 6 G. OBEYESEKERE, *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

- 7 R. J. PARMENTIER, *The sacred remains: Myth, history, and polity in Belau*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- 8 B. COHN, « The pasts of an Indian village », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no 3, 1961, p. 241-249.
- 9 [N.d.T.] R. J. PARMENTIER, « Diagrammatic Icons and Historical Processes in Belau », *American Anthropologist*, vol. 87, no 4, 1985, p. 842 : « Le diagramme à "poteaux corniers" combine des caractéristiques de "chemins" et de "côtés" pour exprimer une relation entre quatre éléments coordonnés supportant une structure totale. On dit des poteaux individuels qu'ils sont liés par des "chemins" et que l'ensemble peut être divisé en groupes opposés de deux "côtés". [Un "côté" est la moitié d'une paire oppositionnelle dans laquelle les deux moitiés sont identiques mais inversées ; un "chemin" implique la possibilité d'une action répétée selon des contraintes prescrites (p. 841).] Utilisé surtout pour référer aux quatre pierres ou poteaux de bois supportant le toit de bâtiments variés, le terme "poteau cornier" est aussi utilisé lorsqu'il est question du système coordonné des relations politiques entre les quatre personnes portant les titres les plus importants dans un village (les "poteaux corniers" du village) et entre les quatre villages principaux de l'archipel (les "poteaux corniers" des Palaos). Ces villages (Imeong, Melekeok, Aimeliik et Koror) sont décrits dans les mythes comme les quatre enfants de pierre de la déesse Milad, qui a donné naissance à l'espèce actuelle dans un acte créateur signalant la transformation finale de l'anomie naturelle laissant place à l'ordre sociopolitique. Dans ces deux exemples, les quatre chefs et les quatre villages sont classés hiérarchiquement et différenciés fonctionnellement. [...] Le plus souvent, [...] le diagramme en "poteaux corniers" est un parfait exemple de signe *culturel*. Il ne semble pas y avoir quelque objet naturel que ce soit dans l'univers des Palaos qui montre cette propriété particulière d'intégration de quatre éléments naturels supportant une structure englobante. En fait, le prototype du diagramme en "poteaux corniers" est la maison où les chefs se rassemblent et s'assoient dans les sièges qui leur sont prescrits aux quatre coins. Ainsi, cette maison tient métonymiquement pour l'ordre culturel des Palaos dans sa totalité. »
- 10 Imputable en partie au fait que les Palaos constituent un « régime disharmonique », soit une matrilinéarité combinée à un mode de résidence patrilocal.
- 11 T. TURNER, « History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil », dans J. D. Hill (dir.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 205.
- 12 J. D. HILL, « Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An emerging regional picture », dans J. D. Hill (dir.), *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996, p. 152.
- 13 *Ibid.*, p. 157.
- 14 F. J. PORTER POOLE, « The reason of myth and the rationality of history: The logic of the mythic in Bimin-Kuskusmin "modes of thought" », dans F. E. Reynolds & D. Tracy (dir.), *Religion and practical reason: New essays in the comparative philosophy of religions*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 263-326.
- 15 G. STÜRZENHOFECKER, *Times enmeshed: Gender, space, and history among the Duna of Papua New Guinea*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 32-33.
- 16 E. SCHWIMMER, *Cultural consequences of a volcanic eruption experienced by the Mount Lamington Orokaiva*, Eugene, Department of Anthropology, University of Oregon, 1969, p. 73.
- 17 Cité dans J. S. LANSING, *The three worlds of Bali*, New York, Praeger, 1983, p. 137.
- 18 B. DANIELSSON, *Raroia: Happy island of the South Seas*, Chicago, Rand McNally, 1952, p. 136-137.
- 19 La Nouvelle-Orléans post-Katrina constitue un exemple parfait de cela.

- 20 V. GARCIA-ACOSTA, « Historical disaster research », dans S. M. Hoffman & A. Oliver-Smith (dir.), *Catastrophe and culture: The anthropology of disaster*, Santa Fe (NM), SAR Press, 2002, p. 49-66.
- 21 J. Z. SMITH, *Map is not territory: Studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 305.
- 22 J. Z. SMITH, « A pearl of great price and a cargo of yams: A study in situational incongruity », *History of Religions*, vol. 16, no 1, 1976, p. 18.
- 23 J'ai le souvenir d'une rencontre mémorable avec le fameux chanteur nommé Spes ainsi vêtu en 1978.

