

Article

« L'anthropologie et son casse-tête »

Jean-Jacques Simard

Anthropologie et Sociétés, vol. 12, n° 1, 1988, p. 77-102.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015006ar>

DOI: 10.7202/015006ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'ANTHROPOLOGIE ET SON CASSE-TÊTE



Jean-Jacques Simard

Chez l'anthropologue, dont c'est le métier d'étudier les cultures autres, le casse-tête est endémique. Découvrez ce qu'il pense du Sauvage et vous aurez la clef de son œuvre. Vous apprendrez du même coup ce qu'il pense de lui-même et, le sachant, vous pourrez à peu près prédire ce qu'il dira de n'importe quelle tribu faisant l'objet de ses études. Toute l'ethnographie se ramène, pour une part, à de la philosophie et une large portion du reste est de l'ordre de la confession.

Clifford Geertz¹

Ce n'est pas moi qui le dis, c'est Geertz, dans l'introduction d'un article consacré à nul autre que Claude Lévi-Strauss. Si, tel un veau sur la glace mince, je m'avance aussi prudemment, bardé d'un bouclier d'autorité, c'est que, précisément, je manque d'autorité. Sociologue mêlé par accident et sporadiquement, depuis une vingtaine d'années, aux affaires des Inuit du Québec, j'ai croisé en ces contrées quelques anthropologues lancés sur la piste du Sauvage, alors que mon propre chemin me conduisait dans l'autre direction : celle où l'on découvre pourquoi le Sauvage n'y est plus. Par solidarité de terrain (les Amérindiens) et de métier (les sciences de l'Homme), j'aimerais bien partager avec mes collègues ethnologues ce que Geertz appelle leur *casse-tête* professionnel, mais n'oserais les rencontrer sur le sujet empirique qui nous est commun parce que la compétence de leurs ouvrages proprement ethnologiques me place dans une humiliante position de catéchumène, peu propice à l'exercice de l'esprit critique².

Changeons donc, si vous voulez, de « terrain », pour prendre en mire une culture singulière qui demeure, aux yeux de ce sociologue, du moins, partiellement étrangère : celle des anthropologues mêmes, dont tout le monde connaît, depuis Marcel Mauss, la

¹ « For the anthropologist, whose profession it is to study other cultures, the puzzle is always with him (...) Know what he thinks a savage is and you have the key to his work. You know what he thinks he himself is and, knowing what he thinks he himself is, you know in general what sort of thing he is going to say about whatever tribe he happens to be studying. All ethnography is part philosophy, and a good deal of the rest is confession » (Geertz 1967: 25).

² En tout cas, de cette sorte d'esprit critique susceptible de tourner à mon avantage. Parmi les travaux qui ne cessent de m'impressionner je pense, entre autres, aux seuls que je connaisse : ceux de Rémi Savard sur la mythologie des Algonquiens et à peu près tout ce que Bernard Saladin d'Anglure écrit sur les Inuit (voir bibliographie).

double morphologie saisonnière : une saison parmi les Sauvages et les autres à l'université. Comme il est d'usage dans la confrérie – voyez comment on s'acculture vite –, mes « informateurs privilégiés » resteront, plus souvent qu'autrement, anonymes (voir la généralité des références bibliographiques); mes principales données viendront de « l'observation participante » et je parlerai de la tribu (*les* Anthropologues, l'Anthropologie), comme si chacun et chacune de ses membres, partout et à chaque instant, se comportait en scrupuleuse conformité avec le « modèle » collectif reconstitué dans mon article. (J'ai toujours envié ces méthodologies à mes collègues.) Enfin, j'espère qu'on me créditera de mener ici à son terme une démarche aussi rare en pratique que chère en principe dans la culture des ethnologues : celle qui veut que l'on retourne à la tribu, sous une forme qu'elle ne comprendra peut-être pas, les résultats des savantes observations dont elle a fait l'objet.

Les thèses qui seront ici étalées, sans être vraiment étayées (là encore, invoquons un précédent d'autorité : les *Thèses sur Feuerbach* de Marx), sont, en gros, celles-ci : le mythe fondateur de l'anthropologie moderne n'est pas tant la critique de l'ethnocentrisme en soi que celle de l'ethnocentrisme *blanc*, tel qu'exprimé dans la pensée évolutionniste du XIXe siècle et ses interminables séquelles. Cette critique, en se diffusant parmi les masses instruites – y compris les masses d'épigones soudainement parvenues au statut d'universitaire avec le boom scolaire des vingt-cinq dernières années – s'est édulcorée et cristallisée dans une sorte de *vulgate* d'idées reçues, d'attitudes ritualistes, de concepts répétitifs. Bien sûr, ce glissement n'est pas exclusif à l'anthropologie; il suffit d'évoquer, par exemple, le sort qu'a connu le marxisme académique pour saisir la banalité du phénomène³.

Après avoir examiné les malaises de l'anthropologie vulgaire, à partir d'un cas choisi presque au hasard, nous proposerons, dans une optique proche du structuralisme, que l'anthropologie produit le Sauvage comme envers symétrique de la matrice culturelle dont elle est la fille : celle de la modernité. Ensuite nous réanimerons brusquement quelques grandes questions originellement posées par l'évolutionnisme, et que la vulgate croyait avoir laissées pour mortes.

▣ L'Autre du Sauvage

Comme l'a noté Marshall Sahlins, ces humains que l'on dit d'Occident ont été les premiers dans l'histoire à se prétendre descendus des bêtes plutôt que des dieux. Ce n'est qu'au cours du XIXe siècle, quand même, que l'idée d'évolution, intégrant dans un continuum l'ordre de la nature et celui de la culture, a vraiment commencé à se substituer aux mythes d'origine, d'abord théologiques (judéo-chrétiens), puis historiques (l'antiquité gréco-latine)⁴ qui fondaient jusque-là les représentations où les Occidentaux

³ La sociologie souffre aussi d'un malaise parallèle, mais comme j'ai les pieds dedans, il m'est plus difficile d'en dégager les traits marquants. Chose certaine, les revues spécialisées de sociologie sont de plus en plus illisibles; quand la *pensée* n'y sèche pas sur les squelettes inertes du positivisme chiffré, elle dérape dans des charriages jargonneux qui n'ont même pas les vertus de l'extravagance créatrice. On tracera plus loin, quand même, un parallèle entre les dichotomies sociologiques et celle du Blanc et du Sauvage.

⁴ À l'époque des Lumières, les précurseurs du relativisme anthropologique utilisaient constamment des références gréco-latines pour réhabiliter l'image des sauvages. Le père Lafiteau (1983), pour prendre une source célèbre, compare les Iroquois aux Grecs pour montrer comment, loin d'être des brutes, ils rejoignent à leur manière la noblesse de la civilisation classique. Montaigne admire la poésie des Mexicains parce que « non seulement il n'y a rien de barbarie en cette imagination,.../

situaient à la fois leur spécificité et leurs prétentions à l'universalité. Le « paradigme » évolutionniste a bourgeonné dans les sciences humaines naissantes (pensons à la loi des trois états d'Auguste Comte), avant de gagner sa pleine légitimité sous un couvert biologique (Darwin lui-même a reconnu sa dette envers Malthus, Smith et le démographe belge Quételet), pour revenir enfin triompher en sciences humaines sous la forme d'une véritable transfiguration du capitalisme sauvage, à l'intérieur des sociétés occidentales (c'est Spencer qui a inventé l'expression : survivance du plus apte, *survival of the fittest*) et du colonialisme européen, aux quatre coins de la planète (non seulement chez Tylor ou Morgan, mais aussi bien chez Marx et Engels qui voyaient sans scrupule le prolétariat des sociétés capitalistes avancées engrossé de l'avenir de l'humanité entière, et trouvaient même, en parlant des coutumes des Sauvages, que *ce serait pure pédanterie de chercher des bases économiques à toutes ces stupidités primitives* (Engels 1983) – suprême mépris, sous la plume de matérialistes⁵).

Tous les manuels récents d'introduction à l'anthropologie le répètent : c'est la recherche *empirique* fondée sur une observation directe, minutieuse et systématique des peuplades « primitives » existantes qui a le plus ébranlé des châteaux de cartes évolutionnistes érigés par l'anthropologie de salon (« *armchair anthropology* »). Naturellement, il fallait pour cela apprendre la langue des communautés que l'on tenait à expliquer, de sorte qu'on se trouvait bien obligé d'assumer, ne fût-ce qu'imparfaitement, le regard que ces gens eux-mêmes posaient sur leur vie et leur monde. L'anthropologue devait être d'abord un *ethnographe*. Ainsi fut-il amené fatalement à un effort pour comprendre « de l'intérieur » les mœurs de l'ethnie qu'il étudiait, au lieu de les prendre de haut, de loin et de l'extérieur, du point de vue orgueilleux des métropoles impériales. Il lui fallait se *convertir* au point de vue du Sauvage et, en s'y identifiant, il en venait à percevoir le monde « blanc », le sien, comme celui d'une ethnie parmi d'autres, quoique dominante et dominatrice.

Et c'est là qu'apparaît le « casse-tête » endémique à la profession : l'anthropologue est « blanc », et cette partie de lui-même se dégage comme angoissante altérité sous l'examen de la partie *convertie* de son être : il a peine à s'identifier à son appartenance première mais ne saurait appartenir pleinement, non plus, à l'univers second où il doit se fondre pour l'interpréter. Le regard ethnologique suppose donc un double processus d'objectivation dont les pôles, le « blanc » et le « non-blanc », renvoient l'un à l'autre, à l'extérieur comme à l'intérieur de l'observateur, et dont la dialectique finit par mettre l'anthropologue hors de lui, tel un tiers parti en position exo-centriste par rapport à toute espèce d'ethnocentrisme, blanc ou autre⁶. C'est, me semble-t-il, cette *conversion* qui fonde la perspective de l'anthropologie scientifique du XXe siècle. Elle se situe

...mais elle est tout à fait Anacréontique » (cité par Todorov 1986a: 13). Dans nombre d'illustrations du XVIIIe siècle, les Indiens d'Amérique imaginaires portent des toges helléniques et les jeunes « sauvagesses » dansent avec la gracieuseté idyllique et stéréotypée des Muses (voir Arcand et Vincent 1979).

⁵ Sur la tombe de Marx, Engels rappellera comment son complice et lui-même n'avaient jamais ambitionné que de faire pour l'histoire humaine ce que Darwin avait fait pour l'histoire naturelle. On sait aussi à quel point Engels s'est appuyé sur les travaux de Morgan pour écrire *L'origine de la famille*... Morgan lui-même était un arpenteur forestier qui avait d'abord trouvé dans l'observation des sociétés de *castors* les intuitions qui l'ont aidé à formuler les lois de l'évolution *culturelle* universelle. Cette piste était déjà battue dans la tradition socialiste, puisque Saint-Simon avait lui-même spéculé doctement sur la possibilité que les castors n'en viennent à remplacer l'Homme au sommet de la Création.

⁶ En ce sens, l'anthropologue joue un rôle où Bernard Saladin d'Anglure (1986) reconnaît un *troisième sexe* dans l'accouplement de la culture *occidentale* aux cultures *autres*. Sur le phénomène général de la conversion, voir Billette (1975).

d'ailleurs désormais au cœur des rites de passage de la confrérie : nul postulant n'oserait prétendre au titre professionnel sans avoir d'abord subi l'épreuve du « terrain »⁷. En biologie, on dirait que l'ontogenèse (la formation de l'organisme ethnologue) récapitule la phylogenèse (l'émergence historique de l'espèce disciplinaire). Auguste Comte pourrait également retrouver sa « loi des trois états » dans le développement de la pensée anthropologique, passée des observations des missionnaires et des débats *théologiques* (jésuites, Las Casas, Sepulveda), aux spéculations plus ou moins *métaphysiques*⁸ des évolutionnistes, pour acquérir ultimement, sur une solide base de données empiriques, le statut d'une véritable science *positive*.

C'est en effet par la reconstitution descriptive des cultures concrètes que l'ethnographie répond à l'évolutionnisme. Et que découvre-t-elle ? Des éléments de conduite et de représentation (des « traits culturels » particuliers à une communauté) qui s'intègrent en *patterns*, lesquels, en s'imbriquant les uns aux autres, composent un tout où chaque morceau trouve son sens dans une logique cohérente, interne et propre à l'ensemble. Tel est le paradigme, fonctionnaliste puisqu'il faut l'appeler par son nom, qui règle son cas à l'évolutionnisme. La « fonctionnalité » des éléments d'un tout doit s'entendre de deux façons complémentaires; selon une extension biologique : chaque organe du corps apportant une contribution effective (fonction) au maintien de la vie ou de « l'intégrité » de l'organisme; et au sens mathématique où, par exemple, les termes d'une équation évoluent en étroite congruence, la modification de l'un se répercutant nécessairement sur les autres (A varie en fonction de B). Chaque trait culturel particulier ne saurait donc être saisi autrement que selon la « rationalité » de l'ensemble auquel il appartient, irréductible à toute espèce de dénominateur commun qui lui serait extrinsèque. On retrouve là le postulat de base du relativisme épistémologique. La conscience ordinaire prend prétexte de ce postulat savant pour le déformer en relativisme normatif : il n'y a pas de critères moraux universels, « humanistes », qui autorisent à porter un jugement en bien ou en mal sur les ensembles culturels (ou telle de leurs composantes) et, à plus forte raison, justifiant leur hiérarchisation sur une échelle de valeurs unitaire et universelle.

7 Quelle épreuve ! en effet, le plus souvent :

Les malentendus n'en finissent plus, et du moment où on pose, comme sur la vase, un pied incertain dans un endroit comme le Cameroun, la vie se transforme en vaudeville. Les heures de rendez-vous ne coïncident pas; mais c'est de jour qu'on se trompe plutôt que d'heure : quand on arrive à la cérémonie, elle est déjà terminée. Pour s'en remettre, l'anthropologue se tourne vers l'étude de la cosmologie camerounaise. Mais voilà qu'empêtré dans un mauvais choix de mots, il n'arrive à dire que des facéties ou des obscénités. Inévitablement, la rumeur de ses problèmes se répand. Ses inepties les plus risibles font le tour de la région. Il entre dans le folklore, dans la légende (...). Finalement, la farce s'achève, et vient le temps pour l'ethnologue-de-terrain de faire ses valises. Les plus sentimentaux noteront parfois les larmes qui perlent alors au coin de l'œil de leurs informateurs. Nous savons tous à quoi elles tiennent. Rien ne peut remplacer l'occasion de s'esbaudir que fournit l'anthropologue.

Sandall 1986: 66, notre traduction

Cette saison en enfer restera le plus souvent inavouée pour prendre communément, avec le recul, l'aspect d'un séjour en Eden.

8 Je force ici un peu l'enveloppe du mot *métaphysique*, puisque ce qui distingue l'universalisme évolutionniste de son pendant chrétien, c'est justement son humanisme : ce sont les êtres humains en chair et en os, plutôt que le salut de leur âme et les préceptes de la révélation divine, qui fournissent la mesure de toute chose. Plus encore, l'évolutionnisme s'ancre fermement dans la nature biologique elle-même. Ce qui est métaphysique, dans la notion d'évolution humaine telle qu'on l'entend au XIXe siècle, c'est le caractère téléologique de la philosophie déterministe de l'histoire dont on se réclame : la pré-détermination du sens du développement depuis l'hominisation, avec ses étapes nécessaires conduisant aux Européens modernes, comme si la Nature de la Culture avait, depuis toujours, *prévu* la destination de toute l'histoire. Bref, l'idée d'un Progrès inévitable est métaphysique.

En pratique, il est difficile de ne pas reconnaître derrière l'ethnologie fonctionnaliste une subtile opération didactique destinée à traduire les coutumes des Sauvages dans le langage même d'un Occident qui définit l'espèce humaine par sa capacité de maîtriser délibérément son environnement naturel et son destin. Dans la foulée du mot d'ordre relativiste lancé par Michel de Montaigne – « chaque usage a sa raison » – la rationalité que l'approche fonctionnaliste déterre au fond des cultures exotiques répond à l'impératif catégorique de l'espèce : on montrera comment telle ou telle coutume étrange s'éclaire lorsqu'on saisit la façon dont elle contribue à une mobilisation efficace des ressources humaines et naturelles disponibles à la collectivité; replacée dans son contexte, elle est en somme « fonctionnelle », instrumentalement rationnelle⁹. Les différences de modes de vie et de croyances s'expliquent lorsqu'on prend en compte, d'une part, les contraintes écologiques objectives et, d'autre part, la manière dont un groupe a subjectivement « choisi » de s'y adapter de façon originale. Ces gens aussi, en somme, maîtrisaient leur environnement et leur devenir : ils étaient *responsables* de leurs actes et de leurs options, contrairement à l'image *infantile* que l'Occident leur accolait¹⁰.

Le prochain virage, celui qui émancipera l'anthropologie de cette servitude « rationaliste », sera celui du structuralisme, dernier-né des grands paradigmes¹¹. Le structuralisme conspire avec le sens pour préparer son évasion de la prison de la nécessité écologique. Les croyances et les mœurs, surtout les mythes et les rites, répondent à une logique para-linguistique, dans la mesure où ils ordonnent le monde et la vie à la manière d'un lexique, où les discriminations entre les termes renvoient les unes aux autres. Les cultures observables sont de pure convention, bien que les règles de leur construction soient fixées dans une sorte de grammaire universelle (les « structures »), ancrée dans le mode d'organisation des neurones cérébraux¹².

⁹ L'ouvrage classique de Bronislaw Malinowski sur les Trobriandais (1963) demeure exemplaire sous ce rapport.

¹⁰ L'auteur de ces lignes a expérimenté l'illumination fonctionnaliste lorsqu'on lui a révélé comment les prescriptions juviques et islamiques contre la consommation du porc s'expliquaient par la trichynose : ces cultures du désert « avaient compris » que le porc, de toutes les viandes domestiques, endurait particulièrement mal la chaleur. C'était l'enfance de l'art. La maturité se révèle plutôt dans une phrase comme celle-ci : « D'autres ont montré que si la société de chasseurs n'accumulait pas de surplus, c'était plus par choix culturel que par manque de prévoyance (Bouchard 1987: 18). Pas fous, ces Gaulois. On aura reconnu les thèses de Sahlins : il existe deux voies vers l'abondance, soumises l'une comme l'autre à la loi du calcul rationnel : élever ses besoins et se donner les moyens d'y satisfaire; ou les modérer, et ainsi ménager ses efforts. C'est affaire de choix. Le fonctionnalisme – même d'inspiration marxiste – demeure fondamentalement ancré dans le libéralisme, c'est-à-dire une conception de l'ordre social, où et quel qu'il soit, comme résultant d'un *choix* d'hommes libres, bien qu'inconscients de ce que la *Main invisible* fera de leurs choix conjugués.

¹¹ Je ne compte pas la bifurcation marxiste parce qu'elle me semble avoir été un épisode passager dans l'étude de la culture. La détermination économique « en dernière instance » convient mal aux sociétés sans classes, voire pré-capitalistes. Godelier (1973), par exemple, finit par confirmer que les « rapports de production », dans ces sociétés, coïncident avec la parenté. Or, quiconque a pleuré la mort d'un parent acceptera difficilement que ces larmes possèdent un ressort ultime-ment économique. Dans l'introduction au second volume de son *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss (1973) explique qu'il ne s'occupe guère que de débroussailler un peu mieux le domaine que le marxisme appelle « idéologique ». Mais le marxisme range l'idéologie dans les superstructures alors que si Lévi-Strauss réussit quelque chose, c'est bien de ramener la construction du sens dans l'infrastructure, *infra* désignant précisément ce qui, dans l'ordre social, précède et pré-détermine la conscience claire des acteurs. La plus belle réussite en matière d'anthropologie fécondée par le marxisme reste probablement celle de Sahlins (1972); encore qu'il ait plus tard pris ses distances avec le réductionnisme économique (1980).

¹² Dans la série « illuminations de l'auteur », nous arrivons à l'épisode où il découvre la puissance explicatrice du structuralisme, lorsqu'on lui révèle que si les Juifs s'interdisent le porc, c'est parce que son sabot est plein et non fendu, que les choses pleines sont pures et les choses fendues.../

Si le relativisme fonctionnaliste remonte à Montaigne, on a presque envie de trouver chez Bossuet la source du relativisme structuraliste : « Vanité des vanités, tout est vanité ». Car si les règles de la production du sens du monde sont fixées en dehors de la conscience — même « collective » ou « culturelle » — et échappent fondamentalement à l'impératif d'adaptation au milieu, alors le *Sujet*, auteur délibéré de ses actes, doté du libre arbitre, capable de choisir entre les possibles de sa situation, est une illusion, un épiphénomène. Paraphrasant Marx, on affirmerait alors que « les Hommes font leur culture mais ne savent pas la culture qu'ils font ». Et les plus vaniteux ne sont pas ceux qui ont au moins la décence de s'avouer que le mode d'emploi de la vie leur a été donné aux temps d'avant le Temps, mais bien quiconque s'imagine prendre le monde pour objet, l'histoire pour projet, et s'en faire créateur à la place des dieux. En un sens, la perspective structuraliste purge l'anthropologie de tout ethnocentrisme occidental puisqu'elle frappe l'Occident en son cœur même : la distinction sujet-objet, la volonté prométhéenne de maîtrise des choses, la foi au Progrès.

Mais d'un autre côté, elle continue d'assumer le Fardeau de l'Homme blanc, puisque sa destination ultime est de revenir critiquer l'Occident après être passée au travers d'autres cultures dont la différence même tient à ce qu'elles sont à l'encontre parfait de la nôtre. Claude Lévi-Strauss, un des grands structuralistes même s'il ne parle pas pour tous¹³, mettra les points sur les i avec tout le manichéisme nécessaire; la grande contribution de l'anthropologie, écrit-il, c'est :

Cette distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où les groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité.

Lévi-Strauss 1958: 402-403, cité par Todorov 1986b: 176

L'universalisme ethnologique avertit continuellement la conscience occidentale contre la tentation de son ethnocentrisme universaliste et contribue (de la même manière que l'historiographie déboulonne sans répit les certitudes *anachroniques*) à une incessante remise en question, par l'Occident, de sa propre identité. Dans cette optique, l'institution occidentale de l'anthropologie sourd de la même dialectique interne qui a historiquement engendré, de l'autre côté du miroir, l'institutionnalisation, tout aussi occidentale, de la forme la plus aiguë d'ethnocentrisme : le racisme. Sylvie Vincent paraphrase ainsi l'explication que fournit Delacampagne du racisme, en tant qu'expression exacerbée de l'angoisse identitaire :

...impures, que le ciel est plein et la terre fendue et ainsi de suite (ou à peu près), jusqu'à ce que le système de métaphores et de distinctions binaires ou ternaires englobe le cosmos entier. Contrairement aux réductions fonctionnalistes qui laissent en plan tout un tas d'abominations inexplicables dans le Lévitique, l'analyse structurale arrive à en épuiser le corpus entier, en montrant que toutes les règles renvoient l'une à l'autre et se tiennent selon une syntaxe symbolique entièrement cohérente (voir Douglas 1966).

¹³ J'identifie trop *le* structuralisme, et à plus forte raison *tous* les structuralistes, à Claude Lévi-Strauss, alors que les angoisses spécifiques à cet auteur ne sont pas nécessairement partagées par tous ceux et celles qui s'inscrivent dans la mouvance intellectuelle structuraliste. Ce que je retiens du structuralisme — l'exil du sujet, essentiellement — me semble aussi manifeste chez les structuro-marxistes (Althusser), et chez un linguiste comme Noam Chomsky. Plus largement, l'idée qu'un auteur ne soit pas vraiment, plus que le lecteur, maître du sens de son texte (une idée qui s'abrite sous les thèses « déconstructivistes » en critique littéraire), ou que l'homme soit « agi » ou « parlé » par un système, alors qu'il prétend agir intentionnellement ou parler pour exprimer quelque chose d'original, sont autant d'épigones de la propagation de la foi structuraliste.

En laissant tomber ses mythes d'origine, [religieux, en l'occurrence], l'Occident aurait commencé à vivre dans l'angoisse qu'inspire l'absence d'identité. Delacampane lie ce phénomène à la logique de dépassement (individuel, scientifique, historique) et donc d'auto-destruction de l'Occident. Être lui-même, pour l'Occident, c'est viser le progrès, détruire sans arrêt ce qu'il était l'instant d'avant.

Vincent 1987: 11

La logique qui sous-tend la volonté d'élimination de l'Autre en tant qu'autre (ce sur quoi racisme et colonialisme sont parents) et l'ambition de s'ouvrir à l'Autre (ce sur quoi le protorelativisme des Lumières et l'anthropologie se rejoignent) est la même : chacune de ces deux attitudes suppose au préalable une même objectivation des réalités culturelles en général¹⁴. Pour étudier une chose gratuitement, pour elle-même (*theoria*, contemplation et explication, chez Aristote), ou bien pour la manipuler, la « mettre à sa main », l'aménager ou la maîtriser (*praxis*, toujours au sens aristotélicien), on devra d'abord la transformer en objet devant lequel le sujet se dégage, non seulement en tant qu'auteur de ses actes, mais aussi en tant qu'objet pour lui-même, c'est-à-dire : juge de ses actes. C'est cette *réflexivité* de la culture sur elle-même, aussi bien auto-critique qu'hétéro-critique, qui caractérise l'Occident¹⁵. Faut-il le rappeler ? Lorsque l'humanisme de la Renaissance ou l'esprit des Lumières attaquent les « superstitions primitives », ils visent d'abord celles-là mêmes qui appartiennent à leur environnement prochain (chrétien, paysan, royal, ethniquement européen) ; en ce sens-là, la culture que l'on baptise « occidentale » à l'heure actuelle fut un jour aussi étrangère aux ethnies d'Occident qu'elle le sera, plus tard, à celles du reste de la planète qu'elle viendra écœurer (arracher le cœur et persécuter).

¹⁴ Tel est le sens de la question posée à Todorov dans ce numéro à propos de Cortés et de Las Casas : même combat ? Cortés manipule froidement, à son avantage, les attitudes culturelles des Mexicains qui voient des dieux-bêtes, quelque chose comme des centaures, chez les cavaliers espagnols. Cortés utilise alors aussi bien sa propre culture comme une chose à exploiter. Las Casas, le dominicain, lit aussi, par empathie cette fois, la culture aztèque de l'intérieur, parce qu'il se place à l'extérieur d'elle et de la sienne propre : il reconnaît chez eux des croyances et coutumes cohérentes, logiques en elles-mêmes, inconsciemment proches de l'universel tel que révélé aux humains par le Christ — et que la culture des Espagnols ne vaut pas mieux, sous le même regard de la Transcendance Divine. Il dit : la conversion des Mexicains vaut bien une messe en langue aztèque. Le paradigme de l'opposition entre Cortés et Las Casas se reproduit aujourd'hui (alors que les idées de conquête et de conversion sont dépréciées), dans la contradiction entre le « développement » des peuples du tiers monde et leur « droit à conserver leur authenticité culturelle ». Les Nations-Unies offrent une tribune à la réconciliation de ces deux perspectives, contre le modèle occidental (ou « du Nord »), de développement. Roger Sandall (1986) signale avec un humour assez piquant comment les anthropologues ont tendance à écrire leurs ouvrages comme si l'Assemblée générale de l'O.N.U. les surveillait par dessus l'épaule.

¹⁵ Quant l'Occident des Lumières se critique lui-même, il prend couramment les Grecs et Romains pour modèles *a priori*. Aussi reconnaîtra-t-il, tout naturellement, chez les Sauvages, les reflets de cette même altérité. Le Père Charlevoix (1976: 269) écrit, à propos des palabres des Longues Maisons iroquoïennes : « Il faut convenir qu'on procède dans ces Assemblées avec une sagesse, une maturité, une habileté, je dirai même, communément une probité, qui auraient fait honneur à l'Aréopage d'Athènes, et au Sénat de Rome dans les plus beaux jours de ces Républiques. » Il s'agit bien, pour un Occidental, d'une auto-critique. Trois pages plus loin, Charlevoix poursuit, sans sentir cette fois le besoin, ni même la pertinence qu'il y avait à évoquer l'Antiquité : « Le plus grand défaut de ce Gouvernement, c'est qu'il n'y a presque point de Justice Criminelle parmi ces peuples ; à la vérité, ce défaut n'a point dans ce Pays les mêmes suites, qu'il aurait parmi nous ; le grand ressort de nos passions, et la source principale des désordres, qui troublent le plus la Société Civile, c'est-à-dire, l'intérêt, n'ayant presque point de force sur ces Gens, qui ne songent point à thésauriser, et s'embarrassent fort peu du lendemain » (*op. cit.*: 272). Modernisons, peut-être ? Deux cent quarante ans plus tard, après avoir dénoncé les représentations *en creux* qui nous amènent, comme Charlevoix, à définir les Sauvages par ce qu'ils ne sont pas, Serge Bouchard écrit (1987: 18) : « Le primitif pense, comme n'importe lequel autre être humain, mais il est obsédé par... /

En raison même de son enracinement dans le « terrain » empirique, l'anthropologie contemporaine accule ses praticiens à une série d'apories inconfortables. C'est l'affaire même de la confrérie que d'*objectiver*, par l'étude et l'analyse, les entités ethnolinguistiques. Ce point de vue, typiquement « occidental », l'observateur ne peut éviter de le prêcher par l'exemple, au cours même de son intervention auprès d'une communauté donnée, depuis la démarche même de cueillette d'information jusqu'à la diffusion du résultat de ses travaux parmi les gens étudiés. Ceux-ci ne peuvent éviter de reprendre pour leur propre compte, et à leur manière, la perspective de l'ethnologie : désormais, ils saisiront leur propre culture depuis une distance sans précédent¹⁶. Bien entendu, d'autres forces agissent dans le même sens – l'administration coloniale, l'alphabetisation, la diffusion des produits de consommation et des nouvelles techniques, etc. Edward Carpenter (1974) a montré, par exemple, comment les moyens de communication, depuis le simple miroir où le Papou se voit clairement, fidèlement, « objectivement » pour la première fois jusqu'aux appareils photo ou vidéo utilisés pour monter une « documentation iconographique » (en passant par l'argent, convertisseur universel de valeur) forçaient dans la conscience des ethnies « authentiques » l'inauthentique *aliénation* ou séparation du sujet et de l'objet. C'est la même chose pour l'intervention ethnographique : quelle que soit l'intention du chercheur ou le contenu de son ouvrage, on peut lui appliquer l'aphorisme McLuhanien : son médium *est* son message. Et son médium n'en est qu'un parmi d'autres qui conduisent les humains à voir leur culture comme une chose extérieure, un objet.

Poser la culture devant la conscience objectivante, c'est aussi la poser dans l'histoire. Les mœurs de telles communautés humaines en tels lieux et tels moments sont le produit de l'histoire, conçue comme un fleuve d'innovations, d'interactions et de réactions humaines plus ou moins délibérées, lesquelles se combinent les unes aux autres et s'engendrent mutuellement pour façonner les conditions de vie et ouvrir l'avenir sur des possibilités partiellement indéterminées. Cette sorte de conscience historique – indissociable de l'idée de maîtrise du destin – contredit évidemment les discours de type mythologique, où les peuples anciens situent l'avènement du monde, « tel qu'en lui-même l'éternité le donne », au moment des origines¹⁷. Sauf exception de plus en plus rare, l'anthropologue ne découvre plus de cultures « primitives » à l'état vierge. Les peuples sur lesquels il se penche sont, à quelque degré, emportés par l'histoire et, par là, plus ou moins ouvertement confrontés au problème de la maîtrise de leur destin dans un environnement mouvant (bien sûr, ils l'étaient aussi auparavant, mais ne se

...autre chose que la technique, l'économie, le pouvoir des chefs ou le Moi ». Et quels sont « les grands ressorts de nos passions, et les sources principales des désordres », chez nous, les Occidentaux de 1987 ?... Il suffit de penser comme des Grecs, c'est-à-dire comme n'importe quel être humain digne du titre, pour soupçonner que ce sont *la technique, l'économie, le pouvoir... le Moi*.

¹⁶ Confronté à un ancien informateur devenu hésitant à parler des vieilles choses à la suite d'une conversion au fondamentalisme chrétien, un anthropologue insiste : « Je tentais de le convaincre qu'être chrétien ne lui interdisait aucunement d'être mon maître en matière de culture tutchone ancienne et qu'il pouvait m'en entretenir *en tant qu'observateur externe et distant* » (Legros 1986: 66; je souligne). Voilà comment, en se contentant de pratiquer son métier, on propose à un Autochtone d'objectiver sa propre culture et de reconnaître (les larmes du premier affluant dans celles du second) que l'anthropologue « blanc » est le véritable maître à penser de l'Autochtone.

¹⁷ Certains Inuit de l'Arctique central canadien ont ainsi refoulé aux origines mythiques l'événement même qui les a lancés dans l'histoire universelle : la colonisation occidentale. Les Blancs, expliqueront-ils, sont issus du croisement d'une femme inuit et d'un chien, survenu au commencement du temps (comme, d'ailleurs, les Indiens). Le mythe, depuis toujours, avait prévu le retour des fils du chien (voir Saladin d'Anglure 1983).

représentaient pas le monde de cette façon). En se livrant à l'exercice classique de reconstitution d'une culture particulière, le chercheur substitue, comme modèle original, « pur », (même lorsqu'il tient compte du changement), une sorte d'instantané photographique à ce qui tenait lieu de banale façon de vivre aux groupes qui échappaient à l'interaction avec l'histoire universelle.

Comme pour remplacer la mythologie, l'anthropologie vient confirmer le statut intemporel des cultures primitives. Pour chacun de ces groupes, l'authenticité culturelle serait figée, à l'abri des acides corrosifs de l'histoire, dans un répertoire fortement congruent de particularismes empiriques, réalisés, concrets. Les ethnies ainsi cataloguées risquent alors d'investir leur quête narcissique d'identité dans une série de clichés ou de *signes* sensibles censés incarner objectivement l'essence même de leur différence, alors même que ces signes se voient, par la force de l'histoire, de plus en plus désarrimés des conditions originelles où ils trouvaient leur signification authentique. Sans le vouloir, en somme, l'ethnographie peut contribuer à une *réification positiviste* des forces culturelles qu'elle observe, et du même trait, à leur folklorisation. En pratique, les membres en chair et en os des ethnies archaïques sont obligés d'assumer (tant bien que mal et de façon différenciée selon les générations, les sexes, les occupations, etc.) leur nouveau rapport à l'histoire et ce, comme on s'en doute, dans un contexte où, plus souvent qu'autrement, ce rapport se conjugue à une relation d'assujettissement colonial qui rend la tâche doublement difficile. Laisser entendre, en pareilles circonstances, que l'identité d'une communauté réside nécessairement dans un modèle cristallisé de ses traditions et coutumes immémoriales, c'est concéder en esprit le terrain de l'histoire au Blanc, comme s'il le possédait lui aussi d'avance, réciproquement, par héritage culturel. Comme un Fardeau universel, au sens de Kipling, alors ? Comme une Faute originelle, au sens de la Genèse, peut-être ? Cela revient au même.

Le casse-tête endémique à l'anthropologie serait moins irritant si les peuples vivants qu'elle étudie pouvaient effectivement trouver refuge contre l'histoire entre les couvertures des superbes monographies de reconstitution ethnologique qu'on leur consacre. Mais ce n'est pas le cas. En pratique, leur destin se trouve fatalement arrimé aux mouvances planétaires, par l'intermédiaire de rapports sociaux déterminés au sein de sociétés concrètes, elles-mêmes insérées dans les jeux de la géo-politique mondiale (économique et culturelle, bien sûr, tout autant que « politique » au sens étroit du terme). La « position de classe » des ethnies *dépaysées* détermine leur identité au moins aussi fortement que la mémoire ethno-linguistique qui leur est propre. L'identité est un rapport à l'autre, et les modalités socio-historiques selon lesquelles cette relation se tisse en affectent la signification. Selon l'expression consacrée de George H. Mead (1963), le Soi (ou le Nous) se pose toujours face à un (ou plusieurs) Autrui significatif. En d'autres mots, l'identité collective émerge dialectiquement au point *imaginaire* où le Nous se situe dans un Ici et un Maintenant par rapport à un Hier/Demain et un Ailleurs, au travers d'une relation sociologiquement déterminée à un Autrui qui *lui* appartient en propre¹⁸.

¹⁸ Une socio-culture peut fort bien se représenter l'ultime Autrui significatif sous la forme des dieux ou des Forces qui hantent le monde. Octavio Paz a souligné en ce sens comment les cultures méso-américaines ont rangé les Espagnols parmi les dieux parce qu'elles ne possédaient guère que cette catégorie pour définir – donc s'approprier – une altérité radicale.

Or, voici bien ce qui caractérise l'ère contemporaine : à cause de l'expansion planétaire des réseaux d'interaction sociale¹⁹, on ne saurait plus guère concevoir aujourd'hui de groupements socio-ethnologiques qui ne soient, consciemment ou non, de plain-pied ou inégalement, engagés dans un processus dialectique d'identification avec une Altérité universelle dont le toponyme fut, historiquement, celui du « Blanc », puis de « l'Occident » (ou plus immédiatement : les Espagnols, les Européens, les Américains, etc.), encore qu'il puisse tout aussi bien porter, en d'autres circonstances, le nom de « capitalisme », de « socialisme », du « Japon », de « la science et la technologie modernes » ou du « Grand Satan ». (On aura saisi, j'imagine, que je compte les peuples occidentaux parmi les « groupements socio-ethnologiques » pris dans cette dynamique de désintégration/réintégration identitaire permanente; je crois même qu'ils en furent les premières « victimes » ou, ce qui revient au même, les premières créatures artificielles, inauthentiques, historiques.) Quelle que fut la manière dont cette subversion se produisit, à telle époque ou pour tel groupe, l'ère moderne est celle où, de façon irrémédiable et universelle, *l'Étranger est venu parmi Nous*. En raison même de la mondialisation de l'interaction, les rapports d'identité/altérité (qui ne se réduisent plus aux rapports inter-ethniques ou inter-culturels, mais impliquent toutes sortes de champs d'identification supra-ethniques et sous-culturels²⁰), sont plus agités, embrassent plus vaste, paraissent plus indéterminés qu'ils ne le furent jamais précédemment. L'horizon d'une commune humanité n'est plus un artifice culturel « occidental », mais une *donnée ethnologique empirique* auquel toutes les cultures particulières sont confrontées et qu'elles doivent s'approprier symboliquement, au risque de se perdre.

▣ Des victimes de l'authenticité aux faux éléphants

J'entends bien les objections voulant que les conceptions ici discutées soient dépassées par la réflexion actuelle et réduisent la complexité ou la diversité de la tradition anthropologique à quelques clichés simplificateurs, plus volontiers entretenus à l'extérieur qu'à l'intérieur de la profession. Aussi ai-je cru devoir fournir un exemple du genre de production intellectuelle qui confère une certaine pertinence aux interrogations qu'on vient de soulever. L'indolence tenant lieu d'échantillonnage au hasard, j'ai trouvé, sans chercher, un article publié tout récemment (en 1986), par un docteur en anthropologie et professeur d'université, dans un périodique spécialisé où apparaissent régulièrement les signatures les mieux autorisées du Québec, sur un domaine empirique que je connais assez pour en parler, celui des études amérindiennes. Ce travail n'est pas nécessairement représentatif de l'Anthropologie universelle, mais il l'est, quant à l'esprit général où il baigne, des étalages ethnologiques que votre serviteur a fréquenté depuis vingt ans et dont il commence à se lasser.

¹⁹ Oh, qu'en termes élégants ces choses-là sont dites ! Tout le monde sait comment cette « expansion planétaire des réseaux d'interaction » s'est faite dans la violence, par le fer et le feu, sous les signes de la croix, de l'airain et de l'or. Je n'en suis pas plus fier que vous. Rappelons toutefois que beaucoup de sang a aussi coulé, en Europe, pour qu'émerge ce qu'on appelle « l'Occident » : le sang des Celtes et le sang des Lombards, le sang des protestants et le sang des juifs, le sang de la noblesse et le sang du prolétariat, etc. Rappelons aussi que les luttes pour « la construction nationale » ou pour « le socialisme » sont d'aussi bons vecteurs de modernisation, donc de destruction des cultures et traditions, que ne le furent, en leur temps, le colonialisme ou le capitalisme.

²⁰ *Supra-ethniques* : l'Orient, l'Islam, la négritude, les Sud-américains, etc. *Sous* (ou *infra*)-*culturels* : « sous-cultures » de la jeunesse, des femmes; intellectuelles, rurales, régionales, etc.

L'article porte sur les Tutchones du Yukon; l'auteur y prend de front la situation actuelle de ces gens, caractérisée principalement, d'une part, par l'émergence d'un mouvement social d'affirmation identitaire et de revendication autonomiste et, d'autre part, par la montée d'un mouvement religieux de type intégriste chrétien, sur une toile de fond d'alcoolisme et de désœuvrement répandus. La question est de savoir si ces communautés sont « en train de chercher à dépasser un ordre social qui découle essentiellement de leur passé culturel ou une structure de vie qui provient d'un processus de colonisation » (Legros 1986: 47)²¹. Ainsi posée de façon typiquement « anthropologique », la question annonce d'avance, et son sens, et sa réponse : non, ce n'est pas leur faute (« passé culturel »); oui, c'est la faute des Blancs (« processus de colonisation »). Et pour le démontrer, l'auteur va fournir une kyrielle de riches données ethnographiques et historiographiques qui ne prouvent rien tant que le contraire, à savoir qu'une fois arrivés l'un aux autres après le contact colonial, le patrimoine culturel et les apports nouveaux vont évoluer dialectiquement pour façonner un monde amérindien où il sera de plus en plus vain d'essayer de départager la thèse et l'antithèse d'une praxis culturelle inédite qui les a dépassés toutes deux. Alors que l'anthropologue s'évertue à déterrer les racines du Blanc et du Sauvage chez les Tutchones en chair et en os, ces derniers semblent avoir transcendé cette problématique puisqu'ils se divisent eux-mêmes autrement : d'un côté, *the Christian Bunch*, les fondamentalistes religieux; de l'autre, *the Drunk Bunch*, les célébrants de la bouteille.

Puisque, spontanément, le Sauvage est bon, l'auteur sent le besoin de s'excuser d'entrée de jeu d'avoir à évoquer des comportements susceptibles de ternir cette image. Les leaders même de la race, explique-t-il, parlent des leurs en termes de « groupes humains très malades ». Étant donné le tréfonds unanime de la « culture tutchone », c'est là une preuve suffisante de l'existence des problèmes : les chefs de ces gens-là exhale l'âme de leur peuple entier dès qu'ils ouvrent la bouche (tandis que chez « nous », bien sûr, les autorités sont par nature suspectes; voir comme on parlera tantôt de « l'État canadien »). Afin de bien établir que ce peuple-victime ne saurait en aucune façon être tenu le moins responsable de ce qui lui est arrivé et lui arrive encore, l'auteur précise :

On voudra bien tenir compte à l'avance de ce que les faits les plus décourageants ont une cause et que celle-ci (...) est indépendante des Amérindiens (p. 52).

Le Blanc est seul doté de la faculté de *causer* l'histoire. Les Autochtones, eux, ne peuvent que s'adapter, en réaction aux contraintes extérieures, car ils sont culturellement programmés à la conservation du soi. Une fois leur culture désintégrée par les colonisateurs, ils perdent tous leurs repères et si certains traits de leur vie actuelle semblent pathologiques – de l'avis même de leurs chefs – ce sont les colonisateurs blancs qui en portent la culpabilité.

²¹ J'aurais préféré que ce témoignage d'un « informateur privilégié » sur les mœurs et croyances de la tribu anthropologique demeure anonyme. Pour la raison *générale* qu'il me semble odieux de lui faire porter seul les feux d'une critique qu'avec un minimum de recherche bibliographique il eut été facile de distribuer à la ronde avec le plus bel esprit œcuménique. Et pour la raison *particulière* que l'auteur de ces lignes en a écrit d'autres, ailleurs et autrefois, dans sa thèse de doctorat par exemple, où il s'est précisément appuyé sur les travaux de sa victime actuelle pour expliquer l'impact de l'économie d'échange capitaliste sur la vie des Inuit. J'ai l'impression de mordre la main qui m'a nourri et je m'en excuse auprès de ce collègue. C'est la deuxième fois que je me sers de lui pour organiser mes propos et la première me convient mieux que la seconde.

Le premier de ces traits est l'éthylisme, le plus souvent conjugué avec des attitudes de promiscuité sexuelle paraissant déroutantes aux Blancs, c'est-à-dire à l'audience visée par l'ethnologue. Des « beuveries familiales durant trois, quatre semaines, jour et nuit », au cours desquelles enfants et emplois sont délaissés, abandonnés, incitent l'observateur détaché à conclure que 60% des Tutchones « ont une relation problématique à l'alcool ». Et les Blancs, frappant d'opprobre ces pauvres gens alors qu'ils roulent par terre, en profitent pour traiter tous les Indiens de poivrots (la question de savoir si *tous* les Blancs sont aussi méprisants ne mérite pas une attention réciproque). Dans un certain sens, les Blancs (l'État, en l'occurrence) poussent les Indiens à boire, car ce qu'ils cherchent au fond des bouteilles, c'est leur authenticité culturelle réprimée; durant les séances de consommation, ils se comportent enfin selon les schémas de parenté des thèses d'anthropologie :

...on commet publiquement et ouvertement des choses que l'État canadien interdit, alors que ce sont des actes qui non seulement sont parfaitement légitimes dans la culture tutchone, mais qui y sont hautement valorisés: une femme fait des avances sexuelles à son cousin germain croisé et celui-ci les accepte; un homme séduit l'épouse de son oncle maternel avec le consentement de ce dernier (p. 65).

Lorsque par ailleurs « nombre de jeunes filles couchent avec les Blancs qu'elles rencontrent » et que « toutes [toutes?] se retrouvent avec un ou plusieurs enfants » alors qu'elles ont entre « 15 et 18 ans », elles sont inspirées par leur culture plutôt que par des pulsions plus prosaïques : « Étant donné que les modalités modernes de la séduction tutchone supposent l'établissement rapide de rapports sexuels (...) » (p. 53). Sous d'autres cieux, on prétendrait que ce sont « les modalités modernes de séduction » propres à la « culture de la pauvreté » qui viennent impulser des conduites du même genre. Chez les Indiens, toutefois, les mêmes effets engendrent d'autres causes, toujours les mêmes : distorsions induites par la contradiction Blanc dominant/culture authentique. Tenez encore : les « plus de quarante-cinq ans », fiers dans les bois (culture-nature), sont gênés au village (histoire-artifice). Alors ils boivent, pour retrouver, comme on l'a vu, les cousines germaines et les oncles maternels consentants. Les jeunes, eux, aspirent à la vie occidentale (aliénation), mais il n'y a pas assez d'emplois disponibles pour qu'ils y gagnent de quoi se la payer. Forcés (par la mesquinerie de Qui-on-sait) de vivre « avec leurs parents à huit ou douze dans une *petite* maison préfabriquée mesurant à *peine* 500 pieds carrés » (p. 65; je souligne), ils sont, en plus, constamment harcelés :

Même l'introduction à la maison de *petits* symboles de la vie contemporaine est pratiquement impossible. Lorsqu'un jeune parvient à acquérir *de peine et de misère* un magnétophone et des cassettes, les *petits* frères et sœurs, neveux et nièces, etc., ont tôt fait de jouer avec et de les casser. Cette difficulté des jeunes à réaliser leur idéal de vie a des conséquences psychologiques très graves (p. 65; je souligne).

Alors, n'est-ce pas, au lieu de se plaindre des cadets qui brisent les symboles ou de jongler avec la nostalgie des temps où les jeunes tutchones célibataires s'installaient en ménage tous seuls, dans des tentes de 1 000 pieds carrés, ils vont au bar prendre une *petite* bière, où personne ne leur reproche de « faire le Blanc » (p. 65). Ils n'échapperont pas à leurs problèmes en prenant de l'âge cependant, puisque les plus vieux, de leur côté, boivent aussi, mais pour échapper « aux humiliations et aux souffrances liées au statut d'Amérindien traditionnel dans la vie de village » (p. 66-67).

Assez curieusement, lorsque ces Indiens ne sont pas mûs par leur culture profonde ou par la détresse de ne pouvoir la pratiquer intégralement, ils répondent à une logique de calcul froid qui ferait l'envie des économistes blancs les plus rationalistes. Comment en effet expliquer, compte tenu de ce que « l'espace dont disposent *de facto* les Amérindiens pour leur usage exclusif est encore très vaste » (p. 64), que les Tutchones abandonnent graduellement la chasse et la pêche et que règne au village ce que l'auteur appelle une « apathie économique » ? D'abord, cela va de soi, il y a la répression : interdiction de piéger les orignaux et caribous, de pêcher à la foëne, de chasser le cygne, etc. (La relation entre l'adoption de l'arme à feu, redoutablement efficace, et ces mesures de conservation n'est pas pertinente.) Les collets et traquenards traditionnels exclus, il faut acheter des pièges — préfabriqués, s'entend — « à des coûts relativement élevés » (p. 63). (Le coût de la bière aussi doit être relativement élevé.) De plus, le Gouvernement s'approprie les terres « sans même négocier avec les Amérindiens » (p. 64) et, tel une Immense Personne dotée d'une intentionnalité et d'une autonomie qui étonne, en régime capitaliste, il « crée des mines, des routes, des villages, etc. » (*idem*). Bien que ces routes puissent faciliter l'accès à l'arrière-pays, ou ces mines, fournir de l'emploi, ce n'est rien à côté du fait (traditionnel ou récent ? on ne le saura pas), que la chasse et la pêche imposent « des travaux pénibles et difficiles » (p. 64), et que le travail salarié, en raison de son meilleur rendement, dévalorise l'artisanat et la production domestique. Conclusion du plus élémentaire *homo œconomicus* :

D'où une tendance très compréhensible chez nombre d'Amérindiens à préférer un emploi salarié et, faute d'un tel poste, à rester à ne rien faire en recevant le bien-être social (p. 63).

Ce choix ramène évidemment à peu près tout le monde à la case départ : le bar. L'auteur n'y reconnaît cependant pas d'aliénation coloniale, quoique ce genre de rationalité, instrumentale (calcul coûts-bénéfices), soit, spécifiquement, réputée épidémique en Occident plus que partout ailleurs.

Mais il existe une autre voie ouverte aux Tutchones. Pendant qu'un premier groupe — *the Drunk Bunch* — ne retrouve son âme profonde qu'une fois saoul, le second — *the Christian Bunch* — perd la sienne à jeun :

(...) la plupart des témoignages des Tutchones portent sur la manière dont Jésus les a sortis de l'ornière de l'alcool et du péché (...). Dans ce contexte, le terme péché est un euphémisme évoquant des formes de relations sexuelles parfaitement légitimes d'un point de vue tutchone, mais absolument inacceptables d'un point de vue chrétien (p. 54).

On comprend comment l'État canadien est ici relayé par le chrétien pour réprimer la détermination (décidément freudienne) à croiser les cousins. Mais ce n'est pas nécessairement parce qu'il est occupé ailleurs à « créer des mines, etc. », car l'État canadien a depuis cent ans une dent contre la famille tutchone — sauf monoparentale. Au début du siècle, par exemple, le Gouvernement « interdit aux Tutchones de procéder à l'exécution capitale de ceux ou celles qui enfreignent la règle d'exogamie de moitié » et, « il ne reconnaît pas la règle de filiation matrilinéaire et impose une règle de filiation cognatique » (p. 64). Croyez-vous que c'était avant que l'État ne prenne des cours d'anthropologie ? Pas du tout, même après 1960, il s'obstine et « oblige les parents à envoyer leurs enfants âgés de 6 à 16 ans à l'école ». Il ne s'agit pas ici d'excuser la bêtise coloniale,

évidemment, mais de souligner comment l'auteur impute à l'État une volonté délibérée et une ignorance crasse qui semblent, pour le moins, anachroniques²².

Faisons, si vous voulez, le compte des Tutchones soumis à des causes « indépendantes » d'eux : de 16 à 18 ans, « toutes » filles-mères; les « jeunes » et les « plus de 45 ans » confrontés au choix entre la culture et la boisson; les chrétiens pris dans les « euphémismes ». Ce vieux, par exemple, qui refuse de « parler de l'ancien temps » avec l'anthropologue, de crainte de se « mettre à pleurer et retomber dans l'alcoolisme » :

Visiblement [la religion] était devenue pour lui un moyen d'échapper à son moi *le plus profond* (p. 67; je souligne).

Laissons l'auteur lui-même établir le bilan :

En somme, 80% de la population traversent la vie en boitant sur une béquille ou une autre : l'une des formes variées d'alcoolisme ou le fondamentalisme pentecôtiste (p. 54).

Et les 20% qui restent ? C'est *the Official Bunch*. Ici, l'anthropologue enlève le disque des victimes passives et de la quête (spontanée ou inavouée), du moi culturel « le plus profond » pour faire jouer, en pure contradiction, celui de l'Être Humain Universel qui cherche à conquérir son destin, « lutte » contre les causes indépendantes, et s'efforce d'être sa propre Cause. Il retire aussi le chapeau relativiste qui l'amenait tout à l'heure à ne pas voir le sang couler durant les « exécutions capitales » ratifiant les règles d'exogamie (mais pas à moitié), pour mettre la toque du juge du bien et du mal, apte à départager l'heureux du malheureux, et le globalement négatif du globalement positif :

²² Pour raccourcir la critique, j'ai laissé de côté toute la partie où l'auteur retrace l'historique de la désintégration culturelle des Indiens sous les coups du Blanc. Un double standard y est partout appliqué. Les Tutchones étaient divisés en classes, 75 % de la population appartenant aux « pauvres destitués, ne possédant rien », et 10 % à la catégorie des « esclaves ». Les clans matrilineaires masquaient idéologiquement la domination des riches, qui appliquaient les normes en tuant les chiens des contrevenants, en volant leurs femmes, en exterminant les parents pour mettre leurs enfants en esclavage. L'auteur déplore que la répression blanche ait amené ces Amérindiens à passer « d'une dynamique sociale intégrant toutes les couches de la population à l'anomie et à la désintégration » (p. 59). Fondamentalement et malheureusement (deux mots qui reviennent souvent dans le texte), c'est la faute à l'État, à la police montée plus précisément : « Pour reproduire les structures égalitaires des bases économiques [on ignore si cet égalitaire est un lapsus, une coquille, ou un pur aveuglement], l'ancienne élite tutchone devait pouvoir recourir à la terreur et à la violence privée. Or, la présence de la Northwest Mounted Police et des tribunaux canadiens rendit la chose pratiquement impossible. En effet, avec de tels appareils de répression en place, tout esclave ou pauvre put faire appel à une force de police capable de le protéger des exactions des riches familles tutchones. [...] [Cela] paralysa totalement le fonctionnement de la vieille société autochtone » (p. 62). Il n'est pas donné à tout le monde de partager le relativisme normatif de l'anthropologue et son souci d'intégrité de la culture. De toute évidence, les 85 % de pauvres et d'esclaves préféraient la répression des Mounties à celle des riches familles tutchones, sans égard pour le danger de désintégration anomique que ce choix dissimulait. Incidemment, l'auteur situe à 1910 la véritable mise en place de « l'appareil d'État » chez les Tutchones, avec l'installation de deux immenses *bœufs* rouges de la police montée à Selkirk, et l'institution d'une patrouille fluviale annuelle. Disons, pour faire bref, que la principale « cause » de l'écroulement de la société tutchone a commencé à agir avant « toute présence blanche ». (Je cite les mots mêmes de l'auteur.) Entre 1852 et 1880, les Indiens « contractèrent nombre d'épidémies européennes » [blanches, quand même!] « et leur population décru considérablement sans que l'on sache exactement dans quelle proportion » (p. 59). Ils ne sont guère plus nombreux à cette heure qu'il y a un siècle, ce qui laisse supposer une virulente ponction démographique, plus destructrice que toutes les dominations coloniales.

« heureusement, il y a le Council for Yukon Indians et les conseils de bande dont les effets sont, cette fois globalement positifs » (p. 55).

Parce que les dirigeants de ces organismes sont des Indiens qui défendent des Indiens, l'auteur leur fait porter toutes les vertus susceptibles de racheter les fautes (involontaires) des autres :

D'une manière générale, les membres de ces conseils sont dynamiques et déterminés à arracher le maximum aux autorités auxquelles ils font face (...). [Ils ont aussi] les difficultés existentielles les moins sérieuses, [sont] extrêmement sensibles au climat psychologique, [...] possèdent toute la finesse requise [...] (p. 55).

Voilà pourtant des gens issus de la cohorte forcée de fréquenter l'école après 1960, entourés d'avocats, « dynamiques et déterminés » comme de véritables dirigeants de chambre de commerce; le Council for Yukon Indians « est à moitié un syndicat, à moitié un parti politique » mais, nuance, « un parti politique au sens noble du terme » (p. 55). Mais enfin, ces Indiens se conduisent comme des Blancs ! L'auteur prévoit l'accusation et s'empresse aussitôt de disculper les dirigeants : pour négocier avec les Blancs, explique-t-il, il faut fatalement apprendre « leur langage et leurs méthodes » et devenir de plus en plus semblable au Blanc alors même qu'on vise « une structure qui permette aux Tutchones (...) de demeurer Tutchones » (p. 55). C'est une des raisons qui expliquent la « césure sociale entre leaders autochtones et clientèles politiques » (*idem*). De plus, comme ces syndicalistes-politiciens — au sens noble, n'oublions pas — font face à « des communautés humaines sérieusement malades (...), bien souvent, les réformes politiques sont mal comprises et l'adhésion difficile à obtenir » (*idem*).

En d'autres mots, les chefs de cette tribu, devenue *syndicat* et *parti*, ont les mêmes problèmes que leurs collègues de chez nous : la base ne suit pas, ils sont coupés de leurs membres. Aveuglé par le regard angélique qu'il pose sur les Nobles Sauvages et la réduction manichéenne de tous les problèmes à l'opposition Blanc/Tutchone, l'auteur ne saurait supposer que les « structures » dont il parle sont largement sorties de la cuisse des appareils d'État chargés de l'entretien des Autochtones, qui voulaient par là se donner des « interlocuteurs valables » et des courroies de transmission vers leurs pupilles. Le C.Y.I. négocie des programmes et projets avec Ottawa ou Whitehorse, tandis que les conseils de bande « répondent aux besoins locaux » dans les termes prévus par les programmes du ministère des Affaires indiennes. Ce sont des organismes bureaucratiques *compadores*, qui traitent leurs membres de façon paternaliste (« répondre aux besoins ») et pratiquent un parfait corporatisme de clientèle envers les autorités supérieures (« arracher le maximum »). Il y a des centaines d'organismes du même type au pays, dont les cadres supérieurs ont si bien absorbé « le langage et les méthodes » techno-bureaucratiques que leurs commettants les assimilent au monde des appareils, et ne reconnaissent pas ce leadership officiel comme authentiquement leur, sauf lorsqu'il parade sur les places publiques pour culpabiliser la « majorité » et solliciter le Gouvernement en leur nom. Je ne suis pas moins désolé que quiconque de voir les Autochtones rabattus dans les mêmes ornières bureaucratiques que tant de groupes d'intérêts canadiens, comme s'ils ne constituaient qu'une minorité dépendante parmi d'autres. Je trouve cependant encore plus aberrant que, sous couvert anthropologique, on vienne exorciser cette aliénation dans les angoisses, supposément spécifiques aux Autochtones, de la fidélité identitaire²³.

²³ Pour des raisons manifestement indépendantes de la volonté des uns et des autres, les chefs officiels des Autochtones et les experts consacrés de l'ethnologie autochtone ont des intérêts.../

Rien ne vaut un riche document iconographique pour illustrer ce que les mots n'arrivent pas à exprimer, c'est bien connu. Page 56, une photographie montre une femme assise, tournant à moitié le dos à une étrange scène qui se déroule en arrière-plan. La légende :

Femme tutchone de Burwash Landing et ses enfants regardant des éléphants que l'on fait abreuver dans le lac Kluane. Les animaux appartiennent à un petit cirque qui se rend en Alaska. Ce cliché donne une idée du degré d'exposition au monde occidental auquel les Tutchones sont sujets aujourd'hui.

Des éléphants blancs ! Ce cliché donne une idée du degré d'obsession envers l'Occident auquel certains anthropologues sont sujets aujourd'hui. Incidemment, la femme de la photo *ne regarde pas* les éléphants; elle semble plutôt fixer un point situé à gauche de l'objectif de la caméra. C'est l'anthropologue qui, derrière la Tutchone, pointe l'éléphant blanc.

☐ Mort au Blanc !

Pour résoudre son casse-tête endémique – l'impossibilité de définir le Sauvage autrement qu'à l'envers de sa définition du Blanc et en reproduisant, sous le mode intellectuel, un assujettissement que l'histoire a accompli sous le mode de l'impérialisme – il me semble que l'anthropologie va devoir tuer le Blanc, avec la seule arme dont elle dispose : sa capacité de comprendre les phénomènes culturels. Il s'agirait – si on veut bien endurer une formule de rhétorique rapide – de restituer et le Blanc et le Sauvage à l'histoire, en tant que faces concave et convexe d'un même couple de représentation symbolique, pour qu'il devienne enfin possible de rapatrier intellectuellement dans la praxis culturelle contemporaine les descendants vivants, en chair et en os, de cet interminable mariage forcé.

En effet, maints travaux ethnologiques opposent spontanément la « culture occidentale » aux autres cultures particulières comme si les Blancs formaient une (immense) ethnie parmi d'autres : les Bochimans, les Penans, les Occidentaux, les Haïdas, etc. De plus, alors que des efforts soutenus, minutieux, ardues sont consacrés à l'étude des ensembles ethno-culturels anciens, tout le monde semble spontanément connaître parfait-

/...communs. Les anthropologues fournissent une base apparemment scientifique aux revendications de privilèges particuliers fondées sur le caractère absolument unique des « besoins » et des « droits » aborigènes. Comme on a vu, ils peuvent aussi défendre les dirigeants autochtones contre les soupçons d'inefficacité politico-administrative et de bureaucratisme qui pèsent parfois sur eux, non seulement dans les cénacles de l'État, mais au sein de leurs propres communautés « sérieusement malades ». Retour d'ascenseur : depuis une dizaine d'années, il est devenu quasiment obligatoire d'obtenir l'approbation des organismes officiels amérindiens pour poursuivre des recherches en sciences sociales parmi leur « clientèle ». L'aval des « porte-parole du milieu » est d'un précieux secours dans la quête de subventions. Plus largement, en enfermant les autochtones dans un espace culturel clos, à protéger contre l'histoire « blanche » ambiante, la réduction ethnologique de ces peuples vient confirmer « scientifiquement » le bien-fondé de la politique coloniale qui est appliquée depuis le moment où les jésuites ont fondé les premières *Réductions*, ou réserves, afin de protéger la bonté naturelle des Sauvages contre les vicieuses influences des Français. La place des Autochtones, dans la société canadienne, depuis lors, c'est toujours d'être refoulés aux marges de l'espace et de l'histoire du Canada « faits par les autres ». L'expropriation géographique va de pair avec l'exil éternel dans une identité culturelle an-historique, utopique, ana-chronique. L'ethnologie vulgaire devient ainsi l'idéologie officielle du colonialisme canadien et les Indiens et Inuit eux-mêmes l'ont largement reprise à leur compte. Voir l'article de Collin dans ce numéro.

tement la culture occidentale sans avoir à l'étudier (là-dessus, un structuraliste comme Lévi-Strauss s'avère aussi sereinement à l'aise que les évolutionnistes d'hier). Or, il suffit justement d'y réfléchir un instant pour trouver absurde l'équivalence supposée entre des termes comme « Tutchones » et « Occidentaux », comme si on désignait par là deux entités du même ordre. L'Occident ne correspond pas à un ensemble ethno-linguistique donné. Les attitudes que l'on assigne à la culture « occidentale » inspirent aujourd'hui, de quelque manière, les planificateurs japonais, les socialistes africains, les anthropologues maoris et les mères navajos qui encouragent leurs enfants à l'assiduité scolaire. Mozart est « blanc », comme Paul Simon chantant *Graceland* avec des choristes venus des townships sud-africains; mais le paysan canadien-français du XIXe siècle ne l'était pas plus que son pendant breton: les « Blancs », pour ces ethnies-là, c'étaient « les Anglais » ou « les Français ».

Il nous faudrait une anthropologie – mieux: une ethno-histoire – du « Blanc ». Mon hypothèse, c'est que l'on découvrirait alors que ce que l'on désigne par là, ce n'est pas un groupe ni une culture en particulier, mais une manière de fabriquer la culture, et un *rappor*t à la culture – l'esprit d'un temps (*Zeitgeist*), auraient dit les romantiques allemands, plutôt que l'esprit d'un peuple (*Folkgeist*). Ce temps est celui de la Modernité, entendue comme l'âge où, les Européens en premier lieu, les Autres peuples ensuite, à coups de pieds capitalistes et coloniaux d'abord, à coups de tête rationalistes et émancipatoires plus tard, de plus en plus d'êtres humains se sont trouvés comme placés en décalage par rapport à la culture qu'ils avaient reçue en héritage, comme devant quelque chose de *contingent*, discutable, transformable, critiquable, ouvert aux choix, alors que, jusqu'à ce moment, la culture héritée définissait précisément et globalement la *nécessité*, à la fois objective et normative: un mode d'emploi de la vie, un manuel de l'utilisateur de l'univers, transmissibles comme tels de génération en génération et appartenant en propre, exclusivement, à chaque groupe ethno-génétique. C'est alors, non pas qu'est apparue une culture inauthentique – le terme n'a pas de sens – mais que s'est posée la *question insoluble* de l'authenticité (spontanée) et de l'inauthenticité (réfléchie), du rapport des individus aux Leurs, aux Autres et à Soi. Et c'est cette question que pose symboliquement le couple structural: Blanc/Sauvage. L'anthropologie serait, sous cet éclairage, un des dédoublements de l'expérience première de la culture en voie de normalisation à l'époque actuelle (le mot « moderne » ne veut rien dire d'autre que « contemporain »), comme le shamanisme ou la théologie ont pu être des dédoublements de la culture première en d'autres temps et lieux²⁴.

On retrouve d'ailleurs une dichotomie similaire en sociologie. Les couples *gemeinschaft* (communauté)/*gesellschaft* (société), chez Toënnies; solidarités mécaniques/solidarités organiques, chez Durkheim; rationalité normative/rationalité instrumentale, chez Weber; relations primaires/relations secondaires, chez Cooley; folk-société/société urbaine, chez Redfield; jusqu'à la distinction entre rapports communistes/rapports marchands qui inspire implicitement Marx et Engels; toutes ces constructions, d'abord conçues pour rendre compte du développement des sociétés occidentales elles-mêmes en termes de passage graduel d'un type de socialité à l'autre, reprenaient à leur compte et à leur manière la dichotomie, fondamentalement rousseauiste ou hobbesienne, de l'État de Nature (Sauvage) et du Contrat social (Blanc). Depuis la montée de l'esprit romantique contre celui des Lumières, au tournant des XVIIIe et XIXe siècles, les termes sont posés d'un débat auquel on n'en finit plus, depuis, de revenir: d'un côté, l'appel de

²⁴ Ce langage: « culture première », « dédoublement » et l'esprit où je l'utilise viennent du remarquable livre où Fernand Dumont élabore une théorie de la culture: *Le lieu de l'Homme* (1968).

la sensibilité, des émotions, de la spontanéité naturelle, des solidarités du cœur et de la fusion des individus dans l'âme collective; de l'autre, celui de la rationalité, de la réflexion critique, de l'interdépendance fonctionnelle, de l'humanisme scientifique, de la technique et des aménagements planifiés. En lieu et place du Sauvage (puisqu'on est chez les Blancs), on aura généralement tendance à trouver le *Paysan* en harmonie cosmique, le *Peuple* de gros bon sens, le *Travailleur* fondamentalement sain et force de la nature, la *Jeunesse*, enfin, puissance fraîche, spontanée et vitale de régénération, etc.²⁵ Mais les images peuvent aussi trouver des formules plus abstraites : l'expression « vécu quotidien » par exemple, fort en vogue aux alentours actuellement, s'élève évidemment, sinon explicitement, contre tout ce qui ressemble à la vie sociale formelle, artificielle, anonyme (non *vécue*) et à l'histoire structurelle, institutionnelle ou officielle (non *quotidienne*).

▣ Conclusion : Le retour de l'homme invisible

Modernité ? Avons-nous dit *modernité* ? Comme un modèle universel qui s'imposerait à tous les peuples ? Pourquoi ne pas répéter carrément, alors, que la civilisation occidentale représente le terme de l'évolution historique ? Effectivement, les voies de réflexion suivies jusqu'à présent dans cet article nous ramènent en arrière, le nez collé aux questions

²⁵ « J'étais au milieu d'une forêt où des milliers de paysans, en costumes traditionnels de fête, écoutaient des poèmes de Pouchkine. Tout bourdonnait de vie : les hommes, les feuilles, les vastes champs de blé nouveau (...). La Nature semblait former une union triomphante avec l'homme (...). Pendant que les paysans étaient à la célébration, une pluie abondante se mit à tomber. Un éclair tonna tout près (...). Tout semblait prendre part au spectacle torrentiel de la nature » (cité par Hollander 1981: 131; notre traduction).

Qui parle ? Le poète chilien Pablo Neruda, au cœur de l'Union soviétique stalinienne de 1948. Paul Hollander cite aussi cet extrait d'un autre récit de pèlerinage, datant de 1930 cette fois : dans un village russe, Waldo Frank trouve « ... un monde homogène : l'homme, l'animal, le fruit, l'air et le bois et la terre formaient une seule substance dont les éléments vibraient lentement autour d'un même noyau — le soleil. » « ... debout dans la boue du village je sentais le rythme organique de ce monde tellurique, le pouls de la terre, de la bête et de l'homme battant à l'unisson. Le paysan, simple et laborieux [unsophisticated toiler], sait qui il est [has a self knowledge], humblement mais authentiquement. Voilà ce que notre culture occidentale a recouvert et détruit d'un vernis de mensonges. Et c'est pour cela que l'espoir se trouve du côté des travailleurs incultes [uncultured] de toutes les races... » (*op. cit.*).

Plus loin, le voyageur est emporté sur un bateau : « cette nuit-là, une grande paix tomba sur le navire. Nous fumés comme soulevés hors du temps... J'ai goûté la substance d'un peuple... » (*op. cit.*). Peuple doté d'une « substance » — d'une essence; hors du temps; humilité, conscience identitaire spontanée, homogénéité, communion à la Nature, etc. Si ça ne ressemble pas au Sauvage, je donne ma langue au moujik (ça tombe bien, parce que Staline vient justement de lui enlever la sienne).

Assez curieusement, mais en frappante équivalence avec les chefs tutchones « dynamiques et déterminés » de tout à l'heure, les visiteurs occidentaux trouvent également en Union soviétique, terre du Peuple, un système social d'une pure architecture formelle, à l'envers idoine des vibrations telluriques. Selon un groupe d'éminents intellectuels américains, ce système « a remplacé les mythes et les superstitions de la Vieille Russie par les vérités et les techniques de la science expérimentale, instaurant des procédures scientifiques dans tous les domaines, depuis l'économie jusqu'à la santé publique » (cité par Hollander 1981: 136). Pour un autre observateur, sociologue et professeur à Yale, Lavrenti Béria, le chef du N.K.V.D. (futur K.G.B.) « ressemble à l'ancien architecte qu'il est » (p. 153). Staline, quant à lui, réalisait en sa personne même la quadrature du cercle; selon J.D. Bernal, il « combinait, comme nul homme à ce jour, une profonde compréhension théorique avec une maîtrise infaillible de la pratique [... et] une approche profondément scientifique avec sa faculté de sentir — [his capacity for feeling]... » (*op. cit.*: 171).

que l'évolutionnisme du XIXe siècle croyait avoir solutionnées, et que l'anthropologie relativiste subséquente croit avoir liquidées définitivement en les décrétant ethnocentriques, idéologiques, donc sans pertinence scientifique.

Essayons d'éliminer tout de suite au moins une portion de l'inconfort que ressent le lecteur : non, je ne crois pas valides les thèses de l'évolutionnisme triomphant du siècle dernier. Mais je me prends à soupçonner qu'il a fourni de mauvaises réponses à des questions mal posées, qui méritent d'être reformulées. Je sais que je m'engage dans du vieux bûché et que ces problèmes ont fait l'objet d'une littérature énorme. Parce qu'elle est connue, on me permettra de n'y point faire référence et de n'en rappeler que les grands thèmes.

La première de ces questions — première du point de vue de la logique — est soulevée en ces pages mêmes par Bernard Arcand, mais par la négative : peut-on construire des types de société, des modèles généraux capables d'englober (et de réduire à un quelconque dénominateur commun), un nombre par ailleurs fort diversifié de « cultures » particulières ? On peut expliquer, et de façon convaincante, que l'appellation « chasseurs-cueilleurs » n'arrive pas à embrasser l'éventail de variantes empiriques qu'elle prétend saisir²⁶. Fort bien. Mais un type est une construction mentale, une catégorie abstraite, générale et élastique, apte à rassembler bien des cas particuliers forts divergents. Le type « mammifère » va des baleines aux chauves-souris, celui de « chien », des chihuahuas aux terre-neuve. Y a-t-il un type (autre que chasseur-cueilleur) susceptible de convenir à ces sociétés, certes diverses, mais qu'il ne nous viendrait pas à l'idée de confondre avec l'Égypte des Pharaons, l'empire inca ou la Chine de Tch'in She Wangdi ? Heuristique-ment, on réalise avoir là affaire à des types fort différents de sociétés ; tout hiatus logique mis à part (entre un critère économique, la chasse, et un critère politique, l'État), ne sommes-nous pas portés à ranger les Cuivas, les Inuit et les Penans d'un bord d'une certaine frontière qui les sépare, disons des États théocratiques de castes ?

Deuxième question : une fois admise, par hypothèse, la possibilité de construire une typologie des formes de société, une taxonomie quelconque des structures sociales qui conditionnent la production culturelle du sens de la vie, si vous préférez, peut-on éviter d'ordonner dans le temps l'apparition de ces « matrices sociales de la culture » ? De la même manière que les dinosaures ont « précédé » les mammifères (même si les oiseaux actuels sont de la même famille que les dinosaures), est-il seulement possible d'oublier qu'il n'y avait pas de princes, de prêtres, de classes et d'État sur Terre il y a trente-cinq mille ans, et qu'il s'est mis à en apparaître graduellement, aux quatre coins de la planète,

²⁶ Serge Bouchard écrit : « Pour le Blanc, il n'y a toujours qu'un seul Indien, celui qu'il fabrique » (1987 : 25). Arcand conclut dans le même sens, que le « chasseur-cueilleur » est une fabrication du Blanc. Voilà déjà, si je ne m'abuse, les anthropologues (sauf Bouchard et Arcand, présumément), renvoyés à ce qu'ils sont : une sorte de Blanc qui s'imagine ne pas l'être. Bouchard rend la tâche encore plus difficile à l'anthropologue lorsqu'il universalise le problème de l'ethnocentrisme : « ... d'hier à aujourd'hui, l'être humain n'a pas changé, qui persiste dans le piège de ses conceptions, dans la voie injuste de ses certitudes supérieures. Empêtré dans sa fermeture d'esprit, il ne trouve pas l'issue qui lui permettrait d'être quelqu'un sans pour autant prendre les autres en référence ou en horreur » (p. 17). De deux choses l'une alors. Ou bien il existe une race de mutants, d'êtres humains qui « ont changé » et prennent les « autres » en admiration. Cela comprend un nombre (déjà très sélect) d'anthropologues, et un de mes parents, qui trouvait les juifs plus travaillants et plus intelligents, par nature-culture, que les Canadiens-français, tout en traitant de « petit juif » (admirativement), l'enfant ratoureux qui lui arrachait 25 cents contre son gré. Ou bien les anthropologues ne « persistent pas dans le piège de leurs conceptions » et ne sont pas, tout simplement, des êtres humains. *Invasion of the body snatchers*. On voudra bien créditer à cette revue d'avoir été la source originale de cette inquiétante nouvelle.

il y a de cela — comment savoir au juste ? — cinq, trois milliers d'années ? Peut-on enfin récuser le fait qu'il eut été peu probable de voir sortir des cultures en existence, il y a mille ans, des choses comme la physique et l'anthropologie, l'esprit individualiste et le souffle révolutionnaire ?

Troisième station : l'universalité des types. La Terre a été un jour couverte de sociétés de petite taille, semi-nomades, essentiellement régies par les hiérarchies âge/sexe, la coutume et le consensus. Ce modèle général correspondait alors à la notion de nature humaine universelle. Peut-on affirmer la même chose du modèle impliquant un rapport ville-campagne, l'artisanat, la domination de classe, l'écriture et l'État, la légitimité traditionnelle-théologique ? Il a été inventé de façon autonome, partout au monde, par des groupes coupés les uns des autres dans le temps comme dans l'espace. Il s'est, autrement dit, distribué universellement : correspondait-il à un potentiel humain universel ? Construisons un troisième modèle, intégrant nécessairement l'innovation technologique, l'institutionnalisation de la croissance économique, le marché anonyme, la domination juridique-rationnelle, l'esprit scientifico-critique, les idéologies. Le *fait* est qu'il est en train de s'universaliser à son tour : répond-il à quelque ressort latent de la nature humaine, présent de tout temps, mais qui n'aurait trouvé que dans ce modèle l'occasion de s'actualiser pleinement ? En d'autres mots, lorsque nous construisons des types, essayons-nous de décrire des « matrices universelles de civilisation », des manières de construire la culture et de fabriquer *des* cultures particulières, en des temps et lieux donnés ?

Comprenons-nous bien. Les « matrices » dont nous parlons sont des idéaux-types : des constructions mentales qui ne se réalisent jamais en tant que telles, à l'état « pur », dans la réalité empirique, où il peut très bien ne pas y avoir de solution de continuité d'un type à l'autre. Mais enfin, il faut bien admettre qu'entre la bande semi-nomade d'une centaine de personnes et l'empire aztèque intégrant des centaines de milliers de personnes, il y a un gigantesque écart, à la fois qualitatif et quantitatif. Deuxièmement, la distinction qu'on vient de faire entre trois matrices (la « première », l'« ancienne » et la « moderne », disons, pour faire bref), est un expédient didactique. D'autres typologies restent évidemment possibles, selon d'autres critères, et je doute même fortement de la validité empirique du triptyque qui sert ici d'illustration au concept de « matrice de civilisation ».

Quoi qu'il en soit, il semble logique d'affirmer que (petit à petit ou brusquement, je n'en sais rien mais soupçonne que le passage fut rapide), les princes-dieux et les castes sont survenus au sein de, ou par-dessus des groupes culturels qui, jusque-là, recréaient sans cesse la règle selon laquelle ils pouvaient s'en passer²⁷. Dans le même sens, nous persistons à appeler « occidentale » la matrice moderne parce qu'elle est d'abord apparue en Europe, comme la matrice « archaïque » a dû sembler inca, babylonienne ou romaine aux groupes ou sous-groupes auxquels elle fut imposée sous les traits d'un assujettissement à une classe supérieure ou à un empire étranger. Dans cent ans, peut-être semblerait-il aussi désuet de lui coller le qualificatif d'« occidental » qu'il le serait d'engager aujourd'hui un débat pour savoir si l'écriture est « sumérienne » ou l'artisanat, originellement « chinois ».

²⁷ Voir à ce propos la jolie manière dont Sahlins (1972) montre comment le « mode de production domestique » interdit l'accumulation d'un sur-produit et son appropriation par un sous-groupe à l'intérieur de la société — une façon sans doute fautive et *théorique*, mais parfaitement logique, de comprendre la *non-formation* des classes dans les cultures « primitives », même si elle n'explique en rien la formation des classes, tout en laissant entendre qu'une propension latente à l'émergence de classes existait naturellement au sein des sociétés à M.P.S., puisque ces sociétés fonctionnaient comme s'il fallait en réprimer l'actualisation.

Reste une ultime question : celle-là même de l'évolution, qui ramasse toutes les précédentes. Admettons que des matrices culturelles universelles soient apparues en séquence dans l'histoire. Cette séquence était-elle *nécessaire*, au sens déterministe, téléologique, où l'entendaient la philosophie de l'histoire et l'évolutionnisme du XIXe siècle ? À cette question il faut, me semble-t-il, répondre d'un NON retentissant. On ne peut pas déduire l'État de la bande, pas plus qu'on ne peut déduire la science ou l'industrialisation des modèles culturels du nord-est de l'Europe avant l'an mil²⁸. Quels que soient les types que l'on construise, on ne pourra jamais dire que l'un portait le suivant en germe et qu'ils se sont succédés selon une logique linéaire, en vertu d'un principe unique d'évolution menant naturellement de l'un à l'autre²⁹. L'histoire n'avait pas à se dérouler comme elle l'a fait, elle aurait pu tourner autrement et rien n'autorise à postuler qu'elle ait un sens, une direction donnée, depuis l'homínisation. Enfin aucun critère normatif (plus ou moins « humain », bien ou mal, souhaitable ou non, etc.) ne permet d'ordonner sur une échelle unique de valeurs les cultures particulières (ou les « matrices de civilisation ») apparues au cours de l'histoire. En somme, on ne pourra jamais expliquer de façon suffisante *pourquoi* tel ou tel type de matrice culturelle est advenu sur la Terre, à tel endroit, à tel moment. Le relativisme épistémologique demeure donc essentiel à toute explication anthropologique. Les éléments d'un ensemble culturel donné ne s'expliquent que selon la logique intrinsèque de l'ensemble, et chacun de ces ensembles doit être restitué à son contexte, à son propre espace-temps historique. De plus, la démarche d'explication intellectuelle (logique) et celle de la justification normative (morale) peuvent et doivent demeurer distinctes et séparées.

Restent cependant quelques problèmes de taille. Comment expliquer les innovations culturelles qui non seulement rompent *radicalement* avec la logique interne des ensembles culturels où elles apparaissent, mais, en plus, trouvent moyen d'engendrer une nouvelle manière (type) de fabriquer la culture ? Comment expliquer 1) les *mutations* et 2) la capacité de celles-ci – l'histoire suffit à le démontrer – de s'universaliser (de surgir partout sur la planète ou de s'y diffuser) ? Ces innovations ne s'expliquent pas « de l'intérieur » d'une culture donnée, puisqu'elles y sont contraires, étrangères³⁰.

²⁸ *Ex post-facto*, il est courant d'aller chercher les sources de la « culture occidentale » dans l'antiquité gréco-latine ou l'universalisme judéo-chrétien. Mais cette filiation oublie les quantités infinies de possibilités culturelles qui n'ont pas été retenues dans l'intervalle, et fait comme si les sociétés européennes ne s'étaient occupées que de préparer le terrain à la modernité depuis trois mille ans. Les mêmes racines gréco-chrétiennes ont donné un empire d'Orient qui s'est maintenu pendant presque un millénaire : celui de Byzance-Constantinople; la tradition musulmane s'est aussi incorporé la tradition judéo-chrétienne et la connaissance grecque (bibliothèque d'Alexandrie, Avicenne, etc.). Sans l'expansion de l'Islam, les inventions mathématiques de l'Inde n'auraient pas fécondé l'émergence de la science positive en Occident. Rien ne permet de déduire nécessairement le protestantisme du catholicisme conformiste de l'Église et du Saint-Empire (pourquoi alors la Contre-Réforme et les guerres de religion ?). Et si, à la suite de Weber, on peut tracer un lien entre le calvinisme et l'esprit du capitalisme, c'est en supposant un renversement de la notion de salut prédéterminé (les *élus*) en une notion de réussite personnelle, auto-déterminée, en ce bas monde, qui n'a de sens que si, par *ailleurs*, en *même temps* et selon une *autre* dynamique, naissent les conditions propices à l'institutionnalisation de l'accumulation. On voit mal enfin quelles pourraient être les racines culturelles anciennes, proprement occidentales, de l'industrialisation. Au XIe siècle, la Chine était au moins aussi développée, au plan technologique, que l'Europe.

²⁹ L'école néo-évolutionniste américaine, surtout identifiée au nom d'Elman Service (1960), flirte de trop près avec le déterminisme technologique pour qu'on y souscrive.

³⁰ La domination étatique est, par exemple, étrangère aux chefferies. Si on dit que les Aztèques l'ont imposée, de l'extérieur, aux ethnies de la vallée de Mexico, reste encore à expliquer comment elle a pu se constituer chez les Aztèques. Ensuite, si les Aztèques ont réussi à l'imposer aux autres, par la contrainte, on reconnaît qu'ils avaient inventé des moyens de contrainte plus.../

Certaines innovations culturelles ont non seulement la faculté d'échapper à leur giron, elles ont aussi celle d'en appeler d'autres *du même type*, et d'imposer ainsi un *mode différent d'innovation* culturelle – une matrice de civilisation, selon l'expression utilisée ici.

Supposons qu'à chaque matrice de civilisation corresponde une société-type, une aire culturelle spécifique, un champ relativement fermé d'interaction et d'échange économique et symbolique : mettons, pour celle-ci, quelques dizaines d'unités de base de quelques dizaines de membres sur une superficie de quelques centaines de km²; pour cet autre, quelques dizaines de milliers, en allant jusqu'à la centaine, dans une aire de milliers de km² – penser à la région iroquoienne ou à l'empire ashanti. Chacune de ces matrices constituera – « imposera » est synonyme – son aire propre, aux plans géographique, démographique, économique, politique, symbolique. Et dans ce *champ historique de signification*, les manières d'expliquer intellectuellement l'univers *ne seront pas indépendantes* des manières d'en juger moralement, normativement.

Vous me voyez venir. Supposons que l'histoire ait, par mutation imprévisible et non nécessaire, donné naissance à une matrice culturelle dont l'aire spécifique soit la planète des Hommes. Qu'elle ait constitué le monde entier en tant que circuit d'interaction culturelle. Que cette matrice ait inventé un concept pour définir ses membres, « l'espèce humaine », n'excluant, derrière elle, que les animaux, les arbres et les roches et, au-delà d'elle, que les extra-terrestres. Alors elle aurait dû s'approprier toutes les manières différentes d'appartenir à son aire culturelle, et inventer pour cela le mot *culture* avec une manière d'*expliquer* comment personne de l'espèce humaine ne peut en être exclu au titre de « singe de terre » ou d'« œuf de pou »³¹; et elle eût appelé cette manière de voir : anthropologique. En même temps, et nécessairement, elle eût imposé à tous les hommes (puisque son aire spécifique les englobe tous et toutes), le droit et le devoir *normatifs* de participer à la formulation de ce qui distingue *toute l'humanité* du reste du cosmos, et de définir tout ce qu'elle doit considérer comme souhaitable, bon, humain – car bien sûr, elle s' imagine que seuls les animaux appelés *homo sapiens* (selon ses propres catégories), sont aptes à se définir eux-mêmes, à expliciter leurs raisons de vivre et le sens de leur monde. En cela, cette matrice culturelle fait comme toutes celles qui l'ont précédée : elle prétend embrasser l'univers, sauf que son univers imaginaire réduit tous les animaux capables de symbolisation, c'est-à-dire aptes à fournir des raisons pour lesquelles la vie mérite d'être vécue, à une seule et même catégorie.

En d'autres termes, le relativisme *épistémologique*, seul moyen d'expliquer les différences entre les humains une fois admis que tous et toutes appartiennent à la même

/. . . efficaces que les moyens de résistance des autres. Pourquoi ces moyens étaient-ils plus efficaces, technologiquement, politiquement, etc. ? Pourquoi les groupes assujettis n'y avaient-ils pas pensé ? « Penser » la domination serait alors un préalable culturel à son exercice efficace, et à l'invention des moyens de l'exercer. Mais pourquoi les Aztèques auraient-ils « pensé » à la domination étatique – comme les Tsin, les Assyriens, les Incas, les Achéménides (Perses), etc. ? Est-ce que l'invention de la domination étatique était inscrite dans le programme génétique des êtres humains ? Pourquoi, alors, les hommes avaient-ils réussi à s'en passer pendant des dizaines de millénaires : cela commence à vous asseoir la « nature » de l'espèce assez solidement pour s'en contenter. On aura compris que toutes ces questions s'appliquent aussi bien à la domination culturelle que l'Occident a imposée au monde entier.

³¹ « La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie les vrais, les bons, les excellents ou bien tout simplement, les hommes; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme singe de terre ou œuf de pou » (Claude Lévi-Strauss, cité par Bouchard 1987: 20).

espèce, appelle le devoir *moral* de définir *normativement* l'horizon de la commune humanité. Tout être humain peut (ou doit), dès lors, porter un jugement moral sur n'importe quel trait culturel particulier, n'importe où, n'importe quand, de quelque mœurs que ce soit. De mon vivant, je dois *comprendre*, mais je peux ne pas *accepter*, que l'argent, le pouvoir et la science fournissent des raisons de vivre suffisantes, pour moi, ou que je puisse enseigner à mes enfants. Je *comprendrai* aussi que l'excision pratiquée sur les filles puisse avoir un sens; mais je maintiendrai que cela n'a *plus* de sens.

L'anthropologie rappelle à la mémoire que la manière actuellement dominante de définir l'humanité n'est pas la seule, que rien n'est donné ni fini, que les façons différentes ou anciennes de donner un sens à la vie demeurent pertinentes, et qu'il existe un Autre, un Absolu. Elle véhicule une puissance critique formidable à l'ère du dépassement: celle de la nostalgie³². Elle transporte dans l'ère où l'Histoire compte un concept cher aux peuples qui ne cherchaient d'histoires à personne, celui de la Mana: il faut rendre tribut à la Nature, — on dirait de nos jours: à l'Histoire — car elle nous a tout donné.

Aujourd'hui, la *Mana* veut que rien de ce qui est humain ne nous soit étranger. Et que rien d'étranger ne soit autre chose qu'humain.

³² Le mot de nostalgie a mauvaise haleine, qu'il soit appliqué aux « Blancs » ou aux « Autres ». Chez les Blancs, il servira à discréditer toute conception qui prend appui sur la mémoire pour douter que le « progrès » réside dans l'idée que l'avenir exige qu'on se fasse de lui, mais laisse plutôt entendre que le passé puisse fournir des intuitions sur l'avenir à construire. Une fois la nostalgie rangée au chapitre des « illusions passéistes », il est évidemment malpoli de traiter de nostalgiques les ethnies dont c'est la mission même de rester fidèles à leur « culture », à leur héritage immémorial. Du moment où on fait l'hypothèse que les anciens peuples et les peuples plus récents sont désormais emportés par la même matrice de civilisation, on peut soupçonner que les uns et les autres s'inspirent de la nostalgie de leur passé pour critiquer le présent et concevoir l'avenir à construire. La matrice moderne, en effet, détruit sans cesse les patrimoines culturels et libère, de la sorte, la praxis culturelle — l'invention du sens appelée par le changement des situations. Cette destruction entraîne, en retour, le sentiment inconsolable d'une perte irréversible: ce qui est la nostalgie. La nostalgie, comme le « mythe » ou la « conscience historique » est une manière d'interpréter le rapport des humains au temps; au passé aussi bien qu'à l'avenir. Je veux dire que le sentiment bouleversant d'une perte de sens investie dans le passé peut, aussi bien que les rêves d'un avenir « où tout est possible », inspirer l'action collective créatrice. L'avenir à construire, alors, c'est celui où les riches dimensions perdues de la vie sociale trouvent à se reproduire sous de nouvelles formes socio-culturelles. On s'engagera ainsi, pour réinventer, dans la nouvelle situation, les apparences du passé, soit: l'image que la nostalgie nous inspire de ce qui rend la vie digne d'être vécue.

BIBLIOGRAPHIE

- ARCAND B. et S. Vincent
1979 *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec; ou, Comment les Québécois ne sont pas des sauvages.* Montréal: Hurtubise HMH.
- BILLETTE A.
1975 *Récits et réalités d'une conversion.* Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- BOUCHARD S.
1987 « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI, 4: 17-26.
- CARPENTER E.
1974 *Oh! What a Blow that Phantom Gave Me.* Toronto: Bantam.
- CHARLEVOIX P.F.X.
1976 *Histoire de la Nouvelle-France.* Tome III. Ottawa: Éditions Elysée, fac-similé de l'édition originale de 1747.
- DOUGLAS M.
1966 « The Abominations of Leviticus », chapitre 3 de *Purity and Danger.* Londres: Routledge and Kegan Paul.
- DUMONT F.
1968 *Le lieu de l'Homme. La culture comme distance et mémoire.* Montréal: Hurtubise HMH.
- ENGELS F.
1983 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.* Paris: Éditions sociales.
- GEERTZ C.
1967 « The Cerebral Savage. On the Work of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, avril: 25-32.
- GODELIER M.
1973 *Rationalité et irrationalité en économie.* 2 volumes. Paris: Maspero.
1978 *Horizons. Trajets marxistes en anthropologie.* Paris: Maspero.
- HOLLANDER P.
1981 *Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba.* New York: Harper Colophon Books.
- LAFITEAU J.F.
1983 *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps.* Paris: Maspero / La Découverte.
- LEGROS D.
1986 « Communautés amérindiennes contemporaines: structure et dynamique autochtones ou coloniales? », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI, 4: 47-68.
- LÉVI-STRAUSS C.
1958 *Anthropologie structurale.* Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS C.

1973 *Anthropologie structurale : Deux*. Paris: Plon.

MALINOWSKI B.

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard.

MEAD G.H.

1963 *L'esprit, le soi et la société*. Paris: Presses Universitaires de France.

SAHLINS M.

1972 *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton.

1980 *Au cœur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*. Paris: Gallimard.

SALADIN D'ANGLURE B.

1978 « L'homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau) ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, XX, 1-2: 101-144.

1983 « Ijiiqat: voyage au pays de l'invisible inuit », *Études Inuit Studies*, VII, 1: 67-84.

1986 « Du foetus au shamane: la construction d'un « troisième sexe » inuit », *Études Inuit Studies*, X, 1-2: 25-113.

SANDALL R.

1986 « The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour », *Encounter*, déc.: 66-71.

SAVARD R.

1971 *Carcajou et le sens du monde: récits montagnais-naskapi*. Québec: Éditeur officiel.

1977 *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal: L'Hexagone/ Parti-Pris.

SERVICE E.R. (éd.)

1960 *Évolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

TODOROV T.

1984 « Les morales de la Conquête », *Diogène*, janvier-mars: 93-107.

1986a « Le croisement des cultures », *Communications*, 43: 5-23.

1986b « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme », *Le Débat*, 42, nov.-déc.: 173-192.

VINCENT S.

1987 « Comment peut-on être raciste? », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI, 4: 3-16.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

L'anthropologie et son casse-tête

L'anthropologie actuelle se fonde sur la critique de l'ethnocentrisme occidental du XIXe siècle. Après avoir montré comment les paradigmes fonctionnalistes et structuralistes formulent cette critique, l'auteur suggère que la discipline demeure enfermée dans le couple vicieux du Blanc et du Sauvage. L'examen d'un récent article en ethnologie sert à illustrer les apories où cela mène. L'anthropologie produit le Sauvage comme envers symétrique de sa matrice culturelle d'origine : celle de la modernité. L'auteur termine en reprenant quelques grandes questions originellement soulevées par l'évolutionnisme.

Anthropology and its Never-ending Problem

Modern anthropology is grounded in a critique of nineteenth century Western ethnocentrism. After showing how the paradigms provided by functionalism and structuralism have formulated this critique, the author suggests that the discipline remains as yet trapped in the vicious couple White/Savage. The critique of a recent article shows the hopelessness of this position. Anthropology creates the Savage as the symmetrical reverse of its own cultural matrix : modernity. The author concludes by reconsidering some of the wider questions originally raised by evolutionism.

Jean-Jacques Simard
Département de sociologie
Université Laval
Sainte-Foy (Québec)
Canada G1K 7P4