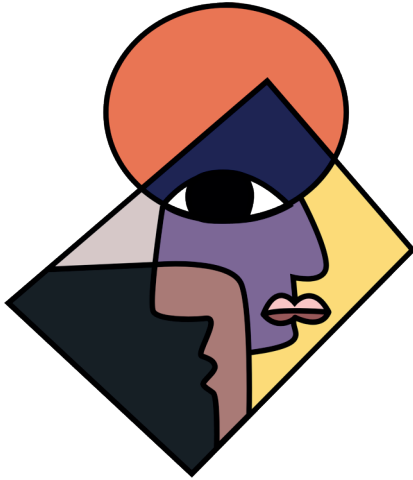


# AnthropoCité

numéro 1 (2020)



éditions@anthro  
Université de Montréal, Département d'anthropologie  
ISSN 2563-2698



### Couverture et logo

*Qu'est-ce qu'une cité sans y entreposer l'homme ? Une rue vide où le renard se fraye un chemin. La ruse de l'histoire est d'être humaine. La raison de notre disparition sera au moins le Soleil qui touche à sa fin.*

*Chaude ou froide, Culture ou nature. Des catégories sinon le vide, gris ou bleu, la société aurait pu être claire ou brune. Elle n'a jamais pu être unie. À travers ces couleurs quelque chose coule, où en est le Soleil ? Etalé sur une urbanité perdue au milieu de la forêt, qu'est-ce qu'être civilisé sinon être dans sa bulle ?*

*Où est la nature ? Au-delà des parenthèses de notre culture ? Elle reviendra, il faudrait l'écouter, cultiver son jardin, repenser l'habitat car en réalité, elle a toujours été là.*

**Olivier Basquin** est étudiant au baccalauréat en majeure d'Anthropologie et mineure de Philosophie. Il aura son diplôme dès la fin de l'été. Lors de ces trois années, il s'est particulièrement intéressé à la place du rêve dans le chamanisme et de l'opposition de nature et culture dans les débats du tournant ontologique. L'année prochaine il commence une maîtrise en urbanisme à l'UdeM. Il participe à la création de la HARP, un regroupement pour faire valoir la situation de personnes handicapées au sein de l'Université.

---

# AnthropoCité

numéro 1 (2020)

## Rédaction

Coordination :

Marianne-Sarah Saulnier,  
rédactrice en chef  
Thomas Lecomte

Autres membres du comité de rédaction :

Tringa Bytyqi  
Anick Desjardins  
Émile Duchesne

## Trésorerie

Maude Arsenault

## Comité d'évaluation

Maude Arsenault  
Olivier Basquin  
Karine Bates  
Bernard Bernier  
Tringa Bytyqi  
Valérie Deschênes  
Anick Desjardins  
Émile Duchesne  
Émilie Fournier  
Marie-Claude Haince  
Ingrid Hall  
Christina Halperin  
Karine Geoffrion  
Malwine-Octavia Klagba  
Guy Lanoue  
Thomas Lecomte  
Brad Loewen  
Deirdre Meintel  
Adèle Raux-Copin  
Alexandre Rechnitzer  
Marie-Ève Samson  
Marianne-Sarah Saulnier  
Anne-Sophie Thommeret-Carrière

## Révision et réalisation technique

François D.-Girard

---

C'EST AVEC PLAISIR que je vous présente le premier numéro d'*AnthropoCité*. Cette revue est née d'une précédente initiative que les étudiants avaient lancée en l'an 2000, inspirés par la culture du département: une revue baptisée *Altérités* dans laquelle ils présentaient des articles qui communiquaient la synergie de quatre sous-disciplines et qui s'enrichissaient réciproquement. La publication de chaque numéro suivait toutefois un rythme incertain car les étudiants devaient affronter plusieurs problèmes qui, en fin de compte, ont eu raison de la revue en 2016.

La cohorte d'étudiants qui ont voulu lancer *AnthropoCité* était donc consciente du problème principal qui avait accablé *Altérités*. Avec une politique éditoriale qui organisait les articles autour d'une seule thématique, *Altérités* cherchait des thématiques transversales à toutes les sous-disciplines. Nous avons toujours tenté d'ouvrir la porte à la diversité intellectuelle en réunissant les quatre sous-disciplines classiques de l'anthropologie mais la pratique d'orienter chaque numéro sur une seule thématique était finalement un défi trop grand pour les ressources limitées des étudiants de l'époque.

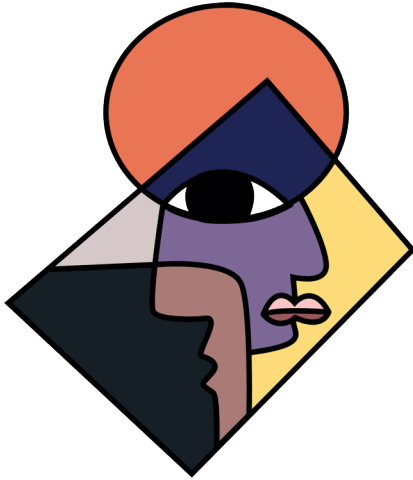
Quand j'ai assumé la direction du département à l'été 2014, un objectif que je m'étais fixé était de ressusciter les conférences annuelles du département et qui, par les efforts conjugués des étudiants, sont aujourd'hui devenues le CADA (Colloque annuel du département d'anthropologie). Cette initiative avait été lancée par Norman Clermont dans les années 1990. J'ai donc revitalisé notre maison d'édition (rebaptisée *éditions@anthro*) et, avec la doctorante Amal Idris Haroun, nous avons numérisé les anciens actes de colloque qui avaient

été publiés sous forme de photocopiés. Son frère Ahmed Idris nous a fourni des images frappantes pour remplacer les anciennes couvertures. Le succès de cette collection (nous sommes maintenant dans sa troisième année de vie) nous a convaincus, Amal et moi, que nous devions récupérer les anciens numéros d'*Altérités* pour les héberger sur notre site et les rendre à nouveau accessibles eux aussi.

À la suite de cela, j'ai approché un groupe d'étudiants (à l'époque, surtout les doctorants qui travaillaient sous ma supervision) pour lancer l'idée d'une nouvelle revue autonome. Nos discussions tentaient d'établir non seulement un mandat pour la revue, mais surtout de bonnes pratiques éditoriales. En fait, toutes les revues étudiantes doivent affronter deux problèmes que nous voulions éviter dans *AnthropoCité*: des numéros basés sur des thématiques, et un comité éditorial souvent sans continuité d'une année à l'autre. Selon moi, organiser une revue autour de numéros thématiques menait à des problèmes insurmontables car cette politique limitait le nombre – et donc la qualité – des soumissions. Finalement, ces problèmes ont été largement résolus quand le premier comité éditorial d'*AnthropoCité* guidé par Thomas Lecomte puis Marianne-Sarah Saulnier a établi que la revue serait ouverte à des soumissions venant de toutes les sous-disciplines de l'anthropologie. Les étudiants ont travaillé dans ce sens et de façon acharnée pour nous présenter ce magnifique premier numéro. Félicitations à tous et toutes les personnes qui ont mis leurs talents à contribution pour assurer que nous ayons un forum qui fait honneur aux étudiant.e.s et aux chercheur.e.s du département.

**Guy Lanoue**





---

## Avant-propos

---

Thomas Lecomte et Marianne-Sarah Saulnier

**P**EUT-ÊTRE ne trouverez-vous ici que quelques mots d'introduction galvaudés pour exprimer avec pudeur la fierté et le plaisir qui nous habitent. Après plus d'un an de travail collaboratif entre professeurs et étudiants, nous pouvons enfin vous parler de la toute nouvelle revue scientifique étudiante du département d'anthropologie de l'Université de Montréal: *AnthropoCité*. Ce premier numéro (qui ouvrira la voie à bien d'autres, nous en sommes sûrs) est né d'un double constat. D'abord, bien qu'il soit considéré comme l'un des meilleurs au monde, cela faisait plusieurs années que notre département ne produisait plus de revue scientifique pour mettre en valeur les travaux de recherche menés par ses étudiants. Ensuite, quelques années à déambuler dans les couloirs de l'université nous ont permis de faire une autre observation: les étudiants sont souvent impressionnés par la perspective d'écrire et de soumettre un premier article à une revue scientifique, quand bien même ils sont invités à produire des écrits de plus en plus tôt dans leurs parcours.

Devant des cohortes grandissantes d'étudiants à la recherche permanente de leur *mojo* et se répétant d'année en année qu'ils doivent «à tout prix publier», il nous a donc paru important de nous pencher sur la création d'une plateforme nouvelle et accessible pour les accompagner dans ce processus. Même si la publication scientifique est un exercice essentiel auquel ils seront

confrontés tout au long de leur carrière universitaire, la relecture par les pairs apparaissait comme un moment critique, une source particulière d'appréhension pouvant être des plus démotivantes. Il était donc essentiel de réfléchir à une revue dont la ligne éditoriale soit construite en accord avec leurs besoins.

L'idée n'était pas nouvelle: à vrai dire le directeur du département, Guy Lanoue, rappelait régulièrement l'existence passée d'*Altérité*, une ancienne revue étudiante (2000-2016). L'espace vacant qu'avait laissé la disparition de cette publication était progressivement devenu un manque et, d'une réunion départementale à l'autre, la création d'une nouvelle revue était régulièrement discutée. C'est dans ce contexte que Thomas Lecomte fut approché. Pendant l'automne 2018, Guy Lanoue lui a ainsi demandé de rendre les choses un peu plus tangibles en lançant le projet. Le nom *AnthropoCité* avait alors été retenu et il était convenu que la revue suivrait la ligne directrice boasienne du département en s'ouvrant aux quatre sous-disciplines de l'anthropologie.

Ces quelques éléments de départ ont permis de définir une première ligne éditoriale qui fut ensuite étoffée grâce au soutien et aux conseils avisés de quelques professeurs et étudiants (nous pensons ici à Luke Fleming, Brad Loewen, Ingrid Hall et Laurence Bolduc dont l'aide fut très précieuse). Nos échanges ont fait émerger une dynamique claire:

*AnthropoCité* devait être ancrée localement en s'appuyant sur la participation active des professeurs du département et des doctorants comme évaluateurs. Nous voulions aussi que la revue soit perçue par les étudiants comme une opportunité à part entière de se familiariser avec l'exercice de la publication scientifique et la rigueur intellectuelle qui lui incombe. De la même manière qu'une école de fouilles forme les apprentis archéologues aux gestes pratiques sur le terrain, nous voulions qu'*AnthropoCité* s'adresse aux étudiants de tous les cycles d'étude pour leur offrir une expérience concrète de l'écriture scientifique. Le corollaire de cette idée fut d'ailleurs d'inviter les professeurs du département à prendre contact avec les étudiants ayant produit des travaux remarquables et à les encourager à soumettre un article (quel que soit leur cycle d'étude). Toujours en respectant un très haut niveau d'exigence scientifique, notre envie sous-jacente était de favoriser les situations d'échange entre ces deux groupes et, qui sait, de faire peut-être émerger des collaborations futures.

Signe d'un engouement collectif, le département et ses associations étudiantes (AÉAUM et AÉCSAUM), ainsi que plusieurs groupes de recherche et professeurs nous ont soutenus financièrement pour entreprendre le projet. Nous tenons donc à remercier chaleureusement toutes ces personnes, parmi lesquelles Guy Lanoue (Directeur), Christian Gates St-Pierre et Adrian Burke du groupe de recherche ArchéoScience/ArchéoSociale (AS2), mais aussi Bob White du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI) et Deirdre Meintel. De même, l'Université de Montréal, la Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FAECUM) et le Fonds d'investissement des cycles supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM) ont également répondu à l'appel en nous accordant les fonds sans lesquels ce premier numéro d'*AnthropoCité* n'aurait pas pu voir le jour.

Ce soutien a permis de développer une structure pérenne à laquelle s'est ajoutée une masse croissante de bénévoles coordonnés depuis septembre 2019 par Marianne-Sarah Saulnier. Ensemble ils ont formé le comité de rédaction de la revue, un comité composé d'étudiants de tous les cycles, motivés par une même envie de faire rayonner le département d'anthropologie en lui offrant enfin la vitrine qu'il mérite.

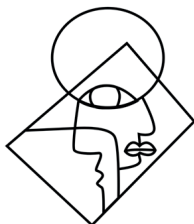
Six articles composent le cœur de ce premier numéro d'*AnthropoCité*. À travers ces textes le lecteur pourra découvrir ces intérêts bigarrés qui déchainent les passions de la recherche et qui font finalement tout le sel de notre belle discipline anthropologique. Nous commencerons donc nos pérégrinations avec Vicken Kayayan qui nous amènera à Guatemala (ville) pour y discuter de l'incorporation économique des migrants palestiniens. Dans cette ville, la plus grande d'Amérique centrale, il soulignera la valeur des réseaux

---

*Malgré la qualité des propositions qui sont faites ici, le lecteur, peut-être déçu, constatera un certain manque de représentativité des quatre sous-disciplines de l'anthropologie. Oui, le projet a eu les faveurs des ethnologues et n'a peut-être pas encore totalement conquis nos amis et collègues de bioanthropologie, d'archéologie et d'ethnolinguistique. Non, nous ne pourrions nous soustraire à ce reproche mais cela ne doit pas être chose dissuasive. Au contraire, cela doit être une incitation, un défi à relever pour le numéro deux d'AnthropoCité, un numéro que nous savons déjà passionné et passionnant.*

---

locaux et des « pratiques transnationales » qui soutiennent aujourd'hui la réussite économique des migrants. Nous poursuivrons avec un texte de Lucas Aguenier qui parlera de son expérience au Chiapas (Mexique), auprès de groupes de résistance proches du mouvement zapatiste. Revenant sur le concept d'utopie, l'auteur abordera la reproduction et les transformations des projets politiques qui ont découlé de ce concept au sein de ces groupes depuis les années 90. Poursuivant sur une note plus théorique, l'article de Michaël Châteauneuf se concentrera quant à lui sur le Japon et plus précisément sur la place centrale qu'y occupent deux traditions religieuses : le Shinto et le Bouddhisme. C'est à travers une rétrospective des changements récents qui entourent ces croyances qu'il nous proposera de comprendre plus largement la construction actuelle du projet étatique japonais. Dans un même ordre d'idée Maude Arsenault nous proposera un exercice théorique autour du modèle d'analyse de la rencontre développé par Bob White (2017). S'appuyant sur les données de la monographie de Kevin Dwyer intitulée *Moroccan Dialogues* (1982), elle évaluera la pertinence de ce modèle en anthropologie interculturelle. Cette question de la rencontre est également présente dans le travail réflexif qu'amorcera Thomas Lecomte. C'est en s'appuyant sur un échange qu'il a eu avec un informateur lors d'une recherche sur la trappe au Québec qu'il propose d'aborder le sujet de la métacommunication en contexte ethnographique. Enfin, pour terminer, l'article de Marianne-Sarah Saulnier reviendra sur son expérience de recherche en Inde auprès des femmes de la communauté Kalbeliya. Ce retour lui permettra d'amorcer une réflexion méthodologique des plus intéressantes sur l'un des outils récurrents qu'elle a employés lors de sa collecte de donnée : la ligne de vie. Bien sûr, ce premier numéro d'*AnthropoCité* ne pourrait pas non plus être complet sans la contribution des étudiants qui ont rédigé les comptes rendus qui clôturent la revue.

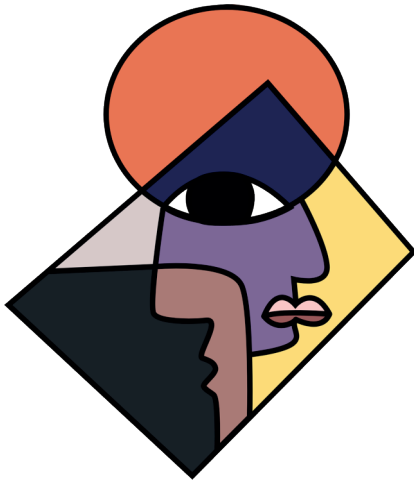


## TABLE DES MATIÈRES

Enclave et transnationalisme : l'incorporation économique des migrants palestiniens à la Ville de Guatemala VICKEN KAYAYAN .....	9
La quête de l'utopie : reproduction et transformation de l'autonomie communautaire au Chiapas (Mexique) LUCAS AGUENIER .....	21
Shintoïsme, Bouddhisme et l'État japonais : liens et changements de Meiji à Heisei MICHAËL CHÂTEAUNEUF .....	33
Analyse d'une rencontre interculturelle : exercice proposé sur une œuvre ethnographique MAUDE ARSENAULT .....	43
La métacommunication en contexte ethnographique : usage et réflexion autour du concept de métalogue (Bateson) dans l'analyse du terrain THOMAS LECOMTE .....	53
Pour une méthodologie collaborative en anthropologie : la ligne de vie comme outil de visualisation des récits de vie ethnographiques MARIANNE-SARAH SAULNIER .....	61
<b>Comptes rendus</b>	
Camille Lapointe, Allison Bain et Réginald Auger, <i>Le site archéologique du palais de l'intendant à Québec : Plus de 35 années de découvertes</i> CHLOE LEE-HONE .....	69
Leila Inksetter, <i>Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle</i> ARNAUD SIMARD-ÉMOND .....	70
Anny Morissette, <i>La lutte se poursuit en cachette : Le pouvoir des chefs et des leaders de la bande algonquaine de Kitigan Zibi</i> ARNAUD SIMARD-ÉMOND .....	71
Daniel Clément, <i>Les récits de notre terre – Les Algonquins</i> THOMAS LECOMTE .....	73
Charmain Levy et Andrea Martinez, <i>Genre, féminismes et développement. Une trilogie en construction</i> NINON CAPON .....	74
Audrey Laurin-Lamothe, <i>Financiarisation et élite économique au Québec</i> YANNICK SANSCHAGRIN .....	75
Gremion, Lise, Serge Ramel, Valérie Angelucci et Jean-Claude Kalubi (éd.), <i>Vers une école inclusive : Regards croisés sur les défis actuels</i> MARIANNE LEZEAU .....	76
<b>Résumés • Abstracts</b> .....	79
<b>Notes biographiques</b> .....	82







---

## Enclave et transnationalisme : l'incorporation économique des migrants palestiniens à la Ville de Guatemala

---

Vicken Kayayan

**D**ÉPUIS LE DÉBUT du 20<sup>e</sup> siècle, des migrants palestiniens installent des magasins à la Ville de Guatemala. Pourtant, ce pays centraméricain n'a jamais été considéré comme étant une destination emblématique de la migration palestinienne en Amérique latine. Contrairement au cas du Chili (AGAR 2009; BAEZA 2014), ou du Honduras (GONZÁLEZ 1992; AMAYA 1995; EURAQUE 2009; GUTIÉRREZ 2014), où les communautés palestiniennes comptent plus de 100 000 personnes (incluant les descendants), celle du Guatemala n'est composée que d'environ 300 à 500 familles<sup>1</sup>.

À première vue, cette communauté ne semblerait qu'une petite minorité installée dans un pays connu pour son instabilité économique et politique. Or, les faits démontrent que la communauté palestinienne du Guatemala a vécu une mobilité économique ascendante, grâce à l'installation de magasins dans la zone 1 de la Ville de Guatemala, espace qui constitue l'une des zones urbaines les plus importantes pour le marché populaire guatémaltèque.

Ce mouvement migratoire est composé de deux grandes vagues ou périodes historiques ; la première, datant de la fin du 19<sup>e</sup> siècle jusqu'à la crise économique de 1930, et la seconde, beaucoup plus récente, ayant débuté en 1960 et augmenté en intensité dans les 30 à 40 dernières années (AKMIR 2009). Cette dernière vague s'est accentuée avec l'occupation et les conflits politiques en

Cisjordanie (surtout en 1967, lors de la guerre des Six Jours, et en 1987, lorsque les actions de l'Intifada ont débuté au sein des territoires occupés). En termes quantitatifs, la deuxième vague d'immigration a été bien plus nombreuse que la première. En effet, au Guatemala, à la différence du reste de l'Amérique centrale, la migration palestinienne est essentiellement contemporaine. L'ambassadeur de l'État palestinien à El Salvador estime même que, durant les 30 dernières années, le Guatemala a été le pays centraméricain qui a reçu le plus grand nombre de migrants palestiniens<sup>2</sup>.

Bien que plusieurs aspects les différencient, au niveau occupationnel, les deux vagues d'immigration palestinienne se sont investies dans le commerce de produits textiles et d'importation. Cette activité économique s'est déroulée – et se déroule encore aujourd'hui – dans la zone 1 de la capitale, plus particulièrement, sur la 6<sup>e</sup> avenue et sur les rues 18 et 19<sup>3</sup>. De nos jours, les migrants figurent comme d'importants fournisseurs de produits importés (textiles et vêtements) pour le commerce populaire, particulièrement pour les commerçants intermédiaires provenant des zones rurales du pays.

Le succès économique qu'ont expérimenté les commerçants palestiniens est assez impressionnant. Bien que la communauté soit petite et provienne d'un contexte marginalisé et en conflit, les commerçants palestiniens ont vécu une notable ascension économique et

ce, dans un des pays les plus inégalitaires d'Amérique latine. Quelle a donc été la clé de leur réussite commerciale et quels sont les effets qu'entraîne l'accumulation de capital sur le plan transnational ?

Grâce aux données ethnographiques collectées auprès de plusieurs commerçants palestiniens, nous avons observé que la clé de la réussite repose, majoritairement, sur les réseaux locaux et transnationaux ainsi que les différentes preuves de solidarité entre les commerçants. Cet article sera alors centré, en grande partie, sur la place des réseaux au sein des activités commerciales des migrants. L'analyse sera soutenue, principalement, par les théories sociologiques portant sur le processus d'incorporation économique (PORTES & BÖRÖCZ 1989 ; PORTES *et al.* 2002 ; PORTES & MANNING 2013 ; PORTES 2014) ; c'est-à-dire, le processus par lequel les migrants acquièrent une place dans le système économique du pays récepteur. Le premier objectif de cet article sera donc d'analyser et de caractériser, à partir des réseaux, le processus d'incorporation économique des migrants palestiniens au Guatemala. Cette analyse permettra surtout d'expliquer le développement des activités économiques des migrants palestiniens à l'intérieur des frontières nationales du Guatemala.

Soulignons que le processus d'incorporation économique à la société réceptrice n'entraîne pas directement la perte des liens sociaux, identitaires, économiques ou politiques avec le pays d'origine ou d'autres territoires. Bien que les migrants construisent leurs vies à l'étranger, ils développent simultanément un mode de vie transnational, dans lequel ils créent et maintiennent divers liens avec leur terre natale et souvent avec d'autres pays où leurs compatriotes sont installés (GLICK-SCHILLER *et al.* 1992 ; GLICK-SCHILLER & FOURON 1999 ; BASCH *et al.* 2005). Ce mode de vie se matérialise – et devient objectivable – à travers diverses « pratiques transnationales », c'est-à-dire des pratiques qui maintiennent et reproduisent des liens sociaux entre deux ou plusieurs espaces (ITZIGSOHN & GIORGULLI 2002). Le deuxième objectif de cet article consiste alors à identifier les différentes pratiques transnationales des migrants palestiniens au Guatemala.

Enfin, plutôt que d'en faire une analyse séparée, nous essaierons de relier ces deux processus. Plus spécifiquement, nous tenterons de comprendre la relation et l'articulation de l'incorporation économique et la participation transnationale à travers le commerce. En étudiant le cas des Palestiniens au Guatemala, nous verrons que ces deux processus sociaux peuvent être interactifs, séquentiels et même interdépendants.

À la suite de la présentation de la démarche méthodologique et d'une contextualisation de l'immigration palestinienne au Guatemala, les analyses seront divisées en trois : 1) l'incorporation économique et l'enclave palestinienne au Guatemala ; 2) le mode de vie transnational des migrants palestiniens ; et 3) l'articulation des processus d'incorporation et de participation transnationale.

## MÉTHODOLOGIE

Comme mentionné antérieurement, la migration palestinienne au Guatemala peut être divisée en deux grandes vagues. Cette étude s'est focalisée, en majeure partie, sur la vague migratoire palestinienne plus récente, soit celle qui démarre à partir de 1960 et qui se poursuit aujourd'hui. Malgré cette spécificité, nous exposons aussi les conditions historiques qui ont vu émerger l'établissement des premiers Palestiniens au pays.

L'approche privilégiée pour cette recherche fut l'enquête qualitative. Les données proviennent d'un travail de terrain accompli pendant plusieurs mois en 2018 à la Ville de Guatemala. Notre étude ethnographique s'est déroulée principalement dans le quartier commercial où les migrants palestiniens ont installé leurs magasins (voir **figure 1**). Tout de même, étant donné que les liens familiaux et commerciaux entre les communautés palestiniennes au Guatemala et à El Salvador sont assez importants, une visite à la capitale du pays voisin a aussi été effectuée.

Cette étude a été centrée, en grande partie, sur la place des réseaux dans les activités économiques menées par les migrants palestiniens. Pour cette raison, la recherche a été basée sur une *network ethnography* (TROTTER 1999, 17-18), stratégie méthodologique employée dans le but de repérer les liens des personnes dans les milieux commerciaux, familiaux ou associatifs. En règle générale, l'ethnographie du réseau est utilisée lorsque les activités du groupe se déroulent dans des espaces délimités, comme des quartiers commerciaux, résidentiels, industriels, etc.

Dans le cas des Palestiniens dans la zone 1, l'utilisation de cette stratégie méthodologique a permis, non seulement de repérer les liens familiaux, amicaux et communautaires dans le milieu commercial, mais aussi de confirmer l'importance du commerce dans la structuration même du groupe. D'ailleurs, l'ethnographie du réseau a permis de visualiser l'appropriation de ce quartier commercial par les migrants palestiniens.

L'observation ethnographique fut accompagnée d'autres méthodes pour élargir l'enquête, notamment des entrevues semi-dirigées. D'une part, nous avons interviewé 15 migrants palestiniens âgés entre 30 et 65 ans et ayant vécu au moins cinq ans à la Ville de Guatemala<sup>4</sup>. La totalité des participants sont nés en Palestine, sept d'entre eux proviennent de Jérusalem et les autres proviennent d'autres localités, telles que Taybeh (4), Ramala (2), Bethleem (1) et Nablus (1). Tous les interviewés font partie de la deuxième vague d'immigration palestinienne : quatre participants se sont installés au Guatemala pendant la décennie de 1970, cinq l'ont fait pendant les années 1980, et les autres (6) à partir de 1990.

Les participants sont majoritairement arrivés avant l'âge de 25 ans, lorsqu'ils étaient encore célibataires ; et pourtant, plus de la moitié d'entre eux (8) sont retournés en Palestine pour se marier. La plupart sont rentrés au Guatemala avec des visas de tourisme (6) ou de résidence permanente (5) ; de nos jours, 12 des 15 participants ont acquis la nationalité guatémaltèque. Dans la plupart des cas (13), les enfants des migrants sont nés au Guatemala, ce qui a facilité l'obtention de la natio-



qu'à partir de 1910, et surtout pendant la période de 1920-1927, que plusieurs familles palestiniennes se sont installées au Guatemala. Progressivement, les chaînes migratoires des Palestiniens ont commencé à se renforcer.

En raison de la Première Guerre mondiale on a reçu une grande quantité de Palestiniens qui migraient à ce moment-là, c'était sous la domination turque ; parmi eux il y avait mon père, il est né en 1906 et en 1917 il a migré au Guatemala. Il a voyagé très jeune en suivant les pas de son frère qui était déjà ici. Comme je vous le dis, à cette époque on était sous la domination turque, postérieurement sous la domination anglaise. Beaucoup de personnes étaient en quête de liberté, elles ont migré dans des pays latino-américains, entre autres le Guatemala. À partir des relations familiales, nombreux ont suivi les pas de leurs *paisanos* [compatriotes]. (Descendant de commerçants palestiniens issues de la première vague migratoire, traduction libre)

Un groupe de 87 jeunes qui sont sortis de Taybeh sont venus entre 1921 et 1923. Mais, avant, vers 1910 quelques personnes du Taybeh s'étaient déjà installées ici. Ces premiers migrants étaient très pauvres. C'est avec la révolution de 1944 que les Palestiniens font de l'argent avec les textiles. (Président de l'Association palestinienne guatémaltèque, traduction libre)

Nous étions 85 compatriotes à quitter le port de Haïfa en Palestine en 1925. [...] Mon grand-père en faisait partie. 85 hommes qui ont laissé leurs femmes et enfants en Palestine, ils cherchaient le nouveau continent américain. (Descendant de commerçants palestiniens issues de la première vague migratoire, traduction libre)

L'installation des Palestiniens a été facilitée par le contexte légal et juridique concernant l'immigration. En effet, la majorité des migrants sont rentrés au pays grâce à la Loi sur l'immigration de 1896, votée par le Décret gouvernemental 520. Cette loi permettait l'entrée au pays sans majeure difficulté, et exemptait les immigrants de payer des impôts. Elle facilitait ainsi l'accès à la terre agricole pour les investisseurs étrangers (FERNÁNDEZ 2008). Cette loi a été créée sous le régime libéral de José Maria Reina Barrios (1892-1898), dans l'optique d'accélérer la modernisation et l'industrialisation du secteur primaire (particulièrement la production de café). L'ouverture des frontières visait surtout à attirer des immigrants et investisseurs européens ou nord-américains.

Les gouvernements libéraux guatémaltèques cherchaient à avantager les immigrants pour que ces derniers obtiennent du capital d'investissement dans leurs pays d'origine et établissent des liens commerciaux avec les marchés européens et nord-américains (TISCHLER 1998). Cette dynamique a bien fonctionné avec les immigrants allemands : vers 1939, il y avait autour de 2 200 familles allemandes installées au Guatemala (FERNÁNDEZ 2008) et elles avaient investi plus de

200 000 000 DM dans la production de café (CASTELLANOS CAMBRANES 1985, 145), soit plus de 80 000 000 \$US.

Si les premiers Palestiniens ont profité de l'ouverture des lois sur l'immigration, ils n'ont jamais investi leur capital dans le secteur agricole. Au contraire, comme mentionné plus haut, ils se sont dédiés au commerce de tissus et de produits importés. Au début du 20<sup>e</sup> siècle, les Palestiniens se dédiaient surtout au commerce ambulante, mais, graduellement, ils ont amassé les moyens nécessaires pour monter leurs propres magasins. D'ailleurs, selon l'anthropologue Nancie González (1997, 289-292), vers 1908, plusieurs familles palestiniennes avaient réussi à installer des magasins de tissus dans le marché urbain le plus important de cette époque, *El Portal del Señor*. Les magasins des Palestiniens ont connu un succès considérable, puisqu'ils offraient des produits nouveaux à des prix assez accessibles pour le marché local. D'après González (1997, 290), pendant les deux premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle, le marché *El Portal del Señor* était aussi connu comme « *El Portal de los Turcos* »<sup>5</sup>, car les commerçants plus importants étaient des migrants moyen-orientaux.

À cette époque, le commerce d'importation en Amérique latine n'était pas très développé. Rappelons que les systèmes économiques du subcontinent fonctionnaient encore selon la logique du *latifundio*<sup>6</sup>. Les économies nationales latino-américaines se concentraient majoritairement sur la production agricole et l'exportation de matières premières en direction des marchés des pays industrialisés. D'une certaine façon, nous pouvons alors considérer que les migrants arabes ont comblé une « place » qui était quasiment vide au sein des économies latino-américaines : le commerce populaire et d'importation (BAEZA 2014).

Malgré la réussite économique, socialement les Palestiniens n'ont pas vraiment développé de liens de confiance avec les élites économiques d'origine européenne (*criollos*). D'ailleurs, dans presque toute l'Amérique latine, les élites propageaient une image négative des populations arabes (EL ATTAR 2001 ; CIVANTOS 2006 ; AKMIR 2009), puisque ces dernières sont restées complètement en dehors de la dynamique latifundiste. Cela a déclenché un sentiment anti-arabe et « turcophobe » parmi les élites locales. L'expression *Turco* a pris une connotation raciste, faisant allusion au commerce ambulante, la précarité et la « saleté » (AKMIR 2009, 27). Il est très probable que ce sentiment se soit reproduit parmi les élites *criollos* du Guatemala et leurs gouvernements libéraux.

Justement, durant le mandat du militaire Jorge Ubico (1931 à 1944), le gouvernement a décidé de stopper l'immigration « indésirée » en proclamant la *Ley de Extranjería* (la Loi sur l'immigration) de 1936, par le Décret 1781 (GUATEMALA 1936). Cette loi ciblait directement divers groupes de migrants non européens, dont les migrants moyen-orientaux, africains et asiatiques. Conformément, l'article 10 interdisait explicitement l'entrée aux :

[...] individus, quelle que soit leur nationalité, de race turque, syrienne, libanaise, arabe, grecque, palestinienne, arménienne, égyptienne, afghane, hindoue,

bulgare, russe, ainsi que les races natives du littoral du nord de l'Afrique. (Loi sur l'immigration 1936, Article 10, paragraphe D, traduction libre<sup>7</sup>)

D'après Nancie González (1992 ; 1997), la promulgation de cette loi a eu de graves répercussions sur la communauté palestinienne, notamment au niveau démographique et identitaire. En effet, ne pouvant plus faire venir leurs femmes et leurs enfants de la Palestine, les hommes palestiniens ont décidé de se déplacer vers le Honduras. Dans le pays voisin, les lois ne ciblaient pas les Arabes et de nombreuses familles de Bethléem s'étaient déjà installées à San Pedro Sula (AMAYA 1995, 10). Selon González (1992) – et plusieurs interviewés –, les quelques Palestiniens restés au Guatemala ont réussi à maintenir leurs activités économiques, mais ils se sont retrouvés isolés, ce qui a entraîné une perte graduelle de leur identité moyen-orientale :

*The Guatemalan Palestinian community, although relatively large and containing many prominent individuals, seemed not to have retained so much of its cultural identity as was the case in Honduras.* (GONZÁLEZ 1992, 3)

Eux [les premiers migrants palestiniens], ils ont perdu leur identité palestinienne [...] ils n'ont jamais eu pour projet de faire une association avec un siège officiel, comme dans tous les pays latino-américains et centraméricains. Avant, c'était facile et pas cher de faire ça. Au Honduras, au Salvador, et en Colombie, ils ont de grandes installations pour faire des clubs arabes ou des associations. (Président de l'Association palestinienne guatémaltèque, traduction libre)

À la suite des événements de 1936, le Guatemala n'a plus reçu de migrants moyen-orientaux sur son territoire pendant presque 20 ans. Cet arrêt a été causé non seulement par la fermeture des frontières en Amérique latine (MARMORA *et al.* 1995) et la *Ley de Extranjería*, mais aussi par la crise économique mondiale et le début des mouvements indépendantistes au Moyen-Orient (AKMIR 2009). Ce n'est qu'après la période révolutionnaire de 1944 à 1954 – lorsque la *Ley de Extranjería* a été abolie – qu'une nouvelle vague d'immigration palestinienne s'est installée au Guatemala.

## Deuxième vague d'immigration palestinienne (1960 jusqu'à nos jours)

La période de 1950-1960 a marqué le début de la deuxième vague d'immigration palestinienne au Guatemala à la suite de la création de l'État d'Israël en 1948. C'est une période durant laquelle plusieurs jeunes Palestiniens sont arrivés en suivant les traces de leurs familles venues au début du siècle. D'ailleurs, ce mouvement migratoire s'est accentué avec l'escalade des conflits en Cisjordanie, tout particulièrement après 1967 et surtout après 1987. Du fait que le conflit arabo-israélien ait affecté l'ensemble de la population palestinienne, la deuxième vague d'immigration s'est diversifiée en termes ethnoreligieux. De nos jours, la communauté n'est plus uniquement constituée de chrétiens orthodoxes provenant de

Taybeh et Bethléem ; de nombreux musulmans de Jérusalem, Nablus et Ramallah se sont ainsi installés dans le territoire.

Ma famille avait plein de propriétés à Jérusalem, mais ils ont tout perdu à cause de l'occupation. C'est en 1967 que les troupes sont entrées à Jérusalem et tout a changé pour ma famille. Ma grand-mère avait des maisons et des terrains à Jérusalem, elle a tout perdu. (Homme palestinien originaire de Jérusalem, 51 ans, traduction libre)

Il y avait trop de problèmes politiques, c'était trop compliqué d'aller à l'université. Moi je voulais être un professionnel, étudier et avoir un futur. Mais comment le faire si l'armée impose la fermeture des universités ? Ils ne veulent pas des jeunes, là-bas. (Homme palestinien originaire de Taybeh, 41 ans, traduction libre)

Les chaînes migratoires des Palestiniens se sont élargies progressivement grâce au commerce et aux solidarités familiales, amicales et communautaires. En effet, les richesses acquises par les commerçants venus entre 1950 et 1970 leur ont permis de faire venir leurs proches restés en Palestine. Avec le temps, ces nouveaux arrivants facilitaient l'immigration d'autres jeunes Palestiniens en finançant leurs projets migratoires et en leur offrant un emploi au Guatemala. Cette dynamique fait preuve de plusieurs formes de solidarité entre les migrants, notamment, pour que les jeunes puissent échapper au contexte conflictuel et former une meilleure vie dans un autre pays.

Les preuves de solidarité entre les migrants sont assez visibles lors du processus d'installation des nouveaux arrivés, particulièrement pour ce qui est de l'accès au travail et la stabilisation économique. Dans le cas de notre échantillon, presque toutes les personnes interviewées ont dit avoir commencé à travailler peu après leur arrivée ; leurs pères, oncles, frères, cousins ou amis les ayant embauchés dans leurs entreprises. Par ailleurs, c'est en tant qu'employés que les migrants ont « appris » à commercer au Guatemala.

D'habitude, les nouveaux arrivés commencent le processus d'apprentissage en commerçant de manière ambulante ou dans les magasins des migrants plus anciens. En vue d'inciter les jeunes migrants à gérer leurs propres activités commerciales et à créer leur propre capital, les migrants plus anciens leur accordent souvent des crédits sur de la marchandise. En règle générale, après plusieurs années à travailler comme commerçants ambulants, employés ou administrateurs de magasins, les jeunes sont censés monter leurs propres commerces tout en recevant de l'aide de la part de leurs employeurs (crédits financiers, crédits en marchandises, conseils professionnels, etc.). Encore une fois, la solidarité entre les migrants se fait remarquer : même s'ils sont tous inscrits dans la même niche économique (et sont donc en concurrence les uns avec les autres), ils sont prêts à s'entraider, et ce, même en dehors des liens familiaux.

Ils [les migrants plus anciens] leur donnent [aux migrants plus récents] un emploi dans les commerces

ou sinon ils leur donnent du crédit dans les marchandises ou un camion de charge pour qu'ils puissent frayer leur chemin vers leur propre commerce et chercher où vendre. (Homme palestinien, originaire de Jérusalem, 30 ans, traduction libre)

Mon père, quand il est venu ici, il n'avait pas de travail et nous ne savions pas comment nous allions vivre. Deux *paisanos* [compatriotes] palestiniens de son village l'ont aidé à monter un petit commerce ; après cela, ils lui ont acheté le magasin, et lui ont donné des marchandises. C'est là que le commerce a commencé. (Homme palestinien, originaire de Ramallah, 37 ans, traduction libre)

Nous sommes solidaires. Si quelqu'un n'a pas de travail on de soutien, on lui cherche quelque chose. Sinon, on lui paye même son billet pour qu'il retourne en Palestine. (Homme palestinien, originaire de Jérusalem, 49 ans, traduction libre)

En ce qui concerne les commerces, il s'agit de magasins dédiés au « commerce de gros » (*venta al por mayor*). Comme nous l'avons signalé, les magasins des Palestiniens fonctionnent comme des centres de ravitaillement pour des commerçants intermédiaires provenant des zones rurales. Généralement, au lieu d'offrir des prix prédéterminés et non négociables, les Palestiniens offrent des prix plus bas en fonction de la quantité achetée : plus les clients achètent, meilleurs seront les prix de chaque produit. Aussi, il est fréquent de voir les Palestiniens offrir des crédits sans intérêt à leurs meilleurs clients guatémaltèques.

Les marchandises vendues n'étant pas produites localement, l'approvisionnement nécessite alors des voyages commerciaux. Pendant longtemps, les Palestiniens allaient acheter leurs produits à la *Zona Libre* de Colón, ville portuaire située sur la côte atlantique du Panama. Depuis les années 1950, cette ville constitue l'une des zones libres de taxes les plus importantes d'Amérique centrale et des Caraïbes. Curieusement, durant les années 1980 et 1990 plusieurs migrants moyen-orientaux (surtout Libanais et quelques Palestiniens) ont installé de grandes corporations commerciales dans cette zone. C'est justement avec eux que les commerçants palestiniens du Guatemala ont établi des alliances économiques. Bien évidemment, ces accords leur procuraient un avantage par rapport aux autres commerçants centraméricains. Cette dynamique a duré presque 30 ans, mais, de nos jours, le commerce avec la *Zona Libre* a diminué énormément. Depuis plusieurs années, les commerçants palestiniens du Guatemala voyagent directement en Chine, Hong Kong et Taiwan pour aller chercher leurs marchandises à meilleur prix.

Cette dynamique commerciale (système de crédits, réseaux de confiance, commerce de gros, alliances commerciales, etc.) fût un succès pour les migrants palestiniens. Ainsi, même si leurs activités économiques se déroulent dans une zone populaire et appauvrie, les Palestiniens habitent dans les quartiers les plus aisés et exclusifs de la ville de Guatemala (les zones 14, 15 et 16), où les maisons peuvent coûter plusieurs centaines de milliers de dollars (**figure 2**).

En règle générale, la stabilisation et l'ascension économique sont accompagnées d'une consolidation des liens avec le pays d'origine, créant ainsi un mode de vie partagé entre le Guatemala et la Palestine. Ces liens se matérialisent sous diverses formes, telles que l'envoi de devises. En effet, pour les migrants, il est impératif de soutenir économiquement leurs proches restés en Palestine. Le soutien économique est une sorte d'obligation familiale, l'argent étant destiné quasi exclusivement à la famille proche (conjointes et enfants, parents ou grands-parents, frères et sœurs). D'ailleurs, les migrants qui envoient des devises plus couramment (chaque mois), le font surtout à leurs épouses et enfants, et aux proches qui traversent des situations compliquées.

Hormis l'envoi de devises, les migrants Palestiniens maintiennent d'autres types de liens avec leur terre natale ; notamment des liens économiques. Justement, plusieurs migrants ont investi des quantités importantes d'argent en Palestine et en Jordanie, particulièrement dans le secteur immobilier. En achetant ou en construisant des appartements et des maisons, ils acquièrent non seulement des « chalets de vacances », mais aussi de possibles sources d'argent s'ils arrivent à les louer.

Les liens avec la Palestine se manifestent aussi dans la formation du foyer familial. Si quelques migrants se marient avec des femmes guatémaltèques (parfois d'ascendance palestinienne ou arabe), une grande partie d'entre eux repartent temporairement dans leur pays (pendant trois à six mois) pour se marier. Dans beaucoup des cas, ces mariages sont arrangés par la famille au pays d'origine. Après un certain temps, les migrants reviennent au Guatemala avec leur femme.

Finalement, il est important de mentionner qu'à la différence de la première vague d'immigration palestinienne (1890 à 1936), les migrants venus depuis 1960 ont été beaucoup plus actifs au niveau associatif et politique. Effectivement, ils ont fondé l'Association arabe guatémaltèque en 1968 avec d'autres migrants libanais et syriens ; et l'Association palestinienne guatémaltèque, une entité créée en 2017.

L'Association arabe guatémaltèque est de type sociale et culturelle, elle vise surtout à renforcer les liens sociaux entre les familles d'origine arabe du pays. Ainsi, elle organise des événements sociaux, comme des ventes de plats traditionnels arabes. Bien que ces rencontres soient organisées pour la communauté, elles sont ouvertes au public guatémaltèque. Cependant, l'Association palestinienne guatémaltèque est assez différente ; elle est beaucoup plus engagée sur le plan politique et elle est associée à la COPLAC (*Confederación Palestina Latinoamericana y del Caribe*), la confédération regroupant la quasi-totalité des associations palestiniennes d'Amérique latine en support de l'OLP (Organisation de libération de la Palestine).

D'après les dirigeants, les objectifs de l'Association palestinienne guatémaltèque sont proprement politiques. Ils veulent 1) représenter les migrants palestiniens face aux gouvernements guatémaltèques et palestiniens, et face à la COPLAC ; 2) assurer la reconnaissance de l'État palestinien par les instances gouvernementales guatémaltèques ; et 3) informer la société civile sur la situation politique en Palestine. Selon le

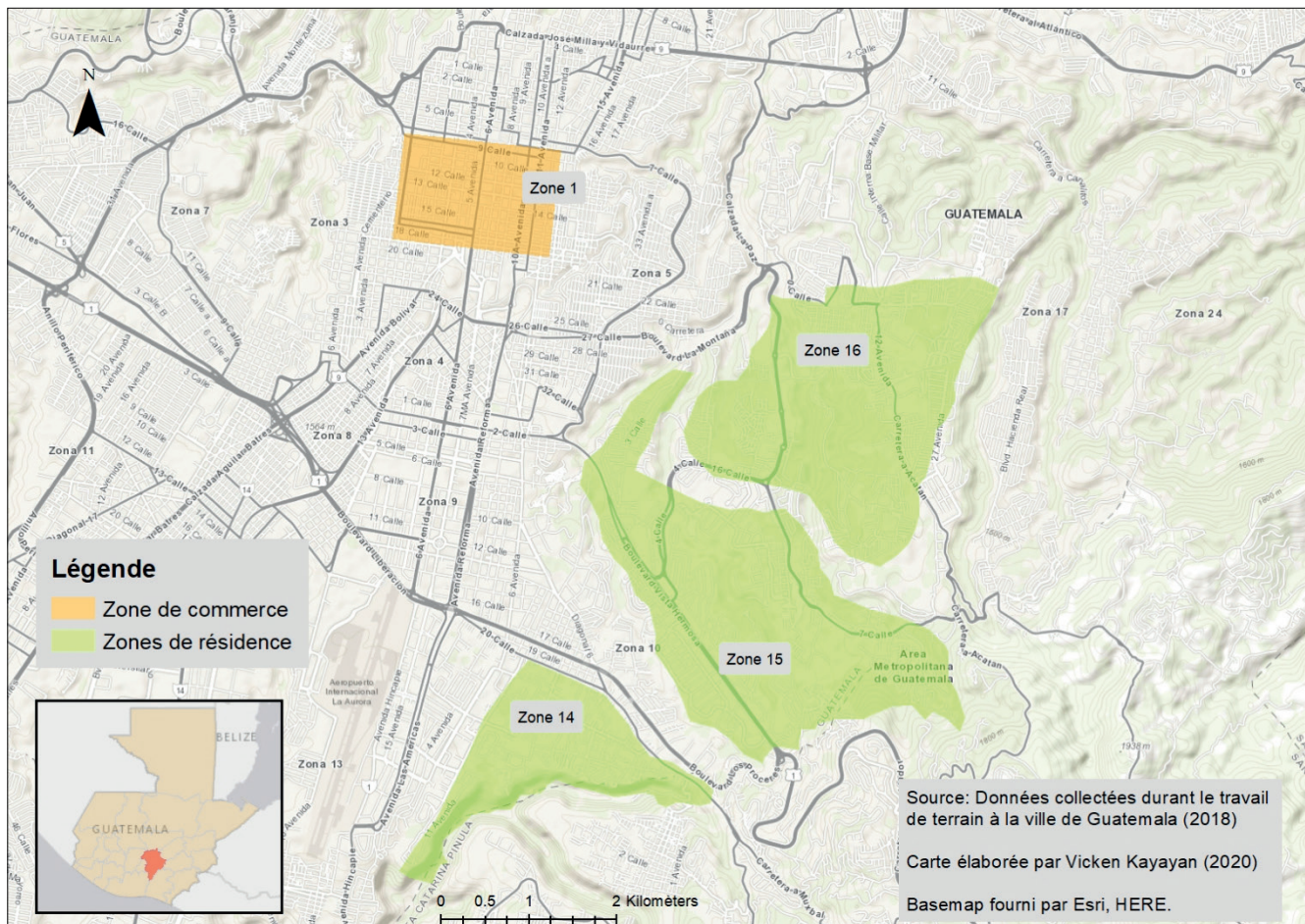


Figure 2. Localisation des zones de résidence et de commerce des migrants palestiniens à la Ville de Guatemala.

président de cette entité, plus d'une centaine de migrants et descendants palestiniens sont membres de l'Association. L'Association palestinienne organise souvent des événements informationnels en collaboration avec l'Ambassade palestinienne à El Salvador. D'ailleurs, durant l'enquête ethnographique, l'Association venait d'organiser une conférence sur la question palestinienne à l'École de sciences politiques de la *Universidad de San Carlos de Guatemala*.

## ANALYSE THÉORIQUE DE LA MIGRATION PALESTINIENNE AU GUATEMALA

### L'enclave palestinienne dans la Ville de Guatemala

En étudiant le processus d'incorporation économique (PORTES & BÖRÖCZ 1989; PORTES & MANNING 2013), nous avons repéré les instances à travers lesquelles les Palestiniens parviennent à trouver des ressources et à créer des intérêts économiques et financiers au Guatemala. Le commerce s'inscrit dans un processus complexe, par lequel les migrants acquièrent une place dans le système économique guatémaltèque. Dans le cas des Palestiniens, la clé du succès repose sur leurs réseaux familiaux, amicaux, communautaires et économiques. Ces réseaux fournissent non seulement des opportunités d'embauche, mais offrent aussi un soutien social, financier et professionnel.

À partir des données collectées, il est possible de caractériser le processus d'incorporation économique des migrants palestiniens comme étant de type « enclave migrante » (PORTES & BÖRÖCZ 1989; PORTES & MANNING 2013; PORTES 2014). Ce terme fait référence aux migrants entrepreneurs concentrés dans un même espace et un même secteur économique, et dont les activités commerciales s'élargissent grâce aux réseaux de confiance et aux liens maintenus avec le pays d'origine. Justement, c'est à travers des chaînes migratoires que les enclaves se consolident : après avoir monté des entreprises et connu une « stabilisation » économique à l'étranger, les migrants financent le voyage de leurs proches restés dans le pays natal afin de les embaucher dans leurs entreprises. Considérant le fait que leurs réseaux dans la société d'accueil soient assez restreints, s'ils veulent étendre leurs activités commerciales, les migrants devront faire venir des proches pour avoir des « employés de confiance ».

Les enclaves fonctionnent, en grande partie, grâce aux différentes preuves de solidarité entre les membres du groupe. Celles-ci se matérialisent sous forme de financements des projets migratoires, d'opportunités d'embauche, de prêts, de crédits sur des marchandises, ou encore de conseils financiers et administratifs (KERR & MANDORFF 2015). Souvent, les enclaves migrantes sont efficaces en termes économiques puisqu'elles contrôlent des niches particulières et créent une concurrence

économique face aux entreprises locales (PORTES & BÖRÖCZ 1989).

Un autre aspect distinctif de l'enclave est le maintien d'une relation de type «paternaliste» entre les migrants plus anciens (ceux qui font venir) et les nouveaux arrivants (PORTES 2014; KERR & MANDORFF 2015). Ces derniers deviennent non seulement des employés, mais aussi des apprentis recevant des salaires peu élevés et effectuant des tâches non administratives au début; or, avec le temps, ils acquièrent l'expérience nécessaire pour monter et établir leurs propres projets commerciaux. Dans beaucoup des cas, ce sont les employeurs qui financent l'établissement des magasins de leurs employés de confiance. Une dernière particularité concernant l'enclave migrante est l'insertion de la deuxième génération dans le système commercial du pays hôte (PORTES & MANNING 2013).

Plusieurs constats révèlent que les migrants palestiniens s'incorporent par le biais d'une enclave migrante. Premièrement, en ce qui concerne la variable spatiale, la majorité des magasins ont été établis dans le même quartier de la ville, la zone 1. En deuxième instance, notons que presque tous les Palestiniens ont développé leurs activités dans la même niche économique. Certes, les produits qu'ils vendent sont variés (vêtements, tenues de sport, chaussettes, etc.), mais le secteur économique demeure le même : le commerce en grandes quantités de produits textiles importés pour le marché populaire guatémaltèque. D'ailleurs, les Palestiniens contrôlent une bonne partie de ce secteur économique. Sur les seules rues 18 et 19, nous avons compté plus de 40 magasins appartenant à des migrants palestiniens, ce qui suggère que les migrants ont réussi à générer une concurrence importante face aux commerçants locaux<sup>8</sup>.

D'autre part, nous avons noté que les réseaux des Palestiniens dans la société guatémaltèque sont assez limités; si les commerçants veulent élargir leurs activités économiques, ils sont obligés de faire venir des personnes de confiance qui vivent, généralement, en Palestine. Justement, durant l'enquête nous avons trouvé au moins dix cas où les migrants plus anciens ont payé le billet d'avion, le visa et l'installation de leurs proches, afin de les embaucher ultérieurement dans leur magasin.

La relation paternaliste entre les migrants plus anciens (ceux qui «font venir» ou qui embauchent) et les migrants plus récents est aussi très présente. De nombreux participants ont mentionné que, lorsqu'ils étaient employés par d'autres Palestiniens, ils avaient «appris à travailler» : à gérer un magasin, à vendre de manière ambulante, à négocier avec les fournisseurs et à établir des rapports avec la clientèle locale. Bien qu'au début ils vivaient une situation compliquée, voire précaire (ils ne connaissaient rien du pays et ils ne parlaient pas l'espagnol), et que leurs salaires de base étaient peu élevés, les Palestiniens sont reconnaissants envers leurs anciens employeurs. Ce sont eux qui les ont fait venir au Guatemala, les ont embauchés dans leurs magasins, leur ont appris à commercer, et leur ont parfois prêté de l'argent pour monter leurs magasins. Il semble ainsi que le processus d'apprentissage constitue non seulement une stratégie économique, mais aussi une sorte de «rite de pas-

sage» (MONSUTTI 2005) à l'âge adulte dans lequel les hommes s'accomplissent et se valorisent, particulièrement lorsqu'ils réussissent à monter leur propre magasin.

J'étais jeune [quand je suis arrivé], je ne travaillais pas, je ne savais pas comment travailler, je ne parlais même pas l'espagnol; alors mon oncle m'a dit 'Écoute, tu ne peux pas continuer comme ça'. Mon oncle avait un magasin de vêtements, il m'a donné une valise et des marchandises et m'a dit d'aller vendre à la rue. Il m'a envoyé avec Manuel, un commerçant ambulante [...] Il m'a envoyé avec lui pour que j'apprenne à vendre de porte en porte. Il m'a dit 'Tu vas avec lui, il va t'apprendre'. [...] Il était strict, mais il m'a bien enseigné, moi j'ai continué le travail, après j'ai installé mon commerce, tout a changé. (Homme palestinien, originaire de Taybeh, 65 ans, traduction libre)

J'ai travaillé fort pendant des années, j'étais jeune, j'allais de porte en porte avec la vente ambulante. C'était une lutte, des temps difficiles, de souffrance, sans argent. Mais peu à peu j'ai appris et pendant les années 1980 j'ai monté mon propre magasin à *La Boliviar* [avenue commerciale située dans la zone 1], je l'ai depuis très longtemps. (Homme palestinien, originaire de Jérusalem, 65 ans, traduction libre)

Mon oncle m'a donné des marchandises et je vendais comme ambulante, j'ai travaillé fort pendant 15 ans avec lui, après j'ai installé mon propre magasin, j'ai ramené mon petit frère de Palestine. (Homme palestinien, originaire de Taybeh, 61 ans, traduction libre)

Quant à l'insertion de la deuxième génération dans le commerce, nous avons noté qu'une bonne partie des jeunes hommes héritent des magasins de leurs parents. D'ailleurs, il est intéressant de constater que leur formation commerciale débute avant l'âge adulte. Sur le terrain, nous avons rencontré quelques jeunes palestiniens (âgés de 15 et 17 ans) qui travaillaient dans les magasins de leurs parents pendant les vacances d'été.

Finalement, nous avons trouvé que l'enclave palestinienne se caractérise par un «ancrage spatial» (OTMANI 2015, 371), processus par lequel les migrants s'approprient physiquement, socialement et économiquement un milieu urbain en particulier. Bien que le quartier de la zone 1 soit destiné au travail et au commerce, il devient également un milieu de socialisation pour les migrants. C'est l'un des seuls lieux, hormis les instances religieuses et associatives, dans lesquels les Palestiniens peuvent socialiser avec leurs compatriotes et la population locale. D'ailleurs, nous croyons que l'ancrage spatial des Palestiniens dans cette zone a émergé au cours de la première vague d'immigration (1890-1936). Comme nous l'avons vu, dès les années 1910, le marché *El Portal del Señor* – ou *Portal de los Turcos* (situé dans la zone 1 de la Ville de Guatemala) – était déjà sous contrôle palestinien (GONZÁLEZ 1997). Ainsi, selon un participant d'ascendance palestinienne, sa famille avait installé plusieurs magasins sur la rue 18 et la 6<sup>e</sup> avenue de la zone 1 depuis les années 1930.



## Les pratiques transnationales des migrants palestiniens

En adoptant une optique transnationale, nous avons repéré différents types de liens que les Palestiniens maintiennent avec leur pays d'origine. Les faits indiquent que, s'ils se font une place dans les économies des pays receveurs, les migrants s'engagent aussi dans la « transformation » économique de leur terre natale (VERTOVEC 2004). Les migrants sont alors immergés dans deux processus sociaux parallèles. D'une part ils s'incorporent et construisent leur vie à l'étranger, et, d'autre part, ils créent et soutiennent divers liens transnationaux, c'est-à-dire, des liens sociaux, économiques et politiques qui les relient à leur pays d'origine et souvent avec d'autres pays dans lesquels leurs compatriotes sont installés (BASCH *et al.* 2005, 8). Le transnationalisme se matérialise à partir de diverses « pratiques » créant et reproduisant des liens sociaux entre deux ou plusieurs espaces (GLICK-SCHILLER *et al.* 1992 ; GLICK-SCHILLER & FOURON 1999). Selon les sociologues José Itzigsohn et Silvia Giorguli (2002, 768-769), les pratiques transnationales sont très vastes, mais elles peuvent être classées sous trois grandes catégories :

- Pratiques socioculturelles (obligations familiales, mariages, religion, etc.) ;
- Pratiques économiques (investissements, projets commerciaux, alliances, etc.) ;
- Pratiques politiques (associations migrantes, participation, activisme, etc.).

Les pratiques socioculturelles se rapportent majoritairement aux obligations familiales. Comme nous l'avons vu, les Palestiniens ne cherchent pas uniquement à forger une meilleure vie à l'étranger, mais aussi à aider leurs proches restés dans le pays d'origine. Étant donné la précarité des conditions de vie sous l'occupation israélienne, les migrants deviennent responsables du soutien financier de leur famille. Ces responsabilités sont plus fortes lorsque des proches traversent des situations compliquées.

La raison pour laquelle je suis venu ici était pour construire mon futur, faire ma vie, mais aussi pour aider ma mère et mon père. J'ai des petits frères, j'ai un petit frère de 17 ans en prison, il a besoin d'argent lui aussi. Là en prison, c'est très cher, on doit dépenser pas mal d'argent. (Homme palestinien, originaire de Jérusalem, 30 ans, traduction libre)

En plus de l'envoi de devises, les obligations familiales se manifestent sous forme de financements pour la construction de nouvelles maisons, ou le paiement de divers types de services (santé, éducation, juridique, etc.). D'autres pratiques socioculturelles significatives sont visibles au niveau du mariage et de la construction du projet familial (mariages arrangés, envoi de enfants en Palestine, etc.).

Les pratiques transnationales à caractère économique sont reliées, d'une part, aux projets d'entrepreneuriat et d'investissement de capital et, d'autre part, à l'expansion de leurs réseaux dans les milieux commerciaux. Les liens économiques ne se limitent pas aux pays d'origine et de réception, les faits

démontrent que les migrants maintiennent aussi des relations économiques avec d'autres territoires où leurs concitoyens sont installés (PORTES *et al.* 2002). Dans le cas palestinien, les migrants s'engagent dans une dynamique économique complexe, qui les inscrit directement dans les structures du commerce international. Par exemple, rappelons que les migrants dépendent des fournisseurs en Chine et des zones libres d'impôt, telles que la *Zona libre* à Colón (Panama).

J'ai acheté une maison en Jordanie, j'ai des investissements là-bas avec mes cousins. [...] J'ai aussi des *paisanos* [compatriotes] au Panama et en Chine. On a fait des bons business avec eux. (Homme palestinien, originaire de Ramala, 37 ans, traduction libre)

Finalement, les pratiques transnationales se matérialisent sous forme d'activisme politique impliquant les associations migrantes. Grâce à celles-ci, les migrants peuvent mobiliser publiquement leur identité ethno-nationale et trouver des plateformes sociales pour défendre leurs intérêts. Sur ce, Luis Guarnizo, Alejandro Portes et William Haller (2003) rappellent que les migrants provenant de contextes violents (ou troublés par la guerre) ont tendance à mener une participation politique transnationale plus forte et mieux organisée à travers les associations. De nombreux auteurs ont ainsi démontré que les migrants adhèrent aux associations, non seulement pour socialiser et revendiquer leur identité ethnique en contexte migratoire (OROZCO & GARCIA-ZANELLO 2009, 60), mais aussi pour mobiliser un pouvoir politique transformateur dans plusieurs espaces (PORTES 2018). Ainsi, dans le but d'élargir leurs fronts politiques, les associations adhèrent à d'autres entités et organismes qui font partie de la société civile locale et globale. Par exemple, il est courant que les associations rejoignent des organisations plus larges (supranationales ou régionales) qui rassemblent d'autres associations migrantes dans divers espaces (MARTÍNEZ 2015, 87).

Comme nous l'avons vu, ces particularités sont bien présentes dans le cas de l'Association palestinienne guatémaltèque. Cette entité organise divers événements et forums de discussion afin de mettre au grand jour et sensibiliser sur la situation du peuple palestinien en contexte d'occupation<sup>9</sup>. De plus, elle est reliée à la COPLAC, la confédération rassemblant presque toutes les associations palestiniennes d'Amérique latine et des Caraïbes (depuis les années 1970). À partir de ces alliances, l'Association vise non seulement à maintenir des liens directs avec d'autres communautés palestiniennes en Amérique du Sud, mais aussi à établir des communications avec l'OLP (EL ATTAR 2001, 258 ; BAEZA 2014, 67) et l'actuel gouvernement palestinien de Mahmud Abbas. Ces liens sont basés sur un agenda politique régional, spécifique à la région latinoaméricaine.

À la différence des anciens présidents, Mahmud Abbas a encouragé la formation de nouveaux fronts politiques globaux et pacifiques à travers les organisations. C'est comme ça que la COPLAC a repris ses forces ces dernières années. [...] On nous a dit de participer, nous avons accepté, nous avons participé à Managua en 2017 pour le Congrès de la COPLAC. [...] Il y avait plusieurs politiciens de Palestine dans

cet événement et tous les dirigeants des associations d'Amérique latine [...] C'est notre lutte en Amérique latine. (Président de l'Association palestinienne guatémaltèque, traduction libre)

## L'articulation des processus

Bien que les processus analysés jusqu'à présent ont lieu dans des espaces différents – d'un côté, l'incorporation dans le pays d'accueil, et de l'autre, la participation dans un « espace social transnational » (GLICK-SCHILLER *et al.* 1992 ; GLICK-SCHILLER & FOURON 1999) – ceux-ci restent profondément reliés.

D'après plusieurs auteurs (ITZIGSOHN & GIORCULLI 2002, 770-772 ; TAMAKI 2011), le lien entre ces deux processus peut être expliqué à partir du postulat sociologique du *resource based transnationalism*. Cette notion suggère que les migrants peuvent s'investir plus activement dans leur pays natal – et dans une dynamique transnationale, grâce au fait qu'ils acquièrent un excédent de capital dans le pays d'accueil (PORTES *et al.* 1999). Ce constat semble bien logique si nous analysons chronologiquement le parcours des migrants palestiniens : lorsque les jeunes arrivent au Guatemala, à court terme, ils sont incapables d'envoyer des devises, se marier en Palestine, s'engager dans des projets philanthropiques, etc. Lors de leur arrivée en sol guatémaltèque, ils traversent une phase de marginalisation caractérisée par l'apprentissage du commerce, ambulancier et en magasin, ainsi que par des salaires assez faibles (autour de 200 \$ par mois). Même si les migrants ont la volonté de contribuer à l'économie de leur terre natale, ils n'ont pas encore les moyens financiers pour le faire. Cela démontre qu'au début du parcours migratoire, les processus d'incorporation économique et de participation transnationale sont séquentiels. Ce constat nous indique aussi que, grâce à l'incorporation économique vécue dans le pays d'accueil, les migrants peuvent s'engager dans la transformation économique et politique de leur pays d'origine (VERTOVEC 2004).

Sous une autre perspective, nous pouvons considérer que ces deux processus sont interdépendants. Pensons, par exemple, au recrutement d'employés en Palestine : ce sont grâce aux liens transnationaux et aux réseaux familiaux que les commerçants palestiniens trouvent des employés de confiance pour pouvoir élargir leurs activités économiques. D'une part, leurs réseaux de soutien dans la société réceptrice sont assez limités, et d'autre part, les sommes investies dans les magasins peuvent s'élever à plusieurs dizaines de milliers de dollars ; les commerçants sont alors obligés de faire venir des personnes de confiance de Palestine pour les embaucher dans leur magasin et pouvoir étendre leurs activités commerciales. Cela démontre que les liens transnationaux et les réseaux de soutien dans le pays d'origine facilitent l'incorporation économique des migrants dans le pays receveur, notamment lorsque ce processus se fait à travers une enclave migrante.

L'accumulation de capital paraît donc nécessaire pour l'émergence de pratiques transnationales, cependant, selon la sociologue Emi Tamaki (2011), celle-ci n'est pas vitale. D'après l'auteure, d'autres causes et conditions peuvent expliquer l'émergence de ce type de pratiques. Par exemple, les attaches émotionnelles, identitaires et de loyauté peuvent aussi provo-

quer l'engagement des migrants dans une dynamique transnationale. Rappelons notamment le cas de l'Association palestinienne guatémaltèque, entité qui maintient des relations avec la COPLAC (qui, à son tour est liée à l'OLP) et qui s'organise à partir d'un agenda activiste. L'Association n'obtient aucun revenu des conférences et des ateliers qu'elle organise, elle est plutôt motivée par des objectifs politiques et identitaires visant à sensibiliser la société hôte – et latino-américaine – autour de la question palestinienne.

## CONCLUSIONS

Grâce au commerce, les migrants palestiniens réussissent non seulement à s'incorporer au système économique guatémaltèque, mais aussi à trouver les ressources nécessaires pour mener un mode de vie transnational. À partir de notre recherche de terrain, nous avons constaté que le processus d'incorporation économique se réalise par le biais d'une « enclave migrante » (PORTES & BÖRÖCZ 1989 ; PORTES & MANNING 2013 ; PORTES 2014). Comme nous l'avons observé, ce mode d'incorporation nécessite des réseaux de soutien pour pouvoir fonctionner ; les preuves de solidarité et d'entraide sont au cœur du succès économique.

La recherche démontre ainsi la présence de différentes pratiques transnationales – de nature socioculturelle, économique ou politique – qui relient les Palestiniens à leur pays d'origine et à d'autres territoires. D'ailleurs, nous proposons que les processus de participation transnationale et d'incorporation économique sont fortement reliés.

Premièrement, nous avons noté une relation séquentielle entre ces deux processus. En effet, plusieurs cas observés suggèrent que ce sont les migrants plus anciens, et ayant accumulé le plus de ressources économiques, qui participent le plus activement à la dynamique transnationale ; constat qui nous a amenés à la notion de *resource based transnationalism* (ITZIGSOHN & GIORCULLI 2002 ; TAMAKI 2011). Deuxièmement, nous avons remarqué une relation interdépendante entre l'incorporation économique et le transnationalisme : l'enclave dépend des liens maintenus avec la terre natale pour pouvoir être consolidée. En d'autres mots, si les commerçants veulent élargir leurs activités économiques, ils sont obligés de chercher une main-d'œuvre de confiance en Palestine.

Finalement, nous considérons que cette recherche présente une image alternative de la migration palestinienne. Généralement, les études portant sur ce groupe migratoire sont davantage centrées sur le cas des réfugiés, des personnes en constante situation de vulnérabilité et précarité. En revanche, cette étude permet d'élaborer une image différente des parcours migratoires des Palestiniens, parcours marqués par la réussite économique. Certes, les migrants palestiniens ont connu plusieurs difficultés liées au conflit israélo-palestinien, l'occupation et l'absence d'opportunité d'études et de travail. Néanmoins, en s'installant au Guatemala, ils sont parvenus à monter des entreprises, à fonder des familles, à faire venir leurs proches, et même à soutenir ceux restés en Palestine.

## Notes

1. Estimation du président de l'*Asociación Palestina Guatemalteca*.

2. En revanche, entre 1890 et 1930 – période qui correspond à la première vague d'immigration palestinienne en Amérique centrale (AKMIR 2009) – les Palestiniens se sont installés majoritairement à El Salvador et Honduras (GONZÁLEZ 1992; AMAYA 1995; EURAQUE 2009; MARÍN 2009; BAEZA 2014; GUTIÉRREZ 2014).

3. Espace destiné au commerce de gros (*venta al por mayor*) et au commerce populaire.

4. Des 15 personnes interviewées, il n'y a que deux femmes qui ont participé à l'étude. Il est important de souligner que, dans la plupart des cas, les femmes palestiniennes sont responsables des foyers et elles ne participent que très rarement au secteur commercial. La recherche demeure plutôt androcentrique, dû au fait que nous nous intéressons aux activités commerciales et que les divisions genrées du travail sont très marquées au sein de la communauté palestinienne. Les données correspondent donc, quasi exclusivement, aux perceptions masculines.

5. Comme l'auteure le précise, ce nom faisait référence aux migrants palestiniens qui commerçaient au marché. Au Guatemala, comme dans le reste de l'Amérique latine, les migrants moyen-orientaux étaient appelés *Turcos*, du fait qu'ils étaient entrés dans le pays avec un passeport ottoman (EL ATTAR 2001; KHATER 2001; AKMIR 2009; GUALTIERI 2009).

6. Dans les sciences sociales latino-américaines, ce système économique a été perçu comme étant à caractère semi-féodal, un héritage de l'époque coloniale (LACLAU 1977). Certes, au niveau international, les économies latino-américaines paraissent fonctionner selon une logique capitaliste. Pourtant, d'après les courants marxistes latino-américains, les modes de production locaux étaient basés sur des relations sociales serviles de type féodales, les grands propriétaires des terres dominant les paysans (serfs) vivant sur leurs territoires (*fincas*).

7. Citation en espagnol: «*A los individuos, cualquiera que sea su nacionalidad, de raza turca, siria, libanesa, árabe, griega, palestina, armenia, egipcia, afgana, [h]indú, búlgara, rusa, y los de razas nativas del litoral del Norte de África.*» (*Ley de Extranjería, artículo 10, párrafo D*).

8. À ce sujet, nous avons remarqué que les commerçants palestiniens ne donnent pas d'importance à la concurrence locale (commerçants guatémaltèques). Ils sont plutôt préoccupés par l'arrivée de migrants chinois dans le même quartier.

9. Le président de l'association a même planifié un voyage en Palestine avec plusieurs députés guatémaltèques des partis de gauche afin de les sensibiliser autour du conflit israélo-palestinien.

## Ouvrages cités

AGAR, Lorenzo. 2009. «Immigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social». Dans Abdeluahed Akmir (éd.) *Los árabes en América Latina: Historia de una Emigración*: 99-170. Espagne: Casa Árabe.

AKMIR, Abdeluahed. 2009. «Introducción». Dans Abdeluahed Akmir (éd.) *Los árabes en América Latina: Historia de una Emigración*: 1-59. Espagne: Casa Árabe.

AMAYA, Jorge. 1995. *El Papel de los Inmigrantes Árabes y Palestinos en Honduras*. Honduras: Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

BAEZA, Cecilia. 2014. «Palestinians in Latin America: Between Assimilation and Long-Distance Nationalism.» *Journal of Palestine Studies* 43(2): 59-72.

BASCH, Linda, Nina GLICK-SCHILLER et Cristina SZANTON. 2005. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.

CASTELLANOS CAMBRANES, Julio. 1985. *Coffee and Peasants: The Origins of Modern Plantation Economy in Guatemala, 1853-1897*. Stockholm: Institute of Latin American Studies.

CIVANTOS, Cristina. 2006. *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. New York: State University of New York Press.

EL ATTAR, Heba. 2001. «Turcophobia or Turcophilia: Politics of representing Arabs in Latin America.» Dans Evelyn Alsultany et Ella Shohat (éd.) *Between the Middle East and the Americas: the cultural politics of diaspora*: 252-263. University of Michigan Press.

EURAQUE, Darío. 2009. «Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política». Dans Lorenzo Agar (éd.) *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*: 232-284. Espagne: Casa Árabe.

FERNÁNDEZ, Rodrigo. 2008. «La tierra de los ríos de leche y miel: Proyecto migratorio de la Guatemala Liberal». Cápsulas de Historia. En ligne: <[https://educacion.ufm.edu/la-tierra-de-los-rios-de-leche-y-miel/#\\_ftn4](https://educacion.ufm.edu/la-tierra-de-los-rios-de-leche-y-miel/#_ftn4)>.

GLICK-SCHILLER, Nina, Linda BASCH et Cristina SZANTON. 1992. «Transnationalism: a new analytical framework for understanding migration.» *Annals of the New York Academy of Sciences* 645: 1-24.

GLICK-SCHILLER, Nina & GEORGES FOURON. 1999. «Terrains of Blood and Nation: Haitian Transnational Social Fields.» *Ethnic and Racial Studies* 22(2): 340-356.

GONZÁLEZ, Nancie. 1992. *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*. University of Michigan Press.

—. 1997. «Los Palestinos». Dans Jorge Luján (éd.) *Historia General de Guatemala, Tomo V*: 289-292. Guatemala: Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

GUALTIERI, Sarah. 2009. *Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora*. Berkeley: University of California Press.

GUARNIZO, Luis, Alejandro PORTES et William HALLER. 2003. «Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants.» *American Journal of Sociology* 106(6): 1211-1248.

GUATEMALA (République du). 1936. *Ley de Extranjería, Decreto 1781*.

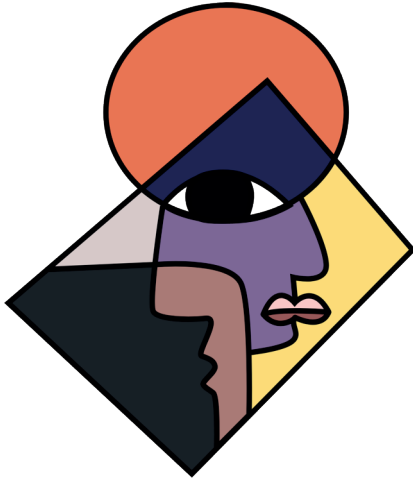
GUTIÉRREZ, Lirio. 2014. «Assimilation or Cultural Difference? Palestinian Immigrants in Honduras.» *Revista de Estudios Sociales* 48: 57-68.

ITZICSOHN, José & Silvia GIORGULI. 2002. «Immigrant incorporation and sociocultural transnationalism.» *International Migration Review* 36(3): 766-798.

- KERR, William & Martin MANDORFF. 2015. "Social Networks, Ethnicity and Entrepreneurship." National Bureau of Economic Research. En ligne : <http://www.nber.org/papers/w21597>.
- KHATER, Akram. 2001. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon 1870-1920*. Berkeley: University of California Press.
- LACLAU, Ernesto. 1977. «Feudalismo y capitalismo en América Latina». Dans Ernesto Laclau (éd.) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*: 23-46. Espagne: Siglo XXI Editores.
- MARÍN, Roberto. 2009. «Los árabes en Centroamérica». Dans Abdeluahed Akmir (éd.) *Los árabes en América Latina: Historia de una emigración*: 429-501. Espagne: Casa Árabe.
- MARMORA, Leilo, Hervé DOMENACH et Michelle GUILLON. 1995. «Les Migrations En Amérique Latine. Logiques Politiques et Intégration Régionale». *Revue Européenne Des Migrations Internationales* 11(2): 13-33.
- MARTÍNEZ, Aracely. 2015. «Las Organizaciones de Migrantes Guatemaltecos Como Actores Transnacionales: Las Experiencias de Los Angeles, California y Omaha, Nebraska.» Thèse de doctorat, Espagne: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- MONSUTTI, Alessandro. 2005. «En suivant les réseaux de Kaboul à New York: Quelques réflexions méthodologiques sur la recherche ethnographique parmi les migrants». *Ethnologies* 27(1): 33-53.
- OROZCO, Manuel & Eugenia GARCIA-ZANELLO. 2009. "Hometown Associations: Transnationalism, Philanthropy, and Development." *The Brown Journal of World Affairs* 15(2): 57-73.
- OTMANI, Rim. 2015. «L'expérience Migratoire Illégale En France: Le Cas Des Migrants Clandestins Algériens». Thèse de doctorat. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.
- PORTES, Alejandro. 2014. *Sociología Económica, Una Investigación Sistemática*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- . 2018. «Inmigración, transnacionalismo y desarrollo: el estado de la cuestión». Dans Dirk Bornschesen (éd.) *Hacia un salto cualitativo: migración y desarrollo en México y el norte de Centroamérica: 185-194*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- PORTES, Alejandro & József BÖRÖCZ. 1989. "Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on its determinants and modes of incorporation." *International Migration Review* 23(3): 606-630.
- PORTES, Alejandro & Robert MANNING. 2013. "The Immigrant Enclave: Theory and Empirical Examples." Dans Jan Lin et Christopher Mele (éd.) *The Urban Sociology Reader*: 202-213. New York: Routledge.
- PORTES, Alejandro, Luis GUARNIZO et William HALLER. 2002. "Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation." *American Sociological Review* 67(2): 278-298.
- PORTES, Alejandro, Luis GUARNIZO et Patricia LANDOLT. 1999. "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field." *Ethnic and Racial Studies* 22(2): 217-237.
- TAMAKI, Emi. 2011. "Transnational Home Engagement among Latino and Asian Americans: Resources and Motivations." *International Migration Review* 45(1): 148-173.
- TISCHLER, Sergio. 1998. *Guatemala 1944: Crisis y Revolución. Ocaso y Quiebre de Una Forma Estatal*. Guatemala: F&G Editores.
- TROTTER, Robert. 1999. "Friends, Relatives, and Relevant Others: Conducting Ethnographic Network Studies." Dans Jean Schensul, Margaret LeCompte, Robert Trotter, Ellen Crowley et Merrill Singer (éd.) *Mapping Social Networks, Spatial Data, & Hidden Populations*: 150. Ethnographer's Toolkit 4. California: Altamira Press.
- VERTOVEC, Steven. 2004. "Migrant Transnationalism and Modes of Transformation." *International Migration Review* 38(3): 970-1001.

---

Vicken Kayayan  
 Étudiant au doctorat en anthropologie  
 Université de Montréal  
 alexi.vicken.kayayan@umontreal.ca



---

## La quête de l'utopie : reproduction et transformation de l'autonomie communautaire au Chiapas (Mexique)

---

Lucas Aguenier

À PARTIR DU CONCEPT D'UTOPIE, cet article vise à se pencher sur les évolutions de l'autonomie communautaire chez des groupes en résistance alliés au mouvement zapatiste depuis leur soulèvement armé du 1<sup>er</sup> janvier 1994 au Chiapas, un État situé dans le sud du Mexique. Si l'autonomie communautaire matérialise généralement un idéal qui est partagé par de nombreux peuples autochtones à travers le Mexique et le monde, l'autonomie de facto, telle que mise en place par ces groupes quelques années après le soulèvement zapatiste peut en ce sens être considérée comme une « utopie vécue » (HERNÁNDEZ CASTILLO 1999; MATTIACE 2003; DINERSTEIN 2013). Une « utopie » ici entendue comme une réalité qui n'est pas encore tout à fait assemblée, pas encore tout à fait présente, mais qui contient tout de même les éléments d'un idéal en construction qui – pour reprendre une expression du philosophe allemand Ernst Bloch (1976) – n'est « pas encore être ». En s'opposant frontalement au modèle de société néolibéral, et en mettant progressivement en place dans leurs communautés les conditions de leur autonomie politique, économique et culturelle, ces populations majoritairement autochtones continuent d'affirmer après plus de vingt-cinq ans leur droit d'imaginer et de construire des trajectoires futures en rupture avec l'avenir dessiné par le grand capital.

Lors d'un terrain de recherche réalisé pendant cinq mois au cours de l'été

2017, je me suis intéressé à la reproduction et aux transformations de ce projet utopique et des formes prises par l'autonomie communautaire chez plusieurs groupes en résistance proches du mouvement zapatiste. Si j'ai pu constater la pérennisation de nombreuses institutions autonomes consolidées tout au long de la lutte au Chiapas, j'ai aussi été marqué par l'existence de nombreuses divisions entre plusieurs groupes se disant « en résistance ». Ces divisions sont bien souvent venues matérialiser des conflits internes et des contradictions dans les modalités de la résistance à adopter face au gouvernement mexicain. Aussi, face aux crises agricoles répétées et aux opérations contre insurrectionnelles menées par le gouvernement mexicain et les groupes paramilitaires, de nombreux militants semblaient avoir perdu espoir dans la possibilité de vivre dignement dans leur communauté. Généralement des jeunes âgés d'une vingtaine à une trentaine d'années, ils percevaient alors la migration vers les grandes villes du Mexique ou les États-Unis d'Amérique comme un projet d'avenir plus significatif que la poursuite de l'idéal autonomiste. Face à ces jeunes qui semblaient « désertier » le mouvement et la construction locale de l'utopie, les militants plus âgés et en position d'autorité dans leur communauté ont dans un premier temps cherché à endiguer le phénomène. Ils ont notamment dévalorisé les migrations de longue durée et mis en place des mesures visant à rendre le processus migratoire de plus en plus

contraignant pour les personnes quittant leur communauté. N'empêchant pas les plus jeunes de migrer, ces mesures ont surtout participé à accroître le fossé générationnel entre ceux ayant participé aux premiers instants du soulèvement et ceux qui sont nés dans les communautés autonomes et n'ont généralement connu que ces modes d'organisation.

À partir des études existantes sur les communautés autochtones de la région et de mes propres données de terrain, je chercherai au cours de cet article à comprendre ces contradictions qui ont émergé entre et au sein des groupes en résistance. Le concept « d'utopie » que je définirai au cours de la première partie et que j'emploierai tout au long de cet article me permettra notamment d'expliquer les processus de reproduction et de transformation de l'autonomie communautaire que j'ai été amené à observer. Plus particulièrement, il me permettra de donner du sens aux divisions communautaires et intergénérationnelles que j'ai pu observer au cours de mon terrain, et de comparer ces évolutions avec d'autres expériences utopiques. C'est en ce sens que je mettrai mes observations sur les divisions intergénérationnelles en lien avec l'évolution du mouvement des kibboutzim en Israël au cours du 20<sup>e</sup> siècle.

## L'UTOPIE COMME PROJET POLITIQUE

L'utopie, littéralement « en aucun lieu », n'est que trop souvent associée à une figure de l'esprit relevant du fantasme, qui ne pourrait trouver aucune réalisation possible dans la praxis et dans le monde matériel réel. Déjà chez Platon, la proto-utopie qu'est la République est associée à une cité imaginaire et parfaite : elle est alors une catégorie indiquant « un lieu céleste où résident les idées » (MÜNSTER 1985, 46). Chez Thomas More – à l'origine du terme d'« utopie » en 1516 – et chez d'autres écrivains de son époque, la définition d'une société parfaite est tout à la fois devenue une critique des institutions sociales dans lesquelles ils vivaient, qu'un idéal pour l'amélioration de ces ordres sociaux. On retrouve cette tendance chez les philosophes du socialisme utopique du 19<sup>e</sup> siècle, qui ont cherché à imaginer des modes d'organisation sociale parfois très concrets<sup>1</sup>. Toutefois, en dehors de ces descriptions littéraires et philosophiques de l'utopie, la définition d'une société parfaite est bien souvent associée à une expérience de pensée illusoire, qui serait la plupart du temps éloignée du monde matériel réel qui est le nôtre. Pourtant, nous aurions tort de considérer l'utopie uniquement comme un genre littéraire, ou encore comme un « ailleurs » géographique et temporel qui n'aurait aucun fondement et pouvoir créateur dans le présent et l'avenir. En cherchant à mettre en lumière les aspirations bien concrètes pour lesquelles se battent les zapatistes à l'aide de ce concept, je soutiendrais au contraire que l'utopie est tout d'abord un topos, une « figure » de l'imaginaire (RICŒUR 1984, 63), qui permet – tout comme le soulignait le philosophe allemand Ernst Bloch – de « rêver en avant » (1976, 33 ; 1977, 51).

## L'utopie comme rupture avec l'ordre idéologique

Cette perspective sur l'utopie est directement redevable au sociologue Karl Mannheim, et de son œuvre *Idéologie et Utopie* (2006 [1929]). En définissant la « mentalité utopique » comme étant « l'orientation transcendante à la réalité qui, au moment du passage à l'agir, dévaste partiellement ou entièrement, le régime ontique du moment » (2006, 159), Mannheim insiste sur la fonction de l'utopie à renverser les « fausses réalités » propres aux idéologies. En faisant d'elle une menace pour la stabilité et la permanence de l'ordre institué par les idéologies, le sociologue ancre l'utopie dans le monde matériel réel et fait de la mentalité utopique une force sociale concrète. Avec cette proposition, il rompt non seulement avec les conceptions de l'utopie comme genre littéraire uniquement, mais se détache aussi d'une vision péjorative de l'utopie partagée par les premiers marxistes, chez qui la pensée utopique représentait surtout un exercice philosophique futile, là où seule une compréhension scientifique de l'histoire avait la possibilité de révéler les conditions réelles du changement (voir, à ce propos, ENGELS 1950 [1880]). Mannheim est en ce sens resté très proche des idées d'Ernst Bloch qui, déjà dans son livre *Thomas Münzer théologien de la révolution* (1964 [1921]), avait relevé la force sociale de « l'idéalisme » comme figure unificatrice dans les luttes collectives poursuivant la transformation de la réalité sociale. Dans l'œuvre majeure de Bloch, *Le Principe Espérance*, il montre que la construction de cet idéal ne se réalise pas par la poursuite d'un modèle de société précis, mais s'exprime avant tout comme une critique des conditions présentes d'existence motivée par la promesse de l'avènement futur dans notre réalité d'un monde nouveau et sans souffrance (1976). Le sujet espérant n'a dans ces conditions pas d'idée claire et précise de ce que serait ce novum (BLOCH 1976, 236), mais il ne fait qu'expérimenter son manque au quotidien, qui le pousse à s'engager de manière critique dans un processus de transformation de son présent. Pour ces deux penseurs, l'utopie n'est donc pas un « plan » pour la construction d'une société parfaite, mais se définit avant tout au travers d'une « conscience anticipatrice » en rupture avec un ordre idéologique institué (BLOCH 1976). Dans ces conditions, l'horizon de l'utopie agit avant tout comme une posture existentielle dans le présent valorisant les processus émergeant dans l'à-venir et l'indétermination liée et à ce qui est « non-encore ».

Depuis les théories de Mannheim et Bloch, les notions de « mentalité utopique » et de « conscience anticipatrice » ont été à l'origine de nombreuses études qui ont tenté de comprendre l'utopie comme une force sociale et politique concrète (HÉBERT 2016). Cette perspective théorique et philosophique a notamment pris une grande importance lors des périodes d'effervescence sociale partout dans le monde pendant et après les années 1968 (ANSART 1977 ; DELANNOI 1990 ; BUCKLEY & VIOLEAU 2011). Depuis, cet attrait pour l'utopie et l'espoir n'a cessé de revenir « par vagues » dans les études sociales, et notamment dans le milieu des années 1980 (GOODWIN & TAYLOR 1982 ; RICŒUR 1984 ; MOYLAN 1986), avant de connaître une expansion majeure à la fin des années 1990 (WRIGHT 2010 ; voir, à ce propos, HÉBERT 2016). Cela a été particulièrement le

cas en Amérique latine, lorsque de nombreux mouvements sociaux et guérillas inspirés de la Théologie de la libération ont explicitement rallié les luttes sociales pour les pauvres et les opprimés à la conquête d'une société alternative (voir, à ce propos, Löwy 1998). De l'émergence dans les années 1980 d'un mouvement ouvrier au Brésil (cristallisé par le Parti des Travailleurs et le Mouvement des paysans sans terre) jusqu'aux mouvements révolutionnaires d'Amérique centrale (notamment au Nicaragua et au Salvador), de nombreux thèmes fondamentaux du christianisme de libération ont ainsi été traduits dans les termes marxistes d'une aspiration utopique au changement social. Ce caractère théologique de la lutte politique en Amérique latine – fondamentalement ancrée dans une philosophie matérialiste de l'histoire – est resté un sujet d'importance dans les principaux courants marxistes contemporains alors critiques du néolibéralisme. C'est le cas de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN), formée tout à la fois en continuité avec ces mouvements politico-religieux d'Amérique latine critiques du libéralisme économique, qu'en s'inspirant des mouvances sociales se réclamant des théologies autochtones.

Le mouvement zapatiste est utopique non pas simplement parce que son projet réclame une société alternative locale en rupture avec l'ordre néolibéral, mais aussi parce qu'il s'inscrit dans ces décennies d'aspirations utopiques au changement social et réanime chez de nombreux peuples des espérances d'amélioration sociale qui étaient jusqu'alors « non-encore » advenues. Dans cet ordre d'idée, l'impulsion utopique engendrée par les zapatistes lors du soulèvement armé du 1<sup>er</sup> janvier 1994 au Chiapas ne s'est pas arrêtée aux territoires du Sud mexicain. En appelant à la création d'un « autre monde » où « tous ont leur place », d'un « monde fait de multiples mondes », un monde « pour l'humanité », et d'un monde en rupture avec les idéologies propagées par le capitalisme, le projet des zapatistes a ainsi été une source d'inspiration importante pour de nombreux acteurs engagés dans les réseaux de résistance à l'ordre mondial néolibéral. Dans un contexte de pessimisme généralisé quant à la possibilité d'offrir une alternative crédible à ce qui semblait être le « rouleau compresseur » culturel et économique de la mondialisation, les zapatistes ont en ce sens été au cœur d'un élan utopique mondial tout à fait significatif (HÉBERT 2016). L'appel des zapatistes à bâtir cet « autre monde » au travers de ce qu'ils nomment une « internationale de l'espoir » (EZLN 1996) est alors souvent perçu comme la revitalisation d'une espérance et d'une forme d'imagination qui semblaient avoir disparu dans les moments de misère de la démocratie et de désespoir liés aux avancées du projet néolibéral (COUCH 2001 ; KHASNABISH 2004 ; 2008 ; OLESEN 2005 ; MATAMOROS PONCE 2009 ; DINERSTEIN & DENEULIN 2012).

De la même manière, les projets locaux développés par les zapatistes ont aussi été une source d'inspiration importante pour les militants de la gauche transnationale. En effet, en s'opposant aux projets locaux de développement néolibéral, et en cherchant à s'organiser selon leurs propres modalités d'être au monde, les groupes en résistance du Chiapas expérimentent au quotidien un projet d'émancipation qui est apparue à ces militants comme une alternative pratique et philosophique

concrète pour concevoir les nouveaux mouvements sociaux, penser la décolonisation, et imaginer la fin du capitalisme (voir, à ce propos, HARVEY 1998 ; MIGNOLO 2002 ; HOLLOWAY 2002 ; BASCHET 2005 ; 2014 ; STAHLER-SHOLK 2007 ; MORA 2008 ; 2015 ; BARONNET ET AL. 2011 ; FORBIS 2015). Qu'il s'agisse des universitaires proches du mouvement, ou même des zapatistes eux-mêmes, l'autonomie communautaire est ainsi souvent décrite dans les termes utopiques d'un projet politique en commun vers l'avenir. En ce sens, l'autonomie *de facto* revendiquée par les groupes en résistance du Chiapas est généralement décrite comme une « utopie vécue » où l'idéal matérialise « ce quelque chose vers lequel on marche, mais que l'on n'atteint jamais » (CERUTTI 2003) et qui permet de rompre avec l'idée d'impossibilité qui « domine l'imaginaire social et démobilise l'action collective » (CASTELLANOS GUERRERO 2014). Dans plusieurs descriptions qui en sont faites, la quête de l'utopie vise l'acquisition définitive d'une autonomie « de droit » : d'une autonomie reconnue par l'ensemble des acteurs du conflit et qui permettrait alors les réalisations collectives désirées par chaque communauté particulière (MATTIACE 2003, 189 ; voir aussi GARCÍA QUINTANILLA 1994 ; HERNÁNDEZ CASTILLO 1999 ; MATTIACE 2003 ; DINERSTEIN 2013).

Pourtant, dans la réalité que j'ai été amené à observer au Chiapas en 2017, cette attention qui est portée aux processus émergents, et en ce sens cette relative liberté qui est donnée aux différents groupes de la résistance pour mettre en application leur propre vision de l'autonomie, a fini par laisser place à de profondes contradictions au sein du mouvement révolutionnaire.

## L'utopie comme construction de nouveaux fondements idéologiques

Vingt-cinq années après le soulèvement armé, et alors que l'ensemble des groupes en résistance ont été touchés par des difficultés d'ordre économique, politique et social, les diverses stratégies mises en application par ces derniers pour parvenir à l'autonomie se sont parfois retrouvées irréconciliables. Là où certains avaient décidé de maintenir une opposition claire et tranchée avec le gouvernement mexicain au début des années 2000, les autres – face aux difficultés de leur quotidien et dans l'optique d'une réconciliation avec l'État – avaient au contraire décidé de continuer les négociations. C'était le cas chez deux groupes appartenant à *Las Abejas* (Les Abeilles) – une organisation ouvertement « en résistance » et alignée sur le mouvement zapatiste depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1994 – avec lesquels j'ai travaillé. J'expliquerai les raisons de telles contradictions plus en détail dans la partie suivante, mais notons dès à présent que si les deux groupes militaient ouvertement pour l'autonomie communautaire, leurs stratégies de lutte se sont rapidement opposées et ont amené à l'éviction d'une partie des militants du mouvement révolutionnaire. De même, et comme je l'aborderai dans la troisième partie, après les déceptions entraînées par l'échec des négociations entre l'EZLN et le gouvernement mexicain au début des années 2000, de nombreux militants se sont tournés vers la migration dans les grandes villes du Mexique et des États-Unis d'Amérique. Cela était particulièrement le cas des plus jeunes âgés d'une vingtaine ou tren-

taine d'années, alors touchés plus gravement par les problèmes d'accès aux terres cultivables et ainsi moins enclins à s'engager dans un mode de vie paysan. Voyant dans la migration une forme de cooptation de la lutte révolutionnaire par le grand capital, les leaders des différents groupes en résistance ont longtemps été réticents à l'idée de laisser leurs membres mettre de côté le projet politique, même le temps de la migration. Cherchant davantage à endiguer le phénomène migratoire dans leurs communautés qu'à tenter de l'encadrer, les autorités zapatistes ont généralement choisi d'exclure les militants qui avaient fait le choix du « Nord » (voir aussi AQUINO MORESCHI 2013).

Pour comprendre le développement et le renforcement progressif de ces contradictions et rigidités au sein du projet utopique, il est nécessaire de compléter les approches du concept d'utopie présentées précédemment. Pour Paul Ricœur (1984), si l'utopie nous permet ainsi de penser des sociétés alternatives et de remettre en question un ordre normatif institué, tel que théorisé par Bloch et Mannheim, il ne faut pourtant pas la penser en simple « rupture » avec les principes de l'idéologie. Si les deux pôles conceptuels de cette dialectique apparaissent comme fondamentalement différents, Ricœur nous dit ainsi qu'ils n'en sont pas moins profondément indissociables et qu'ils s'expriment parfois au sein de l'imaginaire social davantage l'un avec l'autre que l'un contre l'autre. Afin d'expliquer ce point, Ricœur attire notre attention sur l'existence d'un côté « pathologique » de l'utopie, dans lequel le réel est parfois évacué au profit de schémas perfectionnistes : « une sorte de logique folle du tout ou rien remplace la logique de l'action, laquelle sait toujours que le souhaitable et le réalisable ne coïncident pas et que l'action engendre des contradictions inéluctables » (1984, 62-63). Le seul moyen pour l'utopie de ne pas sombrer dans cette logique folle de la perfection à tout prix est d'en appeler à la « fonction saine » de l'idéologie décrite comme la capacité d'une communauté historique à se doter d'une mémoire collective fondatrice des croyances du groupe : « tout groupe se tient debout [...] grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même » (RICŒUR 1984, 59). Pour le philosophe, même si l'idéologie dispose d'un côté pathologique caractérisé par la dérive autoritaire et la légitimation du pouvoir et de l'autorité en place par une fonction de subversion de la réalité, elle permet aussi à un groupe de se doter d'une cohérence interne nécessaire à sa reproduction dans le temps. Selon Ricœur, un groupe quel qu'il soit possède en ce sens des événements inauguraux, qui après coup apparaissent comme « l'origine » de la communauté elle-même : « Quel est alors ici le rôle de l'idéologie ? C'est de diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et [...] de l'identité même de la communauté » (1984, 58). L'ingéniosité de l'approche ricœurienne tient très certainement dans la description qu'il fait de cette fonction « constituante » de l'idéologie, et donc, de sa possible complémentarité avec le processus utopique. Il nous précise ainsi que pour pouvoir rêver d'un ailleurs radical, il faut déjà avoir conquis les fondements d'une identité narrative dans laquelle se dissimulent les idéologies qui font appel à une conscience « capable

de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part » (RICŒUR 1984, 64).

Dans la partie suivante, je montrerai que si cette fonction d'intégration de l'idéologie a en effet fourni aux groupes avec lesquels j'ai travaillé les conditions de leur propre reproduction dans le temps, elle est aussi devenue une source de conflit et de fragmentation entre les militants du même projet utopique. C'est en ce sens que la dialectique de l'utopie et de l'idéologie explicitée par Ricœur me permettra dans un premier temps d'explorer non seulement l'évolution des stratégies de lutte adoptées par plusieurs groupes en résistance proches des zapatistes et membres de l'organisation *Las Abejas*, mais aussi de donner des éléments de réponse à la division interne que l'organisation a connue en 2008. Dans un second temps, l'approche théorique de Ricœur me permettra aussi de donner du sens aux conflits intergénérationnels engendrés par l'explosion de la migration chez les jeunes militants ayant grandi dans les communautés autonomes en résistance. Les données recueillies par d'autres chercheurs et moi-même sur les problématiques migratoires dans les communautés autonomes en résistance étant relativement préliminaires, je les mettrai en parallèle avec les études de Melford Spiro (1956 ; 2004) sur le mouvement utopique des kibboutzim en Israël. Cette comparaison me permettra non seulement de mieux comprendre les tendances observées, mais aussi de mettre l'accent sur les éléments de réponse qui ont émergé localement afin de rattacher le phénomène migratoire au projet utopique des groupes en résistance du Chiapas.

## L'origine idéologique des divisions au sein du projet utopique

Les groupes en résistance avec lesquels j'ai pu travailler tout au long de mon terrain de recherche se situent dans la région des Hautes-Terres du Chiapas, et plus particulièrement dans la municipalité de San Pedro Chenalhó (voir **fig. 1**). Si les zapatistes n'avaient que peu de sympathisants dans cette région avant le 1<sup>er</sup> janvier 1994, l'engouement provoqué par le soulèvement armé a conduit de nombreux militants de la municipalité à quitter leurs organisations paysannes pour rejoindre l'EZLN (voir, à ce propos, GARZA CALIGARIS 2007). Entre 1994 et 1997, Chenalhó a ainsi été le lieu de nombreux conflits entre les zapatistes et les organisations paysannes alliées au gouvernement mexicain et son Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI). Tout au long de leurs revendications, les zapatistes ont pu compter dans la région sur l'appui d'une organisation militante non violente existant depuis 1992 : *Las Abejas*. Il n'existe pas de chiffres officiels quantifiant le nombre de militants *Abejas*, la plupart étant répartis au sein d'une dizaine de communautés de la municipalité de Chenalhó, et d'une petite minorité au sein de quelques communautés situées dans les municipalités adjacentes. Proches du Diocèse de San Cristóbal de las Casas et de son évêque, Samuel Ruiz Garcia, les *Abejas* ont toujours milité pour les mêmes revendications que l'EZLN, tout en se séparant du mouvement quant aux méthodes à employer pour parvenir à leurs fins. Engagés dans la lutte politico-religieuse aux côtés des zapatistes pour la construction de l'autonomie communautaire, ils ont toujours



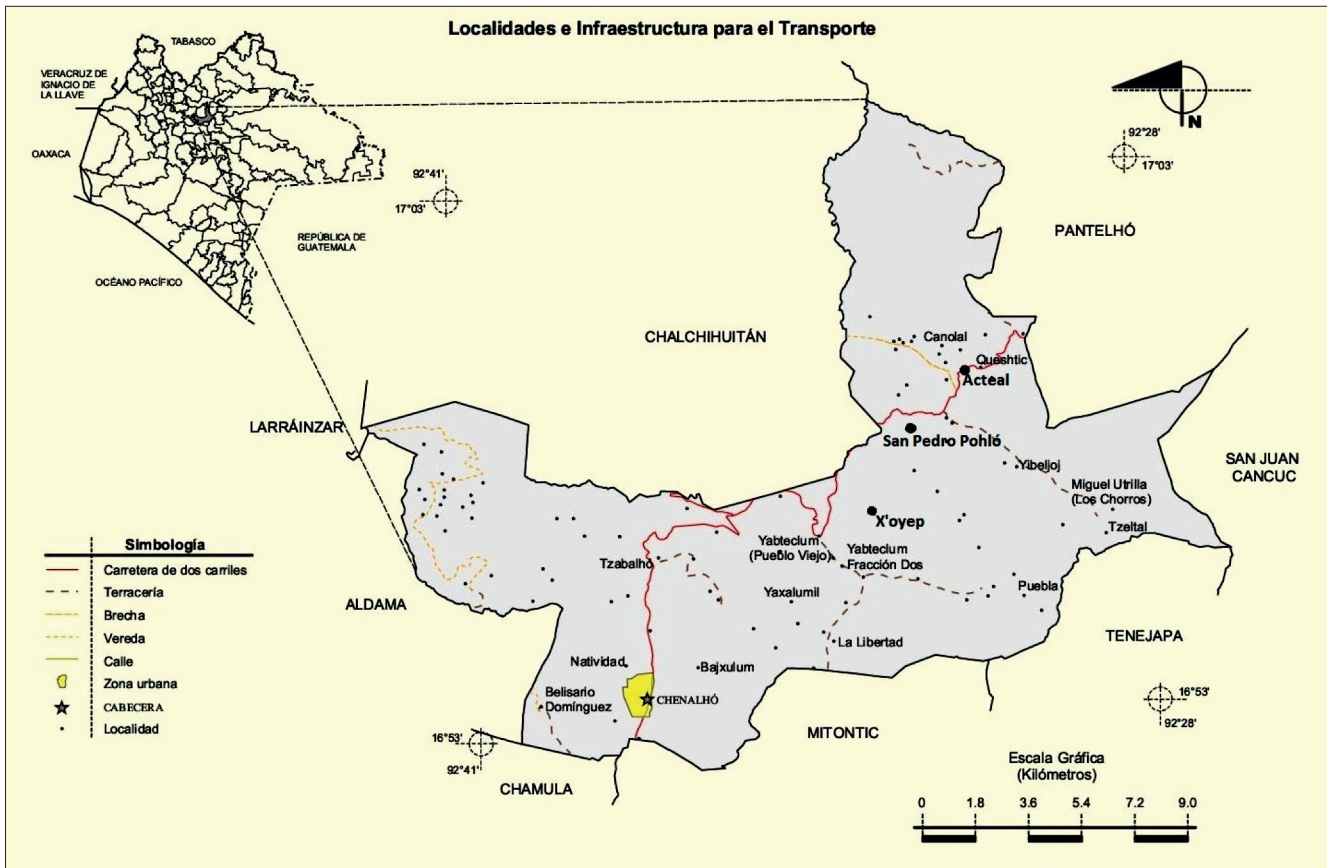


Figure 1. Carte de la municipalité de Chenalhó. Les localités mentionnées sont en gras sur la carte. (Source: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005, versión 3. 1)

mis en avant leurs valeurs pacifiques et leur positionnement explicitement antimilitariste.

### Des « événements fondateurs » divergents

La guerre contre-insurrectionnelle instaurée par le gouvernement mexicain pour démanteler l'EZLN et démobiliser ses sympathisants au Chiapas a eu des répercussions très importantes sur ce groupe des Hautes-Terres. Au cours de cette « guerre de basse intensité »<sup>2</sup> menée en particulier par le gouvernement d'Ernesto Zedillo, de nombreux militants et groupes paramilitaires associés au PRI ont commencé à s'opposer violemment aux zapatistes et à leurs alliés. La période du conflit à Chenalhó a culminé lors de l'année 1997, et de nombreux militants zapatistes et *Abejas* ont commencé à quitter leur communauté d'origine pour rejoindre deux campements. Une grande majorité des militants zapatistes se sont alors retranchés dans leur chef-lieu de San Pedro Pohltó, à quelques kilomètres plus au nord de la communauté de X'oyep qui servait, quant à elle, de campement à la majeure partie des déplacés *Abejas*. Au cours du mois de novembre 1997, de nombreuses rumeurs ont commencé à circuler autour de l'imminence d'une attaque dans la localité d'Acteal, située plus au nord de la municipalité. La majorité des militants *Abejas* et zapatistes qui n'avaient pas encore rejoint les campements ont ainsi quitté le village pour rejoindre Pohltó et X'oyep. Seul un petit groupe d'*Abejas* était toutefois resté dans la chapelle du village, afin de prier pour le retour de la paix. Le matin du 22

décembre 1997, un groupe armé a débarqué dans la communauté et a assassiné les 45 personnes qui s'étaient retranchées dans la chapelle, principalement des femmes et des enfants. Le massacre d'Acteal représente un tournant majeur dans le déroulement du conflit armé à Chenalhó et au Chiapas. Faisant la couverture des journaux nationaux et attirant l'attention de la société civile internationale sur la situation du Chiapas, le massacre a énormément compromis la légitimité du gouvernement de l'époque.

Dès l'année 1998, l'ensemble des autorités de l'organisation *Las Abejas* ont commencé à construire un discours rassembleur autour de l'histoire du massacre; discours qui est progressivement devenu – pour reprendre les mots de Ricœur – fondateur de leur mémoire et identité collective. Selon l'anthropologue Sabrina Melenotte qui a travaillé entre 2002 et 2009 avec les zapatistes et l'organisation *Las Abejas* à Chenalhó, cette mise en récit du massacre par l'ensemble des membres de l'organisation a fait de cet événement un symbole pour leurs groupes de l'État persécuteur et une icône de la lutte pour la justice sociale au Mexique (MELENOTTE 2014, 561). Comme elle le relève, ce processus d'objectivation a permis aux militants *Abejas* de sortir de l'annulation qu'a représenté sur le plan social et symbolique la violence du massacre. Parlant de « ethnogenèse »<sup>3</sup>, elle décrit ainsi l'émergence progressive et le renforcement de cette interprétation du massacre jusque dans l'acte de transmission de l'histoire aux générations

suivantes : les récits entourant l'histoire du massacre sont en ce sens devenus un élément identitaire structurant de l'organisation (2014, 560). Au cours de ma recherche, j'ai de même pu constater l'importance des symboles et des images du massacre mis de l'avant par les militants *Abejas*, et ce, que ce soit dans leurs communautés, lors des commémorations mensuelles et annuelles, ou encore lors de leurs interventions dans les médias indépendants. Au cours de plusieurs discussions menées avec des membres de l'organisation à Acteal, j'ai pu constater la force du récit entourant le massacre lorsqu'il s'agissait de décrire les perspectives de lutte dans l'avenir. Pour beaucoup de ces militants, l'assassinat de leurs compagnons symbolisait le chemin de la lutte à parcourir, et nombreux étaient ceux à vouloir eux aussi affronter l'injustice et se sacrifier pour le bien de leur peuple en se convertissant en exemples et images de la défense de leurs principes.

Au début des années 2000, les conditions de vie dans les campements de déplacés ne permettaient plus d'assurer la survie des militants, et plusieurs groupes ont cherché à retourner dans leur communauté d'origine ou à s'installer sur de nouvelles terres. C'était le cas de plusieurs groupes de militants *Abejas* avec lesquels j'ai mené ma recherche qui, face à la menace persistante des paramilitaires dans leurs communautés d'origine, avaient fait le choix de fonder une nouvelle communauté non loin de celle de X'oyep. Si ces deux groupes avaient – tout comme les autres militants *Abejas* – largement participé au processus de genèse de l'organisation après le massacre d'Acteal, c'est toutefois pour le sort des militants déplacés qu'ils ont par la suite majoritairement œuvré. L'histoire du déplacement, et la description de l'urgence de leur situation au moment du déplacement et par la suite au moment de s'installer sur des terres encore inhabitées, sont des récits que j'ai souvent entendus chez les militants de ces groupes. Fondateurs de leur mémoire et identité collective, ces événements sont en plus venus légitimer les actions qu'ils avaient pu mener par le passé et qu'ils mènent encore aujourd'hui. Ainsi, si les populations déplacées ont longtemps pu compter sur l'aide de divers organismes internationaux – comme le Comité international de la Croix-Rouge ou encore Médecins Sans Frontières – pour répondre à leurs besoins matériels de base, les conditions de leur retour et de leur installation sur de nouvelles terres ne pouvaient être respectées, selon eux, qu'à partir de négociations qu'ils devaient engager avec le gouvernement municipal et fédéral. Cette occasion s'était présentée lors de l'élection de Pablo Salazar Mendiguchía comme gouverneur du Chiapas pour les années 2000 à 2006. En effet, ce dernier était non seulement le premier gouverneur du Chiapas ne relevant pas du PRI, mais il était aussi un proche de l'organisation *Las Abejas*<sup>4</sup>. Même si cette association réalisée dans « l'urgence » a été contestée à l'intérieur de l'organisation, et notamment par les membres les plus réfractaires à l'État, les groupes *Abejas* aujourd'hui séparés de l'organisation principale m'ont ainsi fait comprendre l'importance que représentait cette occasion pour engager les discussions avec le gouvernement et négocier le retour des déplacés.

## La place des « événements fondateurs » dans la division de l'organisation

Avant même la division majeure de l'organisation *Abejas* en 2008, il existait donc déjà des tensions évidentes au sein du mouvement. Pour les groupes alignés sur celui d'Acteal, l'événement principal fondateur de leur mémoire collective est très certainement le massacre de 1997. En ce sens, quel que soit le gouvernement au pouvoir, engager des négociations avec l'État apparaissait totalement contradictoire avec les principes de la justice sociale : la réconciliation ne pouvant se réaliser qu'à partir du moment où ce dernier reconnaîtrait publiquement sa responsabilité dans le massacre – ce qu'il n'a jamais fait jusqu'à aujourd'hui. Pour les groupes qui ont été davantage touchés par la période du déplacement, l'événement principal fondateur de leur mémoire collective est bien souvent associé aux années qui ont suivi les négociations avec le gouvernement qui ont permis le retour des déplacés. En ce sens, cette période du retour a été considérée par ces derniers comme une victoire acquise avec l'aide du nouveau gouvernement et a été très encourageante pour la suite des négociations. Réfractaires au parti PRI, ils n'en étaient pas moins proches des courants politiques de la gauche institutionnelle au Mexique, et c'est en ce sens qu'ils ont poursuivi leurs négociations avec le gouverneur du Chiapas, Juan Sabines Guerrero en poste de 2006 à 2012. D'une part, il y avait donc les groupes alignés sur celui de X'oyep qui, encouragés par le retour des déplacés *Abejas* au début des années 2000, considéraient qu'il était possible de « manœuvrer » à l'intérieur des institutions du gouvernement, et ce, sans en perdre les principes de l'idéal révolutionnaire. D'autre part, il y avait les groupes alignés sur celui d'Acteal qui, incarnant davantage la résistance radicale des zapatistes, voyaient surtout dans l'État une figure « diabolique » qui chercherait par tous les moyens à les défaire de leur lutte (voir aussi MELENOTTE 2014, 646-654).

Même si les différents groupes en résistance de Chenalhó sont tous guidés dans leurs revendications par l'idéal utopique d'une autonomie communautaire intégrale, ils ont toutefois fini par se désolidariser et parfois même à entrer en conflit. En 2008, la nouvelle table directive de l'organisation *Las Abejas* a ainsi évincé la majorité des leaders et groupes proches de celui de X'oyep en les accusant d'avoir profité du sort des déplacés pour obtenir un financement important de la part du gouvernement de Juan Sabines Guerrero. Après la division de l'organisation, les groupes proches de celui d'Acteal se sont rapidement redéfinis en « mouvance officielle », notamment grâce à leur proximité idéologique avec les zapatistes, et ont accusé les autres groupes d'avoir abandonné la lutte et de s'être fait corrompre par le gouvernement. D'un autre côté, plusieurs militants des groupes proches de celui de X'oyep m'avaient fait part de leur scepticisme lorsqu'il s'agissait d'aborder les modalités de la lutte politique des groupes proches de celui d'Acteal. Selon eux, le rapport éternellement conflictuel et sans discernement que ces derniers entretiennent avec les différents gouvernements locaux et fédéraux, « sans chercher à les interpeller ou à leur montrer leurs erreurs »<sup>5</sup>, ne permet pas de faire avancer la situation ni à Chenalhó ni au

Chiapas. Avec le temps, ces conflits qui ont tout d'abord pris une tournure de confrontation médiatique se sont progressivement traduits en des conflits locaux et des tentatives d'intimidation entre ces groupes.

Si ces conflits observés entre les différents groupes *Abejas* ne relèvent pas nécessairement de positions politiques « irréciliables » ou même « contradictoires », ils traduisent toutefois les tentatives des uns et des autres de défaire la légitimité des autres dans la poursuite de l'idéal utopique. Quelques années après la division en 2008, les différents groupes ont cherché par divers moyens à se distinguer les uns des autres en affirmant la cohérence interne de leurs nouvelles organisations à travers une opposition avec leurs anciens compagnons de lutte. Ces confrontations se sont généralement traduites par l'appropriation de l'identité collective de l'organisation originelle, et de l'exclusion des autres de cette mémoire collective. À ce titre, une des premières actions des groupes proches de celui d'Acteal a en effet été de refuser à l'ensemble des militants des groupes proches de celui de X'oyep de participer aux commémorations mensuelles et annuelles du massacre de 1997. Les leaders des groupes proches de celui de X'oyep se sont quant à eux posés comme les « seuls vrais militants » à avoir œuvré pour le sort des déplacés, et ont en ce sens profité du soutien de la majorité de ces populations.

Le cas de l'organisation *Las Abejas* à Chenalhó nous permet non seulement d'illustrer comment la quête de l'utopie permet à un groupe donné de se doter d'une nouvelle façon de se raconter collectivement, mais il permet aussi de comprendre que cette nouvelle identité narrative peut par la suite devenir une source de tension et de conflit entre ceux partageant pourtant le même projet utopique de base. Ce processus a agi de telle sorte que l'impulsion utopique des premiers instants, source d'unification dans une volonté commune de changement social, s'est estompée au moment de la mise en pratique de l'utopie. Non seulement ce processus a donné lieu à des idéologies particulières qui se sont par la suite révélées profondément contradictoires entre elles, mais il a aussi participé – comme je le montrerai dans la partie suivante – à la création de nouvelles normes qui ont parfois été rejetées par certains militants. Ce point est, par exemple, très explicite chez ceux qui sont nés dans ces utopies, et donc, chez ceux qui ont hérité de ce nouvel ordre utopique en percevant parfois davantage les normes idéologiques qu'il a participé à créer que les ruptures normatives qu'il a provoquées. C'est ce côté quelque peu paradoxal du projet utopique que je vais explorer dans la partie suivante, notamment au travers du phénomène migratoire chez les militants ayant grandi dans les communautés autonomes en résistance. Pour compléter mes données et celles d'autres chercheurs ayant travaillé sur le mouvement zapatiste au Chiapas, je m'inspirerai des études de Melford Spiro sur le mouvement utopique des kibboutzim en Israël.

## LE DÉFI DE LA REPRODUCTION INTERGÉNÉRATIONNELLE DE L'UTOPIE

### Les migrations : une source de fragmentation interne

Lors de mon terrain, j'ai pu constater l'existence d'une fracture intergénérationnelle importante qui s'était renforcée ces dernières années avec l'explosion du phénomène migratoire dans le sud du Mexique. Si au cours du 19<sup>e</sup> siècle les migrations au Chiapas étaient généralement bien contenues à l'intérieur de ses frontières ou élargies aux États voisins, le début des années 2000 marque l'incorporation croissante des populations chiapanèques aux circuits de migration internationale (VILLAFUERTE SOLÍS & GARCÍA AGUILAR 2014). La hausse de ces migrations s'explique généralement par les crises à répétition qui ont touché le secteur agricole du Chiapas, ou encore par l'accès progressif des familles chiapanèque aux réseaux internationaux de migration. Toutefois, il reste certain qu'elles sont une conséquence directe de l'augmentation du mécontentement social dans la région (voir, à ce propos, DURAND & MASSEY 2003). Empêtrés dans des conflits agraires provoqués par plusieurs années de guerre de basse intensité au Chiapas, de nombreux paysans autochtones ont en effet souvent fait le choix d'émigrer pour s'extraitre des pressions sociales provoquées par la présence de l'EZLN et des groupes paramilitaires (DURAND & MASSEY 2003, 90). Aussi, la migration est-elle devenue pour plusieurs militants une des dernières alternatives aux conditions de vie désastreuses dans la région. Décus des faibles retombées politiques, sociales, mais aussi économiques qui avaient pourtant été espérées par l'ensemble des militants à la suite du soulèvement armé de 1994, nombre d'entre eux ont ainsi fait le choix d'émigrer. Alejandra Aquino Moreschi – une sociologue ayant travaillé sur les problématiques migratoires dans plusieurs communautés zapatistes de la Selva Lacandona au Chiapas – décrit en ce sens le changement opéré chez certains militants, et plus particulièrement chez les plus jeunes, nourrissant à présent des espérances dans le « rêve américain » davantage que dans les luttes autochtones portées localement (AQUINO MORESCHI 2009 ; 2013).

Dans les communautés des Hautes-Terres du Chiapas avec lesquelles j'ai pu travailler, j'ai moi aussi été marqué par la présence et la force des espérances migratoires chez les plus jeunes militants. Piégés tout comme leurs parents dans des conflits locaux complexes, ils ont en plus davantage de difficultés que leurs aînés à avoir accès à suffisamment de terres cultivables pour assurer leur autonomie financière. Ne voyant aucune alternative à court terme, beaucoup ont ainsi fait le choix de quitter leurs communautés d'origine, en s'installant par exemple dans les grandes villes les plus proches, ou encore en partant temporairement à Mexico ou aux États-Unis. Si les migrations sont vécues par la majorité des populations comme un moyen de compenser des pertes économiques sur une année, elles sont donc aussi pour les plus jeunes d'une vingtaine à une trentaine d'années une alternative au manque de perspectives économiques dans les communautés et un moyen de passer outre les conflits – politiques ou familiaux – locaux en fuyant au moins temporairement une réalité qui les accable.

Dans les communautés autochtones du Chiapas, le départ des jeunes est souvent synonyme pour ces groupes d'une perte de leur population en âge de s'intégrer au système de charge traditionnel : des populations capables non seulement d'assurer la production de la nourriture pour leurs familles, mais aussi de participer aux services et travaux collectifs. Contrairement à d'autres communautés autochtones ailleurs au Mexique où les migrants jouissent généralement d'une bonne réputation grâce aux aides économiques qu'ils apportent, les familles et les groupes avec lesquels j'ai travaillé percevaient la migration comme une forme « d'abandon » et avaient tendance à diaboliser et dénigrer le départ des personnes migrantes. Comme plusieurs chercheurs l'ont remarqué, la décision et l'acte de migrer sont généralement mis en contradiction avec les normes et les valeurs véhiculées par l'organisation collective (CRUZ SALAZAR 2015 ; CASTILLO RAMÍREZ 2017). Dans ces communautés autochtones du Chiapas, les représentations de la « bonne vie » (*Buen vivir*, ou *Lekil Kuxlejal* en langue maya Tsotsil) sont marquées par le travail de la terre, la famille, la vie communautaire, et s'opposent en ce sens à l'univers de la ville, du travail ouvrier et informel, de la solitude, de la vie non communautaire et aux représentations péjoratives qu'on se fait de la vie urbaine, perçue comme « volatile, superficielle, artificielle, débridée et non sécuritaire » (CRUZ SALAZAR 2015 ; CASTILLO RAMÍREZ 2017). Ces tensions ont été accentuées encore davantage par les représentations d'un mode de vie ascétique largement valorisé par les militants zapatistes, et notamment par les plus anciens. Ainsi, la représentation parfois bien réelle du migrant envoyant des sommes d'argent considérables à sa famille, et retournant dans sa communauté en affichant la richesse personnelle accumulée, entre en contradiction profonde avec les valeurs de bien commun et de simplicité volontaire mises de l'avant par la résistance zapatiste. De plus, les populations migrantes les plus jeunes sont bien souvent accusées par les anciens – parfois à raison – de voir dans ces processus migratoires un moyen d'échapper aux conditions de vie traditionnelles, qu'ils jugeraient trop « difficiles », « contraignantes » ou encore « conservatrices ». Pour de nombreux anciens militants, laisser partir ceux n'ayant pas vécu les années de répression suivant le soulèvement, ou encore la période du déplacement et le massacre d'Acteal, c'est aussi ne pas avoir le temps de leur apprendre et leur transmettre les enseignements de plusieurs dizaines d'années de lutte. Assimilant les migrations des plus jeunes à une forme d'abandon du projet révolutionnaire et de corruption de l'expérience d'autonomie communautaire par les valeurs sociales et culturelles importées des sociétés consuméristes, ils ont généralement cherché à l'endiguer en choisissant d'exclure les membres du mouvement ayant décidé de partir (voir aussi AQUINO MORESCHI 2013).

### L'utopie et ses mécontents

Même si la construction de l'utopie au Chiapas par les zapatistes et leurs alliés est relativement ancienne comparativement à d'autres expériences utopiques à travers l'histoire, elle n'en reste pas moins une communauté historique très jeune – de deux à trois générations tout au plus. Si j'ai pu observer des

fractures générationnelles bien concrètes dans plusieurs groupes, il faut donc comprendre qu'il s'agit davantage de tendances que de points de rupture historique. C'est aussi en ce sens qu'il peut être intéressant de comparer ces tendances avec des observations réalisées dans des mouvements utopiques plus anciens, comme celui des kibboutzim en Israël tel qu'étudié par l'anthropologue Melford Spiro. Aussi, même si les époques dans lesquelles ils ont été mis en place sont très différentes, le mouvement utopique des kibboutzim est à plusieurs points de vue très comparable à celui des zapatistes au Chiapas.

Fondés au début du 20<sup>e</sup> siècle par des immigrants juifs originaires d'Europe de l'Est, les premiers kibboutzim ont été bâtis sur des valeurs et des institutions collectivistes en rupture avec le capitalisme et l'économie de marché. Dans leurs fondements philosophiques, les jeunes fondateurs des kibboutzim étaient tout à la fois inspirés par le Sionisme et l'expectative d'une terre promise – trope se retrouvant de même dans l'imaginaire zapatiste –, que du socialisme et des mouvements anarchistes de leur époque. Tout comme les communautés auto-gérées du Chiapas, les conditions de vie à l'intérieur des premiers kibboutzim étaient marquées par le travail de la terre, la propriété collectiviste et la redistribution collective des biens, un mode de vie ascétique, et des relations sociales anti-autoritaires reposant sur l'égalité des membres (pour une description plus complète, voir SPIRO 1956 ; NEAR 1992). Dès les années 1960 toutefois, plusieurs crises ont commencé à toucher les kibboutzim avant que l'expérience d'autonomie collectiviste ne prenne un virage radicalement libéral dans les années 1990 (voir, à ce propos, NEAR 1994 ; BEN-RAFAEL 1997 ; LEVIATAN ET AL. 1998 ; GAVRON 2000 ; MORT & BRENNER 2003). Outre les facteurs externes expliquant l'effondrement progressif de l'expérience classique du kibboutz, Melford Spiro explique que c'est surtout le mécontentement et la désaffection des jeunes nés au sein de ces communautés (appelés les *sabras*) qui expliquent l'inversion radicale de l'organisation sociale des kibboutzim :

*although first-generation sabras, still influenced by the heroic deeds of the founders, accepted those values and institutions, at least to some degree, most of the succeeding generations—who today comprise the total membership of veteran kibbutzim, and a majority in the others—reject many, if not most, of them. (SPIRO 2004, 560)*

Pour comprendre le mécontentement qu'ont progressivement exprimé les *sabras*, l'anthropologue nous rappelle les conditions particulières dans lesquelles ont émergé les kibboutzim. Il nous explique en ce sens les « motivations collectivistes » communes aux fondateurs de ces communautés à partir de : (1) la rupture qu'ils ont réalisée avec « l'ordre social » de leur époque, matérialisé par leurs parents et les autres figures d'autorité ; (2) par les conditions de vie difficiles qu'ils avaient expérimentées lors de la création des premières communautés ; et (3) par le partage d'une philosophie socialiste-sioniste avec laquelle ils étaient émotionnellement très impliqués (SPIRO 2004, 564-566). Spiro montre ainsi que si les conditions de vie adoptées par les fondateurs ont été soutenues par

ces « motivations collectivistes », ce n'était pas le cas des générations suivantes, qui n'avaient ni de volonté de rupture avec les normes individualistes du capitalisme, ni même connu et partagé la période de la fondation. Aussi, même si les premières générations de *sabras* conservaient un attachement aux doctrines de leurs parents, cela n'a pas été le cas des dernières :

*despite the attempts of the kibbutz to inculcate them with the Socialist-Zionist ideology, most sabras are indifferent to it. According to the sabras, "All the grand 'isms' [Marxism, Socialism, etc.] are dead." Or, using an English loan word, ideology, they say, is bullshit. [...] Furthermore, sabras typically have little interest in preserving traditional forms of Judaism; in the Israeli cultural landscape they are preponderantly secularists. (SPIRO 2004, 566)*

Ces approches empiriques de deux mouvements utopiques nous permettent de mettre l'accent sur un point important de la reproduction intergénérationnelle des expériences d'utopie sociale. Si la construction de l'utopie repose en grande partie sur une « rupture » profonde avec un ordre institué, et sur le partage d'une expérience commune – ou d'un événement fondateur commun, pour reprendre les mots de Ricœur –, alors la transmission intergénérationnelle de cette « rupture » et de ces « expériences » est au cœur même de la reproduction des projets utopiques. Toutefois, pour les individus nés dans ces mouvements – qu'il s'agisse des kibboutzim en Israël ou même dans le cas du mouvement zapatiste au Chiapas –, on remarque que ces projets de société sont parfois reçus par les générations suivantes davantage comme des normes idéologiques, et moins comme des ruptures normatives propres à l'utopie. Cette affirmation s'applique particulièrement dans les moments où le projet utopique aura tendance à abandonner les processus de changement et d'autocritique qui le caractérisaient, et à se figer dans le temps en des manières d'être et des pratiques données. Autrement dit, les utopies des premiers fondateurs apparaîtront dans ces conditions particulières comme des idéologies pour les générations suivantes n'ayant connu que ces modes d'organisation sociale. Dans ce cas, l'utopie n'est pas acceptée telle quelle, mais apparaît plutôt comme un puissant ordre institué pour ceux qui n'ont connu que ces modes d'organisation. Mécontents des conditions de vie difficiles et parfois de la relative rigidité des organisations politiques dans lesquelles ces nouvelles générations sont nées, leurs « alternatives » aux valeurs collectivistes ont parfois été trouvées dans le mode d'organisation sociale qui avait pourtant été rejeté par leurs parents. Qu'il s'agisse des *sabras* qui ont cherché à transformer les institutions collectivistes de leurs parents pour les accorder avec les valeurs individualistes et les fondements de la propriété privée typique des sociétés libérales, ou des jeunes migrants du Chiapas aspirant davantage au « rêve américain » qu'aux luttes autochtones locales, « l'utopie » apparaît parfois en dehors des sociétés « alternatives » imaginées par leurs prédécesseurs.

Même si elles tendent à fragiliser l'expérience utopique dans son ensemble, ces représentations sont pourtant loin d'être irréversibles sur le plan idéologique. Tout d'abord, l'idéalisation des conditions de vie en dehors du groupe

et les perceptions parfois distordues de la société de consommation que certains entretiennent envers le « monde extérieur », sont possiblement réversibles dans le cas où elles pourraient être confrontées avec la réalité de l'expérience. Il est à ce propos pertinent de se pencher sur les récits des jeunes militants au Chiapas ayant décidé de mener jusqu'au bout leur projet migratoire, et qui ont eu à vivre quelques mois, voire plusieurs années dans le « monde extérieur ». Les thématiques reliées à « l'expérimentation » ou à « la prise de conscience » qui sont à plusieurs reprises revenues dans les entretiens que j'ai pu mener avec de jeunes militants ayant déjà émigré, s'inscrivent selon eux dans l'évolution de leur conscience politique. Plusieurs affirment ainsi que cette prise de distance avec le contexte local leur a été nécessaire pour donner du sens aux sacrifices à réaliser afin de s'approprier le projet politique porté par les anciens militants de leur communauté d'origine. Tout comme le décrivait Spiro dans son étude sur le mouvement des kibboutzim, les valeurs et les espérances portées par un mouvement utopique ne peuvent pas simplement être « inculquées » aux générations suivantes, d'autant plus que ces dernières évoluent dans un contexte « réfractaire » à ces apprentissages. Comme je le soutiens avec le contexte de la lutte pour l'autonomie au Chiapas, la clé de cette reproduction semble au contraire provenir de la capacité de ceux qui sont nés dans ces utopies à nourrir par eux-mêmes ces espérances : de leur capacité à réaliser le même processus de « rupture » que leurs prédécesseurs, et à vivre leurs propres expériences subjectives sur lesquelles ils pourront s'appuyer au moment de s'approprier de manière libre, consciente, délibérée et créative le projet utopique.

## CONCLUSION

En abordant diverses traditions théoriques en sciences sociales qui considèrent l'utopie comme une force sociale et politique concrète, j'ai montré comment cette figure de l'imaginaire nous permet de situer historiquement et donner un sens aux évolutions et aux contradictions qui peuvent émerger d'un mouvement politique utopique. Dans cet ordre d'idée, l'appréhension du contexte de la lutte pour l'autonomie communautaire au Chiapas à partir de l'utopie est non seulement pertinente pour rattacher les mouvances politiques proches des zapatistes aux luttes historiques contre le capitalisme et pour l'émancipation sociale, mais aussi pour comprendre la reproduction et la transformation de leurs expérimentations locales. Comme je l'ai abordé avec le cas de la division de l'organisation *Las Abejas* en 2008, la construction d'un nouvel ordre social est un processus laissant parfois apparaître des contradictions et des divergences profondes entre les membres et les groupes participant pourtant à un même projet utopique. Il apparaît dans ces conditions que même les expériences utopiques pratiques les plus marquées par des processus de changement et d'autocritique – comme c'est le cas des zapatistes et de leurs alliés au Chiapas – présentent des dynamiques qui tendent toutefois à figer le projet. Si ces dynamiques sont « vitales » pour un groupe et même pour le projet utopique dans son ensemble, elles sont toutefois un défi de taille pour la reproduction du projet originel. En effet, et

comme je l'ai abordé avec les fractures intergénérationnelles apparues dans plusieurs projets utopiques, pour certains ce nouvel ordre social apparaît parfois davantage sous les normes idéologiques qu'il contient que sous les ruptures normatives qui avaient cristallisé le projet originel. Cependant, les reproductions dans le temps – même difficiles – qu'ont connues plusieurs expériences utopiques à travers l'histoire ne doivent pas nous faire penser à l'inévitabilité d'un tel processus. En abordant le cas de jeunes adultes, il s'agit surtout d'illustrer le balancement salutaire entre le rejet du projet utopique provoqué par un rapport critique aux normes instituées, et la « redécouverte » et l'appropriation de ce même projet qui surviennent à la suite de certaines expériences formatrices. Dans ce cas, la perpétuation du processus utopique est possible à condition que les générations suivantes s'approprient les fondements du projet politique originel à partir de leurs propres expériences subjectives, et surtout, qu'ils attribuent un sens à la « rupture » exigée par l'utopie à partir des espérances qu'ils auront eux-mêmes nourries.

## Notes

1. Je parle ici des courants de pensée du socialisme utopique, et des expériences de pensée visant à imaginer des formes de sociétés extrêmement concrètes. Les figures les plus emblématiques sont alors marquées par Robert Owen en Grande-Bretagne, avec les usines modernes, et Saint-Simon ou encore Charles Fourier en France.

2. Terme utilisé pour décrire les conflits qui opposent un État à un ou plusieurs acteurs non étatiques. Si les conflits classiques sont marqués par une opposition claire entre deux armées, les conflits dits de « basse intensité » relèvent plutôt de l'instauration par l'État de logiques contre-insurrectionnelles dites de la « carotte et du bâton », ou plus traditionnellement au Mexique de « l'épi et du fouet » (BARTRA 1998). D'un côté l'État manipule les agressions des groupes « paramilitaires » en les faisant passer pour des problèmes terriens, des confrontations entre partis, des conflits religieux ou encore des vengeances familiales, et d'un autre côté il promeut un ensemble d'actions pour la paix et propose un ensemble de dispositifs d'ordre économique visant à coopter les groupes rebelles et démobiliser la base sociale sur laquelle ils reposent.

3. Par « ethnogenèse », Sabrina Melenotte entend « l'élaboration de discours et de pratiques créatrices de sens et faisant du massacre un nouveau mythe fondateur donnant lieu à la renaissance de l'organisation touchée en son cœur. Il s'agit d'un processus subjectif de création d'une identité politique qui ne s'inscrit pas dans l'histoire nationale officielle. En ce sens, le processus d'ethnogenèse est un phénomène à la fois d'objectivation et de subjectivation de l'histoire d'un groupe qui, privé de son histoire par l'État, va l'exprimer selon des modalités propres. » (MELENOTTE 2014, 548-549).

4. Avocat et universitaire formé à l'Université Autonome de Puebla, ce dernier avait appuyé l'organisation *Las Abejas* quelques années avant le soulèvement, lorsque les militants ont eu besoin de mener des discussions avec le gouvernement au cours d'un combat juridique visant à faire libérer cinq de leurs compagnons détenus à San Cristóbal.

5. Entretien du 11 octobre 2017, mené avec un des dirigeants de l'organisation *Las Abejas* A.C.

## Ouvrages cités

- ANSART, Pierre. 1977. *Idéologies, conflits et pouvoir*. Paris : Presses Universitaires de France.
- AQUINO MORESCHIL, Alejandra. 2009. « Entre el “Sueño zapatista” y el “Sueño americano” : la migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas ». *Migración y desarrollo* 13(2) : 5-21.
- . 2013. *Des luttes Indiennes au rêve américain, Migrations de jeunes zapatistes aux États-Unis*. Presses Universitaires de Rennes.
- BARONNET, Bruno, Mariana MORA et Richard STAHLER-SHOLK (dir.). 2011. *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Mexico : UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH.
- BARTRA, Armando. 1998. « Guerrero : modelo para armar ». *Trace* 33 : 9-19.
- BASCHET, Jérôme. 2005. *La rébellion zapatiste: Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris : Flammarion.
- . 2014. *Adieux au capitalisme: Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*. Paris : La Découverte.
- BEN-RAFAEL, Eliezer. 1997. *Crisis and Transformation: The Kibbutz at Century's End*. Albany : State University of New York Press.
- BLOCH, Ernst. 1964 [1921]. *Thomas Münzer, théologien de la révolution*. Paris : Julliard.
- . 1976. *Le Principe Espérance. Tome 1*. Paris : Editions Gallimard.
- . 1977 [1923]. *L'Esprit de l'Utopie*. Paris : Editions Gallimard.
- BUCKLEY, Craig & Jean-Louis VIOLEAU. 2011. *Utopie. Texts and Projects, 1967-1978*. Los Angeles : Semiotext(e).
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. 2014. « L'utopie novatrice et mobilisatrice du zapatisme ». *Alternatives Sud* 21(2) : 171-181.
- CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. 2017. « Migración internacional y cambio en los poblados de origen ». *Revista mexicana de sociología* 79(3) : 515-542.
- CERUTTI, Horacio Guldberg. 2003. *Ideología y Pensamiento Utopico y libertario en América Latina*. México : Universidad de la ciudad de México.
- COUCH, Jen. 2001. “Imagining Zapatismo: the Anti-globalisation Movement and the Zapatistas.” *Communal/Plural* 9(2) : 243-260.
- CRUZ SALAZAR, Tania. 2015. « Experimentando California. Cambio generacional entre tzeltales y choles de la selva chiapaneca ». *Cuicuilco* 22(62) : 217-239.
- DELANNOI, Gil. 1990. *Les années utopiques, 1968-1978*. Paris : La découverte.
- DINERSTEIN, Ana Cecilia. 2013. “The Speed of the Snail: The Zapatistas' Autonomy de facto and the Mexican State.” *Bath Papers in International Development* BPD20.
- DINERSTEIN, Ana Cecilia & Séverine DENEULIN. 2012. “Hope Movements: Naming Mobilization in a Post-development World.” *Development and Change* 43(2) : 585-602.
- DURAND, Jorge & Douglas S. MASSEY. 2003. *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México : Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa.

- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). 1996. *Prerière Déclaration de la Réalité*. En ligne : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/primera-declaracion-de-la-realidad-contra-el-neoliberalismo-y-por-la-humanidad/> [août 2019].
- ENGELS, Friedrich. 1950 [1880]. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Paris : Les Editions sociales.
- FORBIS, Melissa. 2015. "After autonomy: the zapatistas insurgent indigeneity, and decolonization." *Settler Colonial Studies* 6(4) : 365-384.
- GARCÍA QUINTANILLA, Alejandra. 1994. «Aguascalientes 1994: la utopia recuperada.» Dans Silvia Hernández (dir.) *Proposito de la insurgencia en Chiapas* : 175-78. Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas, Mexico.
- GARZA CALIGARIS, Anna María. 2007. «Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas». *Sociológica* 22(63) : 85-110.
- GAVRON, Daniel. 2000. *The Kibbutz: Awakening from Utopia*. Lanham : Rowman and Littlefield.
- GOODWIN, Barbara & Keith TAYLOR. 2009 [1982]. *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*. Oxford : Peter Lang.
- HARVEY, Neil. 1998. *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham : Duke University Press.
- HÉBERT, Martin. 2016. "Worlds Not Yet in Being: Reconciling Anthropology and Utopianism." *Anthropology & Materialism* 3.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. 1999. «Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI.» Dans Sara Lovera et Nellys Palomo (dir.) *Las alzadas. Comunicación e Información de la Mujer, A.C. y Convergencia Socialista* : 482-94. México : A.P.N.
- HOLLOWAY, John. 2002. *Change the world without taking power*. London : Pluto Press.
- KHASNABISH, Alex. 2004. *Globalizing Hope: The resonance of zapatismo and the political imagination(s) of transnational Activism*. McMaster University : Working Paper Series.
- 2008. *Zapatismo Beyond Borders: New imaginations of political possibility*. Toronto : University of Toronto Press.
- LEVIATAN, Uriel, Oliver HUGH et Jack QUARTER. 1998. *Crisis in the Israeli Kibbutz: Meeting the Challenge of Changing Times*. Westport : Praeger.
- LÖWY, Michael. 1998. *La guerre des dieux: religion et politique en Amérique latine*. Paris : Editions du Félin.
- MANNHEIM, Karl. 2006 [1929]. *Idéologie et Utopie*. Paris : Maison des sciences de l'homme.
- MATAMOROS PONCE, Fernando. 2009. *Memoria y utopía en México: imaginarios en la génesis del neozapatismo*. Buenos Aires : Herramienta.
- MATTIACE, Shannan. 2003. "Mayan Utopias: Rethinking the State." Dans Jan Rus, Rosalva Aída Hernández Castillo et Shannan Mattiace (dir.) *Mayan Lives, Mayan Utopias, The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion* : 185-90. Oxford : Rowman & Littlefield Publishers.
- MELENOTTE, Sabrina. 2014. *Caciquisme, résistances, violences: Les pedranos et l'État mexicain dans le Chiapas postrévolutionnaire*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MIGNOLO, Walter. 2002. "The Zapatistas's Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences." *Review* 25(3) : 245-275.
- MORA, Mariana. 2008. *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare*. UT Electronic Theses and Dissertations, anthropology.
- . 2015. "The Politics of Justice: Zapatista Autonomy at the Margins of the Neoliberal Mexican State." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10(1) : 87-106.
- MORT, Jo-Ann & Gary BRENNER. 2003. *Our Hearts Invented a Place: Can Kibbutzim Survive in Today's Israel?*. Ithaca : Cornell University Press.
- MOYLAN, Tom. 1986. *Demand the Impossible. Science Fiction and the Utopian Imagination*. Oxford : Peter Lang.
- MÜNSTER, Arno. 1985. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris : Editions Aubier Montaigne.
- NEAR, Henry. 1992. *The Kibbutz Movement: A History, vol. 1: Origins and Growth 1909-1939*. London : Littman Library of Jewish Civilization.
- . 1994. *The Kibbutz Movement: A History, vol. 2: Crisis and Achievement, 1939-1995*. London : Littman Library of Jewish Civilization.
- OLESEN, Thomas. 2005. "Mixing scales: neoliberalism and the transnational zapatista solidarity network." *Humboldt Journal of Social Relations* 29(1) : 84-126.
- RICCEUR, Paul. 1984. «L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social». *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 2(1) : 53-64.
- SPIRO, Melford Elliot. 1956. *Kibbutz: venture in utopia*. Cambridge Mass : Harvard University Press.
- . 2004. "Utopia and Its Discontents: The Kibbutz and Its Historical Vicissitudes." *American Anthropologist* 106(3) : 556-568.
- STAHLER-SHOLK, Richard. 2007. "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement." *Latin American Perspectives* 34(2) : 48-63.
- VILLAFUERTE SOLÍS, David & María del Carmen GARCÍA AGUILAR. 2014. «Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional». *Migración y desarrollo* 12(22) : 3-37.
- WRIGHT, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London : Verso.

---

Lucas Aguenier  
Étudiant au doctorat en anthropologie  
Université Laval

# Extraordinary Experience in Modern Contexts

Edited by

**Deirdre Meintel**  
**Véronique Béguet**  
**Jean-Guy Goulet**



©Agatha Campan 2014

*Kosmos*: les collections du monde

*Les anthropologues se penchent depuis longtemps sur les phénomènes abordés dans ce volume, que ce soient les rêves prémonitoires, les visions, la communication avec les esprits des morts et autres entités invisibles. Normalement, ces phénomènes s'étudient surtout dans des sociétés lointaines, où ils sont valorisés comme des formes de savoir valides. Ce livre concerne plutôt les expériences extraordinaires de personnes vivant dans des sociétés modernes, où ces expériences ne représentent pas des sources légitimes de savoir et ne sont partagées qu'avec un cercle restreint de proches. Étudier ces phénomènes sur un « terrain en proximité » comporte des risques pour la crédibilité du chercheur. Cependant, la mise en question des approches objectivistes et l'émergence de courants post-séculiers, en anthropologie comme dans d'autres disciplines, nous amènent à penser que le livre Extraordinary Experience in Modern Contexts arrive au moment opportun.*

## **Introduction**

Deirdre Meintel, Véronique Béguet et Jean-Guy Goulet

## **Extraordinary Experience as Ways of Being in the World**

Véronique Béguet

## **Modernity's Defense**

David J. Hufford

## **Science, Superstition, and the Supernatural: Exploring the Tension between Skepticism and Experiences with Spirits**

Scott Habkirk

## **The Quest for Evidence: Scientism, Doubt, and Paranormal Investigation in England**

Michele Hanks

## **"Feeling as one" during Fieldwork: The Anthropologist as Phenomenological Subject**

Géraldine Mossière

## **Spirit Mediumship and the Experiential Self**

Jack Hunter

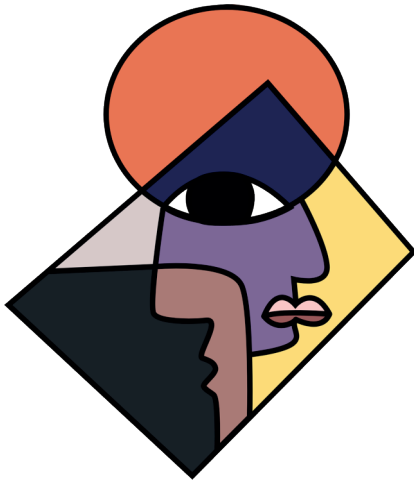
## **Extraordinary Experience, Intersubjectivity and Doubt in Fieldwork: Studying Urban Spiritualists**

Deirdre Meintel

## **Epilogue: Three (Ir)Rational Ways of Being an Anthropologist in the Field**

Jean-Guy A. Goulet





---

## Shintoïsme, Bouddhisme et l'État japonais : liens et changements de Meiji à Heisei

---

Michaël Châteauneuf

LES TRADITIONS RELIGIEUSES présentes au Japon ont connu plusieurs transformations majeures au courant de l'histoire. Les deux principales traditions, le Shinto et le Bouddhisme, coexistent depuis l'importation de ce dernier au courant du 6<sup>e</sup> siècle (DEAL & RUPPERT 2015). De nos jours, ces traditions sont toujours présentes et elles jouent un rôle social et culturel dans la vie courante japonaise. Premièrement, le Shinto est un système de croyances dit indigène au Japon, malgré l'étendue des transformations historiques. Sans fondateur ou dogme, ces croyances, mélangeant certains aspects polythéistes et animistes, mettent au centre des rites les *kami*, des esprits divins<sup>1</sup>. Deuxièmement, le Bouddhisme se divise en plusieurs écoles distinctes de ce que nous retrouvons sur le continent (malgré les liens constants). Tout d'abord importé en tant que « religion qui assurait l'obéissance du peuple » (BERNIER 2018, 293), le Bouddhisme s'intègre au paysage religieux sans y accaparer tout l'espace. En effet, le Shinto et le Bouddhisme coexistent toujours au Japon dans une harmonie presque déconcertante, alors que le Shinto s'occupe des rites de vie et que le Bouddhisme s'occupe des rites de la mort (BERNIER 1975 ; READER 1991).

Nous laisserons de côté, dans cet article, le Confucianisme et le Taoïsme (ou Daoïsme), importés peu de temps après le bouddhisme, car le premier est une doctrine morale ayant eu des impacts sur la société japonaise à de multiples

niveaux (PARAMORE 2016) et le deuxième une importation de pratiques et de techniques<sup>2</sup> moins généralisées que le Shinto et le Bouddhisme, et ce, probablement à cause du manque d'institutions (PANG 2015, 248). L'objectif de ce texte est de retracer les changements récents (depuis le 19<sup>e</sup> siècle) touchant les deux principales croyances japonaises en tant qu'institutions, ainsi que leur rapport avec le projet de construction de l'État. Ce travail théorique et historique permet de mieux comprendre la conception du religieux dans le Japon contemporain. La démonstration ne sera qu'un survol du sujet, alors qu'on en parle peu dans la littérature académique francophone.

Nous commencerons par une présentation de l'approche théorique choisie pour traiter du sujet. Les concepts favorisés sont ceux issus des théories du séculier, qui seront définis dans la première section, car ils contribuent à éclairer sous un angle nouveau ces traditions, alors que les théories de la religion sont problématiques et perçues différemment qu'en Occident (ROTS 2017 ; JOSEPHSON 2012). Ce constat s'est posé à travers le terrain ethnographique, alors qu'on ressentait un malaise à l'emploi du mot religion (*shūkyō*), particulièrement en parlant du Shinto. Cette perspective théorique permet une approche différente et peu utilisée en anthropologie. Ensuite, trois événements majeurs qui touchent les religions au Japon seront explorés à travers cette dichotomie entre le séculier et le religieux. En premier lieu, les impacts sur les religions de la

restauration Meiji de 1868, qui changera le visage du Japon. En deuxième lieu, les conséquences de la défaite du Japon lors de la Seconde Guerre mondiale et les changements constitutionnels qu'apporteront les États-Unis à la relation entre l'État et la religion. En troisième lieu, les impacts de l'attentat par la secte Aum Shinrikyō sur la perception que le peuple japonais a sur les religions. Nous finirons plus précisément sur le contexte contemporain du Shinto et du Bouddhisme et sur la manière pour ces croyances de s'ajuster dans ces cadres institutionnels historiquement construits.

## SÉCULIER, SÉCULARISATION ET SÉCULARISME

Avant de passer aux concepts en lien avec le séculier, attardons-nous tout d'abord au concept de religion. Prenons la définition de l'anthropologue Clifford Geertz :

*religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, persuasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic* (1972, 168).

Toutefois, à travers les débats publics et le sens commun de la religion, on l'associe surtout à une communauté morale, ou ce qu'Émile Durkheim appelle l'Église (qui peut prendre plusieurs formes) (DURKHEIM 1968, 51). C'est justement un aspect de la définition qui fait que ce concept n'est pas populaire au Japon (ISOMAE 2013), et ce, même s'il est possible d'attacher une forme d'institution au Bouddhisme et au Shinto, comme nous le verrons plus tard. Rajoutons à cela le paysage religieux du Japon, où il y a un pluralisme religieux complexe, alors que même la frontière entre les religions n'est pas hermétique. De plus, les religions ne sont pas exclusives, au sens où l'on peut être bouddhiste et shinto en même temps. L'emploi des concepts des théories du séculier permet de faire les liens entre le projet étatique moderne japonais et la place que les croyances et les pratiques religieuses occupent au pays du Soleil-Levant à un niveau différent des analyses classiques en anthropologie de la religion.

Nous utiliserons principalement trois auteurs importants qui ont traité du sujet afin de définir ces concepts : le sociologue José Casanova, le philosophe Charles Taylor et l'anthropologue Talal Asad. L'objectif du texte étant de démontrer l'apport du Shintoïsme et du Bouddhisme dans la construction d'un État moderne séculier au Japon et leur relation actuelle à cet État, il faut tout d'abord définir les concepts en lien avec le séculier et délimiter les caractéristiques d'un État séculier. Différents concepts sont employés dans l'étude du séculier ayant des significations différentes, dont ceux de séculier, de sécularisation et de sécularisme. Premièrement, le concept de séculier est défini par Casanova comme une « catégorie moderne centrale – théologique-philosophique, légale-politique, et culturelle-anthropologique – pour construire, codifier, saisir et expérimenter un monde ou une réalité différenciée du 'religieux' » (CASANOVA 2011, 56). Cette ligne entre ce qui est

séculier et religieux n'est toutefois pas hermétique, dans la mesure où chacun de ces deux concepts interdépendants peut pénétrer dans la sphère de l'autre. Donc, la catégorie « séculier » se fait en complémentarité avec sa contrepartie, la catégorie « religieux » (CASANOVA 1994, 20 ; HORII 2018).

Ensuite, le concept de sécularisation se réfère aux processus historiques, aux transformations et aux différentes manières de différencier le « religieux » du « séculier » à travers les diverses sphères institutionnalisées<sup>3</sup> (CASANOVA 2011, 57), servant ainsi à rendre certains éléments auparavant religieux en réalités mondaines ou terrestres (CASANOVA 2007 ; 2011 ; TAYLOR 1998). Pour cet article, ce qui nous intéresse est surtout le passage des institutions religieuses à des institutions séculières. Ce processus est souvent présenté comme l'une des caractéristiques du passage d'une société vers la modernité<sup>4</sup> dans les pays occidentaux (ASAD 2003). Casanova (2007) identifie trois types de sécularisation : premièrement, le déclin des croyances et des pratiques religieuses dans les sociétés dites « modernes ». Toutefois, ce postulat se révélera partiellement faux, alors que plusieurs exemples, dont les États-Unis, montrent en effet que ce n'est pas le cas, avec une forte présence de la religion dans l'espace public<sup>5</sup>. Deuxièmement, il y a la privatisation de la religion, souvent considérée comme l'une des conditions nécessaires à une démocratie libérale moderne. Ce retrait de la religion dans la société se ferait soit par un déclin des religions, soit par une privatisation et marginalisation des religions (CASANOVA 1994, 20). Troisièmement, il y a la sécularisation en tant que séparation du religieux des sphères séculières, ou nouvellement séculières, comme l'État, l'économie ou la science. Il est important de noter que les sociétés qui sont passées par un processus de sécularisation l'ont fait dans des contextes différents, et qu'il n'y a pas qu'une forme moderne et unique pour le faire.

Enfin, le sécularisme englobe une large variété de visions du monde et d'idéologies modernes du séculier (CASANOVA 2011, 57). On se retrouve devant un projet étatique et constitutionnel de séparation de l'État et de la religion ou une idéologie impliquant une conception particulière de l'État face à la religion. Pour chaque cas, il faut observer la formation de la frontière entre l'État et la religion, ainsi que les acteurs par qui cette frontière a été créée. Il faut aussi observer les principes de séparation et de régulation étatique de la religion à travers la société. Charles Taylor (2010) identifie trois prérequis pour le sécularisme : en premier lieu, aucun individu ne doit être forcé dans le domaine du religieux, ce qu'on attribue à la liberté de religion ; en deuxième lieu, les personnes adhérant à différentes croyances doivent être égales entre elles et face aux institutions ; en troisième lieu, toutes les croyances doivent être entendues dans le processus pour déterminer les projets de société et d'identité politique. Le philosophe mentionne la difficulté de ce dernier point, car le groupe majoritaire pèsera toujours plus dans la formation des projets de société et dans la définition de l'identité nationale. Cela reste aussi grandement variable selon les pays et la diversité culturelle qui les caractérise.

Maintenant que nous avons vu les concepts en lien avec le séculier, il faut voir les caractéristiques d'un État séculier, en

commençant par sa structure. Le premier aspect que nous avons déjà mentionné, et qui est sûrement le plus important, est une constitution séculière. Encore une fois, il y a plusieurs façons d'arriver à une constitution séculière et il s'agit d'un projet d'État en soi (CASANOVA 2011). L'exemple des États-Unis est important et intéressant, car aussi bien la Constitution de ce pays garantit une liberté de religion, aussi bien on y retrouve une forte présence de la religion dans la vie publique, particulièrement le protestantisme (TAYLOR 2004). Certains pays séculiers iront plus loin, comme la France, avec la notion de laïcité, qui interdit le port de signes religieux (ostentatoires) dans certains espaces publics (TAYLOR 2010, 28). On associe aussi un État séculier à d'autres aspects de la modernité, dont la démocratie, le savoir basé sur la science, les droits humains, etc. (CASANOVA 1994 ; TAYLOR 2011 ; ASAD 2003). Il est intéressant d'observer le cas des pays asiatiques, alors que Richard Madsen (2011) démontre avec quelques exemples qu'on se retrouve avec des structures étatiques séculières, similaires à celles des États-Unis, mais à l'intérieur de ces pays, on retrouve une dynamique religieuse très différente. Chaque pays est varié au niveau des religions, mais beaucoup de personnes vont toujours dans les sanctuaires religieux au travers de l'Asie de l'Est, particulièrement lors des festivals. La tendance entourant la place de la religion dans les sociétés identifiées comme modernes n'est pas ce que certains chercheurs pensaient : une diminution de la place des religions (CASANOVA 1994, 17), mais plutôt une adaptation de ces dernières dans les structures actuelles.

## LA RESTAURATION DE MEIJI

Maintenant, retournons à une transition historique importante au Japon et qui a mené à des transformations politiques majeures<sup>6</sup> : la restauration Meiji (1868). Quelques années avant cette transition, le 8 juillet 1853, les navires américains arrivent au Japon sous le commandement du commodore Perry, au port de la ville d'Uruga (WALKER 2015, 145). Les lois japonaises interdisent toutefois aux étrangers de débarquer dans les ports du pays, sauf à Nagasaki. Le Japon a encore à cette époque une politique isolationniste, mais les Américains enverront une lettre à l'empereur au nom du président des États-Unis, Millard Fillmore. Le dirigeant local, Toda Ujijoshi, accepta de recevoir les Américains en voyant leur armement supérieur et leur refus de partir sans avoir transmis leur lettre. Au-delà de la demande d'une ouverture économique au reste du monde, nous retrouvons deux fois dans la lettre le terme « religion », alors que les Américains voulaient faire lever l'interdiction du christianisme au Japon (JOSEPHSON 2012). Effectivement, les forces occidentales, dont les États-Unis, l'Angleterre et la France, exercent une forte pression sur le pays dans les années 1850-1860, principalement pour des enjeux économiques, mais demandent aussi la liberté de religion au pays du Soleil-Levant afin de laisser entrer le christianisme<sup>7</sup>. Les dirigeants japonais n'avaient pas le choix de retirer l'interdiction du christianisme devant les demandes des Américains, parce que ces derniers possédaient une force militaire grandement supérieure et que les autorités japonaises étaient au courant des ravages de la guerre de l'opium en Chine. Or, face à la missive des Américains

à l'empereur, les traducteurs japonais n'ont aucune idée de la façon de rendre compte du terme « religion », car il n'existe pas en japonais (JOSEPHSON 2012). Plusieurs traductions sont faites avec des sens extrêmement différents. Il faut donc trouver une façon de traduire le mot religion face aux pressions extérieures, ce qui sera fait dans les années suivant le débarquement des Américains à Uruga, mais non sans difficultés.

Le traité d'Amitié et de Commerce (*Nichibei Shūkō Tsūshō Jōyaku*) sera signé en 1858 entre le Japon et les États-Unis et ses termes seront grandement favorables à ce dernier. Ce traité s'inscrit dans un contexte particulier : le colonialisme occidental. D'autres traités sont aussi signés par les pays occidentaux avec des pays de l'Extrême-Orient, tous favorisant les pays de l'Ouest. Concernant le traité signé au Japon et la religion, l'article 8 déclare :

*Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion, and for this purpose shall have the right to erect suitable places of worship. No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious worship of the Americans. American Citizens shall not injure any Japanese temple or mia [sic], or any insult or injury to Japanese religious ceremonies, or to the objects of their worship.*

*The Americans and Japanese shall not do anything that may be calculated to excite religious animosity. The Government of Japan has already abolished the practice of trampling on religious emblems.*

Dans cet article, les termes religion ou religieux reviennent à plusieurs reprises, et le traducteur, Moriyama, utilise plusieurs termes pour les traduire dans la version japonaise (JOSEPHSON 2012, 91). Les deux premières utilisations seront traduites par le terme *shūhō*, qui signifie « les lois de la secte » et les cérémonies religieuses seront traduites par *shinbutsu no raihai*, littéralement les « rituels pour les dieux et les bouddhas ». La prochaine utilisation du terme religieux sera traduite différemment de la première fois, et on utilisera *shūshi*, les « doctrines de la secte ». La traduction des emblèmes religieux a été traduite par *fumie*, un terme déjà existant pour l'acte de bafouer les images chrétiennes. Toutefois, les Japonais ont ajouté à la fin de cette phrase « à Nagasaki », la ville où les Américains seraient plus présents. Il pourrait s'agir d'une tentative de contrôler l'arrivée du Christianisme en limitant leurs droits géographiquement. Les Pays-Bas conclueront un traité similaire avec le Japon quant à la religion, et ce, à la même période que la signature du traité avec les États-Unis. Les autres pays européens emboîteront le pas et demanderont la même chose à leur tour. La différence entre la conception japonaise et euro-américaine de la religion reste très marquée et la traduction est complexe.

Le terme *shūkyō* sera popularisé dans les années 1870 afin d'essayer de traduire le terme « religion » dans le sens euro-américain (JOSEPHSON 2012 ; HORII 2016). Il faudra attendre en 1907 avant de voir le premier ouvrage académique parlant directement des « religions japonaises » avec le livre *The Religious History of Japan, an Outline*, écrit par Anesaki Masaharu (ISOMAE 2005). Encore aujourd'hui, c'est la

traduction officielle du terme, mais il existe toujours une différence sémantique entre les termes religion et *shūkyō*. Ce mot est composé de deux caractères (*kanji*), *shū* 宗 et *kyō* 教. Le premier terme se traduit par secte, lignée, ou principe. Le deuxième terme peut se traduire par enseigner ou enseignements, et pouvait aussi se prononcer *oshi*. Plusieurs significations sont donc possibles avec le terme *shūkyō*, comme «les principes des enseignements» ou «les enseignements d'une secte». Ce mot est d'origine chinoise (*zongjiao*) et était utilisé pendant la période Edo (1600-1868) au Japon. *Shūkyō* permet de séparer les aspects religieux et socio-culturels, et implique des croyances envers un mouvement ou un ordre (READER 1991, 13).

Ainsi, avec l'arrivée de cette nouvelle catégorisation sémantique, le gouvernement du Japon voulait y dissocier le Shinto afin de mieux faire face au Christianisme dans le contexte de ces nouveaux traités. Cette décision permettra aussi au Shinto une plus grande liberté d'action. Le Shinto était souvent décrit comme une extension du Bouddhisme avant la Restauration Meiji (JOSEPHSON 2012, 98), mais après la restauration, le Shinto et le Bouddhisme seront définitivement séparés par le gouvernement (DEAL & RUPPERT 2015) suite à des mouvements nationalistes voulant donner plus de place aux croyances indigènes du pays<sup>8</sup>. Les divinités des deux religions seront par le fait même séparées, alors que le panthéon shinto était souvent, mais pas toujours, incorporé dans le panthéon bouddhiste. Le gouvernement donnera la responsabilité d'entretenir le registre national aux sanctuaires shinto, ce qui était la tâche des temples bouddhistes jusque là (HARDACRE 2016 ; DEAL & RUPPERT 2015). Après un changement de résidence, il faut maintenant que la famille aille s'enregistrer auprès du sanctuaire shinto, alors qu'avant c'était dans un temple bouddhiste. Une bureaucratie shinto sera mise sur pied, avec le sanctuaire d'Ise au centre. Ce sanctuaire était choisi comme le plus important, car il était destiné à Amaterasu, la déesse du soleil et, selon les mythes, la mère de la lignée impériale. Les sanctuaires seront divisés en plusieurs catégories, dont les sanctuaires Impériaux, Nationaux ou Spéciaux (HARDACRE 2016, 374), créant ainsi une hiérarchie entre les sanctuaires. Vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ces changements amèneront l'avènement de ce que nous appelons le Shinto d'État, une branche du Shinto qui se distingue des autres croyances shintoïstes que nous retrouvons au niveau local. C'est le début d'une période où le Shinto jouera un rôle important dans l'homogénéisation de la culture et la montée de l'ultranationalisme japonais. Les écoles bouddhistes, même si elles perdront leur place à proximité du pouvoir, contribueront aussi à la montée du nationalisme.

## LA SÉCULARISATION FORCÉE

Le Japon se retrouve du côté des perdants après la Seconde Guerre mondiale, et bien que le pays soit en théorie sous la gouverne des forces alliées, il se trouve sous occupation américaine, de 1945 à 1952. C'est le général MacArthur qui aura les pleins pouvoirs dans la région avec pour objectif d'éliminer le fascisme. C'était une personne qui n'était pas très appréciée de l'Administration Roosevelt et Truman, mais ses victoires

contre le Japon dans la guerre du Pacifique lui ont donné une grande réputation (SCHALLER 1987). Le général aura de nombreux objectifs au cours de la période d'occupation, il voulait :

Premièrement, détruire la puissance militaire. Punir les criminels de guerre. Construire une structure pour un gouvernement représentatif. Moderniser la constitution. Tenir des élections libres. Affranchir les femmes. Libérer les prisonniers politiques. Libérer les agriculteurs. Décentraliser le pouvoir politique. Séparer la religion et l'État... (WALKER 2015, 262)

De là s'entameront plusieurs grands changements au Japon, particulièrement au niveau juridique, avec une nouvelle Constitution. Les Américains vont tout d'abord demander à des juristes japonais d'amender la Constitution de 1889, mais ils voudront des modifications plus importantes que celles proposées. Ils écriront donc leur propre version en anglais et la feront traduire par la suite. Ce seront quelques officiers américains du «New Deal» qui la rédigeront (WALKER 2015, 267). Ainsi, les États-Unis imposeront la démocratie aux Japonais, ce qui peut sembler contradictoire. Les deux chambres seront élues au suffrage universel et le cabinet sera responsable devant le parlement.

Le rôle de l'empereur deviendra ainsi symbolique, une décision qui ne plaît pas à tout le monde. Certains du côté américain auraient voulu plutôt abolir cette fonction et juger l'empereur en tant que criminel de guerre, y compris le Sénat américain (BIX 1995). D'autres s'y sont opposés, craignant, à tort ou à raison, une révolution au sein de la population. Toutefois, la population japonaise se trouvait dans une situation peu propice pour que se déclenche une révolte, car près de 40% des villes avaient été détruits par les bombardements, et la famine sévissait dû à la faiblesse des récoltes (SCHALLER 1987, 27). Le général décidera malgré tout de conserver le poste d'empereur, en lui retirant toutefois ses pouvoirs. Les Américains lui feront faire un discours à la radio, qui sera ambiguë, affirmant qu'il n'est plus *akitsumikami* (divinité manifeste), mais l'expression la plus utilisée pour parler de l'empereur était celle d'*aragitogami* (divinité vivante). Malgré cela, le mythe de descendance divine de l'empereur perdurera dans certains milieux, mais il est beaucoup moins présent dans le contexte contemporain, comme plusieurs autres croyances religieuses (READER 2012). Il est toutefois toujours important pour les rites nationaux shinto, comme le rituel pour les récoltes du riz.

La nouvelle constitution sera votée en 1946 avec une forte majorité, alors que huit personnes seulement s'y opposent, six communistes et deux indépendants. Elle entrera en vigueur en 1947 et restera inchangée jusqu'à aujourd'hui<sup>9</sup>. De plus, elle est acceptée par le peuple japonais, bien qu'elle soit écrite par des personnes d'un autre pays. Les Japonais ne sont pas intéressés par un changement constitutionnel (UMEDA 2006), aussi bien pour ce qui touche le droit à l'armée que la séparation de la religion et de l'État.

Le Shinto, auparavant considéré comme un élément culturel japonais, et non comme une religion (surtout le Shinto d'État), sera pour sa part relégué au même niveau que les au-

tres religions sur le plan juridique. Les Américains pointeront le Shinto comme étant un des coupables de l'ultranationalisme japonais (DEWELL GENTRY 2014) et ils introduiront un article dans la Constitution pour ne plus que cela se produise. Nous retrouvons donc la séparation de la religion et de l'État dans l'article 20 :

La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, service, rite ou cérémonial religieux.

L'État et ses organes s'abstiendront de l'enseignement religieux ou de toutes autres activités religieuses.

Cet article veut séparer tous liens possibles entre les religions et le gouvernement, une séparation franche entre le politique, le religieux et aussi l'éducation (SHIBATA 2004). L'aspect le plus important est la fin des subventions de l'État aux institutions religieuses, ce qui aura un impact majeur sur certains sanctuaires qui jusqu'alors recevaient de l'argent. Ceci sera inscrit dans l'article 89 stipulant :

Aucun denier public, aucun bien de l'État ne peut être affecté au profit ou au maintien d'une institution ou association religieuse, quelle qu'elle soit, ou d'une entreprise charitable, pédagogique ou bénévole échappant au contrôle des pouvoirs publics.

Les sanctuaires devront prendre le temps de s'adapter à ces nouveautés et à leur nouvelle position dans la société japonaise.

Après la défaite, les sanctuaires se sont regroupés, formant l'Association des Sanctuaires Shinto (神社本庁), permettant de négocier leur place dans la société japonaise avec les Américains durant l'occupation. Ces derniers ont mis beaucoup l'accent sur les implications du Shinto dans l'effort de guerre et les discours nationalistes, et ont laissé de côté les autres religions, qui ont aussi eu des connexions avec le militarisme et le nationalisme (HARDACRE 2016). La peur de la prêtrise shinto était de voir le Shinto tout simplement aboli, mais les discussions qui ont eu lieu entre l'Association et les agents américains ont permis à ces derniers de mieux comprendre le Shinto et ont mené à la constitution présentée ci-dessus.

## AUM SHINRIKYŌ

La secte Aum Shinrikyō sera responsable d'une attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo le 20 mars 1995, faisant 11 morts et plusieurs milliers de blessés (HARDACRE 2016, 511). Cette secte appartient à ce que nous appelons les « nouvelles religions », ou *shinshūkyō* (新宗教), où le *shin* (新) se traduisant par « nouveau » et *shūkyō* (宗教) par « religion ». Plusieurs nouvelles religions verront le jour tout d'abord au 19<sup>e</sup> siècle, et une deuxième vague après la Seconde Guerre mondiale. La doctrine du groupe sera d'abord un mélange entre le Bouddhisme Mahayana et le Bouddhisme Vajrayana. Il y aura aussi des emprunts de l'hindouisme, ainsi que de l'Apocalypse chez les Chrétiens. Avec ce mélange de croyances viendront des pratiques particulières. Il y aura plusieurs actes

criminels commis au nom de la secte, et c'est dans le métro de Tokyo qu'aura lieu leur plus grand attentat. Le nombre relativement réduit de morts s'explique par la faible qualité du gaz utilisé. Cet événement en particulier aura un impact important dans le milieu religieux au Japon, alors que plusieurs membres de la secte seront envoyés à la potence (BAFFELLI & READER 2012).

Cet attentat a mené à une condamnation généralisée de ces nouvelles religions au Japon (HARDACRE 2003 ; 2016, 511 ; MULLINS 2012). Le gouvernement, en réponse à cette crise, révisera la Loi des Corporations Religieuses et privera la secte de ce statut, qui accordait une grande autonomie aux corporations religieuses, retardant les enquêtes policières ou journalistiques (HARDACRE 2003). On présumait ainsi que les religions servaient le bien commun. Les modifications seront faites en décembre 1995 et les religions doivent dorénavant être enregistrées au ministère de l'Éducation dans le but d'offrir une plus grande transparence financière. Le ministère a aussi le droit de questionner les groupes religieux lorsqu'il y a des soupçons d'activités criminelles (HARDACRE 2003). Ces modifications avaient pour objectif de protéger la société japonaise des groupes religieux déviants et dangereux, mais en plus de ces conséquences politiques, cet attentat touchera la sphère sociale.

L'incident d'Aum Shinrikyo conduira le Japon dans une crise sociale, un pays qui avait déjà été victime d'un grand séisme cette année-là et qui connaissait des problèmes économiques. Ce climat social facilitera les discours nationalistes au Japon. D'autant plus qu'il y avait donc déjà plusieurs discours patriotiques en lien avec cet anniversaire, car ces événements se passent l'année de la célébration des 50 ans de la fin de la Seconde Guerre mondiale (MULLINS 2012). Il y aura donc une remise en question des institutions en place, aussi bien le gouvernement que la police, qui ont échoué à protéger la population. Certaines personnes vont donc tenter de trouver des solutions. Chez une partie de la population, on voudra se départir de la religion, mais chez d'autres, on propose justement une plus grande éducation religieuse et morale. Cette vision consistant à revoir le système d'éducation sera aussi supportée par le philosophe Umehara Takeshi, connu du public japonais (MULLINS 2012). Cette idée était, d'ailleurs, déjà présente au Japon, car les médias rapportaient certains problèmes avec les jeunes, dont l'absence à l'école, l'intimidation, la prostitution et le suicide. L'affaire Aum n'était donc qu'une autre arme aux mains de ceux et celles portant déjà ce discours.

Ces trois moments historiques affecteront le sécularisme japonais. Les deux premiers, la restauration Meiji et l'occupation américaine, affecteront le processus de sécularisation du pays en modifiant les structures et les lois sur la religion au Japon. La structure étatique du Japon est séculière et aucune religion ne peut être favorisée par le gouvernement. Le dernier moment historique présenté, l'attentat d'Aum Shinrikyō, touchera principalement la perception de la religion du peuple japonais, donc le sécularisme, changeant fondamentalement l'attitude face aux religions (McLAUGHLIN 2012). Baffelli et Reader (2012) proposent que cet attentat a fait changer la manière dont le peuple voit les religions, passant de généralement

bien, et méritant une protection légale, à une suspicion répandue à l'effet que les organisations religieuses sont potentiellement dangereuses. Ces événements situent dans quel contexte se placent le Shinto et le Bouddhisme dans le Japon contemporain.

## LE SHINTOÏSME

Quelle est la place de la religion au Japon dans le contexte contemporain ? Après les attentats de 1995, la religion semble maintenant devenue un sujet sensible dans la société japonaise. Les Japonais ne se considèrent pas religieux en général, car on associe le terme religion à la participation à une Église (ISOMAE 2013) et il y a une méfiance face à ceux qui les pratiquent<sup>10</sup> (HARDACRE 2016, 519). Toutefois, les pratiques religieuses sont toujours présentes, alors qu'il y a même un regain des pratiques de divination, dont certaines sont associées au Shinto<sup>11</sup> (BERNIER 2018). Les religions jouent aussi encore un rôle dans l'identité japonaise chez les jeunes (SUGIMURA *et al.* 2019) et les traditions, même religieuses, sont toujours valorisées, incluant les traditions bouddhiste et shinto. C'est l'aspect traditionnel affilié directement à l'identité japonaise qu'on valorise beaucoup, ce qui rend la culture japonaise unique.

Nous sommes donc dans un contexte où les Japonais pratiquent beaucoup, mais ne se considèrent pas religieux. Au niveau de la pratique, ils participent encore à certaines activités shinto, particulièrement les festivals (MADSEN 2011), avec une participation plus grande que celles des Américains aux activités religieuses chrétiennes (SCHILBRACK 2015). À l'opposé, les Japonais se présentent majoritairement comme non croyants, malgré leur participation à des activités religieuses. L'incident de Aum est en partie responsable de cette fission avec les croyances religieuses, mais ce n'est pas une situation unicausale, alors qu'on observe aussi une plus grande importance et valorisation de la science (INGLEHART *et al.* 2014) et une association entre athéisme et rationalisme (YAMAKAGE 2012). La recherche de Sugimura et ses collègues (SUGIMURA *et al.* 2019) discute justement du Shinto en disant :

*By taking into account this particular (or indigenous) approach to religion, this study could provide evidence for the importance of religious beliefs among young Japanese people in spite of the fact that the majority of them reported that they did not have a particular religious faith. (2019, 675)*

Cette particularité peut s'expliquer par les récents changements socio-culturels. Aike P. Rots (2017) montre un changement de la place du Shinto dans la société japonaise à travers ce qu'il appelle une sécularisation discursive : une recatégorisation du Shinto, qui passe de « religieux » à « culturel » ou « traditionnel ». Fenella Cannell décrit bien ce type de phénomène, alors qu'il écrit :

*it is clear that people are rejecting the term religion itself, while attempting (sometimes in contradictory ways) to create forms of practice that many anthropologists would still classify as religion. (2010, 88)*

L'histoire récente de la religion au Japon présentée dans ce texte nous permet de comprendre les différentes transformations de la société qui ont influencé le Shinto et les raisons qui ont poussé les autorités shinto à lier les croyances shinto aux traditions japonaises, et non une religion japonaise. Suite aux événements d'Aum Shinrikyō, Sonoda Minoru, alors professeur à l'Université de Kyoto et prêtre en chef du sanctuaire de Chichibu, déclare au Nouvel An de 1996 que le Shinto doit changer et être « une religion existant à l'intérieur du séculier, une religion culturelle [et] construire un nouveau sens de communauté en contexte urbain » (cité dans HARDACRE 2016, 509). Deux points sont intéressants dans ce court extrait : premièrement, cette volonté de faire du Shinto une religion qui existerait à l'intérieur du séculier ; deuxièmement, vouloir une religion culturelle. Bien que cela fasse référence à la sécularisation discursive de Rots, Sonoda utilise toujours le terme religion pour décrire le Shinto, ce que d'autres personnes rejettent. Le problème avec le fait de ne pas considérer le Shinto comme religion est en lien direct avec la Constitution, car soustraire le Shinto de cette catégorie lui donnerait un avantage sérieux par rapport aux autres religions !

Toutefois, même si le Shinto est une religion, elle diffère des religions institutionnalisées occidentales. Le Shinto, tel que mentionné plus tôt, a gardé un aspect important qu'il avait durant l'ère Meiji, son caractère public. La présence dans l'espace public est sans conteste et ne dérange personne. L'exemple des *matsuri*, les festivals shinto, est frappant, alors qu'on promène des palanquins divins, avec une représentation d'une divinité à l'intérieur, à travers les villages et même les villes (ASHKENAZI 1993). De plus, il existe plusieurs cas juridiques qui démontrent des tentatives de différents gouvernements de donner de l'argent à des événements shinto, alors que quelques cas seulement d'activités religieuses réussissent indirectement à obtenir des fonds publics (ROTS & TEEUWEN 2017 ; RAVITCH 2013 ; MATSUI 2012). Les différents cas qui se sont retrouvés devant les tribunaux nous montrent à quel point le financement public à des activités ayant un lien avec le Shinto est difficile à obtenir. Cette religion est toujours présente à travers les rites collectifs et publics, autant au niveau local, comme les *matsuri*, qu'au niveau national avec les rites célébrés par l'empereur. Les traits populaires, traditionnels et collectifs du Shinto sont ceux qui résonnent le plus dans la culture japonaise.

À un autre niveau, il y a un effort politique afin de redonner plus de place au Shinto dans l'espace public. Le premier ministre Abe Shinzo et plusieurs de ses ministres sont très croyants et défendent un retour, caractérisé par les visites du premier ministre au sanctuaire de Yasukuni et d'Ise<sup>12</sup>. En plus de cela, ils souhaitent une éducation plus patriotique et un plus grand rôle pour l'empereur (HOLTZ 2016). Ce dernier point est particulier, parce que l'empereur Reiwa s'oppose à une plus grande présence dans le milieu politique et a, en général, des idées plus progressistes que le gouvernement de droite d'Abe Shinzo. L'empereur a toujours un rôle symbolique important, mais il est peu probable que son rôle soit plus prédominant dans l'avenir proche.

## LE BOUDDHISME

Passons maintenant à la place du Bouddhisme dans le Japon contemporain. Plutôt associé à la mort et aux rites funéraires<sup>13</sup>, le Bouddhisme japonais contemporain se divise en plusieurs écoles (DEAL & RUPPERT 2015). Certaines d'entre elles sont présentes depuis avant la Seconde Guerre mondiale, comme le Bouddhisme Zen, populaire chez les samouraïs durant la période Edo, le Bouddhisme Tendai, ou même Sōka Gakkai, inspiré du Bouddhisme de Nichiren<sup>14</sup>, avec des acteurs maintenant présents dans le milieu politique et siégeant en tant qu'Organisation Non Gouvernementale à l'Organisation des Nations Unies. De nouvelles branches du Bouddhisme feront leur apparition dans la période d'après-guerre. Les différents groupes bouddhistes ont une taille ainsi qu'une influence très variée, et il est donc difficile de classer tous ces groupes dans une seule catégorie.

Au Japon, seul un pourcentage relativement faible de la population dira croire en Bouddha dans les sondages, mais c'est plus nuancé lorsqu'on regarde l'importance accordée à la vie après la mort (MITCHELL & JACOBY 2013; HARDACRE 2016). Ce qui se passe après la mort est effectivement une plus grande préoccupation pour le peuple japonais que les différentes entités, divines ou non, qui touchent à la mort. L'importance qu'on donne aux ancêtres en est une preuve, avec les différents rituels bouddhistes qui y sont attachés. L'exemple du O-bon, une danse traditionnelle bouddhiste pour commémorer les morts est intéressante, car on peut retrouver cette pratique dans l'espace public et elle est présentée comme un élément culturel japonais (CHÂTEAUNEUF 2019, 59). Tout d'abord, cette danse est une version réduite du Ullambana tiré du Sutra du même nom (MITCHELL & JACOBY 2013, 357) et consiste à danser autour d'un échafaudage abritant les musiciens<sup>15</sup>. Ces événements sont intéressants, car il y a une similarité dans leur perception de certaines pratiques shinto : on les considère de plus en plus comme des danses culturelles et non religieuses. Il est possible que ces danses soient organisées par des organismes non religieux, et il arrive qu'on les retrouve en plus dans les festivals shinto.

Revenons maintenant sur une école bouddhiste mentionnée au début de cette section : Soka Gakkai<sup>16</sup>. Ce groupe est un bon exemple des liens entre l'État et un groupe religieux, car ils ont formé en 1964 un parti politique : Komeitō. Aussi considérée comme une « nouvelle religion », la présence d'un groupe religieux comme parti politique a suscité plusieurs critiques des journalistes et le gouvernement a fait une déclaration officielle pour dire que cela n'entravait pas l'article 20 de la Constitution ; certains partisans de cette école diront que c'est plutôt une caractéristique de la liberté et de la démocratie (OKUYAMA 2010, 84-85). Malgré les critiques continues face à Soka Gakkai et le parti politique, l'attentat d'Aum Shinrikyō en 1995 fera extrêmement mal à leur image et sera utilisé par ses adversaires politiques, et ce, même s'il n'y a pas de lien idéologique entre les deux groupes, alors que Aum a été responsable de deux tentatives d'assassinat contre le président honoraire de Soka Gakkai, Ikeda Daisaku, plusieurs années avant l'attentat (McLAUGHLIN 2012).

Depuis 1999, Komeitō fait partie d'une coalition avec le Parti Libéral Démocrate afin que ce dernier puisse conserver la majorité au parlement (la Diète). Cette alliance leur permet d'avoir accès au pouvoir, y compris aux élections de 2017. Toutefois, Komeitō a obtenu environ 6% des sièges à la Chambre des représentants (Chambre basse), alors que le PLD en a arraché environ 61%, donc son influence au sein du gouvernement est moindre. Cela représente une légère diminution par rapport aux élections précédant l'attentat de 1995, mais on ne peut pas écarter d'autres influences comme cette alliance avec le PLD.

## CONCLUSION

Pour conclure, le portrait de la religion au Japon dressé dans cet article est incomplet. Prendre en compte toutes les variantes au sein du Shinto et du Bouddhisme est déjà une tâche colossale, voire impossible, mais il faut aussi prendre en considération la présence de plusieurs religions syncrétiques<sup>17</sup> qui se sont formées et transformées à travers l'histoire du Japon, et d'autres religions extérieures comme le Christianisme ou l'Islam. La crise d'Aum shinrikyō a justement créé une séparation entre les croyances traditionnelles, le Shinto et le Bouddhisme, et les autres croyances. D'un côté, les pratiques bouddhistes, et encore plus shinto, sont parfois considérées comme des pratiques culturelles et on tente de les dissocier du qualificatif « religieux ». De l'autre côté, une méfiance plus grande existe maintenant face aux autres religions, et encore plus face à celles qui viennent de l'extérieur du Japon.

Ce phénomène est toutefois en lien avec d'autres aspects de la société japonaise contemporaine. Nous avons mentionné le rôle que jouent certains politiciens à essayer de mettre de l'avant le Shinto et de lui redonner une plus grande place dans l'espace public avec comme symbole l'empereur, ainsi qu'un exemple d'un parti politique techniquement au pouvoir qui vient d'un mouvement bouddhiste. Dans une perspective sociale, on peut aussi ajouter le rôle que joue le Shinto dans le nationalisme japonais. Sans compter les groupes nationalistes d'extrême-droite, le nationalisme est très présent au Japon (YOSHINO 1992). L'un des concepts qui ont été très populaires est le *nihonjinron*<sup>18</sup>, qui met l'accent sur les caractères uniques du Japon, tant ethniques, culturels, linguistiques que territoriaux (BEFU 2001). En ce sens, le Shinto est aussi utilisé comme caractéristique uniquement japonaise à des fins nationalistes. L'histoire nous montre aussi que les écoles bouddhistes peuvent très bien participer au nationalisme, alors que plusieurs groupes bouddhistes ont aussi contribué à la montée du nationalisme dans les années 1930. Les religions ont souvent été utilisées à des fins politiques dans l'histoire du Japon, et certains discours contemporains semblent aller dans ce sens, mais la Constitution japonaise est très stricte à cet égard.

Ainsi, on lit souvent qu'un Japonais naît shinto, se marie chrétien<sup>19</sup> et meurt bouddhiste. Cette phrase, même si elle n'est pas parfaitement suivie par tout le peuple japonais, représente bien le pluralisme religieux du Japon. Ce n'est pas dans les normes japonaises d'avoir une religion exclusive, mais on adopte les éléments qui nous intéressent des croyances qui nous intéressent. Cette conception rend la réalité religieuse

japonaise très complexe et variée ; conséquemment, il est plus facile de regarder ces éléments sous l'angle du séculier, un concept plus unanime que celui de religion au Japon. Toutefois, avec certaines tentatives de percer encore plus la sphère publique, la place des religions n'est pas définitive dans la société japonaise contemporaine.

## Notes

1. Ces divinités ne sont toutefois pas comparables à celles que nous retrouvons dans les religions monothéistes, alors que ce sont plutôt des représentations des forces de la nature et dans de rares cas des humains qui deviennent *kami*.

2. Comme le calendrier, la divination, la géomancie et la médecine (BERNIER 2018).

3. Nous utiliserons la définition d'institution de John Thompson, tirée de la préface de *Langue et pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu, qui la définit comme « une organisation particulière – telle famille ou telle entreprise par exemple –, mais s'applique à tout ensemble relativement durable de relations sociales qui confèrent aux individus des formes différentes de pouvoir, de statut et de ressources » (Thompson dans BOURDIEU 1982, 18).

4. La modernité est « un projet sociétair global qui se met en rupture relative avec la tradition, en accompagnement des technologies modernes (dans le sens récentes, innovantes) et en positionnement conscient face au monde » (PELLETIER 1997, 16).

5. Ce pays est quand même une exception parmi les pays occidentaux.

6. Ces transformations politiques incluent la mise en place d'un État moderne centralisé avec une fonction publique choisie par concours, l'émergence de l'industrie avec l'encouragement du gouvernement, une armée moderne, l'importation des techniques occidentales, la définition normalisée de la langue et de la culture nationale, l'éducation obligatoire, ainsi que l'élimination de plusieurs droits féodaux et de privilèges jadis accordés aux classes militaires.

7. Il y avait déjà eu des missionnaires au 16<sup>e</sup> siècle, dont François Xavier et Alexandro Valignano, qui étaient partis au Japon pour convertir la population au Christianisme, mais Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), deuxième grand unificateur et dirigeant du Japon, rédigea en 1587 le premier décret pour bannir les missionnaires (WALKER 2015, 93).

8. Il y a le mouvement du *kokugaku*, traduit par « apprentissage national », développé aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, qui a eu un impact sur plusieurs aspects de la vie et de la pensée au Japon, dont la place du Shinto par rapport au Bouddhisme (ISOMAE 2013).

9. Le gouvernement d'Abe Shinzo désire changer la Constitution, plus particulièrement l'article qui empêche le Japon de posséder une armée.

10. La méfiance s'exerce surtout envers les religions extérieures au Japon ou les sectes.

11. Selon Bernard Bernier (2018), la popularité des pratiques divinatoires est surtout visible chez les jeunes femmes (entre 15 et 30 ans) et s'explique en partie par l'incertitude face à la vie, plus marquée que chez les hommes.

12. Le sanctuaire de Yasukuni a été construit pour rendre hommage aux soldats morts entre 1868 et 1951, incluant plusieurs criminels de guerre. Le sanctuaire d'Ise est quant à lui le sanctuaire le plus important dans le Shinto.

13. C'est encore une majorité de Japonais qui perpétuent des rites funéraires bouddhistes, mais certains empruntent aussi à d'autres rites, comme ceux des chrétiens.

14. Nichiren est un moine formé dans le bouddhisme Tendai et met l'accent sur le Sūtra du Lotus ainsi que la capacité d'atteindre l'illumination durant sa propre vie. Il sera reconnu pour avoir prédit les invasions mongoles, faisant de lui un prophète.

15. La danse, tout comme la musique, varie d'une région à l'autre, mais consiste à quelques pas de danse qui se répètent tout au long de la chorégraphie. Souvent fait en juillet ou en août, l'objectif est d'accueillir et d'honorer les esprits des ancêtres qui reviennent durant cette période.

16. Cette organisation bouddhiste, fondée en 1930 par Makigushi Tsunesaburō et Toda Jōsei, est un mélange des enseignements de Nichiren et de la vision de l'éducation de l'un de ses deux fondateurs, Makigushi. Ils étaient en faveur d'un enseignement universel du bonheur individuel et social venant du Sūtra du Lotus (DEAL & RUPPERT 2015, 222).

17. Ce qu'on appelle les nouvelles religions (*shin shūkyō*) ou les nouvelles nouvelles religions (*shin shin shūkyō*).

18. *Nihon* se traduit par « japonais » et *ron* se traduit par « théorie » ou « discours », c'est donc un concept qui traite des composantes de l'identité japonaise.

19. Le mariage chrétien est devenu très populaire au courant des années 1990, mais on n'y associe pas une religiosité chez ceux et celles qui s'adonnent à ces rites (LEFEBVRE 2015).

## Ouvrages cités

- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- ASHKENAZI, Michael. 1993. *Matsuri: festivals of a Japanese town*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- BAFFELLI, Erica & Ian READER. 2012. "Editors' Introduction: Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context." *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1): 1-28.
- BEFU, Harumi. 2001. *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Japanese Society Series 5. Melbourne: Trans Pacific Press.
- BERNIER, Bernard. 1975. *Breaking the cosmic circle: religion in a Japanese village*. China-Japan Program, Cornell University.
- . 2018. « Divination et contact avec les esprits au Japon: Influences du shintō, du bouddhisme et du taoïsme ». *Anthropologie et Sociétés* 42(2-3): 291.  
<<https://doi.org/10.7202/1052647ar>>.
- BIX, Herbert P. 1995. "Inventing the 'Symbol Monarchy' in Japan, 1945-52." *Journal of Japanese Studies* 21(2): 319-363.  
<<https://doi.org/10.2307/133011>>.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- CANNELL, Fenella. 2010. "The Anthropology of Secularism." *Annual Review of Anthropology* 39(1): 85-100.  
<<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>>.
- CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

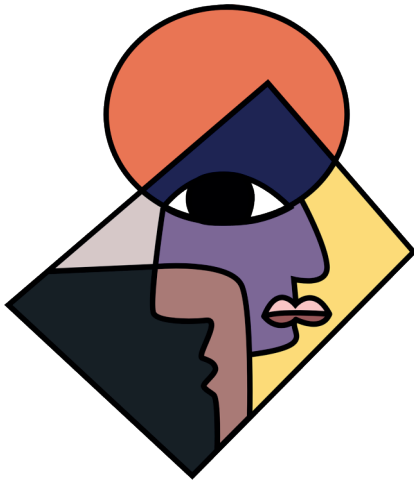


- 2007. “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective.” Dans Lori Beaman et Peter Beyer (éd.) *Religion, Globalization, and Culture* : 101-120. Brill.  
<<https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>>.
- 2011. “The Secular, Secularizations, Secularisms.” Dans Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, et Jonathan VanAntwerpen (éd.) *Rethinking Secularism* : 56-74. Oxford, N.Y : Oxford University Press.
- CHÂTEAUNEUF, Michaël. 2019. « Les Matsuri : L’identité japonaise en festival ». M.A., Université de Montréal.
- DEAL, William E. & Brian Douglas RUPPERT. 2015. *A cultural history of Japanese Buddhism*. Wiley-blackwell guides to Buddhism 1. Chichester, West Sussex, UK et Malden, MA USA : Wiley, Blackwell.
- DEWELL GENTRY, Hope. 2014. “Japanese Nationalism and Shinto, Then and Now: The Quest to Recover Lost Values.” M.A., University of Wyoming.  
<<http://libproxy.uwyo.edu/login/?url=http://search.proquest.com/docview/1625969286?accountid=14793>>.
- DURKHEIM, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5<sup>e</sup> édition. Paris : Les Presses universitaires de France.
- GEERTZ, Clifford. 1972. “Religion as a Cultural System.” Dans William A. Lessa et Evon Z. Vogt (éd.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Third Edition : 167-178. New York: Harper & Row.
- HARDACRE, Helen. 2003. “After Aum: Religion and Civil Society in Japan.” Dans Frank J. Schwartz et Susan J. Pharr (éd.) *The State of Civil Society in Japan* : 135-153. Cambridge: Cambridge University Press. *Review* 2013(3) : 505-520.  
<<https://doi.org/10.1017/CBO9780511550195.008>>.
- 2016. *Shinto: a history*. New York : Oxford University Press.
- HOLTZ, Michael. 2016. “Japanese prime minister, party leaders seek policies that revive Shinto religion.” *The Christian Century* 133(2) : 16.
- HORII, Mitsutoshi. 2016. “Critical Reflections on the Religious-Secular Dichotomy in Japan.” Dans Frans Wijsen et Kochu von Stuckrad (éd.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Indexed edition : 260-286. Leiden et Boston : Brill Academic Pub.
- 2018. “Critical Reflections on the Category of Religion in Contemporary Sociological Discourse.” *Nordic Journal of Religion and Society* (2015) 28(1) : 21-36, juillet.
- INGLEHART, R., A. C. HAERPFER, C. MORENO, K. WELZEL, J. KIZILOVA, M. DIEZ-MEDRANO, P. LAGOS, E. NORRIS, B. PONARIN et B. PURANEN. 2014. “World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile.” World Values Survey.  
<<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>>.
- ISOMAE, Jun’ichi. 2005. “Deconstructing ‘Japanese Religion’: A Historical Survey.” *Japanese Journal of Religious Studies* 32(2) : 235-248.  
<[www.jstor.org/stable/30234062](http://www.jstor.org/stable/30234062)>.
- 2013. “Discursive Formations Surrounding ‘Religious Freedom’ in Modern Japan: Religion, Shintō, the Emperor Institution.” Dans Marion Eggert et Lucian Hölscher (éd.) *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Dynamics in the history of religions 4 : 217-230. Leiden et Boston : Brill.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago : Univ. of Chicago Press.
- LEFEBVRE, Jesse. 2015. “Christian Wedding Ceremonies: ‘Non-religiousness’ in Contemporary Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 42(2) : 185-203.  
<[www.jstor.org/stable/43686902](http://www.jstor.org/stable/43686902)>.
- MADSEN, Richard. 2011. “Secularism, Religious Change, and Social Conflict in Asia.” Dans Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer et Jonathan VanAntwerpen (éd.) *Rethinking Secularism* : 228-246. Oxford, N.Y : Oxford University Press.
- MATSUO, Tasuku. 2012. “Religion and Law in Japan: A Brief Sketch of Japanese History, Tradition, and Cases.” Présenté au Nineteenth Annual International Law and Religion Symposium at Brigham Young University, Provo, (7-9 octobre 2012) : 1-25.  
<<https://classic.iclrs.org/event.php/2012+Annual+Symposium/Media/English/507>>.
- McLAUGHLIN, Levi. 2012. “Did Aum Change Everything? What Soka Gakkai Before, During, and After the Aum Shinrikyō Affair Tells Us About the Persistent ‘Otherness’ of New Religions in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1) : 51-75.  
<[www.jstor.org/stable/41495889](http://www.jstor.org/stable/41495889)>.
- MITCHELL, DONALD W. & SARAH JACOBY. 2013. *Buddhism: introducing the Buddhist experience*. Third edition. New York : Oxford University Press.
- MULLINS, Mark R. 2012. “The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?” *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1) : 99-125.
- OKUYAMA, Michiaki. 2010. “Soka Gakkai as a Challenge to Japanese Society and Politics.” *Politikologija Religije = Politics and Religion = Politologie Des Religions* 4(1) : 83-96.
- PANG, Carolyn. 2015. “Crossing the Borders: The Magical Practices of Izanagi-Ryū.” Dans Jeffrey L. Richey (éd.) *Daoism in Japan: Chinese Traditions and Their Influence on Japanese Religious Culture, Routledge Studies in Taoism* : 248-264. London : New York : Routledge, Taylor & Francis Group.
- PARAMORE, Kiri. 2016. *Japanese Confucianism: a cultural history. Asian connections*. Cambridge, United Kingdom et New York : Cambridge University Press.
- PELLETIER, Philippe. 1997. *La japonésie : géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*. Espaces & milieux. Paris : CNRS éditions.
- RAVITCH, Frank S. 2013. “The Japanese Supreme Court and Establishment of Religious Jurisprudence.” *Brigham Young University Law Review* 2013(3) : 505-520.
- READER, Ian. 1991. *Religion in contemporary Japan*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- 2012. “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan.” *Journal of Religion in Japan* 1(1) : 7-36.  
<<https://doi.org/10.1163/221183412X628370>>.
- ROTS, Aike P. 2017. “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization.” *Japan Review* 30 (Special Issue) : 179-205.
- ROTS, Aike P. & Mark TEEUWEN. 2017. “Introduction: Formations of the Secular in Japan.” *Japan Review* 30 (Special Issue) : 3-20.
- SCHALLER, Michael. 1987. *The American occupation of Japan: the origins of the Cold War in Asia*. New York : Oxford Univ. Press.

- SCHILBRACK, Kevin. 2015. *The Wiley Blackwell Companion to Religious Diversity*. John Wiley & Sons, Limited.
- SHIBATA, Masako. 2004. "Religious Education Reform under the US Military Occupation: The Interpretation of State Shinto in Japan and Nazism in Germany." *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 34(4): 425-42. <<https://doi.org/10.1080/0305792042000294814>>.
- SUGIMURA, Kazumi, Kobo MATSUSHIMA, Shogo HIHARA, Masami TAKAHASHI et Elisabetta CROSETTI. 2019. "A Culturally Sensitive Approach to the Relationships between Identity Formation and Religious Beliefs in Youth." *Journal of Youth and Adolescence* 48(4): 668-679. <<https://doi.org/10.1007/s10964-018-0920-8>>.
- TAYLOR, Charles. 1998. "Modes of secularism." Dans Bhargava Rajeev (éd.) *Secularism and its critics*: 31-53. Delhi et New York: Oxford University Press.
- . 2004. *Modern social imaginaries*. Public planet books. Durham: Duke University Press.
- . 2010. "The Meaning of Secularism." *The Hedgehog Review*: 23-34.
- . 2011. *L'âge séculier*. Montréal: Boréal.
- UMEDA, Sayuri. 2006. *Japan: Article 9 of the Constitution*. Washington DC: Law Liberty Congress.
- WALKER, Brett L. 2015. *A concise history of Japan*. Cambridge concise histories. Cambridge: Cambridge University Press.
- YAMAKAGE, Motohisa. 2012. *Shinto Sagesse et pratique*. Vannes: Sully.
- YOSHINO, Kosaku. 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. Reprinted. London: Routledge.

---

Michaël Châteauneuf  
 Étudiant au doctorat en anthropologie  
 Université de Montréal  
 michael.chateauneuf@umontreal.ca



---

## Analyse d'une rencontre interculturelle : exercice proposé sur une œuvre ethnographique

---

Maude Arsenault

UN ANTHROPOLOGUE est amené, au cours de son étude de terrain, à interagir avec des gens de la communauté qu'il étudie. Alors que les travaux ethnographiques sont principalement tournés vers l'analyse de l'Autre, ils laissent dans l'ombre les dimensions qui touchent la rencontre. Cette rencontre, entre un anthropologue et son sujet d'étude, en est une de deux êtres humains venant de groupes différents, avec des particularités qui leur sont propres. Dans quel contexte se rencontrent-ils ? Quels éléments les unissent et quels sont ceux qui les différencient ? Surtout, comment ces ressemblances et différences sont-elles interprétées de part et d'autre ? Cette rencontre particulière, en contexte ethnographique, est un parcours vers l'atteinte d'une certaine intersubjectivité, où l'anthropologue sera amené à comprendre l'autre en passant par l'étape nécessaire de se connaître lui-même et de connaître ses cadres d'analyse et ses préjugés.

Cet essai a pour but d'examiner le modèle d'analyse de la rencontre, développé par White (WHITE 2017) dans la foulée des travaux du Laboratoire de Recherches en Relations Interculturelles (LABRRI) et d'évaluer sa pertinence, son applicabilité et ses limites pour finalement rendre compte de sa contribution au champ émergent de l'anthropologie interculturelle. Cet exercice permettra de comprendre comment mobiliser ce type d'analyse lors de recherches ethnographiques ainsi que d'apprécier son apport à la discipline. L'exercice proposé

se fera à partir de données tirées de l'ethnographie de Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues* (Dwyer 1982), mettant en scène la rencontre entre l'auteur et son hôte, le Faqir. Cette œuvre a été sélectionnée pour sa mise en scène d'une relation entre deux protagonistes au travers de dialogues. L'analyse se limite aux données présentées dans la monographie et celles disponibles en ligne.

La structure de cet essai suit celle proposée par le modèle de White. Ainsi, le modèle sera d'abord exploré plus en profondeur. Ensuite, les acteurs de la rencontre seront présentés grâce à leurs histoires et travaux. Ce court aperçu permettra de rendre compte de leurs visions ainsi que leurs potentiels biais et préjugés idéologiques. Troisièmement, la rencontre sera étudiée sous un modèle définissant trois moments cruciaux de celle-ci, soit 1) le choc de la différence ; 2) l'explicitation mutuelle et ; 3) la recherche d'une signification commune. Finalement, une discussion sur le modèle sera développée.

### THÉORIE DE LA RENCONTRE

Le constat des contraintes d'une logique binaire en anthropologie, opposant modernisme et post-modernisme, a mené plusieurs anthropologues à mettre de l'avant une approche herméneutique pour tenter de réconcilier les forces et les faiblesses des différents courants (WHITE 2017). White nous dit que cette approche permet de réconcilier les contradictions émises par une discipline profondément attachée à l'objectivité

d'une démarche empirique, mais fortement traversée par les critiques constructivistes de la pensée rationnelle. L'approche herméneutique propose un regard sur la rencontre en contexte ethnographique, en passant par une analyse détaillée de la communication à travers la différence, en restant attentive aux « mécompréhensions » (FABIAN 1995) et aux « ruptures d'intelligibilité » (BENSA & FASSIN 2002). Cette approche reconnaît que tous les êtres humains fonctionnent à l'intérieur d'un système de traditions (culturelle, sociale, religieuse, linguistique, sexuelle, nationale, professionnelle, etc.). Contrairement aux croyances générales voulant opposer tradition à modernité, les herméneutes considèrent les traditions comme dynamiques, tout comme la conscience historique (GADAMER 1996). Les acteurs sont *porteurs* de traditions, « cela ne veut pas dire qu'ils incarnent celles qui les précèdent, mais qu'ils agissent à partir d'elles » (WHITE 2017). La compréhension de l'individu se fait à partir de ses traditions, mais il lui est possible de prendre du recul et de réfléchir au poids de celles-ci dans sa rencontre avec des personnes aux traditions étrangères. En effet, cette prise de conscience peut être provoquée par un choc de la différence, ou *breakdown* (AGAR 1982). Avec la notion de tradition vient celle de préjugé. Gadamer (1996) les définit comme une information ou perception non validée, faisant partie intégrante de la compréhension. Les préjugés, d'un point de vue herméneutique, sont donc neutres. Ils doivent être validés par un exercice de va-et-vient (questions et réponses).

White (2017) nous propose une théorie de la rencontre. Celle-ci mobilise une analyse systémique qui distingue les différents niveaux de la complexité humaine, soit l'échelle universelle, groupale et individuelle. Il est important de comprendre que l'interprétation dépend du niveau d'analyse. Ces différents niveaux, ou systèmes, sont en interaction. Il est possible d'étudier ces interactions en changeant de niveau d'analyse. Leurs constantes évolutions ont des effets sur les conditions de la rencontre, et vice versa. C'est ainsi que White propose un modèle en trois temps pour faire une analyse de la rencontre (WHITE 2017, 26) :

1. le choc de la différence (souvent aussi appelé le « choc culturel »). Cette prise de conscience de la différence de l'autre amorce une série de réactions émotives qui peuvent faire surgir des préjugés, mais aussi la conscience de ses propres traditions ;
2. l'explicitation mutuelle des cadres de références du soi et de l'autre ;
3. la recherche d'une signification commune, qui constitue le moment le plus complexe à cerner, justement à cause de l'aspect contextuel de toute rencontre entre personnes porteuses de traditions multiples.

## ACTEUR ET CONTEXTE

Un préalable à l'analyse d'une rencontre, c'est l'identification des traditions (au sens herméneutique) des acteurs. Il s'agit de faire un exercice de centration. La centration permet d'anticiper les préjugés qui peuvent survenir lors d'une rencontre et créer des nœuds dans la communication. Ainsi, nous commencerons l'analyse de la rencontre développée dans l'ethno-

graphie de Dwyer par cette exploration des traditions. Comme le sens donné peut varier selon le contexte et les rapports de pouvoir (HABERMAS 1987), rendant la compréhension inextricablement situationnelle et contextuelle (MARANHÃO 1990), nous explorerons également le contexte de la rencontre entre Dwyer et le Faqir. Rappelons que l'analyse est portée par les données transmises par Dwyer et celles disponibles en ligne.

## Biographie de Kevin Dwyer

Kevin Dwyer a fait son baccalauréat scientifique en mathématiques et humanité. Diplômé en 1963, il poursuit ses études en anthropologie. Suite à ses recherches doctorales au Maroc, il écrit son premier livre en 1982, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. En 1978, il rejoint Amnesty internationale à la tête du département de recherche sur le Moyen-Orient. Il y fait plusieurs recherches et soumet maints rapports sur les violations des droits humains, participe à des missions diplomatiques et coordonne les actions d'autres organisations humanitaires, dans le but de sensibiliser les populations et les administrations aux droits humains et, ultimement, influencer la performance des gouvernements sur le sujet. En 1984, il quitte son poste pour effectuer des recherches personnelles sur le sujet. Ses recherches portent sur les contrastantes interprétations et expressions que peuvent avoir les droits humains au travers des différentes sociétés. Il entre ainsi en discussion avec des Arabes sur ce que sont les valeurs « universelles » et celles plus « particulières ». C'est alors, en 1991, qu'il publie son deuxième livre, intitulé *Arab Voices: the Human Rights Debate in the Middle East*. Par la suite, il se penche sur l'art créateur de la région, écrivant finalement son livre, *Beyond Casablanca* en 2004, à propos du cinéma marocain et son contexte économique, politique et culturel.

Il est présentement professeur d'Anthropologie à l'Université du Caire où il continue ses recherches sur l'expression de l'humour, plus spécifiquement sur les cartoons égyptiens à saveur politique et comment ceux-ci expriment la vision de la société. Kevin Dwyer a été marié à la défunte Daisy Dwyer, anthropologue spécialisée en droit comparatif, rôle de la femme et les sociétés du Moyen-Orient. Elle a notamment été la coauteure du livre *A Home Divided: Women and Income in the Third World* (DWYER & BRUCE 1988), livre portant sur les inégalités et les négociations au sein d'une famille.

## Son apport à l'anthropologie

Dès la préface de son premier livre, *Moroccan Dialogues*, Dwyer fait part de ses doutes face aux méthodes traditionnellement reconnues par l'anthropologie. Ses mots sont clairs à ce sujet : “[...] *to suit academic anthropology, I had found the fit unsatisfactory and had come to feel quite at odds with the main traditions within anthropology*” (DWYER 1982, xv). Il dénonce les deux approches généralement utilisées, les approches modernistes et post-modernistes. Selon lui, la première donne trop de crédit à l'auteur dans sa capacité d'analyse des situations et la deuxième questionne peu les implications de l'anthropologue dans la création de savoir.

Ce livre est une première contribution à ce qui, dans les années subséquentes, est devenu un vaste débat sur l'écriture

anthropologique. Pour Dwyer, dissocier l'anthropologue des données ethnographiques, c'est le mettre à l'abri des critiques et des potentielles interprétations alternatives. En effet, en cachant les données ethnographiques, soit les dialogues, les lecteurs ne peuvent pas remettre en question les analyses que l'auteur en aurait faites. Il critique également la pensée selon laquelle l'anthropologue n'est qu'un observateur puisque, selon lui, les questions posées et les interprétations ne peuvent être faites que par le prisme du chercheur.

Son deuxième livre, *Arab voices*, se voulait un questionnement sur l'universalité des droits humains. Il voulait éclairer la question de la grande variété des croyances à l'aube d'une notion des droits humains qui se veut universelle. Il voulait, entre autres, établir un pont entre l'Occident et le monde arabe. On peut, en effet, ressortir de son livre "*the hope that [his] research might contribute to dispelling what felt unfair and inaccurate about Western attitudes towards Arabs*" (Dwyer 2009, 212).

Sa dernière œuvre, *Beyond Casablanca*, a été vue comme un "*attempts to create a dialectical anthropology of Maghrebian cinema in lieu of those Eurocentric or monologic paradigms which have previously characterized Western knowledge of the Third World*" (Lamia Ben Youssef 2006, 2). En d'autres mots, Kevin Dwyer, dans ses dialogues avec le cinéaste Tazi, essaie de défaire l'idée occidentale du cinéma marocain en laissant celui-ci l'expliquer dans ses propres termes et concepts.

## Sa vision

À la lumière de la biographie de l'auteur, et de ses œuvres, il est possible de tracer un portrait sommaire de la vision de l'anthropologue. Premièrement, par ses champs d'intérêt et ses manières de présenter ceux-ci, il est clair qu'il dénonce l'ethnocentrisme hégémonique de l'Occident. Il accuse ainsi le mal que les puissances ont fait subir aux sociétés plus faibles, en les mettant dans des catégories trop restrictives ou en leur imposant une vision se voulant universelle, sans prendre en compte leurs différents points de vue dans toute leur complexité.

Deuxièmement, on peut observer ses doutes face à l'auto-réflexivité, notamment dans sa sphère de spécialisation, l'anthropologie. C'est en contestant les méthodes reconnues par ses pairs que l'auteur démarre un débat sur l'écriture anthropologique.

Quant à sa monographie, son ton très neutre ne laisse pas entendre d'idiome d'opposition. Son œuvre présente les dialogues suivant une logique linéaire dans le temps. Néanmoins, l'auteur précise que les explications et les interprétations des événements, elles, ne suivent pas cette logique linéaire. "*The final dialogue, [...] explicitly calls for a reinterpretation of all that has gone before it. Yet, what is gone before must influence the meaning of that final interview and thus must affect the very basis for such a reinterpretation*" (Dwyer 1982, 281)

## Faqir Mohammad

Faqir Mohammad est l'hôte de l'anthropologue Kevin Dwyer et le sujet principal de son livre *Moroccan Dialogue: Anthropology in question*. Au cours des entrevues qu'il accorde à

l'anthropologue, répondant aux nombreuses questions sur sa vie, il est possible de tracer un portrait global du Faqir. Le villageois a eu un début de vie très humble. Il a passé la majorité de sa vie dans son village où il a acquis sa petite terre. Il est ainsi devenu un agriculteur moyennement prospère.

Sa vision du monde, telle que dépeinte par Dwyer, se veut solidement ancrée dans les traditions, faisant de lui un homme très conventionnel. Adeptes du Tijanyya, la religion prend une place prédominante dans sa vie. Il donne une importance capitale à ses responsabilités de bon hôte et sait respecter la hiérarchie, dont celle entre homme et femme. Il transparaît comme satisfait de lui, n'exprimant pas de doute envers ses actions ou ses pensées. Il n'éprouve pas de curiosité à propos de l'exploration d'autres parties du monde, méprisant presque ceux qui tentent l'expérience de l'émigration.

## Contexte de la rencontre

En 1969, Kevin Dwyer est allé au Maroc pour ses recherches doctorales d'anthropologie sociale. Il y est resté pendant deux ans, où il a vécu dans le village du Faqir, Ouled Filali, pendant huit mois. Il était parti avec sa femme, qui elle aussi faisait des recherches doctorales à l'époque. Ils passèrent plusieurs mois à apprendre l'arabe et à comprendre comment les choses fonctionnaient dans cette région du monde. Dwyer a laissé sa femme derrière pour aller dans le village de Ouled Filali. Il a choisi ce village pour son nombre d'habitants satisfaisant pour une étude d'anthropologie, en regard à son emplacement au bord de la rivière Oued Sous, et pour ses contacts. Il espérait que la personne qui l'avait introduit au village, semblant être en bons termes avec bon nombre d'entre eux, l'aiderait sans son intégration. Au cours de cette recherche, il a développé des relations amicales avec une douzaine de villageois, une relation de travail avec une autre douzaine et une relation de connaissance ou d'aversion pour certains autres. C'est pour dire que l'anthropologue s'adaptait à son nouvel environnement et commençait à se sentir chez lui dans ce village. Il avait en effet sa place ; il était le *rumi* ou le chrétien pour certains, Qebbor pour d'autres (incapable de prononcer le V de son nom), ou encore l'espion, professeur ou, pour ses amis les plus proches, comme le Faqir, Kevin ou Si Kevin, une marque d'ultime respect.

Son sujet, le Faqir, est un fermier dans la mi-soixantaine, qui a passé la majeure partie de sa vie à travailler sa terre. Il fait partie des rares familles qui ne dépendent pas de revenus de l'émigration en Occident. Le foyer est séparé en deux parties, le *dar* (maison), où se font la plupart des activités domestiques journalières, et le *dwiria* (petite maison), qui constitue le refuge de l'invité. Les hommes passent la plupart du temps dans le *dwiria*, particulièrement lorsqu'il y a des invités ou des travailleurs. C'est dans cet endroit que se sont produits la plupart des dialogues présents dans le livre, à quelques variations près. Le Faqir vit avec son frère cadet de dix ans, Ali, leurs femmes, Fatima et Khadija, ainsi que leurs dix enfants, dont Mehdi, le plus âgé.

Durant l'été de 1975, Dwyer vivait chez le Faqir, où il passait la majeure partie de son temps à organiser les conversations et à les transcrire. Il essayait autant que possible d'enre-

gistrer les conversations sans déranger le quotidien de son sujet. La plupart du temps, Dwyer devait solliciter le Faqir pour une entrevue, mais il est arrivé à quelques reprises que ce soit ce dernier qui proposât à son invité de parler. Les entrevues se passaient normalement avant ou après le lunch (si le Faqir n'avait pas envie de faire la sieste) et étaient ininterrompues, sauf à quelques reprises. L'attention du Faqir était totalement focalisée sur son interlocuteur, usant un ton ferme et calme.

Lors de la rencontre analysée, le Faqir et l'anthropologue partagent donc un quotidien. Ils sont sous le même toit et ce n'est pas la première fois. Il y a donc déjà une relation de confiance et d'amitié installée entre eux. Cela signifie que Dwyer est habitué au mode et rythme de vie du Faqir, il connaît l'entourage et la langue. Nous pouvons donc imaginer que s'il y a un choc culturel, ce dernier se fera sentir moins intensément que lors d'une première visite en contexte étranger, et les propos de l'auteur semblent le confirmer. En effet, l'auteur ne laisse pas transparaître de choc culturel important et dit même être confortable avec le mode de vie du Faqir. Les entrevues se produisent dans un lieu familier pour les deux protagonistes, particulièrement pour le Faqir, puisqu'il est chez lui. Elles sont structurées autour d'événements s'étant produits pendant la visite de Dwyer à Ouled Filali, sans but ou projet précis.

*I arrived in Morocco [...] with no specific research task planned. I suspected that a clear research project, designed to respond to current theoretical concerns in anthropology, would tend to suppress and severely distort the spontaneity and normal behavior of people I encountered, forcing them to fit into categories, modes and aspects defined by an informant's autobiography. I simply wanted to spend the summer with people I cared about and who seemed to care about me. (Dwyer 1982, 21)*

## Relation de pouvoir

Quant à la question de pouvoir, comme Dwyer le dit lui-même, la structure elle-même démontre l'inégalité entre les deux protagonistes. En effet, c'est l'anthropologue qui choisit les sujets et pose les questions, et ce, selon son expérience et ses préjugés. Ces préjugés ne sont pas vierges de l'empreinte des cadres propres à l'anthropologue, en tant qu'homme, Américain, chercheur, etc.

*The events and dialogues do not hide this inequality but, instead, help to display it, as we look at the events in the text, we can begin to question how the anthropologist defines his experience; from the questions he asks, we gain insight into the kind of understanding he seeks. (op. cit., xvii)*

L'auteur place cette asymétrie dans un contexte plus large, celui de l'Occident et du reste du monde qui s'est, selon ses propres besoins, introduit parmi les autres sociétés, a étudié et reformulé celles-ci de manière discrète, mais parfois de manière violente. Dans le type de questions que Dwyer pose, on peut avoir vent de cette asymétrie. Prenons l'exemple du chapitre "*An all-night party*". Dwyer pose au Faqir des questions sur les sentiments qu'il voue à son frère et à son fils : "*According to your thoughts, do you love your brother?*", "*Do you love*

*Mehdi?*" Le Faqir répond de manière qui semble insatisfaisante à Dwyer, puisqu'il insistera et reformulera sa question à plusieurs reprises. Dans plusieurs cas, le sujet pourrait donner des informations trompeuses ou bien modifier son train de vie pour accommoder l'étranger (LEBLANC 2011), mais le Faqir ne démord pas. Nous pouvons poser l'hypothèse que l'asymétrie identifiée par Dwyer, découlant des rapports de pouvoir entre un Américain et un Marocain, entre un chercheur et un fermier, est atténuée au niveau individuel. Il ne faut pas oublier que Dwyer est un invité chez le Faqir. Le Faqir donne l'impression d'être suffisamment confortable pour donner son opinion réelle et la maintenir, malgré les insistances de son ami. Il a suffisamment confiance en lui et en Dwyer pour ne pas adapter ses réponses à ce qu'il croit être attendu par le chercheur. C'est l'impression que nous donnent les entrevues, puisque lorsque Dwyer insiste pour avoir une réponse différente de celle qu'il a obtenue, il doit la plupart du temps abandonner devant la constance des réponses du Faqir. Ceci est confirmé lors de la dernière entrevue : "*What else changes now that I'm here? That's all. Nothing else but that.*" (op. cit., 281) La seule chose ayant changé en présence du chercheur est le fait que le Faqir mange moins souvent dans la maison.

En résumé, Dwyer et le Faqir ont des visions du monde qui diffèrent grandement dû à des traditions mutuellement étrangères. Le rapide aperçu des informations disponibles nous permet de peindre un portrait très sommaire des deux acteurs : l'un, occidental et éduqué, se montre conscient des dynamiques de pouvoir qui teintent la rencontre ; l'autre, un fermier marocain, n'est jamais sorti de son village et ses croyances, profondément ancrées, ne l'incitent pas à remettre en question ce qui l'entoure. La rencontre, elle, se fait chez le Faqir et est rythmée par son quotidien et celui de sa famille. D'un autre côté, les intérêts de Dwyer sont la cause de la rencontre, et ce sont ses questionnements qui mènent les dialogues. Le peu de données disponibles pour faire l'analyse, tout particulièrement au sujet du Faqir, mais également au sujet du contexte, pourrait révéler un biais possible à l'exercice d'analyse qui sera discuté plus loin.

## LE CHOC DE LA DIFFÉRENCE

La première étape pour l'analyse de la rencontre, selon White (2017), est l'identification des chocs de la différence (ou chocs culturels). Il s'agit ici de prendre conscience des moments qui, dû à la différence perçue d'un acteur par un autre, font émerger certaines émotions. Ces réactions émotives peuvent faire resurgir des préjugés mais elles peuvent également mettre en lumière les traditions qui sont, pour la plupart, inconscientes. Pour l'analyse d'une rencontre, ce sont ces chocs qui permettent l'identification de la situation à observer. Ils sont la différence qui fait la différence (BATESON 1977). La prochaine section tentera donc d'identifier ces moments de choc dans l'œuvre de Dwyer.

Dans sa monographie, la rencontre de l'anthropologue avec le Faqir ne laisse pas entrevoir de moment d'explosion émotive (BERGER 2010) qui caractérise souvent les chocs culturels. On peut présupposer que les connaissances du chercheur à propos du milieu (puisque ce n'est pas sa première visite)

font en sorte que des moments d'une telle intensité soient moins fréquents. Cependant, les chocs ne sont pas toujours des moments explosifs. Pour Michael H. Agar (1982), il y a un *breakdown* lorsqu'un événement n'a pas de sens selon les pré-suppositions de cohérence de l'anthropologue : "*Central role of breakdowns is to bring out problems for ethnographic attention.*" (Dwyer 1982, 783). Quels sont les moments ayant suffisamment marqué Dwyer pour qu'il en questionne la signification ? Quelles traditions ces chocs mettent-ils en lumière ?

Premièrement, Dwyer fut témoin d'une cérémonie de circoncision où huit garçons se firent opérer, le plus vieux étant âgé de 12 ans. La véritable raison des préparatifs fut cachée aux enfants pour ne pas leur faire peur. En effet, durant l'opération, les réactions furent diverses, mais toutes ont témoigné d'une certaine douleur et, selon Dwyer, de traumatismes d'intensité variable. L'anthropologue, issu de traditions où de telles altérations physiques faites aux enfants ne sont pas source de réjouissance, prend en compte différentes visions du bien-être des enfants et questionne le Faqir à ce sujet.

Le deuxième *breakdown* identifié par Dwyer se produit lors de sa rencontre avec Saleh, un itinérant qui avait travaillé dans une mine en Europe où il fut victime d'un accident à la suite d'un différend avec des Européens qui l'ont traité de fainéant. Cet accident l'a amené à passer six mois dans un hôpital et, aujourd'hui, il vit des 2 000 rials qu'il reçoit de l'assurance de la mine ; dépensant la majorité de son avoir pour le kif, mangeant grâce à la charité des agriculteurs et dormant dehors. Les préjugés de Dwyer s'activent explicitement :

*It did not seem accidental that I had singled out for attention an event that cast a very unfavorable light on Europe's role in Morocco. This certainly betrayed on my part an antagonism to colonialism and imperialism that could not help but influence the kinds of questions I asked.* (Dwyer 1982, 70)

Pour Dwyer, il semble y avoir des différences dans la vision des relations entre l'Europe et le Maroc, et il explore ainsi ce que le Faqir en pense.

Troisièmement, le festival d'Amouggar fut d'un certain ennui pour Dwyer et cela vint choquer sa vision d'un festival. Au retour, il fut également troublé de voir le Faqir réprimander les femmes restées à la maison pour exécuter les tâches alors que les hommes étaient partis « s'amuser ». Une séance de questions est réservée à ces événements.

Quatrièmement, lorsque la bicyclette du Faqir fut volée par un Marocain d'origine arabe du Haut Atlas, l'anthropologue posa beaucoup de questions au Faqir sur sa relation avec les gens de cette région. Dwyer, de par son origine new-yorkaise et sa formation d'anthropologue, devint curieux de connaître comment le Faqir vivait le rapport avec la diversité culturelle, ce dernier ayant eu peu de contact avec des gens d'origine étrangère.

Cinquièmement, une bagarre a eu lieu entre le frère du Faqir, Ali, et un de leurs travailleurs habituels, Faqir Hmed, un homme tirant de trop minces revenus de sa terre pour nourrir sa famille nombreuse. La bagarre a pourtant amené Faqir Hmed à retourner travailler sa propre terre plutôt que de re-

venir travailler pour le Faqir ; travail pourtant essentiel aux besoins de sa famille. De son point de vue capitaliste, Dwyer était choqué de voir un homme qui était fier d'accorder la priorité à ses besoins financiers, et cela le mène à questionner le Faqir sur sa vision des intérêts économiques et de la considération sociale.

Finalement, les points de vue divergents entre les deux frères, Ali et le Faqir, ne sont pas passés inaperçus pour Dwyer. Le point culminant d'une telle différence a été lorsqu'il a lui-même dû mentir au Faqir pour partager la soirée avec Ali, lors d'une fête. Il s'est alors demandé comment se passait la cohabitation. L'anthropologue, venant d'une société où l'indépendance est primordiale et la cohabitation avec la famille difficile, explore la question des liens fraternels et il questionne le Faqir sur les sentiments qu'il éprouve envers son frère et son fils.

En résumé, les sujets des dialogues ont permis d'identifier les chocs de Dwyer puisqu'ils correspondent à ses questionnements suite à certains événements. Les questionnements peuvent être caractérisés comme des chocs de la différence puisqu'ils mettent en relief ce qui, pour Dwyer, sortait de l'ordinaire quant à ses propres préjugés.

## EXPLICITATION MUTUELLE

L'explicitation mutuelle constitue la deuxième étape de l'analyse d'une rencontre. Selon White (2017), la notion d'explicitation peut être liée à celle d'indexicalité. Ces concepts décrivent le processus par lequel les êtres humains tentent de nommer le monde ensemble. Pour explorer ce processus, il faut se demander ce que font les acteurs pour expliciter les chocs. Est-ce que cette explicitation est faite en collaboration ? Quelles stratégies utilisent les acteurs pour se représenter l'autre ? Dans cette représentation de l'autre, quel lien l'autre entretient-il avec son groupe ? Est-il vu comme un représentant de son groupe, ou est-il considéré comme un individu isolé ?

Dans le cas de *Moroccan Dialogue*, Dwyer essaie clairement de comprendre les cadres de l'individu, Faqir Muhammad. Il se concentre uniquement sur cette personne, en lui posant des questions sur sa vision des choses et sur les raisons de les faire. "*Do you consider the government and the rulers, and the court, important in your lives?*" (*op. cit.*, 192) "*At that time, in your own mind, what did you think about those French who had colonized and settled the country?*" (*op. cit.*, 75). Il ne lui pose pas de questions englobant « les Marocains » ou les individus du village. Lorsqu'il mentionne le groupe, c'est pour connaître la position de son sujet par rapport à celui-ci, sur les raisons qui le poussent à agir ou non comme eux. Il tente ainsi de comprendre la position du Faqir quant au groupe, lui permettant de mettre en lumière ce qui est considéré comme normal par le groupe, et comment est perçue et traitée la différence.

Les questionnements de Dwyer se font unilatéralement ; le Faqir n'y participe pas. Malgré sa volonté d'aider l'anthropologue dans son projet, notamment en répondant du mieux qu'il peut à ses nombreuses questions, le Faqir ne démontre aucun intérêt pour les réflexions de Dwyer. "*As for me, I know that I'm not concerned with a single one or your questions. I know*

*that these questions serve your purpose, not mine.*” (Dwyer 1982, 286) La dernière partie du livre est constituée de réflexions réservées uniquement à Dwyer et le Faqir n’y a aucune place.

Nous pouvons conclure que la relation est plutôt unilatérale et c’est surtout Dwyer qui cherche à comprendre le Faqir. À aucune occasion, du moins dans les dialogues, ce dernier ne cherche-t-il à comprendre les cadres de référence de l’anthropologue ou bien à s’informer de son quotidien new-yorkais. À un instant dans le livre, le Faqir fait preuve de compréhension interculturelle :

*If you were a Moroccan, I would know straight of whether or not you were good. But if you do something that is no good, I wonder if perhaps the customs of Europe, of America, are different in this from the customs of the Arabs. If you did something bad, I’d say to myself, “Perhaps in their country that thing is good.” (op. cit., 230)*

Néanmoins, cette réflexion ne semble pas aller plus loin. C’est-à-dire qu’en aucun cas il ne mentionne avoir essayé de vérifier ses doutes sur la culture américaine. Il n’essaie pas d’élargir ses cadres pour comprendre Dwyer. Il se limite à savoir qu’il existe d’autres cadres pour garder une opinion favorable de son ami en cas d’action réprimandable de ce dernier.

De l’autre côté, Dwyer fait beaucoup d’efforts pour comprendre le Faqir et les cadres qui le façonnent. Premièrement, on peut voir dans la structure de ses interviews qu’il essaie de comprendre la culture du Faqir en étudiant les formes que peuvent prendre certains invariants ciblés. Des invariants sont décrits par Gratton (2008) comme étant « des éléments universels qui ne varient pas d’une société à l’autre » (GRATTON 2008, 93). Ce concept est retrouvé chez Agar (AGAR 1982) :

*Human differences were understood by holding them up against a human similarity. [...] Differences can be connected in terms of similarities, and the similarities exist because, at some fundamental level, we’re all members of the human race. (AGAR 1982, 27)*

Ainsi, les chocs de Dwyer permettent d’identifier les expressions culturelles du Faqir. En changeant de niveau d’analyse, l’anthropologue questionne le Faqir pour comprendre comment il exprime des thèmes universels, comme la spiritualité, la parentalité, la fraternité, la socialisation, la relation avec la diversité culturelle, le plaisir, le mariage, etc. Il essaie de comprendre ce qui définit la culture du Faqir en étudiant *comment, quand, pourquoi, où, avec qui* (sans être exhaustif) il vit ou fait les choses qui se font ou se vivent universellement.

Pour comprendre les cadres du Faqir, la première chose que Dwyer fait, c’est d’apprendre la langue. En effet, les entrevues avec le Faqir se font dans la langue de celui-ci, que Dwyer semble plutôt bien maîtriser, puisqu’à quelques reprises il vient spécifier la signification d’un terme :

*the Moroccan term kanun (hearth) indicates both the earthenware hearth over which food is cooked, and the group of people served from one collection of cookware. By extension, kanun may also refer to all family members who compose one economic unit and whose*

*resources are shared, even if they do not strictly cook and eat together. (Dwyer 1982, 27)*

Maîtriser une langue est essentiel à la compréhension approfondie d’une culture, puisque la langue sert de prisme à la vision de la vie, comme expliqué par Agar :

*Words aren’t just things you memorize whose meanings fit neatly into a dictionary. Words go well beyond that. They channel you into a way of seeing, of thinking, of acting. Words are the surface of culture. (AGAR 1982, 79)*

Dwyer voulait donc comprendre le Faqir et sa façon penser. Pour ce faire, il voulait que sa vision des choses puisse ressortir à sa manière. Bien que les questions étaient posées par l’anthropologue, ce dernier voulait le faire de sorte à permettre au Faqir de s’exprimer, tout en respectant sa réalité et ses cadres. Il ne voulait pas contraindre son sujet à devoir répondre à des cadres préexistants. “[*Discussing topics*] seems at once too coercive, because it would force the Faqir’s thoughts into categories.” (Dwyer 1982, 41) Le succès d’un tel projet reste à discuter puisque le Faqir est clair sur le fait que les questions de l’anthropologue ne l’intéressent pas, ce qui laisse croire qu’il parlerait d’autres choses s’il en avait totalement le choix. Ceci étant dit, Dwyer tente de minimiser le plus possible son intervention dans la discussion pour voir quels sont les liens que le Faqir fait naturellement en abordant un sujet donné.

L’anthropologue dut également faire des efforts pour établir un climat opportun pour que le Faqir puisse s’exprimer, comme exprimer de la sympathie et bâtir une confiance afin d’encourager le Faqir à répondre avec le plus de soin possible, pour ainsi obtenir des réponses profondes, réfléchies et sincères :

*How much of my questioning and the structure of my questions was designed less to satisfy my curiosity than to encourage his sympathy and to maintain his interest? [...] To what extent was my expression of sympathy sincere, or simply a tactic to elicit his response? (op. cit., 157)*

Il dut également, à certaines occasions, feindre être d’accord avec le Faqir pour permettre un approfondissement du sujet. Prenons un exemple : “*Perhaps she had a spell on you? (Without intending to, I had phrased this question so that I appear to accept the effectiveness of witchcraft and spells)*” (op. cit., 27). Dwyer ne croyait pas aux sortilèges, mais il a quand même posé la question. Il se devait d’explorer cette piste.

Les questions de Dwyer sont souvent posées dans le but d’approfondir les réponses du Faqir, pour avoir la vision la plus explicite possible du sujet. Il le fait de diverses manières, soit en demandant plus de détails (“*how was it otherwise*” [op. cit., 34]), soit en reformulant, ou encore, en demandant plus d’explications (“*What do you mean he doesn’t make demands of you.*” [op. cit., 57]). Finalement, à quelques reprises, il pose des questions pour vérifier ses propres préjugés, comme lorsqu’ils parlent de circonscription et que Dwyer amène le sujet de la santé alors que le Faqir ne l’avait pas mentionné : “*Is it good for their health, or is it good from a religious standpoint?*” (op. cit., 58).



En résumé, les données disponibles dans l'œuvre de Dwyer nous montrent que la rencontre entre l'auteur et son hôte n'aboutit pas à une explicitation mutuelle. Cette explicitation est plutôt unilatérale, alors que les efforts communs du Faqir et de l'anthropologue se concentrent à comprendre un seul des acteurs. En d'autres mots, les efforts du Faqir sont consacrés à se faire comprendre. De son côté, Dwyer utilise les outils à sa disposition et son expérience d'anthropologue pour permettre au Faqir de faire ressortir sa vision des choses le plus conforme possible à sa réalité.

## SIGNIFICATION COMMUNE

Finalement, la dernière étape à l'analyse d'une rencontre est la recherche de signification commune. Selon White (2017), il s'agit de la plus complexe à cerner dû à l'aspect contextuel de toute rencontre. Pour explorer la question, il propose d'observer les résultats des explications explorées précédemment (WHITE 2016). Y a-t-il éloignement, rapprochement, création de signification commune? S'il y a eu un rapprochement, à quel niveau se situe-t-il? Les visions des acteurs ont-elles été modifiées? Pour étudier ce moment, White (2016) mobilise les théories herméneutiques, comme celle de Grondin (2005) ou d'Agar (AGAR 1996), et le concept de fusion d'horizon. Dans cette section, nous explorerons la relation entre le Faqir et Dwyer à la lumière de ce concept.

### La relation

Selon les dires de Dwyer, le Faqir et lui-même sont devenus, au cours des années et des visites de l'anthropologue, plus qu'un sujet et son chercheur, mais de véritables amis, ayant l'autre à cœur. Il est tout de même important de mentionner que ce n'est pas l'été 1975 qui fut le témoin de la création de cette amitié. En réalité, la complicité et l'attachement entre les deux protagonistes se sont créés précédemment, et l'été de 1975 en est plutôt la démonstration. La recherche menée par Dwyer lors de cet été n'aurait pas été possible sans une préalable amitié: *"I simply wanted to spend the summer with people I cared about and who seemed to care about me"* (op. cit., 21).

Cette relation a permis à Dwyer d'étudier plus en profondeur la vision de la vie du Faqir, en sachant que celui-ci allait mettre les efforts nécessaires pour aider son ami à comprendre. C'est cette relation qui permit à l'anthropologue d'être témoin d'un quotidien sans altération, malgré la présence d'un intrus. Dwyer a pu effectuer sa recherche dans le milieu familial en tant que membre de la famille, et non en tant que colocataire, ce qui aurait introduit une notion monétaire dans la relation. Cela est une fois de plus démontré lorsqu'il retourne au Maroc en 1978. *"I fit rather easily and quickly into the Faqir's daily routine and felt quite natural living with his family [again]"* (op. cit., 239)

### Fusion des horizons

L'horizon est, tel que décrit par Grondin (2005), « ce que l'on voit depuis un point de vue. » (GRONDIN 2005, 68) C'est exactement ce que cherche à saisir Dwyer, c'est-à-dire l'horizon du Faqir. Sa démarche réflexive, lors de son été à Ouled Filali, ressemble beaucoup à la prise de conscience d'une fusion d'horizons,

telle que décrite par Grondin: « La compréhension met ainsi en œuvre une "fusion" d'horizons, ceux de l'interprète et de son objet, où l'on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre. » (GRONDIN 2005, 3) C'est un phénomène qui n'est pas passé inaperçu chez Dwyer. En effet, lui-même remarque que dans sa démarche, il arrivait parfois que la limite entre lui et son sujet devienne floue. *"Where, then, did the Faqir end and Kevin begin?"* (DWYER 1982, 215)

Cependant, un aspect important de la relation entre Dwyer et le Faqir amène des questionnements sur la théorie gadamérienne de fusion d'horizon; ceci étant dit, seul l'horizon de Dwyer s'élargit. Alors que Grondin affirme que « l'expression veut alors dire que deux traditions peuvent se rassembler en une seule pensée » (GRONDIN 2005, 25), le cas de Dwyer donne plutôt l'impression que les deux traditions restent distinctes et facilement identifiables par l'anthropologue. En effet, il ne fait pas part du changement profond survenu en lui, mais plutôt de changements qui s'effectuent lorsqu'il fait l'effort de se mettre dans la tradition du Faqir. Voici un exemple pour illustrer cette idée. Prenons d'abord un extrait de Dwyer:

*My questions and remarks, on several occasions, had sounded as though they were not strictly "mine", not simply an extension of my interests: for example, I had agreed with the Faqir on issues that would have disputed had I been sitting in New York; I had laughed, sympathetically, where previously I would not have; and, of course, I had to come to see many things in ways that would never have occurred to me had someone other than the Faqir been sitting across from me (op. cit., 217).*

Ici, il est clairement affirmé que certaines choses chez Dwyer ont changé, qu'il agit selon certaines manières qui lui sont nouvelles. Concentrons-nous sur le rire. Il est au Maroc, en présence du Faqir, avec les connaissances de celui-ci et de sa culture. Dans une conversation entre hommes, l'un d'eux raconte une blague sexiste, ou qui incluait de la violence envers une femme. Tout le monde rit, Dwyer également. En contexte marocain, ce sujet prête à l'humour entre hommes. Retournons à New-York, entre collègues de l'université où Dwyer a fait ses études doctorales: soudainement, la même blague n'est plus drôle.

Comment pouvons-nous, alors, appeler cela fusion, si les deux horizons sont démontables l'une de l'autre? Le problème réside-t-il dans le choix du terme ou devrions-nous simplement élaborer une liste des types de fusion? Dans le cas du Faqir et de Dwyer, il serait plus exact de dire que l'horizon du Faqir devient accessible à Dwyer. Pour l'horizon du Faqir, selon les informations disponibles et l'image que l'ethnographie rend du personnage (une personne traditionnelle et non intéressée à remettre en question ses croyances et traditions), son horizon semble rester intact. Il ne s'élargit pas. La réalité aurait probablement été tout autre, et il aurait été intéressant de l'étudier, si le sujet avait porté un intérêt à comprendre son interlocuteur et à élargir son horizon également.

## DISCUSSION

Son dernier terrain permit à Dwyer de réfléchir momentanément sur un phénomène qui se produisait devant ses yeux : l'intersubjectivité ou comment accéder à l'horizon de l'autre. Il prenait conscience qu'il ne pouvait comprendre l'autre sans connaître ses propres cadres, au travers desquels il observait son sujet. Ainsi, *Moroccan Dialogues* est une œuvre qui permet d'analyser la rencontre interculturelle et d'explorer la recherche d'une intersubjectivité. Dwyer fait preuve de centration en se reconnaissant, lui et son interlocuteur, comme étant porteurs de traditions. Il était conscient que le Faqir et lui-même étaient présents dans le présent, mais qu'ils étaient également présents ensembles dans le passé, sans oublier que le passé était aujourd'hui présent. Leurs histoires respectives et communes, ainsi que celle de leurs sociétés, de par le colonialisme et l'ethnocentrisme occidental, avaient un effet sur le savoir qu'ils étaient en train de produire.

Utiliser l'œuvre de Dwyer pour mobiliser le modèle de White (2017) est intéressant puisque le cas particulier d'une relation majoritairement unilatérale montre certaines limites du modèle. Premièrement, l'accès limité aux données ne permet pas d'approfondissement des réflexions ni du processus de va-et-vient entre les acteurs, pour remettre en question et raffiner les interprétations présentées. Ce qui peut paraître comme une limite pose tout de même la question des informations réellement disponibles. À quel point deux acteurs en interaction peuvent-ils avoir accès aux informations nécessaires à l'analyse d'une rencontre, nécessitant un haut niveau de conscience de leurs traditions, des émotions qui les habitent et des mots pour les exprimer ? Le modèle de White (2017) devrait ainsi préciser ce qu'il entend par rencontre. En sachant que l'intersubjectivité absolue est impossible, y a-t-il un niveau minimal nécessaire pour qualifier un moment entre deux personnes de « rencontre » ?

Deuxièmement, le manque d'intérêt d'un des protagonistes dans la relation et d'investissement dans la création d'une signification commune affectent-ils l'étude de « recherche d'une signification commune » ? Si oui, de quelle manière ? Le modèle gagnerait en crédibilité s'il était mis en évidence que l'objectif de cette étape n'est pas la signification commune mais bien la recherche de cette signification. En effet, cette signification commune n'existe pas en soi. Lorsque les acteurs s'impliquent dans ce processus, ils se buteront à de nombreux va-et-vient pour trouver une signification momentanée, suffisamment satisfaisante pour répondre à un objectif précis et amenée à changer. Le terme de signification commune gagnerait également à être raffiné puisqu'il est facile de confondre ce que l'auteur entend par une telle expression. La signification commune doit-elle se trouver à la frontière des acteurs d'une rencontre ? Ne serait-il pas pertinent d'offrir le moyen de nuancer les différents types de significations communes (par exemple : une signification nouvelle créée par les acteurs ; une intercompréhension d'un phénomène que la rencontre a permis d'explicitier dans les deux univers ; une signification découverte pour l'un des acteurs, etc.) ?

En conclusion, faire l'analyse d'une rencontre interculturelle en se penchant sur une œuvre monographique permet de voir la pertinence de l'interculturel pour l'anthropologie et vice versa. Le modèle de White (2017) est un outil prometteur pour l'analyse d'une rencontre ethnographique et pour approfondir les enjeux de compréhension mutuelle (ou non). Cela permet aussi de mettre en évidence qu'il existe une diversité de rencontres, et il faut s'assurer que le modèle saura inclure cette diversité. Finalement, il serait intéressant d'adopter le modèle lors de recherches de terrain pour s'assurer d'avoir des données pertinentes et nécessaires à l'analyse d'une rencontre interculturelle, et ainsi de le tester sur des données empiriques.

## Ouvrages cités

- AGAR, M. H. 1982. "Toward an Ethnographic Language." *American Anthropological Association*: 779-795.
- 1996. "Language Shock: Understanding The Culture Of Conversation." Harper Paperbacks. 288 p.
- BATESON, G. 1977. « Vers une écologie de l'esprit ». Paris : Edition du Seuil. 299 p.
- BENSA, A. & E. FASSIN. 2002. « Les sciences sociales face à l'événement. Terrain ». *Anthropologie & sciences humaines* (38) : 5-20.
- BERGER, P. 2010. "Assessing the relevance and effects of 'Key Emotional Episodes' for the fieldwork process." Dans D. Spencer et J. Davies (éd.) *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne : 119-43.
- DWYER, K. 1982. *Moroccan Dialogues : Anthropology in Question*. Prospect Heights, IL.
- 2009. "The Purpose(s) of Transcription: Transcription Practice in Three Books." *Interval(le)s* II.2-III.1. PDF : 201-224.
- DWYER, D. & J. BRUCE. 1988. *A Home Divided: Women and Income in the Third World*. Stanford University Press. 297 p.
- FABIAN, J. 1995. "Ethnographic misunderstanding and the perils of context." *American Anthropologist*: 41-50.
- GADAMER, H.-G. 1996. « Vérité et méthode ». Paris : Éditions du Seuil.
- GRATTON, D. 2008. « L'interculturel pour tous : Une initiation à la communication pour le troisième millénaire ». Décarie Saint-Martin, Canada.
- GRONDIN, J. 2005. « La fusion des horizons : La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ? » *Archives de philosophie* 68. 36 p.
- HABERMAS, J. 1987. *L'agir communicationnel*. Tome 1. Fayard.
- LAMIA BEN YOUSSEF, Z. 2006. "Review of Dwyer, Kevin, *Beyond Casablanca*: M. A. Tazi and the Adventure of Moroccan Cinema." H-Gender-MidEast, H-Net Reviews.
- LEBLANC, J. M. (2011). « Chercheurs et sujets, dualité ou complémentarité ? Aperçu des méthodologies ethnographiques des autochtones de la Côte nord-ouest ». *Rabaska* 9 : 103-117.

- MARANHAO, T. 1990. *The interpretation of dialogue*. University of Chicago Press.
- WHITE, B.W. 2017. *Jamais deux sans trois: La situation ethnographique et le rapport à l'autre. De la réflexivité à la vigilance*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- . 2016. **ANT6150**: notes de cours pour le travail final. Repéré dans l'environnement StudiUM: [<https://studium.umontreal.ca/>](https://studium.umontreal.ca/)

---

Maude Arsenault  
Étudiante au doctorat en anthropologie  
Université de Montréal  
just\_maude@hotmail.com



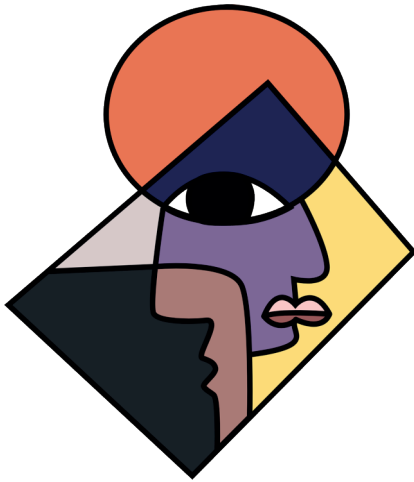
**Lomomba Emongo** est né au Congo-Kinshasa. Écrivain polyvalent et professeur de philosophie, il vit au Québec depuis 1996.

L'essai s'attache à dégager et à décrire la structure, en même temps qu'à comprendre le rôle et le sens des personnages classiques, des étapes quant au cheminement générique, les caractéristiques principales, les types, etc. du récit fondateur dans les traditions orales africaines. Le livre se termine en ouvrant une problématique d'ordre épistémologique quant aux fondements épistémologiques et à la pertinence méthodologique des sciences humaines, certaines du moins, questionnant en dehors de leur lieu natal – ici les traditions orales africaines.

*« Dans sa matérialité, le récit fondateur se présente comme un texte sacré. Sa composition remontant à l'institution du rite que je qualifie (...) de communiel, c'est la célébration de celui-ci qui sert, toujours, de contexte « institutionnel » approprié pour sa correcte exécution. Que voilà un texte à l'esthétique poétique quant à son organisation interne. Mais un texte intimement ésotérique quant au sens de son contenu. L'oralité étant son champ de déploiement, il est de mémorisation obligatoire et, obligatoirement, de transmission de mémoire à mémoire. »*

Le récit fondateur, c'est cela et davantage que cela en contexte africain ntu. Qu'en est-il, vu de l'intérieur, de cette sorte de dit de source ? Transgressant si faire se peut la distance qui tient le sujet en face de l'objet de son étude, l'auteur convie le lecteur à un voyage d'immersion, la main dans la main avec la parole même du récit fondateur, tantôt en l'écoutant et tantôt en l'interrogeant. Double au moins sera son effort pour ce faire : mettre en dialogue deux genres puisant dans deux traditions différentes (d'écriture et d'oralité), esquisser une pédagogie identitaire pour les Africains concernés (personnes, communautés, nations) en avant de leur historicité spécifique dont participe le récit fondateur. Ce, dans un style voulu littéraire.

Sont approfondis, au demeurant, tout au long du livre, de nombreux éléments touchant différentes sciences humaines intéressées par l'aire culturelle Afrique, tels le sens et la pratique de certains rites, de la hiérarchie sociale selon la primogéniture, de différents degrés d'initiation, de la vision du monde ntu ou bantou en monde visible et monde invisible, ainsi que les place et rôle des ancêtres et des esprits dans la vie clanique et communautaire, l'omniprésence du sacré, le sens de la mort comme passage et de la vie comme voyage, de la parole solennelle, etc.



---

## La métacommunication en contexte ethnographique : usage et réflexion autour du concept de métalogue (Bateson) dans l'analyse du terrain

---

Thomas Lecomte

LORSQU'IL EST QUESTION d'entreprendre le travail de terrain en ethnologie pour la première fois (mais aussi lors de celles qui suivent si nous attrapons le « virus »), nous devenons des spéculateurs. Imaginant de façon candide que toutes les sociétés partagent notre projet d'enquête sociale, nous nous étonnons de voir que notre présence et nos questions, parfois indiscretes, peuvent aussi faire l'objet de résistance ou d'hostilité de la part des interrogés. Les longues discussions partagées avec des chercheurs expérimentés et les enseignements que nous avons suivis assidûment nous ont eux-mêmes conditionnés à penser que, pour réussir notre travail, nous devons trouver une personne sympathique et ouverte à nos questionnements que nous pourrions appeler « informateur privilégié ». Fascinés et façonnés par d'illustres prédécesseurs, nous nous mettons ainsi en quête d'un Ogotemméli (Dogons – GRIAULE 1966), d'un Omblean (Mundugumor – MEAD 1935), d'un Georges Hunt (Kwakiutl – BOAS & HUNT 1905; 1906), ou encore d'un Sun Chief (Hopi – TALAYESVA 1942), qui nous donnera enfin toutes les réponses que nous cherchons. Cette quête perpétuelle et rêvée de notre « informateur privilégié » nous amène à échanger avec nombre d'individus. Certains visages restent, d'autres s'oublient et, même si nous ne voulions nous y soumettre, nous finissons par jauger les informateurs potentiels: « Me “laisser porter par le terrain” oui, mais je dispose de si peu de temps ! Je dois choisir. »

Cette question du choix, rarement abordée et souvent laissée à l'appréciation de chacun une fois seul sur le terrain, peut être particulièrement problématique lors de notre première enquête ethnographique. J'y ai moi-même fait face lorsque, étudiant à la maîtrise, je travaillais sur les pratiques cynégétiques (et plus particulièrement sur la pratique du piégeage) chez les Allochtones au Québec. Malgré ma curiosité, et conforté par une théorisation antérieure et une préparation que je pensais « méticuleuse », j'avais en effet éludé tout un lot de questions essentielles dont je n'allais prendre pleinement conscience que plus tard, une fois sur le terrain. Comment distinguer les informateurs les plus prolifiques ? Est-ce que les informateurs qui communiquent le plus sont ceux qui en savent le plus ? Leur proactivité apportera-t-elle vraiment des éléments de réponse à mes questions de recherche ? Est-ce que mon informateur principal est un « mauvais » informateur dont j'ignore les lacunes ? Suis-je sous l'effet d'une forme de fascination qui me détourne d'informateurs possiblement plus intéressants ? Dans quelle mesure ce partenariat peut-il « baisser » mon terrain de recherche ? Bref, ce sont autant de questions en suspens auxquelles j'allais découvrir qu'il n'y avait pas vraiment de réponse. A défaut d'omniscience ou d'expérience préalable, je devais donc accepter d'embrasser la part de sérendipité propre à chaque recherche scientifique.

Ce n'est qu'avec le temps et l'expérience, deux ans plus tard, que j'ai entrepris un retour réflexif sur cette première période de recherche. De cette manière, je voulais comprendre les termes de cette « ambigüité structurale » où l'observateur est à la fois « instrument » et « interférence » dans la production de connaissance (DALLA BERNARDINA 1989). En discutant de la façon dont j'ai construit ma relation d'enquêteur à « enquêté » avec celui que je pensais être mon « informateur privilégié », je souhaite revenir sur certaines des associations interpersonnelles déterminantes que chaque ethnologue fait et qui façonnent le terrain. Je veux ainsi reprendre le concept de « métalogue » développé par Gregory Bateson pour proposer l'analyse ethnologique d'une séquence d'échanges que j'ai eue lors de ma première recherche (BATESON 1987). Ce faisant, je veux souligner la pertinence de ce concept pour décrire et analyser certaines des mécaniques de catégorisation dont nous pouvons faire l'objet lorsque nous enquêtons. Les quelques pages que j'écris ici s'adressent donc surtout à des étudiants en ethnologie qui envisagent leur première enquête et qui s'interrogent sur certaines des aspérités que peut leur réserver le terrain, ou des étudiants plus aguerris qui seraient désireux de quelques points de comparaison.

Je commencerai cet article en introduisant le sujet de recherche auquel je me suis consacré à l'époque de mon enquête. Après avoir expliqué la configuration particulière de mon terrain de recherche en 2016-2017, je parlerai de la relation que j'ai tissée avec un informateur que je destinai à être mon « informateur privilégié ». Je décrirai ensuite l'une des discussions déterminantes que j'ai partagées avec cet informateur. Pour comprendre et analyser la valeur de cette conversation, j'introduirai et j'utiliserai le concept de « métalogue » de Bateson. L'usage de ce concept, renforcé par d'autres travaux comme ceux de Ghislaine Gallenga (2008), nous permettra ensuite de décrypter plus largement les mécaniques de catégorisation et de décatégorisation dont l'ethnologue fait constamment l'objet sur le terrain. Cet article est une étude de cas dont l'objectif est de prévenir l'un des écueils (ou, le cas échéant, de disposer d'un outil pour l'analyser) auxquels nous pouvons faire face lorsque nous définissons notre posture d'observateur-participant en situation d'enquête.

## L'ENTRÉE SUR LE TERRAIN : D'ETHNOLOGUE À APPRENTI ?

Octobre 2016, la saison de piégeage débutait au Québec et allait s'étendre sur les sept mois à venir, jusqu'au printemps. Cette période d'effervescence, marquée par la multiplication des allers-retours dans le bois par les piégeurs qui appâtaient le gibier et relevaient ensuite leurs prises, m'intéressait alors au plus haut point. En effet, cette même année l'ethnohistorien Gilles Havard venait de publier *Histoire des coureurs de bois*, un ouvrage des plus remarquables (2016). Dans son épilogue, qui avait nourri mes interrogations, l'auteur terminait en soulignant quelques-uns des héritages laissés par la traite des fourrures en Amérique du Nord. Insistant sur l'importance de l'écorchage et des pratiques de chasse sur le continent, Havard laissait planer un mystère : Existait-il encore des personnes qui pratiquaient une forme de « traite » des fourrures ? Est-ce que

cette activité occupait encore une place importante dans le monde rural ? En somme, est-ce que le piégeage gardait une valeur contemporaine ? J'avais décidé de me pencher sur ces questions, en faisant le choix de me concentrer sur la recherche de praticiens d'origine allochtone (notamment en raison des contraintes techniques et méthodologiques qui étaient les miennes au moment de l'enquête).

D'après le ministère de la Faune, de la Forêt et des Parcs du Québec la population des piégeurs allochtones au Québec comptait presque 8 000 détenteurs de permis au moment de l'enquête (MFFP 2018). Néanmoins, tous ne pratiquaient pas activement le piégeage et les chiffres indiqués à la suite de ce recensement restaient très relatifs. Ce bassin d'informateurs, pour la plupart isolés<sup>1</sup>, formaient un petit monde relié par des regroupements associatifs se réunissant deux à trois fois par an. Dans la mesure où ces associations étaient ouvertes au public et pouvaient faciliter mon premier contact avec l'univers de la trappe, j'avais donc commencé ma recherche en me concentrant sur les membres de l'une des associations les plus populaires et actives du Québec. Cette association régionale, par l'intermédiaire de laquelle j'ai pu rencontrer plusieurs praticiens, comptait des membres répartis dans les régions des Laurentides et de Lanaudière. En effet, à l'interface de ces régions le parc naturel du Mont-Tremblant, lieu de mise bas pour le gibier qui se dispersait ensuite dans les territoires de piégeage alentours, semblait particulièrement attirer les trappeurs.

En discutant avec des piégeurs, je pris rapidement connaissance d'une des particularités du milieu de la trappe, à savoir que, pour toute personne désireuse d'apprendre le piégeage des animaux à fourrure, il était primordial de trouver un mentor pouvant l'emmener sur le terrain avec lui. Certes, il existait une formation certifiante et libre d'accès permettant à tous de devenir « piégeur professionnel » mais, comme il était souvent répété : « la formation (de trappe) c'est vraiment la base, ça prend un vrai mentor après ! Le plus dur c'est de le trouver... mais il faut en trouver un » (homme, trappeur et instructeur de piégeage, 63 ans). Ainsi, si légalement il suffisait de suivre le module de « Piégeage et gestion des animaux à fourrure »<sup>2</sup> promu par la Fédération des Trappeurs Gestionnaires du Québec (FTGQ) pour acheter un permis d'exploitation, les connaissances acquises restaient très sommaires et théoriques pour les nouveaux piégeurs. Le temps accordé à la manipulation des pièges restait très limité lors des deux jours de la formation. Dans ce système où formalité administrative et transmission intergénérationnelle coexistaient, les mentors gardaient donc une certaine primauté.

Ainsi, tandis qu'il était plutôt d'usage pour les novices de chercher un mentor parmi les membres de leur famille, d'autres pouvaient essayer de rencontrer des piégeurs de renom afin de bénéficier des meilleurs conseils. D'ailleurs, cette quête du mentor idéal pouvait se prolonger tout au long des années de pratique pour des piégeurs expérimentés. Un piégeur compétent dans la capture de certaines espèces animales pouvait par exemple essayer de compléter sa technique en rencontrant des praticiens performants dans la capture d'autres espèces. Chez les piégeurs rencontrés lors de l'enquête il était

donc courant de considérer que tous les mentors ne se valent pas également, que ce soit en fonction de la reconnaissance de leurs spécialités ou de leurs points faibles. Les discours semblaient d'ailleurs aller dans ce sens puisqu'il était assez commun d'entendre des praticiens évoquer une filiation avec des personnalités renommées du monde de la trappe, ou de se vanter de leurs aptitudes particulières pour la capture de certains animaux (notamment en ce qui concerne les espèces réputées difficiles à piéger, comme le loup).

Il est des spécificités auxquelles certains terrains nous confrontent et ce bref retour contextuel nous permet déjà d'entrevoir deux éléments importants à considérer dans notre analyse réflexive. D'abord, le système de mentorat donne généralement l'occasion aux piégeurs de s'exprimer sur leurs capacités et d'acquérir une forme de reconnaissance de la part des autres praticiens. En effet, si les piégeurs sont parfois en concurrence pour savoir qui possède les techniques les plus efficaces, qui confectionne les meilleurs leurres, ou encore qui capture les animaux les plus rares, le piégeage reste une activité décriée qui rencontre des difficultés pour attirer de nouveaux adeptes. Devenir mentor peut donc être vu comme une sorte d'accomplissement, une reconnaissance de leur parcours de piégeur. Pour certains, qui ont pratiqué toute leur vie et qui voient parfois s'éloigner la perspective de transmettre les connaissances qu'ils ont accumulées, l'arrivée d'un apprenti peut même sembler salvatrice. Ensuite, cette valorisation des savoirs, via l'intégration de nouvelles personnes dans le milieu de la trappe peut accentuer des comportements possessifs<sup>3</sup>. Nonobstant l'intérêt de former un apprenti en ces temps de crise pour le piégeage, il y a là aussi le moyen d'obtenir une précieuse aide physique pour certains praticiens vieillissants qui doivent parfois charrier des fardeaux importants de matériel ou de carcasses. Les jeunes piégeurs pourront donc participer au paiement des frais engendrés par l'activité, poser des pièges supplémentaires pour augmenter le nombre des captures, transporter les animaux capturés, faire de l'écorchage, etc... autant de délestages pouvant permettre aux mentors de se concentrer sur les aspects de l'activité qu'ils affectionnent le plus.

On le sait « des raisons pratiques inspirent [...] les conditions d'accueil de cet Autre si particulier qu'est l'ethnologue » (FOGEL & RIVOAL 2009, 5). Il n'est donc pas surprenant que le système de mentorat m'ait offert un cadre idéal pour intégrer rapidement le milieu de la trappe, à condition bien sûr de pouvoir tirer avantageusement parti du statut d'apprenti piégeur. Par conséquent, il était décidé que je me présenterais à la fois comme un ethnologue réalisant une recherche scientifique, mais aussi comme un apprenti en quête d'un mentor. Bref, rien de contradictoire ici puisque l'observation participante est à la base de notre discipline ethnographique et que la méthode inductive (telle que pratiquée) fait aussi bien de moi un chercheur qu'un piégeur en devenir. D'ailleurs, en procédant de la sorte, je disposais d'un exemple idéal pour expliquer directement les principes de l'observation participante à mes informateurs.

## INFORMATEUR PRIVILÉGIÉ ET PRIVILÈGES DE L'INFORMATEUR

Je mis peu de temps avant de rencontrer un premier informateur prêt à m'accueillir chez lui pour me parrainer. Après quelques échanges, un homme, qui avait environ la quarantaine, m'avait proposé de partager un peu de son temps pour m'apprendre le piégeage. J'ai donc saisi l'occasion pour initier ce « rapport d'intrusion » si particulier de l'ethnographie (ABÉLÈS 2002). Toute de suite très avenant, il se présentait comme un autodidacte qui avait commencé à apprendre la trappe grâce à un livre que lui avait offert sa grand-mère lorsqu'il était enfant. Cet informateur qui vivait seul, reclus dans un vieux chalet familial, regrettait que les membres de sa famille ne s'intéressent pas aux pratiques cynégétiques. Très investi dans la chasse et le piégeage depuis ses 17 ans, il voulait partager ses connaissances avec d'autres passionnés et former éventuellement un binôme pour de futures excursions. C'est ainsi que nous entreprîmes de tisser un lien de « maître » à « élève », mais aussi d'informateur à enquêteur, ou encore, un peu plus surprenant, de Québécois à Français. En un sens, les termes de la relation et les modalités qui intervenaient lors de nos échanges étaient de plusieurs sortes.

Certes, j'avais été l'instigateur de la relation par ma condition de chercheur et d'apprenti en demande, mais il convient de préciser aussi que j'étais largement conditionné par la situation d'énonciation<sup>4</sup> que m'imposait cet informateur. En effet, pour lui qui souffrait d'une grande solitude dans sa vie, ma venue était particulièrement importante. Non seulement il pensait que je pouvais lui fournir une aide non négligeable, car il avait pris beaucoup de retard dans les préparatifs de sa saison de piégeage, mais en plus ma participation lui offrait une occasion d'accéder à une forme de reconnaissance sociale, sachant qu'il avait toujours été « l'enfant incompris » de la famille. Que je fusse là en tant que scientifique ou en tant qu'apprenti trappeur, le fait de me transmettre ses connaissances lui offrait une occasion de se sentir valorisé et de conforter sa place dans le milieu de la trappe. J'étais son public, son premier apprenti, un observateur qui consacrait ses années de pratique et qui participait à la formulation de son nouveau statut de mentor.

Enfin, mes origines françaises jouaient elles aussi un rôle dans ce rapport. Cet informateur, qui se trouvait dans une situation financière difficile, voulait toucher un revenu supplémentaire en développant un circuit touristique destiné aux Français en quête d'aventures et de grands espaces. En plus d'être vu comme un étranger disposant des ressources financières pour l'aider à amortir certains de ses frais, je devenais donc progressivement son cobaye : chaque chose qu'il me montrait, qu'elle soit en lien ou non avec les pratiques cynégétiques, était ainsi ponctuée d'une même réplique « tu penses que les Français seraient prêts à payer combien pour faire ça ? » Pour cet informateur, ma présence devenait petit à petit un moyen d'apprécier le degré d'authenticité de sa pratique et de mesurer le potentiel lucratif qui pouvait en découler.

C'est donc dans ce contexte que, pendant plusieurs semaines, je suis allé chez ce trappeur pour me former au piégeage et comprendre ce que cette activité représentait pour

lui. Les jours se suivaient, je lui prêtai ma force de travail en l'aidant à préparer ses cordes de bois pour l'hiver, il me chargeait de procéder à certains aménagements forestiers sur son terrain de chasse, je passais avec succès les tests qu'il m'imposait au tir à l'arc et à l'arme à feu, nous procédions à l'entretien mécanique de ses pièges... Bref autant de tâches qui rythmaient son quotidien au chalet, lorsque la canopée des érables laissait poindre ses premières rougeurs. Je pensais donc que tout se déroulait pour le mieux et que nous construisions ensemble une relation de confiance, même si je n'avais pas encore eu l'occasion de procéder à de l'observation participante en installant moi-même un piège ou en apprenant des techniques de capture. Je ne le savais pas à ce moment-là, mais jamais rien de cela n'arriverait avec ce trappeur. À la place, j'allais apprendre l'une de mes premières leçons d'ethnologie.

## UN PREMIER MÉTALOGUE ETHNOGRAPHIQUE ?

Il était dix heures du matin lorsque je suis arrivé au chalet ce jour-là. Dans la cuisine ouverte, attenante à l'entrée de la bâtisse, se trouvait une table ronde qui occupait une place centrale. De part et d'autre de la table étaient disposées deux chaises. Sur l'une d'elles, mon informateur attendait patiemment mon arrivée en tapotant la cigarette qu'il fumait dans un cendrier déjà débordant. Comme s'il était en plein milieu de préparatifs pour la trappe, des pièges étaient posés au centre de la table. Au vu de la taille des pièges et des pots de beurre d'arachide qui se trouvaient à côté, ces dispositifs étaient destinés à la capture de quelques-uns des écureuils roux qui rongeaient le bois du cabanon et bouchaient les gouttières avec leurs nids.

Je reconnus toutefois que l'atmosphère était plus solennelle qu'à l'habitude. En effet, celui qui se destinait à être mon mentor (et de surcroît mon informateur privilégié) doutait. Tout en sachant qu'il ne m'avait encore jamais appris de choses concrètes sur la capture des animaux et compte tenu du fait que je continuais à venir même si cela faisait des jours qu'il me chargeait de corvées fastidieuses, il ne comprenait pas pourquoi je persévérais dans mes visites. Bien que nous ayons déjà eu plusieurs discussions au sujet de la nature de ma recherche, il m'invita donc à m'asseoir en face de lui et me demanda : « Tu es trappeur ou tu travailles pour l'université ? ».

Sans même que je sache alors pourquoi, cette question était déterminante pour le déroulement à venir de ma recherche. Comme de nombreuses fois auparavant, je lui répondis que j'étais les deux, ou tout du moins que je voulais apprendre à être les deux. À l'écoute de ma réponse, il se mit à épiloguer en relançant notre discussion, pour plusieurs heures<sup>5</sup> cette fois-ci. Des dizaines de questions s'enchaînèrent. Mon informateur fit une rétrospective de mon intérêt pour le piégeage, retraça mon parcours universitaire, me demanda ce que je voulais « vraiment faire<sup>6</sup> » ... autant d'éléments sur lesquels j'avais déjà longuement communiqué. Malgré la situation et la redondance des questions qu'il me posait, j'essayais de répondre avec le plus de précision possible, pensant que ma transparence serait le gage d'une relation saine entre enquêteur et enquêté. Toutefois, on ne peut jamais aller contre le fait

que « toutes les précautions prises pour éviter d'introduire, du fait de sa seule présence, un biais réhibitoire pour l'observation, peuvent être mises en échec par les interprétations que les acteurs produisent » (DALLA BERNARDINA 1989). Finalement, voyant que l'interrogatoire pourrait se prolonger encore longtemps de la sorte, mon informateur me coupa et me dit d'un air satisfait : « J'ai la réponse à ma question, t'es pas un trappeur. Un trappeur aurait foncé dans le bois avec les pièges et le beurre de pinotte pour essayer d'attraper un écureuil au lieu de répondre à toutes mes questions ! ».

Comme on peut l'imaginer pour la suite de notre raisonnement, cette soudaine conclusion venait trancher sur une forme d'indétermination que j'avais créée inconsciemment et qui semblait désormais faire l'objet d'un insupportable dilemme pour mon informateur. Dans un milieu comme celui de la trappe où l'entrée sur le terrain dépend du mentorat (et donc du statut d'apprenti que l'on nous accorde), on comprend rapidement que cette déduction signifiait aussi la restructuration complète de mon terrain de recherche. Cloisonné au statut de scientifique, les données que je recueillerai s'annonçaient dorénavant bien plus restreintes<sup>7</sup>.

Avant de spéculer sur les raisons qui semblaient rendre ma double posture de scientifique et d'apprenti si inconcevable pour cet informateur, revenons sur son cheminement déductif. Pour cela je souhaite introduire le concept de métalogue développé par l'anthropologue Gregory Bateson afin d'analyser notre conversation.

Le métalogue, du grec *meta*, signifiant « au-delà », et de *lógos*, signifiant « ce qui est relatif au discours », est un néologisme que Gregory Bateson a inventé et développé dans son livre *Vers une écologie de l'esprit* publié à l'origine en 1972. Il y décrit le métalogue de la façon suivante :

*A metalogue is a conversation about some problematic subject. This conversation should be such that not only do the participants discuss the problem but the structure of the conversation as a whole is also relevant to the same subject*<sup>8</sup>. (BATESON 1987)

Avec ce concept, Bateson définit une situation bien précise dans laquelle la forme et le fond d'une conversation se rejoignent subtilement. Dans un métalogue, les informations échangées, mais aussi la structure de l'échange en lui-même, sont mises au service de la problématique abordée. Pour illustrer son propos Bateson utilise l'historique de la théorie de l'évolution et explique par exemple que :

*Notably, the history of evolutionary theory is inevitably a metalogue between man and nature, in which the creation and interaction of ideas must necessarily exemplify evolutionary process*<sup>9</sup> (1987).

Si l'on regarde bien, la conversation que j'ai eue sur le terrain correspond en tous points avec la définition du métalogue. Les critères sur lesquels mon informateur s'appuyait pour déterminer la réponse à sa question n'étaient pas seulement le contenu de mes réponses mais plutôt ma propension à lui répondre. Dans la logique de cet informateur, c'est cette tendance à vouloir répondre qui lui indiquait si j'avais l'âme d'un trappeur ou si je travaillais pour l'université. Ainsi, selon la



logique qu'il suivait, une plus grande attention apportée à la parole et au questionnement dévoilait une « nature » d'universitaire, tandis qu'une attention apportée à l'expérimentation pratique et à l'action spontanée dévoilait une « nature » de trappeur. Cette spontanéité est d'ailleurs un point névralgique chez les trappeurs qui répétaient souvent que le piègeage « c'est de l'instinct », quelque chose d'inné que l'« on a dans le sang » (LECOMTE 2017).

Même s'il ne m'est pas possible de dire aujourd'hui si ce métalogue était orchestré ou spontané, nous pouvons essayer de comprendre comment j'en suis arrivé à cette situation. En somme, pourquoi ma double posture de trappeur et d'universitaire lui semblait si profondément inconcevable ?

## LE MÉTALOGUE COMME RÉPONSE À LA DOUBLE CONTRAINTE

Une fois encore, c'est du côté de Bateson que nous pouvons trouver certains éléments de réponse pour expliquer l'origine du malaise de mon informateur face à mon indétermination. Je pense ici au concept de *doublebind*, soit de double contrainte (BATESON 1956). C'est pendant qu'il faisait des observations ethnographiques à Bali avec Margaret Mead, en 1935, que Bateson a commencé à esquisser ce concept<sup>10</sup>. Une double contrainte désigne l'ensemble de deux injonctions qui s'opposent mutuellement, augmenté d'une troisième contrainte qui empêche l'individu de sortir de cette situation (HARDY 2012). La double contrainte exprime donc l'impossibilité pour une personne de s'extraire du paradoxe qui lui est imposé et maintenu par une force.

Comme cette définition peut paraître abstraite, je propose de revenir brièvement sur deux exemples régulièrement évoqués pour illustrer ce phénomène. Le premier nous vient directement de Bateson. En visionnant les films qu'il a enregistrés chez les Iatmul de Bali, il analyse la communication paradoxale entre une mère et son jeune enfant. Il constate que, tout en plébiscitant verbalement un rapprochement avec son enfant, la mère adopte un comportement corporel qui suggère au contraire que la proximité physique la dérange. L'enfant, envers qui la mère continue d'exprimer verbalement de l'amour, demande à être porté, mais elle continue d'adopter une attitude de répulsion physique. L'enfant s'écarte alors mais la mère le rappelle en demandant à nouveau verbalement un rapprochement. Comme il l'écrira « La mère balinaise stimule son enfant, mais quand il répond émotionnellement, elle devient insensible et ne laisse jamais l'échange se terminer sur un mode affectif » (BATESON 1977). Dans cette situation contraignante où il ne dispose d'aucune autorité, l'enfant ne peut pas répondre adéquatement aux demandes de la mère qui le punit toujours en adoptant la réaction inverse.

Dans un même ordre d'idée, le deuxième exemple pour illustrer la double contrainte vient de Paul Watzlawick. Il raconte ainsi une anecdote dans laquelle une mère offre deux cravates à son fils alors qu'il est interné en psychiatrie, l'une de couleur rouge et l'autre de couleur bleu. Le fils, heureux du cadeau, met la cravate rouge pour faire plaisir à sa mère, mais cette dernière lui demande s'il a fait ce choix parce qu'il n'aime

pas la cravate bleue. Lors de la visite suivante le fils décide donc de mettre la cravate bleue mais la mère lui demande la même chose pour la cravate rouge. Finalement, résigné, le fils décide de mettre les deux cravates à la fois, ce à quoi la mère répond : « ce n'est pas étonnant que tu sois placé en psychiatrie » (ANAUT 2012).

Dans ces exemples, on assiste à des mises en situation paradigmatiques : un lien d'affect oblige l'un des partis à choisir entre deux configurations, mais ce choix entraîne toujours une réaction contraire. La double contrainte s'installe alors quand il est impossible de refuser de choisir entre ces deux injonctions paradoxales<sup>11</sup> sous peine d'être également sanctionné.

Dans le cas de l'informateur avec lequel je travaillais, l'indétermination de ma posture était paradoxale, car elle faisait se rejoindre deux termes qu'il percevait comme antagoniques. Même si on a tendance à oublier que l'apprentissage des connaissances passe aussi par une forme d'expérimentation pratique, mon informateur considérait que la recherche scientifique était d'avantage liée à la théorisation des connaissances. Pour lui, un chercheur ne pouvait pas être un homme d'action. Un bon scientifique devait avant tout se distinguer par une forme de passivité corporelle au profit d'une intellectualisation du vécu (ou plutôt de ce qui est observé).

Le métalogue que nous avons partagé a donc permis au trappeur de trouver les ressources pour essayer de confronter les termes de cette double contrainte et de s'en extraire. D'ailleurs, c'est cette volonté de m'attribuer une place précise dans la relation qui m'a permis de comprendre comment cet informateur me catégorisait et quelle caractéristique il associait au trappeur que je n'étais pas (à savoir, une forme de spontanéité instinctive).

Le lien pouvant exister entre observation participante – faut-il rappeler ici que l'expression « observation participante » est un oxymoron dont nous pourrions déjà nous méfier (FAVRET-SAADA 2009) –, double contrainte, et processus d'ajustement catégorique entre observateur et observé a fait l'objet de travaux épistémologiques très intéressants par Ghislaine Gallenga (2008). Dans son article intitulé *L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique*, cette auteure parle d'un processus d'« empathie inversée ». Elle décrit ce processus comme ceci :

Cette empathie inversée par le malaise qu'elle provoque chez l'informateur oblige celui-ci à soumettre l'ethnologue à des tests et défis, afin de le catégoriser et de le décatégoriser de la première catégorisation où intuitivement l'informateur l'avait placé. C'est par ce jeu de catégorisation/décatégorisation qu'il nous informe de la manière dont il ordonne son monde. (GALLENCA 2008)

Si cette analyse de Gallenga est cohérente et nous aide à mieux comprendre l'intérêt scientifique du paradoxe où était enfermé mon informateur, les données récoltées concernant son processus de catégorisation/décatégorisation ont finalement été assez limitées puisque mon accès au terrain s'est pro-

gressivement refermé après notre échange métacommunicationnel.

Certes, le processus d'empathie inversée est inhérent à la méthodologie de l'observation participante dans la mesure où elle se base sur le paradoxe où l'on est à la fois observateur et participant, mais j'ai fait une erreur fondamentale : je n'ai pas su définir clairement ma posture à un moment où mon informateur en avait besoin. J'ai maintenu un *statu quo* entre mon intérêt scientifique d'ethnologue et mon envie personnelle de devenir un trappeur avec cette recherche. Toujours selon l'approche de Ghislaine Gallenga, je n'ai pas seulement voulu me « sentir comme un trappeur », j'ai voulu « me prendre pour un trappeur » (GALLENCA 2008). La différence est de taille entre ces deux expressions car, compte tenu des enjeux importants qui habitent la relation entre mentor et apprenti, mon indécision et ma préention à vouloir me « prendre pour un trappeur » ont complètement sabordé les possibilités que j'avais initialement avec cet informateur.

J'ai finalement raté mon rendez-vous. Empêtré dans l'urgence de transmettre ses connaissances et enjoué par l'envie de partager un mode de vie et une passion qui le dévorait, mon informateur remplissait toutes les conditions pour que l'injonction paradoxale de l'observation participante deviennent double contrainte. Non seulement l'enjeu était déterminant pour lui, sa situation<sup>12</sup> l'empêchant de mettre un terme à la relation, mais en plus je ne lui laissais entrevoir aucune réponse pouvant l'aider à sortir du cadre que j'avais fixé (HARDY 2012).

C'est ainsi que, malgré la conclusion à laquelle le métalogue ethnographique l'avait mené, j'ai dû me résigner à interrompre notre relation pour chercher un autre mentor ailleurs. En étant identifié comme scientifique, le mentorat stagnait et mon informateur doutait de plus en plus de ma capacité de faire de l'observation participante. Susplicieux, il passait le temps de la recherche à me questionner avec insistance, me laissant penser que, même après notre métalogue, il ne parvenait tout simplement plus à me catégoriser. Les postures autrefois antagoniques de scientifique et d'apprenti trappeur étaient devenues une abstraction, une abstraction qui n'offrait plus aucun résultat.

## ÉVITER LE PIÈGE ABSCONS : LA VALEUR ETHNOGRAPHIQUE DU MÉTALOGUE

Nous avons vu que le milieu de la trappe présente un certain nombre de particularités, comme le mentorat. De même, nous avons vu que l'entrée sur le terrain est déterminée par la rencontre d'un mentor prêt à nous accueillir. Dans ce contexte, une relation d'exclusivité explicite se met en place, ce qui rend particulièrement importante la revendication du statut d'apprenti. Dans le cas un peu particulier de l'observation participante en ethnographie, le chercheur peut émettre des injonctions paradoxales qui font partie intégrante du processus d'acquisition des connaissances. Comme on peut le voir à travers la mécanique de l'empathie inversée (GALLENCA 2008), le chercheur est constamment sujet à catégorisation et à décatégorisation. Cela rend essentiel le fait de définir une posture

explicite à partir de laquelle enquêter et donc être catégorisé/décatégorisé. S'il est courant d'alterner entre plusieurs postures ethnographiques lorsque l'on est sur le terrain, il faut néanmoins se prévaloir des confusions en essayant avant tout de « se sentir comme » plutôt que de « se prendre pour » (GALLENCA 2008).

Dans mon cas, c'est cette confusion et mon acharnement à me « prendre pour » qui a été source de double contrainte. Une double contrainte qui était devenue obsédante et pour laquelle le meilleur moyen de s'extraire était de me confronter d'un point de vue métacommunicationnel. Dans le contexte de la recherche, des métalogues peuvent survenir à tout moment pour prendre la forme des conversations les plus triviales. Il ne faut pas s'y tromper, il s'agit souvent de moments charnières dont l'identification (spontanée ou retrospective) permet de comprendre le lien entre notre manière d'investiguer et la restructuration du terrain.

C'est parce que j'étais moi-même pris dans une forme de piège abscons dans lequel mon informateur était de plus en plus perturbé par ma présence, ne sachant pas comment me définir pour répondre à ses attentes, que j'ai entrepris ce retour réflexif. Si le concept de métalogue n'a pas nécessairement fait d'émules au moment de sa parution, je pense que la définition de cette forme de métacommunication nous offre un outil intéressant pour analyser et retranscrire avec justesse notre expérience. Dans mon cas, cela fut particulièrement riche car j'ai été chanceux : mon informateur, en s'écriant qu'il avait une réponse à sa question et en m'expliquant rapidement son raisonnement, a rendu explicite cette métacommunication.

Or, en situation d'ethnographie nous sommes constamment engagés dans des métalogues dont nous n'avons parfois pas conscience : l'important est de savoir garder grand ouvert l'obturateur de notre vue et rester attentif. Ce faisant, il devient clair que la qualité des informations récoltées auprès des enquêtés ne dépend pas seulement d'eux, mais aussi de la façon dont nous avons su nous définir pour obtenir ces informations. C'est d'ailleurs en insistant sur ce point que nous pouvons faire un retour critique sur certaines de nos actions et éviter de réitérer ce que nous pourrions considérer rétrospectivement comme des « erreurs de parcours ». D'ailleurs, comme l'écrivait Lévi-Strauss, « dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, l'observateur est lui-même une partie de son observation » (LÉVI-STRAUSS 1968, 24).

Enfin, pour terminer, la transparence dont j'ai fait preuve (et qui est un principe prôné par la recherche), peut aussi être à double tranchant. En me montrant transparent sur le terrain et en me définissant à la fois comme chercheur et trappeur, je me suis présenté à la fois comme « tout » et « rien ». De même, cette sur-abstraction a entraîné une prolifération des informations personnelles me concernant. Cela a finalement fait naître la suspicion de mon informateur, qui a pu y voir une injonction à la communication, une sorte d'obligation pour lui de se livrer à son tour. C'est donc seulement en acceptant de construire lentement et symétriquement la relation d'enquêteur à enquêté qu'il devient possible d'apprendre de quelques-unes des erreurs sur lesquelles est revenu cet article.

## Notes

1. Que ce soit par la géographie ou par leurs attitudes.
2. La formation était d'ailleurs très courte puisqu'elle ne durait que deux jours, le temps d'une fin de semaine.
3. Un véritable défi ethnographique lorsque Neapels nous rappelle que sur le terrain il faut « faire jouer les relations sociales de nos premiers interlocuteurs pour entrer en contact avec de nouvelles personnes et déterminer les relations sociales localement valorisées, tout en évitant à tout prix d'être identifié au réseau qu'on parcourt » (1998, 190).
4. L'expression « situation d'énonciation » est employée ici en référence aux études littéraires. La situation d'énonciation est définie par les réponses aux questions suivantes : Qui parle (l'énonciateur) ? À qui (interlocuteur) ? Où ? Quand ? Comment ?
5. Dans mes souvenirs, cette discussion avait duré entre deux et trois heures.
6. Une expression qui revenait souvent.
7. Je pense notamment au partage de techniques de chasse et de piégeage illégales.
8. En français : « Un métalogue est une conversation sur tel ou tel sujet problématique. Cette conversation devrait être telle que non seulement les participants échangent sur le problème mais que la structure de leur conversation relève globalement du même thème. »
9. En français : « En particulier, l'historique de la théorie de l'évolution est inévitablement un métalogue entre l'homme et la nature, dans lequel la création et l'interaction des idées doivent nécessairement illustrer le processus de l'Évolution. »
10. Un concept dont il a révélé tout le potentiel théorique lorsqu'il a entrepris des recherches ultérieures sur les origines de la schizophrénie en psychiatrie.
11. Watzlawick écrit que : « La forme la plus fréquente sous laquelle le paradoxe s'introduit dans la pragmatique de la communication humaine est celle d'une injonction exigeant un comportement déterminé qui, de par sa nature même, ne saurait être que spontané. » (WATZLAWICK *et al.* 1972). On peut notamment penser aux expressions littérales comme « sois spontané », « je veux que tu sois le chef », « il est interdit d'interdire », « ne sois pas si docile », « tu peux partir, ne t'en fais pas si je pleure » ... (MUCCHIELLI 1995).
12. Je pense notamment au besoin de rompre la solitude et d'avoir de l'aide pour préparer sa saison de piégeage. On pourrait également considérer ici que ma venue était perçue comme un avancement concret dans le développement d'un réseau touristique lucratif auprès des Français.

## Ouvrages cités

- ABÈLES, Marc. 2002. « Le terrain et le sous-terrain ». Dans C. Ghasarian (éd.) *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* : 35-43. Paris : Colin.
- ANAUT, Marie. 2012. *Les thérapies familiales : Approches systémiques et psychanalytiques*. Paris : Armand Colin.
- BATESON, Gregory. 1956. "Toward a theory of schizophrenia." *Behavioural Science* 1(4) : 251-264.
- . 1977. « Les usages sociaux du corps à Bali ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 14 : 3-33.

- . 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, N.J. : Aronson.
- BOAS FRANZ & GEORGE HUNT. 1905. *Kwakiutl Texts*. Leiden : E.J. Brill.
- . 1906. *Kwakiutl Texts: second series*. Leiden : E.J. Brill.
- DALLA BERNARDINA, Sergio. 1989. « L'invention du chasseur écologiste : Un exemple italien ». Terrain. *Anthropologie & sciences humaines* 13 : 130-139.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2009. *Désorcèler*. Lonrai : L'Olivier.
- FOGEL Frédérique & Isabelle RIVOAL. 2009. « Introduction, Ateliers d'anthropologie ». *La relation ethnographique, terrains et textes* 33. En ligne : <http://ateliers.revues.org/8192> [30 septembre 2019].
- GALLENCA, Ghislaine. 2008. « L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique ». *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues* 114-115 : 145-161.
- GRIAULE, Marcel. 1966. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemméli*. Paris : Fayard.
- HARDY, Guy. 2012. « 1. Théorie du double bind (double lien) de Gregory Bateson ». Dans G. Hardy (éd.) *S'il te plaît, ne m'aide pas: L'aide sous injonction administrative ou judiciaire* : 19-27. Toulouse : ERES.
- HAVARD, Gilles. 2016. *Histoire des coureurs de bois: Amérique du Nord*. Rivages de Xantons. Paris : Les Indes Savantes.
- LECOMTE, Thomas. 2017. « Du coureur des bois au trappeur, Enjeux identitaires et politiques d'une figure de l'imaginaire traditionnel québécois au sein du monde contemporain ». Aix-en-Provence : Aix-Marseille Université.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Dans M. Mauss (éd.) *Sociologie et anthropologie*. Quatrième édition. Paris : PUF. En ligne (44 pages) : [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/socio\\_et\\_anthropo\\_tdm.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/socio_et_anthropo_tdm.html).
- MEAD, Margaret. 1935. *Sex and temperament in three primitive societies*. London : Routledge and Kegan Paul.
- MUCCHIELLI, Alex. 1995. *Psychologie de la communication*. Paris : PUF.
- NEAPELS, Michel. 1998. « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique d'enquête ». *L'Homme* 148 : 185-200.
- MFFP (ministère Des Forêts de La Faune et Des Parcs Du Québec). 2018. « Ventes Totales de Permis : Chasse, Pêche et Piégeage. » Gouvernement du Québec. En ligne : <https://mffp.gouv.qc.ca/faune/statistiques/vente-totale.jsp>.
- TALAYESVA, DON C. 1942. *Sun chief: the autobiography of a Hopi Indian*. North American Indian thought and culture. New Haven: Pub. for the Institute of human relations by Yale university press.
- WATZLAWICK Paul, Janet Helmick BEAVIN et DON D. JACKSON. 1972. *Une logique de la communication*. Paris : Seuil.

---

Thomas Lecomte  
Étudiant au doctorat en anthropologie  
Université de Montréal  
thomas.lecomte@umontreal.ca

VOLUME XLIX, n° 1, 2019



**Couverture** : La salle multimédia du Museo del Oro (Bogotá) expose la richesse des trésors que peuvent receler les lacs sacrés de la Colombie associés au célèbre mythe de l'*el dorado*

(Photo Pierre Desrosiers)

**Recherches amérindiennes au Québec**

6742, rue Saint-Denis

Montréal, Québec

H2S 2S2 • CANADA

(514) 277-6178

raq@recherches-amerindiennes.qc.ca

Ce numéro : 30,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL

3 numéros (frais d'envoi inclus)

[www.recherches-amerindiennes.qc.ca](http://www.recherches-amerindiennes.qc.ca)

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

***Anotc nehirowimowin***. La langue atikamekw aujourd'hui : attitudes et identité

*Véronique Chachai, Marie-Odile Junker, Katie Martinuzzi, Nicole Petiquay et Cécile Planchon*

**Les écrits des missionnaires oblats de Marie-Immaculée sur les Montagnais-Naskapis dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle**

*Paul Charest*

**Les musées d'archéologie colombiens : une archéologie au service de l'État**

*Pierre Desrosiers*

**Les populations amérindiennes du Canada, des postes du Domaine du Roy et de l'Acadie, 1680-1763 : un portrait démographique**

*Paul-André Dubois et Maxime Morin*

**Le territoire, source de guérison : récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam**

*Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux*

**Les enjeux de la traduction d'ouvrages de sciences sociales sur les Autochtones au Québec. Réflexion sur la traduction de *The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec* de Toby Morantz**

*Patricia Raynault-Desgagné*

**Indigénisation et inculturation : les églises catholiques dans les réserves autochtones de l'Ouest canadien**

*Marion Robinaud*

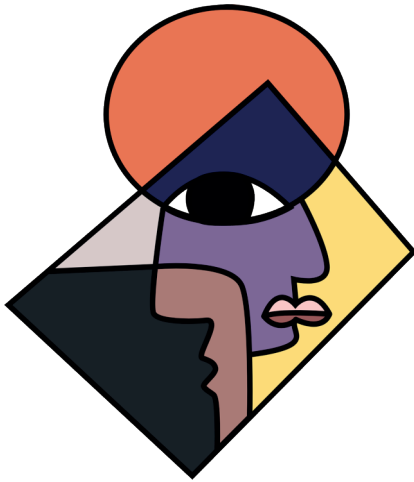
**COMPTES RENDUS**

Des livres de : **Guy Lafèche • Marie-Hélène Jeannotte *et al.* (dir.) • Denys Delâge et Jean-Philippe Warren • Mattieu Côté-Demers • Louis Lesage *et al.* (dir.)**

**EN SUPPLÉMENT SUR INTERNET**

***Kanata* ou Du dialogue de sourds comme un des beaux arts**  
*Nelcya Delanoë*

**Chronique d'une résistance nahua : la sauterelle et le jaguar**  
*Pierre Beaucage*



---

## Pour une méthodologie collaborative en anthropologie : la ligne de vie comme outil de visualisation des récits de vie ethnographiques

---

Marianne-Sarah Saulnier

LA LIGNE DE VIE est un outil méthodologique d'entretien principalement emprunté à la sociologie. Ayant souvent été utilisée auprès des enfants, la ligne de vie consiste à transcrire un récit de vie sur un support physique par le biais de dessins spontanés ou réfléchis, de trajectoires dessinées ou de représentations visuelles spécifiquement orientées par le chercheur.

L'outil développé lors de mon terrain de recherche au doctorat en Inde et présenté ici est directement inspiré des travaux en recherche-action développés par Jacques M. Chevalier (CHEVALIER *et al.* 2013 ; CHEVALIER & BUCKLES 2019). Mon objectif était de créer des lignes de vie à partir d'une chronologie d'événements marquants choisis par les participants de ma recherche de façon à créer des parcours de vie comparables et facilement localisables dans un contexte sociohistorique déterminé.

Cet article se présente comme étant un plaidoyer en faveur des lignes de vie en anthropologie collaborative. Dans ce texte, nous verrons en quoi l'usage de lignes de vie comme méthode de collecte de données contribue significativement à enrichir le processus de réflexivité des participants et, par conséquent, la qualité des données recueillies. Plus spécifiquement, nous verrons que le processus réflexif derrière la mise en visuel des entretiens permet non seulement une plus grande collaboration entre le chercheur et le participant, mais aussi de faire jaillir des sentiments positifs lors des entre-

tiens. Ce processus donne accès à une foule d'informations d'ordre émotionnel, culturel et historique. Cet article se conclura par un exemple concret d'analyse de ligne de vie faite en groupe auprès de plusieurs femmes sur mon terrain de recherche en Inde afin de montrer les types d'informations qui peuvent jaillir de cette méthodologie.

### MISE EN CONTEXTE DE LA RECHERCHE

Dans le cadre de mes recherches, la ligne de vie a été réalisée auprès de femmes issues de la communauté Kalbeliya, dans le nord-ouest de l'Inde, au Rajasthan. Les Kalbeliya forment une caste de charmeurs de cobras et le nom de leur communauté en est une claire évocation : *kal* signifie « noir » ou « danger » en dialecte Kalbeliya et *beliya* signifie « qui rôde ». Le « danger noir qui rôde » fait ici référence directe au reptile le plus dangereux de tous... le cobra ! On connaît les Kalbeliya aussi sous le nom de *sapera*, *sap* signifiant en hindi « serpent ». Charmer les serpents est donc au cœur de la communauté Kalbeliya : d'abord parce que cette pratique est centrale à la survie financière du groupe, mais aussi parce qu'elle définit une bonne partie de son identité au sein de la société indienne. En effet, le système de caste est principalement (mais pas uniquement) basé sur l'activité économique. Ainsi, les pratiques, habitudes de vie et normes sociales sont généralement fondées sur la caste et sur les attentes so-

ciales entourant celle-ci. La pratique de charmer les cobras est profondément ancrée dans une économie de service reliée à la mendicité. À titre d'exemple, les Kalbeliya ont l'habitude de se promener de village en village ou de maison en maison pour mendier, accompagnés de leur serpent enroulé dans un panier d'osier. En échange de leur prestation, les Kalbeliya reçoivent de l'argent ou bien de la nourriture (farine, *chapati* [galette souple de blé] et des biens de subsistance (couvertures, cou-tellerie, etc.).

Cela dit, la vie des Kalbeliya s'est énormément transformée au cours des 40 dernières années. En effet, charmer les serpents en Inde est devenu illégal en 1972 par l'adoption du *Wildlife protection Act*, une loi visant à encadrer toute activité entourant l'usage de la forêt et de ses produits, et plus particulièrement la maltraitance envers les animaux. Pour s'adapter à cette restriction législative, les Kalbeliya ont transformé leur pratique en remplaçant le serpent par une femme dansante. Ce changement s'est fait dans deux optiques : d'abord par survie économique – leur occupation principale étant devenue illégale et passible de sévères conséquences (amendes démesurées, prison) –, mais aussi par un besoin de survie identitaire. En effet, en Inde, les castes sont définies principalement par l'occupation traditionnelle d'une communauté et par son travail. Dans le cas des Kalbeliya, charmer les cobras se retrouve central dans leur identité. En remplaçant le cobra par une femme danseuse, les Kalbeliya ont réussi à continuer à vivre de leur métier principal : charmer les serpents. Aujourd'hui donc, ce n'est plus le serpent qui danse au son de la musique, mais plutôt des danseuses habillées en cobra et dont les mouvements de danse personnifient et symbolisent le reptile. La danse du cobra a pris une telle ampleur que les femmes Kalbeliya sont devenues, depuis environ dix ans, pratiquement les seules pourvoyeuses de leur communauté, reléguant littéralement les hommes à un état de dépendance financière quasi totale.

Cette situation est considérée comme exceptionnelle, voire pratiquement impensable dans l'Inde rurale patriarcale d'aujourd'hui. En effet, au Rajasthan, les femmes pratiquent la *pardah*, c'est-à-dire une forme de ségrégation des espaces de vie. *Pardah* (signifiant littéralement «rideau») est le système d'isolement des femmes le plus répandu à travers l'Asie du Sud. La caractéristique principale de la *pardah* consiste à limiter les interactions entre hommes et femmes à l'extérieur de certaines catégories d'espaces. On retrouve deux méthodes d'isolement : la séparation physique des espaces en fonction des interactions entre les hommes et les femmes, et le voilage intégral des femmes.

Il est reconnu que la pratique de la *pardah* a un effet direct sur la séparation des tâches, généralement en défaveur des femmes. Judith K. Brown le souligne dans son texte *A note on the division of labor by sex* (BROWN 1970) en démontrant que les restrictions associées à la *pardah* empêchent généralement la femme de s'épanouir économiquement en dehors des tâches relatives à la maison. Dans l'étude menée par Slocum, Aktar et Sahi (1960), on estime que 97% des femmes pratiquant la *pardah* ont comme principale activité le travail domestique.

Les femmes Kalbeliya ne font pas exception aux autres femmes du Rajasthan dans l'optique où elles pratiquent la *pardah* et doivent donc se soumettre à ses normes : elles sont voilées intégralement, n'ont théoriquement pas le droit à un emploi, de sortir seule de leur maison ou tout simplement de pratiquer des activités hors du domaine domestique (FELDMAN & MCCARTHY 1983 ; PAPANEK 1973 ; HAUSWIRTH & DAS 1932). Être artiste, ou encore pire, danseuse, est en général uniquement associé à la prostitution et à la sexualité. Parce que les femmes Kalbeliya pratiquent la *pardah* mais sont désormais au cœur de la survie économique de leur communauté par leur rôle d'artiste, mes recherches ont pour objectif de démontrer comment la danse Kalbeliya s'inscrit dans la vie des femmes au quotidien et surtout, comment elle transgresse les conventions de rôles associées aux hommes et aux femmes en Inde. Pour ce faire, plusieurs entretiens et récoltes de récit de vie ont été réalisés auprès des femmes Kalbeliya.

## MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DE L'ACTIVITÉ

Les entretiens réalisés auprès des femmes Kalbeliya ont impliqué une importante observation participante, la réalisation d'entretiens dirigés et – ou – semi-dirigés et, dans la plupart des cas, la narration de récit de vie personnel. Dans la littérature en anthropologie et en sociologie, on retrouve plusieurs terminologies pour aborder les récits de vie : approche narrative ou biographique, récit, histoire ou parcours de vie... Dans les prochaines lignes, nous ferons un bref survol des différents termes afin d'en comprendre la signification et surtout, leur utilité en contexte ethnographique.

### Définition des termes entourant les récits de vie

L'approche biographique (ou narrative), appelée *Life history research* dans la documentation anglophone (GOODSON & SIKES 2001 ; BAGNOLI 2009 ; LEWIS-BECK *et al.* 2004 ; NELSON HAGEMASTER 1992), est définie comme « (...) l'analyse d'un récit par un chercheur sur des événements qu'il a vécus. Le discours est provoqué par le chercheur. L'acteur reste libre de la formulation des faits et des interprétations qu'il en donne » (WACHEUX 1996, 127). Cette méthode de collecte de données fut popularisée par l'École de Chicago dans les années 1920, dont les premières recherches sont généralement attribuées à Thomas et Znaniecki et à leur ouvrage *The Polish peasant in Europe and America* (THOMAS & ZNANIECKI 1918-1920). Publié en cinq volumes entre 1918 et 1920, cet ouvrage est fondé essentiellement sur 746 lettres d'immigrants. Cette méthode de collecte de récits de vie repose sur une approche compréhensive des phénomènes et aborde le participant à l'étude comme « (...) un véritable observatoire du social, à partir duquel se font et se défont les interactions et actions de tous » (BRETON 2012, 20). Le travail de Thomas et Znaniecki est aujourd'hui considéré comme fondateur dans la recherche qualitative (BULMER 1986, 45) et leur ouvrage inspirera plusieurs recherches qualitatives de nature biographique, dont certaines sont désormais devenues des classiques de la sociologie américaine<sup>1</sup>.

L'engouement pour l'approche biographique diminuera en popularité dans les années cinquante, au profit des théories structuralistes. Critiquant principalement la validité des sources biographiques ou autobiographiques (BESSIN 2009, 14), on assistera alors à la quasi-disparition des récits de vie après la Seconde Guerre mondiale. C'est au début des années soixante que l'intérêt pour les récits de vie réapparaît en sociologie et en anthropologie, accordant de nouveau une place centrale à l'acteur et plus particulièrement à sa capacité de parole (FIORELLI *et al.* 2014, 2). Le concept de récit de vie sera cette fois-ci plus défini et conceptualisé en des termes précis, notamment par l'analyse (connexe, voire conjointe) des parcours de vie (en anglais *life course*) (ELDER 2018 ; CAIN 1963 ; GIELE & ELDER 1998). On peut penser ici au travail de C. Wright Mills et *The sociological Imagination* (MILLS 1959) qui propose de prendre en compte la biographie des individus en fonction du contexte sociohistorique dans lequel ils vivent.

Les termes histoire et récit de vie sont courants dans la littérature en approche narrative et il importe de bien les distinguer afin d'en comprendre exactement toutes les nuances. Le récit de vie, en sciences sociales, découle de l'entretien narratif (BERTAUX 2016), soit un entretien dans lequel le chercheur demande au participant de raconter tout ou une partie de son vécu. Pour Atkinson (1998), un récit de vie est une narration complète (du moins le plus possible) de toute l'expérience d'une vie dans son ensemble, en portant une attention particulière aux moments les plus importants (ATKINSON 1998, 8). Pour Goodson et Sikes (2001), le récit de vie permet de comprendre le point de vue qu'une personne se fait de sa propre histoire. C'est aussi ce que suggère Peneff dans son livre *La méthode biographique* (1990), où il distingue les termes « histoire de vie » et autobiographie (qu'il associe au terme « récit de vie »), le premier étant décrit comme un entretien sans contrôle et l'autre, des : « (...) récits travaillés et construits selon un schéma préétabli, avec des précisions et une chronologie suivie » (PENEFF 1990, 102). Les récits de vie, donc, dévoilent leur plein potentiel analytique lorsqu'ils sont utilisés auprès de participants issus de mêmes groupes sociaux (donc comparables dans un lieu et une période donnée) et dont les référents sociologiques sont sensiblement les mêmes.

Pour Pineau et Legrand (1993), le récit de vie est une forme de « (...) recherche et construction de sens à partir de faits temporels personnels », soit la réinterprétation de faits historiques, d'histoires de vie (LEGRAND 1993, 5). Le récit se comprend par le choix des histoires racontées, mais aussi par ses omissions (ADRIANSEN 2012 ; GOODSON & SIKES 2001). Les deux termes se distingueraient donc l'un de l'autre par leur caractère objectif : le récit de vie étant la recomposition narrative d'une vie, d'une histoire (LEGRAND 1993, 179) et donc, une technique pour recueillir des données à partir des histoires de vie (BURRICK 2010).

Le récit de vie, donc, s'étudie dans les différents niveaux d'analyse qu'il contient. D'abord par une analyse des événements qui le constituent, mais aussi par sa mise en contexte et par la manière dont il est raconté.

Comme nous venons de le voir, l'approche biographique des récits de vie repose essentiellement sur la narration, et les entretiens impliqués dans ce genre de situation relèvent généralement de la parole comme médium de partage du savoir (BAGNOLI 2009). Pourtant, comme l'explique Eisner dans son article *Art as knowledge* (EISNER 2008), notre expérience de vie est façonnée de plusieurs dimensions qui incluent différents sens, dont le visuel. Cette partie du vécu est généralement difficile à exprimer, car elle est difficile à formuler avec des mots. L'usage d'outils méthodologiques alliant la narration et le support visuel deviennent donc des alliés de taille dans ces cas précis. Nous le verrons plus loin, mais l'usage d'outils de collecte de données reposant sur le visuel permet d'ouvrir la porte à des angles d'analyse hors du commun : l'usage du visuel dans des méthodes créatives peut permettre d'étudier différents aspects d'une même expérience vécue (GAUNTLETT 2007).

Pour en revenir plus précisément au sujet qui nous concerne ici, l'outil de la ligne de vie<sup>2</sup> (ou encore : ligne du temps) a pour objectif de « (...) retracer les événements marquants, les changements observés ou les étapes principales d'un processus » (CHEVALIER *et al.* 2013, 59). L'usage de la ligne de vie peut donc servir à mettre en lumière une multitude de données : dans le cadre de cette recherche, la ligne de vie en contexte Kalbeliya a servi à répondre aux quatre objectifs suivants :

- Quels sont les moments marquants qui ponctuent, transforment et déterminent la vie des femmes Kalbeliya ?
- Comment le contexte socioculturel et historique, ainsi que l'arrivée de la danse ont-ils influencé le parcours de vie des femmes Kalbeliya ?
- Quelles sont les attentes envers les femmes dans la communauté et comment les participantes se définissent-elles face à ces attentes ?
- Comment les participantes se projettent-elles dans le futur ? Comment entendent-elles le futur de leurs enfants ?

Dans le cadre de cet article, nous nous attarderons aux deux premiers objectifs de cette liste. Au total, la ligne de vie a été réalisée auprès de 40 participantes sur 90 informatrices, dans les trois grands lieux dits « Kalbeliya » du Rajasthan, soit Jodhpur, Pushkar et Jaipur.

Les lignes de vie ont été faites de façon individuelle et en groupe. Les lignes individuelles avaient pour objectif de reconstruire le récit personnel de chacune des femmes participantes. Les données recueillies ont été comparées entre elles afin d'en cerner les éléments semblables et ainsi, faire apparaître les grandes tendances associées à un contexte sociologique, culturel ou historique particulier.

## Déroulement de l'activité

L'usage de la ligne de vie s'est fait de manière individuelle (seule avec la participante dans un endroit privé) et en groupe. Le déroulement de l'activité individuelle consiste à dessiner un trait sur une feuille de papier. Le début du trait représente la naissance de la participante, la fin, la période d'aujourd'hui. La participante doit reproduire sa vie en nommant des moments

clés (ou importants pour elle) qu'elle pose sur le trait de façon chronologique. Des indications, clarifications ou mises en contexte peuvent être ajoutées sur la ligne. Finalement, la participante est amenée à se projeter dans le futur, c'est-à-dire à imaginer comment pourrait se continuer le trait.

Les lignes de vie en groupe sont exécutées avec cinq à dix femmes à la fois, l'idée étant de reproduire le « profil type » d'une femme Kalbeliya. Les participantes doivent s'entendre entre elles sur ce qu'est une femme Kalbeliya « type » à travers les normes, les attentes et les conventions qui forment leur réalité. L'idée derrière cet exercice consiste aussi à voir si ces « profils types » de femme peuvent s'arrimer (ou non) aux lignes de vie individuelles.

Pour les lignes en groupe, l'exercice consiste à mettre une corde d'environ deux mètres sur le plancher et d'y poser des objets représentant les événements significatifs dans la vie d'une femme Kalbeliya. Puisque l'exercice se fait en groupe, les participantes doivent s'entendre sur les éléments qui se retrouveront sur la corde. Souvenirs, anecdotes (personnelles ou venant d'une autre personne), impressions ou opinions sur un phénomène précis sont utilisés pour créer une discussion.

## LES AVANTAGES D'UTILISER LES LIGNES DE VIE EN CONTEXTE DE RECHERCHE

Utiliser les lignes de vie auprès des Kalbeliya ne relève pas du hasard. Bien au contraire, on dénombre une multitude d'avantages à l'utilisation de cette méthodologie. En voici les principaux qui ont motivé ce choix.

### Le partage du pouvoir analytique

Le recueil de récits de vie s'est imposé en popularité particulièrement dans les recherches à caractères féministes, principalement parce qu'il permet de donner voix à des vies cachées, bien souvent réduites au silence (GOODSON & SIKES 2001, 10). On compte de nombreux travaux fondateurs dans cette catégorie<sup>3</sup> : ces recherches ont démontré que ce processus de collecte peut avoir un impact positif et significatif dans la vie des participant(e)s, car ce type d'entretien peut avoir une portée émancipatrice en ce que le processus de collecte de données donne une grande importance à la façon dont les événements sont vécus et aux conditions vie qui y sont rattachées. Cela représente peut-être un processus libérateur chez des groupes de personnes opprimées ou marginalisées (PLAS *et al.* 1996, 70).

Plusieurs recherches reposant sur l'usage des lignes de vie démontrent que la prise de parole et la narration du récit personnel permettent de faire émerger un sentiment d'appartenance à la recherche. En effet, l'outil de la ligne de vie permet au participant de prendre part à un « échange performatif » avec le chercheur (BUTLER 1997 ; SCHWANDT 2014). Comme l'indique Kvale (PLAS *et al.* 1996), l'entretien devient un échange entre le chercheur et le participant : où le participant décide de l'orientation de la recherche par les propos qu'il choisit de tenir. Cet élément me fut visible sur le terrain par le sentiment d'appartenance que les informatrices avaient envers les données qu'elles avaient partagées avec moi. À titre d'exemple,

jamais un participant ne m'a demandé d'avoir une copie de l'enregistrement des entretiens ou de mes prises de notes. Pourtant, dans le cadre de l'élaboration de lignes de vie, plusieurs participantes ont décidé de conserver la ligne de vie qu'elles avaient construite afin de m'en faire une copie.

Cette transparence dans le processus réflexif est bénéfique à bien des niveaux. D'abord, parce qu'une confiance s'installe entre le chercheur et le participant (en sachant exactement comment se déroulera la recherche ainsi que les résultats préliminaires), mais plus encore par une validation *in situ* des résultats de recherche. Puisque la ligne de vie implique un processus d'analyse directement sur le terrain, le participant peut analyser lui-même son récit en collaboration avec le chercheur : il peut l'analyser sur place et ainsi, orienter dans la bonne direction la suite des recherches. Cet aspect fut très bénéfique à ma thèse puisqu'une grande partie de l'analyse s'est faite sur le terrain, en collaboration directe avec mes informatrices.

### Le pouvoir du visuel dans le processus de réflexivité

Jusqu'à présent, nous avons vu que la ligne de vie permettait de faire émerger des émotions positives chez les participants à la recherche : sentiment d'action, prise de conscience, de parole, et collaboration avec le chercheur. Plusieurs recherches<sup>4</sup> démontrent que tous ces aspects sont fortement amplifiés lorsque l'approche narrative est enrichie par un support visuel (PROSSER & LOXLEY 2008).

Par exemple, la ligne de vie permet une représentation physique d'un récit de vie, où les événements sont directement représentés dans une chronologie. Une telle visualisation permet d'associer des émotions ou moments marquants plus facilement. Il permet aussi de faire des liens entre les différents événements ou même, d'en faire émerger de nouveaux. Il permet de voir des enchaînements logiques entre les événements. L'usage de la ligne de vie facilite la mémorisation d'événements, et visualiser ainsi sa trajectoire personnelle peut amener le participant à s'engager un peu plus dans l'interaction réflexive avec le chercheur (FIORELLI *et al.* 2014, 5). Le visuel, dans ce cas-ci, aide donc non seulement au processus réflexif du participant, mais contribue, encore une fois, au partage du pouvoir d'analyse, car il permet une transparence dans la réflexivité et l'analyse des données.

### EXEMPLE D'ANALYSE DE LIGNES DE VIE

Voyons maintenant quels types d'informations peuvent jaillir de l'analyse de lignes de vie.

Les exemples qui suivent ont été réalisés auprès de groupes de femmes Kalbeliya de deux différentes villes : Pushkar (dans un campement dans le désert) et Jodhpur (dans un quartier urbain). Chacune des lignes fut réalisée en groupe de sept à dix femmes. L'objectif de départ, dans les deux cas, était le même : représenter à l'aide d'une corde et de différents objets le parcours typique d'une femme Kalbeliya. Pendant l'exercice, les femmes devaient discuter ensemble pour partager des anecdotes et s'entendre sur la création de la ligne. Ces échanges étaient enregistrés.



La **figure 1** présente un premier exemple de ligne de vie réalisée en groupe :

La photo se lit verticalement du haut vers le bas, et on peut y voir trois lignes : le début de chaque ligne correspond à trois parcours possibles. Deux d'entre elles sont de la même longueur, et une plus petite, de couleur orange, est collée contre la ligne de droite. La ligne à gauche représente la vie d'une femme qui ne dansera jamais, donc celle d'une femme uniquement au foyer. La ligne de droite représente la vie de femme danseuse et la plus courte, en orange et qui est reliée à la précédente, représente la vie d'une femme travailleuse du sexe : en effet, pour certaines femmes de cette région, le travail de danseuse est malheureusement parfois lié à l'exploitation sexuelle (fait intéressant, cela dit, cet aspect était absent des autres exercices effectués auprès d'autres groupes de femmes).

Parmi ces trois parcours, on y voit des éléments se regroupant d'une ligne à l'autre. Par exemple, tout en haut, le crayon traverse chaque ligne : il correspond aux premiers concerts payés (généralement vers l'âge de 12 ans, parfois plus tôt pour certaines filles). Le collier représente le mariage (étape obligatoire pour toutes). Les petites pinces à cheveux représentent les enfants : en moyenne très rapprochées et au nombre minimal de trois. Si plusieurs éléments sont conjoints, les deux plus longues lignes ne se rejoignent pas : elles sont parallèles. Le parcours de chacun des types de femmes sera créé en fonction de son travail, à savoir si elle sera danseuse ou non. C'est ce que nous explique ici Rani, au tout début de l'exercice en groupe :

*I cannot say: there is one Kalbeliya woman. No. There are many Kalbeliya women, because we can be housewife, we can be dancer. City women and village women are very different, and their life will be different. Like if you are born in a city, you will become a dancer. Because Kalbeliya people came in city to dance. Money is there. You were born in village? You are not dancer. Yes, you can dance in house, for fun, but not for money. There is no concert in village, no stage... so how can you get money? Instead of dancing, now, girls in village work on farm, they are housewives. But money is in city and girls in the city, are for the money. (Rani, Pushkar, décembre 2017)*

Lors de l'analyse des lignes de vie, plusieurs événements étaient influencés par la ruralité ou l'urbanité du milieu de vie des femmes au moment où ceux-ci étaient vécus. Toutes les femmes Kalbeliya ne sont pas danseuses. Le choix de faire danser sa fille ou non ; de lui apprendre à danser ou non varie généralement en fonction du lieu de naissance. Si une famille vient d'un milieu rural, celle-ci sera généralement éloignée des concerts de danse possibles et se tournera donc vers un revenu financier différent (généralement la mendicité ou, dans le meilleur des cas, le travail de la terre). De plus, si une femme est née dans un milieu rural ou urbain, cela ne signifie pas qu'elle y restera toute sa vie. En effet, son parcours de vie sera directement influencé par son mariage et par le sort que lui réservera sa belle-famille. Il faut garder en tête que les Kalbeliya forment une caste exogame, c'est-à-dire que le mariage entre gens d'une même parenté/village/caste est formellement

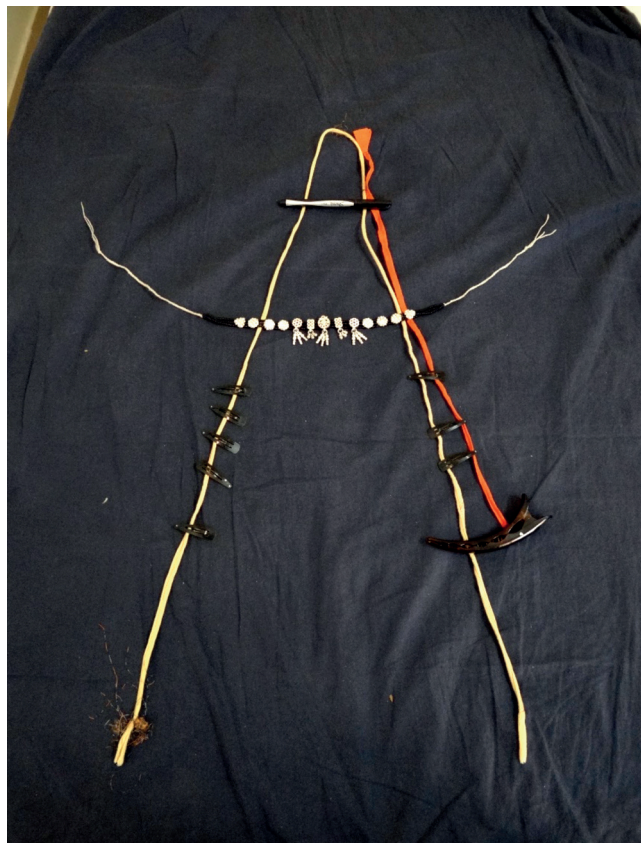


Figure 1.

interdit. Afin de respecter l'exogamie, les règles matrimoniales impliquent de chercher son mari à l'extérieur de son groupe social et à l'extérieur du lignage. Cela implique qu'une femme ayant grandi toute sa vie dans un milieu urbain peut avoir à déménager en milieu rural, ou vice versa. Ce déménagement a plusieurs conséquences, par exemple, l'arrêt de la danse. Cet aspect n'était pas présent dans l'exemple que nous venons de voir, car la ligne de vie avait été réalisée dans un campement très proche d'un lieu touristique : la très grande majorité des Kalbeliya vivant dans cette région préfèrent habiter proche des lieux touristiques, donc peu de femmes sont amenées à déménager du campement ou de la région. Cela dit, cet élément n'est pas la norme : les femmes déménagent généralement loin de leur lieu de naissance, comme c'est le cas pour plusieurs autres Kalbeliya. Par exemple, sur la **figure 2** (qui se lit horizontalement de la gauche vers la droite) on voit une seule corde qui en devient deux ; au milieu du parcours donc, la corde se scinde en deux :

Ce moment est représenté par un bracelet (*bangle*) généralement porté par les femmes mariées : il correspond au déménagement dans la famille du mari. Le choix de placer cet objet pour représenter ce déménagement est ici expliqué dans cette courte discussion :

*Take for example our big sister. She is a great dancer, like one of the best dancers in all Kalbeliya. But she got married with some farmer boy and he didn't like dance. Her new family didn't believe in dance, so she*

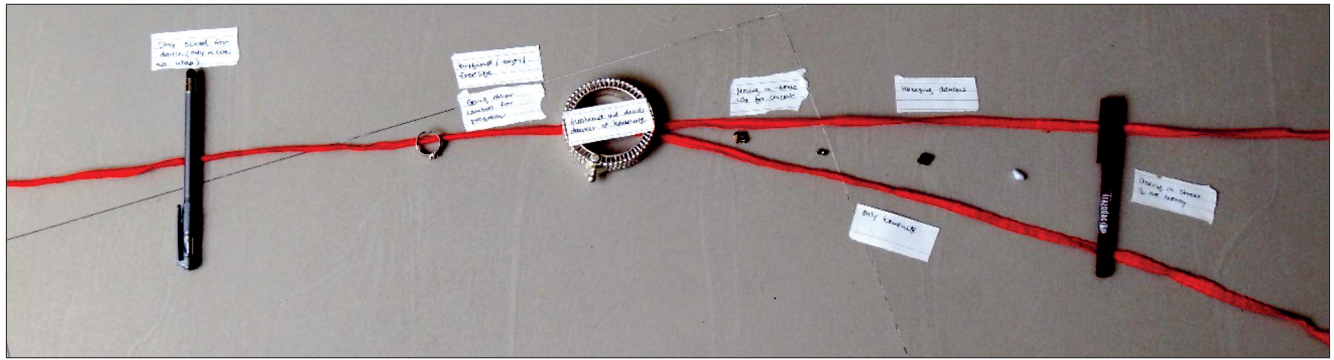


Figure 2.

*had to stop. She worked on farm because she could not choose.*

*Yes, and after, when they had no money, he decided that dance was okay... Kalbeliya woman are very strong, but we don't choose. First our parents they decide if we go to school or if we dance. After, it's our husband family that decides if we continue to dance or not.*

*Yes, exact. But you know what? His two daughters are dancing now.*

*Yes, those girls don't live in farm, they live in Jodhpur, in city now, with us.*

*He changed his mind because... well... he didn't had money, he didn't want to beg and he became ill. His wife was too old now to dance. So he decided that dance was okay finally. After all those years...*

(Extrait d'une discussion de groupe autour d'une ligne de vie. (Propos de Laxmi et Sangeeta<sup>5</sup>, toutes deux sœurs. Jodhpur, novembre 2017)

On comprend ici que la sœur de Laxmi et Sangeeta, une danseuse née en milieu urbain fut mariée à un homme de milieu rural, donc à une famille de fermiers. Parce que son mari ne voulait pas qu'elle danse, elle fut obligée d'arrêter. Pourtant, quelques années plus tard, ce dernier a changé d'idée et décidé de faire danser ses filles afin d'avoir davantage d'argent. Cet exemple est revenu à de nombreuses reprises dans les lignes de vie réalisées dans différents centres urbains. De manière générale, si une femme migre vers un milieu urbain, elle pourra soit (1) continuer à danser (si elle est née en ville) ou, au contraire (2) apprendre à danser (si elle vient d'un milieu rural et n'a jamais appris la danse). Si elle migre vers un milieu rural, elle devra fort probablement cesser d'exercer sa profession de danseuse, surtout si la belle-famille possède une terre agricole. Comme elle devra travailler dans les champs, elle n'aura ni le temps ni l'énergie de danser le soir, sans compter le fait qu'elle sera éloignée géographiquement des occasions de danse. Dans tous les cas, c'est la belle-famille qui décidera si la nouvelle mariée dansera ou non. Cet aspect était observable aussi dans les lignes de vie individuelles : près de 90 % des femmes ayant réalisé des lignes de vie individuelles (ou tout simplement rencontrées pour des entretiens privés) considéraient qu'elles n'avaient pas choisi d'arrêter ou de commencer à danser : c'était soit leurs parents, soit leurs belles-familles qui avaient décidé

de leur parcours professionnel. Que ce soit pour commencer ou arrêter de danser, peu de femmes en avaient fait le libre choix. L'usage des lignes de vie individuelles auprès des femmes a donc permis de récolter différents récits de vie, d'en dégager les tangentes communes. Les éléments ont généré toutes sortes d'émotions ou de prises de conscience, menant à une analyse commune entre moi (la chercheuse) et la participante. Ces tangentes ou observations ont été validées (ou pas) par la création de lignes en groupe où plusieurs femmes ont pu discuter entre elles ouvertement de différentes problématiques entourant la vie de femmes Kalbeliya. Dans le cadre de cet article, nous n'avons abordé que l'impact du déménagement et de la belle-famille sur la capacité des femmes de choisir d'être pourvoyeuse ou non, mais il faut préciser que ce processus méthodologique a fait générer une tonne d'informations sur le processus de mariage, l'éducation des enfants, les projections dans le futur, la vie de femme mariée, etc.

## CONCLUSION

À travers ce texte, nous avons vu que l'usage des récits de vie sur support visuel chez les femmes Kalbeliya a donné accès à plusieurs informations d'ordre historique, culturel, personnel, relationnel et émotif. Cet outil méthodologique a favorisé une analyse à plusieurs niveaux : dans un premier temps, elle a permis de faire jaillir des récits de vie et d'y comprendre les différents éléments qui les constituent. À travers ces éléments et leur répétition d'une ligne à l'autre, il fut possible d'y voir des tendances, pouvant être associés à des étapes de vies communes, dont la validation fut possible par les lignes de vie en groupe ayant pour la plupart confirmé des tendances dans la vie des femmes Kalbeliya. Nous avons pu voir que toutes ces étapes ont une temporalité précise, c'est-à-dire qu'elles se vivent à un moment précis dans la vie des femmes (par exemple, l'âge du mariage, un déménagement dans la belle-famille, un premier concert comme danseuse autonome, etc.). L'usage de la ligne de vie a permis la mise en lumière de ces éléments, mais aussi de les arrimer à des témoignages, des vécus, des anecdotes dans un contexte socioculturel et historique précis. L'outil a suscité une collaboration directe avec les participantes, en facilitant un échange où l'autorité d'analyse était plus équitablement partagée entre l'informatrice et l'anthropologue. Finalement, il a fourni une validation sur place des hypothèses de recherche avec, pour objectif, une plus grande transparence et confiance dans le résultat final de la recherche.

## Notes

1. À titre d'exemple, pensons au travail d'Anderson et son livre *Le hobo: sociologie du sans-abri* (ANDERSON 1993 [1923]) sur la vie des travailleurs journaliers de Chicago, *The gang* (1<sup>re</sup> éd. en 1928) (THRASHER & BEIRNE 2006), *The gold Coast and the slum* (1<sup>re</sup> éd. en 1929) (ZORBAUGH & CHUDACOFF 1983) et *The Jack-Roller* (1<sup>re</sup> éd. en 1930) (SHAW 2013).

2. Encore une fois, dans la littérature sur le sujet, on retrouve plusieurs terminologies pour faire référence à cet outil de collecte de données. Devant faire un choix devant cette pluralité de termes, je me suis arrêtée sur le terme « ligne de vie », car je trouvais que c'était celui qui correspondait le plus à mes objectifs de recherche. En effet, le processus que j'ai tenté de reconstruire avec mes informatrices était celui de leur propre vie. Ce travail réflexif est très intime et personnel ; je trouvais que le terme « ligne de vie » (contrairement à « ligne du temps », qui met davantage le focus sur l'importance de la chronologie) renvoyait bien l'intimité et l'introspection de ce travail réflexif.

3. Par exemple, pour ce qui est des recherches dites féministes, nous pouvons penser ici à Sue Middleton avec son ouvrage *Educating feminists: life histories and pedagogy* (MIDDLETON 1993), *The auto/biographical I: the theory and practice of feminist auto/biography* de Liz Stale, ou encore à Petra Monro *Subject to fiction: women teachers' life history narratives and the cultural politics of resistance* (MUNRO & HENDRY 1998). Pour les études sur la sexualité, citons le travail de A.C. Sparkes avec *Self, Silence and Invisibility as a Beginning Teacher: a life history of lesbian experience* (SPARKES 1994) ou celui de Kenneth Plummer avec *Telling sexual stories: power, change and social worlds* (PLUMMER 2004).

4. Par exemple: BAGNOLI 2009; BARNER 2008; PINK 2013; BERENDS 2011; WEBER 2008; PROSSER & LOXLEY 2008; EMMISON *et al.* 2013; HARPER 2002; KOLAR *et al.* 2015; SHERIDAN *et al.* 2011; MEYER 1991.

5. Pseudonymes. Tous les noms furent changés pour protéger les propos des femmes ainsi que leur anonymat.

## Ouvrages cités

ADRIANSEN, H.K. . 2012. "Timeline interviews: A tool for conducting life history research." *Qualitative Studies* 3(1): 40-55.

ANDERSON, N. 1993 (re-éd. 1923). *Le hobo: sociologie du sans-abri*. Paris : Nathan.

ATKINSON, R. 1998. *The Life Story Interview*. Qualitative Research Methods Series 44. Thousand Oaks, California.

BAGNOLI, Anna. 2009. "Beyond the standard interview: the use of graphic elicitation and arts-based methods." *Qualitative Research* 9(5): 547-570.

BARNER, Robert. 2008. "The dark tower: Using visual metaphors to facilitate emotional expression during organizational change." *Journal of Organizational Change Management* 21(1): 120-137.

BERENDS, Lynda. 2011. "Embracing the Visual: Using Timelines with In-Depth Interviews on Substance Use and Treatment." *The Qualitative Report* 16(1): 1-9.

BERTAUX, Daniel. 2016. *Le récit de vie*. 4<sup>e</sup> éd. Sous la direction d'Armand Colin. Paris : Armand Colin.

BESSIN, Marc. 2009. « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique. » *Informations sociales* 6 : 12-21.

BRETON, D.L. 2012. *L'interactionnisme symbolique*. Paris : Presses Universitaires de France – PUF.

BROWN, Judith K. 1970. "A Note on the Division of Labor by Sex 1." *American Anthropologist* 72 (5): 1073-1078.

BULMER, Martin. 1986. *The Chicago school of sociology: institutionalization, diversity, and the rise of sociological research*. Chicago : University of Chicago Press. 306 p.

BURRICK, Delphine. 2010. « Une épistémologie du récit de vie ». *Recherches qualitatives* 8 : 7-37.

BUTLER, Judith. 1997. "Sovereign Performatives in the Contemporary Scene of Utterance." *Critical Inquiry* 23 (2): 350-377.

CAIN, Leonard D. 1963. *Life Course and Social Structure. Handbook of Modern Sociology*. Portland : Portland State University.

CHEVALIER, Jacques M. & Daniel J. BUCKLES. 2019. *Participatory action research: Theory and methods for engaged inquiry*. Routledge.

CHEVALIER, Jacques M., Daniel J. BUCKLES et Michelle BOURASSA. 2013. *Guide de la recherche-action, la planification et l'évaluation participatives*. SAS<sup>2</sup> Dialogue, Ottawa.

EISNER, Elliott. 2008. "Art as knowledge." Dans J. Gary Knowles et Andrea L. Cole (éd.) *Handbook of the Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues*. Thousand Oaks : SAGE Publications, Inc.

ELDER, Glen H. 2018. *Children of the Great Depression: Social Change in Life Experience*. Boulder, Col. Westview Press.

EMMISON, Michael, Margery MAYALL et Philip SMITH. 2013. *Researching the visual*. Los Angeles, Calif. et London : Sage.

FELDMAN, Shelley & Florence E. MCCARTHY. 1983. "Purdah and changing patterns of social control among rural women in Bangladesh." *Journal of Marriage and the Family*: 949-959.

FIGLIOLI, Cécile, Sophie CHAXEL et Moïty PASCALE. 2014. « Les récits de vie : outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action ». *Interrogations ?* 17 : 1-14.

GAUNTLETT, D. 2007. *Creative Explorations: New Approaches to Identities and Audiences*. Routledge.

GIELE, J.Z. & G.H. ELDER. 1998. *Methods of Life Course Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. SAGE Publications.

GOODSON, Ivor F. & Patricia SIKES. 2001. *Life history research in educational settings: learning from lives*. Buckingham et Philadelphie, Pa. : Open University.

HARPER, Douglas. 2002. "Talking about pictures: A case for photo elicitation." *Visual Studies* 17(1): 13-26.

HAUSWIRTH, Frieda & Sarangadhar DAS. 1932. *Purdah: The Status of Indian Women*. Kegal Paul, Trench, Trubner and Co Ltd, London.

KOLAR, Kat, Farah AHMAD, Linda CHAN et Patricia G. ERICKSON. 2015. "Timeline Mapping in Qualitative Interviews: A Study of Resilience with Marginalized Groups." *International Journal of Qualitative Methods* 14(3): 13-32.

PLAS, J. M., S. KVALE et S. A. KVALE. 1996. *Interviews: an introduction to qualitative research interviewing*. New Delhi, Inde : Sage Publications ET PAS 2009.

LECRAND, Michel. 1993. *L'approche biographique: théorie, clinique*. Marseille : Hommes et Perspectives.

- LEWIS-BECK, M. S., A. BRYMAN et T. FUTING LIAO. 2004. "Life History Method." Dans M. S. Lewis-Beck, A. Bryman et T. Futing Liao (éd.) *The SAGE Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Thousand Oaks, California : 565-566.
- MEYER, Alan D. 1991. "Visual Data in Organizational Research." *Organization Science* 2(2) : 218-236.
- MIDDLETON, Sue. 1993. *Educating feminists: life histories and pedagogy*. New York: Teachers College Press.
- MILLS, Charles Wright. 1959. *The sociological imagination*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press.
- MUNRO, P. & P.M. HENDRY. 1998. *Subject to fiction: women teachers' life history narratives and the cultural politics of resistance*. Open University Press.
- NELSON HAGEMASTER, Julia N. 1992. "Life history: a qualitative method of research." *Journal of Advanced Nursing* 17(9) : 1122-1128.
- PAPANEK, Hanna. 1973. "Purdah: Separate worlds and symbolic shelter." *Comparative studies in society and history* 15(3) : 289-325.
- PENEFF, Jean. 1990. *La méthode biographique: de l'école de Chicago à l'histoire orale*. Paris: Armand Colin.
- PINK, Sarah. 2013. *Doing visual ethnography*. London: Sage.
- PLUMMER, Kenneth. 2004. *Telling sexual stories: power, change and social worlds*. London; New York: Routledge.
- PROSSER, J. & A. LOXLEY. 2008. *Introducing Visual Methods*. NCRM: Methodological Review.
- SCHWANDT, T.A. 2014. *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*. SAGE Publications.
- SHAW, Clifford R. 2013. *The Jack-roller: a delinquent boy's own story*. Chicago (Ill.): University of Chicago Press.
- SHERIDAN, Joanna, Kerry CHAMBERLAIN et Ann DUPUIS. 2011. "Timelining: visualizing experience." *Qualitative Research* 11(5) : 552-569.
- SLOCUM, W. L., AKHTAR, J et SAHI, A.F. 1960. *Village life in Lahore District (a study of selected sociological aspects)*. Lahore : Social Sciences Research Centre, University of Panjab, Smith, M.W. 50 p.
- SPARKES, A. C. 1994. "Self, Silence and Invisibility as a Beginning Teacher: a life history of lesbian experience." *British Journal of Sociology of Education* 15(1) : 93.
- THOMAS, W. & F. ZNANIECKI. 1918-1920. *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago: University of Chicago.
- THRASHER, Frederic Milton & Piers BEIRNE. 2006. *The gang— a study of 1313 gangs in Chicago*. London: Routledge.
- WACHEUX, Frédéric. 1996. *Méthodes qualitatives et recherche en gestion*. Paris: Economica.
- WEBER, Sandra. 2008. *Handbook of the Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc.
- ZORBAUGH, Harvey Warren et Howard P. CHUDACOFF. 1983. *The Gold Coast and the slum: a sociological study of Chicago's near north side*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

---

Marianne-Sarah Saulnier  
 Étudiante au doctorat en anthropologie  
 Université de Montréal  
 marianne-sarah.saulnier@umontreal.ca



## COMPTES RENDUS



### **Le site archéologique du palais de l'intendant à Québec : Plus de 35 années de découvertes**

Camille Lapointe, Allison Bain et Réginald Auger

Les éditions du Septentrion, Québec, 2019. 186 p.

Revu par Chloe Lee-Hone

CET OUVRAGE représente le fruit d'une collaboration entre Camille Lapointe, archéologue et historienne de l'art, d'Allison Bain et de Réginald Auger, professeurs titulaires en archéologie à l'Université Laval. Leurs spécialisations diverses donnent une profondeur scientifique à une œuvre littéraire dédiée tant aux archéologues et aux historiens qu'au grand public.

Situé à quelques lieues de la rivière Saint-Charles dans la ville de Québec, le site archéologique de l'îlot des Palais est aujourd'hui un lieu d'interprétation historique, un véritable musée invitant le public à y découvrir le passé. Il fut l'objet de recherche de plus de 65 interventions archéologiques et 25 chantiers-écoles entre 1982 et 2016. Ces écoles de fouilles avaient pour double objectif d'initier les élèves universitaires à l'excavation archéologique tout en valorisant le patrimoine culturel québécois. Ce livre encourage le lecteur à se perdre dans ses photographies détaillées, à s'immerger dans l'histoire par l'entremise de détails minutieux et des objets délaissés par les anciens habitants qui fréquentaient régulièrement ces lieux.

Divisée en sept chapitres représentatifs de grands intervalles temporels, l'œuvre de Lapointe, Bain et Auger relate le développement du site de l'îlot des Palais, de son utilisation par les groupes autochtones avant l'arrivée des colons français jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle, par l'entremise des artefacts archéologiques découverts au cours des 35 dernières années d'étude. Le livre regorge d'images, et chacune d'elles conduit la trame narrative du livre, soulignant les objets quotidiens et les embêtements qui caractérisaient les activités journalières de cette période. Elles sont souvent accompagnées de vignettes servant à contextualiser une partie de la recherche archéologique, couvrant l'étude des données archivistiques, les techniques de fouilles, et la multitude d'analyses archéométriques qui ont suivi les excavations.

*Le site archéologique du palais de l'intendant à Québec* débute avec une brève description de l'occupation autochtone, témoignée en partie par la découverte d'une herminette en serpentine, sur les berges de la rivière Saint-Charles. Ce livre passe rapidement au XVII<sup>e</sup> siècle pour y décrire le début de l'occupation française sur le site, tout en s'attardant à la disposition architecturale du premier palais de l'intendant. Ce palais, ravagé par le feu en 1713, fut reconstruit pour devenir les magasins du roi, tandis qu'un autre palais est édifié pour le remplacer. Les minutieux détails du nouveau palais font l'objet d'un troisième chapitre, dévoilant les aspects de la vie quotidienne des habitants, des travailleurs et des prisonniers de ce site. La Conquête de 1760 est ensuite explorée par l'entremise d'artefacts, tels que le boulet ramé et l'apparition de boutons militaires anglais sur les lieux. Le cinquième chapitre plonge le lecteur dans les détails de l'hygiène au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles, tandis que les deux derniers chapitres se penchent sur l'évolution de la brasserie Boswell et du commerce. Lapointe, Bain et Auger prennent soin de situer le palais de l'intendant aux lecteurs, leur permettant de s'imaginer les activités quotidiennes et l'évolution des modes de vie de ses habitants au fil du temps. Il n'est pas difficile, surtout pour les lecteurs ayant eu la chance de visiter

le site, de replacer les activités qui y sont décrites.

Inévitablement, les parcours de vie de certaines personnes ressortent plus facilement des registres historiques et archéologiques : les noms des intendants et des membres de hautes classes socio-économiques sont typiquement plus faciles à répertorier, parfois au détriment d'autres classes sociales et d'autres groupes culturels. En explorant la vie à Québec par l'entremise d'artefacts, on a tendance à oublier les personnes qui ont laissé moins de traces matérielles durables. Bien que la présence de personnes esclaves au sein du domaine de l'intendant soit brièvement évoquée, leurs expériences, leurs personnes et leurs modes de vie n'y sont pas discutés longuement. Plus difficiles à apercevoir dans le registre historique, les expériences des femmes qui habitaient et qui travaillaient au palais ne figurent également que très brièvement, et leurs histoires ne prennent pas complètement vie.

Si l'expérience des femmes laisse le lecteur sur sa faim, la description détaillée de la vie des ouvriers de la brasserie Boswell supplée à cette lacune. Au travers des carreaux de touraillage, des contrats d'assurance et des photos historiques, la brasserie Boswell prend vie. Ce sont toutefois les expériences des ouvriers et la relation entretenue avec leur employeur qui fascinent. Leurs histoires proviennent d'anciens employés de la compagnie elle-même, offrant une rare opportunité d'entrevoir les nuances et les relations sociales qui sont parfois difficiles à discerner dans les registres historiques et archéologiques. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la compagnie Boswell aurait tenté d'entretenir une relation positive avec ses employés par l'entremise de cadeaux de Noël, de clubs sociaux, et surtout de soins médicaux offerts aux familles des ouvriers. Bien que ces avantages puissent rappeler les expériences contemporaines de certains travailleurs, quelques différences notables, telles que l'âge minimal d'emploi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, contrastent avec les normes modernes. Les auteurs notent que l'*Adams Shoe Company* semble avoir employé plusieurs adolescents, voire peut-être même des enfants. En souli-

gnant l'évolution des conditions et des normes de travail québécoises dans le temps, cet ouvrage demande implicitement aux lecteurs de réfléchir à leur expérience d'aujourd'hui et de la projeter dans le futur.

Dans ce livre, Lapointe, Bain et Auger représentent fidèlement la recherche archéologique historique au Québec. Par leurs explications précises et soigneusement placées, ils rendent le domaine de l'archéologie et de l'histoire accessibles. Que les lecteurs soient archéologues, amateurs d'histoire ou bibliomanes curieux, ce livre de vulgarisation scientifique et de valorisation du patrimoine archéologique offre l'opportunité de sauter à pieds joints dans le passé du Québec.

Chloe Lee-Hone  
Étudiante au doctorat en anthropologie  
Université de Montréal  
chloe.lee-hone@umontreal.ca



### **Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle**

Leila Inksetter  
Septentrion, Québec, 2017. 520 p.

Revu par Arnaud Simard-Émond

TIRÉ DE SA THÈSE de doctorat soutenue en 2015, Leila Inksetter<sup>1</sup> nous offre dans *Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle* une (re)lecture ethnohistorique des changements sociaux et économiques advenus chez les Algonquins – Outaouais, Abitibi-Témiscamingue et l'Est de l'Ontario – à partir du XIX<sup>e</sup> jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Structuré en quatre chapitres, l'ouvrage traite, en suivant un plan chronologique de la situation des Algonquins au début du XIX<sup>e</sup> siècle (chapitre 1), des effets du commerce des fourrures sur l'organisation économique et des relations de

pouvoirs (chapitre 2), des effets de l'intégration du catholicisme sur l'ordre cosmologique et social (chapitre 3), et des effets de l'arrivée des colons et des compagnies forestières sur les modes de subsistance (chapitre 4). Inksetter met brillamment en lumière de quelle façon l'action combinée de ces différents facteurs provoqua des changements importants dans l'organisation sociale des Algonquins.

L'auteure traite de ces changements selon une perspective dynamique démontrant l'agentivité des acteurs – par opposition à une « passivité » souvent stipulée – dans leurs relations avec les marchands, missionnaires, et autres agents colonisateurs. Par exemple, elle rend explicite dans le cas de l'intégration du catholicisme que les missionnaires n'ont pas procédé au « lavage de cerveau » des Algonquins, mais que certains éléments du message missionnaire étaient « [...] parfaitement compatibles avec certains aspects du système cosmologique algonquin » (p. 187). Elle cite à titre d'exemple la capacité de demander des faveurs, le pouvoir protecteur des objets ou rituels et le pouvoir des prêtres s'apparentant à celui des chamans. Ainsi, selon Inksetter, le catholicisme aurait été adopté pour se préserver de possibles transgressions à l'ordre social algonquin de la part de chamans faisant un usage délétère et maléfique de leur pouvoir. En étant sélectifs dans leur acceptation du catholicisme et en modifiant ou réinterprétant certains éléments, les Algonquins se seraient forgé une forme nouvelle et originale des doctrines et pratiques répondant à leurs besoins. L'auteure prend bien soin de ne pas tomber dans le piège de la « continuité », piège qui consisterait à percevoir les transformations apportées par le catholicisme comme superficielles (ROBBINS 2007). Elle affirme ainsi que « [...] les Algonquins ont bien compris que le catholicisme apportait des modifications à leur organisation sociale » (p. 298). Elle cite à titre d'exemple l'apparition de nouveaux mécanismes de régulation de l'ordre social.

L'auteure aurait cependant gagné à insister sur le rôle des dynamiques de compétition familiale à l'intérieur des groupes algonquins dans l'adoption du

catholicisme. On peut sans doute contester la présentation du chamane comme un personnage *uniquement* nuisible<sup>2</sup> suggérant que le catholicisme serait arrivé comme une panacée miraculeuse pour s'en protéger. La perte d'influence d'une famille comptant parmi ses membres un chamane puissant devait nécessairement en favoriser d'autres.

Cela étant dit, on peut citer parmi les autres contributions notables de l'auteure à l'histoire des Algonquins la transformation des groupes de résidence et l'émergence des « bandes », ainsi que l'avènement des chefs comme acteurs politiques d'importance.

Selon Inksetter, à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle les Algonquins étaient organisés en groupes de deux à quatre familles qui résidaient ensemble « [...] la presque totalité de l'année et non pas seulement lors de la saison froide » (p. 67). Qui plus est, le système de transmission sans fractionnement des territoires de chasse familiaux et les ressources alimentaires limitées<sup>3</sup> favorisaient une stabilité démographique et sociale. Ce n'est qu'avec la croissance de la traite des fourrures, la multiplication des possibilités économiques et l'activité missionnaire que les postes de traites sont devenus des endroits permettant le rassemblement de plusieurs groupes familiaux au même endroit pendant une longue période, cristallisant ainsi l'agglutination de ces groupes en « bandes ». Par le fait même, et combiné au début de la foresterie, à l'arrivée de colons eurocanadiens et à l'implication croissante du gouvernement fédéral, le rôle et la visibilité des chefs augmentèrent ainsi que leurs moyens de sélection (la filiation devenant moins importante, par exemple par l'arrivée du système électoral demandé – et non imposé – par les acteurs algonquiens locaux : p. 338).

Mais c'est au niveau des changements démographiques que la contribution d'Inksetter devient le plus intéressante. La vision historiographique traditionnelle stipule souvent, en effet, que l'arrivée des populations eurocanadiennes porteuses d'agents pathogènes aurait pratiquement fait disparaître les populations autochtones originales (la thèse du choc microbien). Or, l'auteure soutient que dans le cas

des Algonquins, tous les registres, recensements et compilations démographiques disponibles suggèrent plutôt une hausse démographique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Inksetter attribue cette hausse à une baisse de la mortalité infantile, par l'arrivée de médicaments (antibiotiques) et par des campagnes de vaccination à grande échelle, ainsi que par la multiplication des options alimentaires (p. 335). Ainsi – et outre un changement dans l'aire de distribution des originaux du sud vers le nord (hypothèse questionnée dans la note 3) – c'est l'arrivée de l'horticulture d'appoint et du travail salarié permettant d'acquérir des surplus alimentaires – surtout de la farine et des pommes de terre – qui auraient permis de faire face aux épisodes de disettes, que la hausse démographique aurait finalement été possible. Pour résumer, selon l'auteure, l'arrivée de nouveaux modes de subsistance aurait entraîné une hausse démographique qui aurait occasionné la multiplication des bandes et favorisé de nouveaux modes de sélection des chefs.

Il serait sans doute facile – suite à la lecture de ce compte rendu limité par l'espace – de réduire la thèse d'Inksetter à une forme de déterminisme économique (dans lequel la multiplication des options alimentaires engendre directement des changements dans l'organisation sociale), il apparaît néanmoins que l'approche historiciste et dynamique de l'auteure la place très loin des modèles néomarxistes ou de l'écologie culturelle : c'est par les aléas des changements historiques et l'agentivité des acteurs et non par un modèle analytique mécanique et téléologique qu'elle soutient sa thèse.

Inksetter conclut que pour le cas des Algonquins les changements dans leur organisation sociale « [...] est le résultat d'une trajectoire historique particulière » (p. 482) et que ces changements « [...] ne sont pas le résultat de la contrainte ; ils sont plutôt le résultat d'options exercées dans un cadre culturel donné où les Algonquins pensaient choisir pour le mieux » (p. 484). Cela témoigne « [...] [d'] une volonté manifeste des Algonquiens de contrôler leur propre destinée et de se protéger contre un mauvais pouvoir » (p. 491).

Il est seulement à déplorer qu'un livre de cette qualité ait mérité un travail d'édition aussi laxiste. Retrouver le mot « original » épelé de deux manières différentes en deux pages : « original » p. 52 et « original » p. 53, témoigne d'une grande inattention de la part de l'éditeur (ce qui n'enlève évidemment rien à l'étude de l'auteure).

Nous recommandons vivement cet ouvrage à toute personne s'intéressant de près ou de loin aux études autochtones – surtout aux algonquinistes – comme aux chercheurs ou étudiants s'intéressant aux mécanismes de conversion, aux dynamiques des changements sociaux, économiques et politiques, ainsi qu'aux curieux qui voudraient simplement s'initier à l'histoire des Algonquins.

Arnaud Simard-Émond  
Étudiant à la maîtrise en anthropologie,  
Université de Montréal  
arnaudemond@hotmail.fr

### Notes

1. L'auteure est professeure au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal.

2. Même si Hollowell avait déjà bien documenté l'« anxiété chronique » des Ojibwas et leur peur d'être victimes d'attaques de chamanes (HALLOWELL 1955, 250-290).

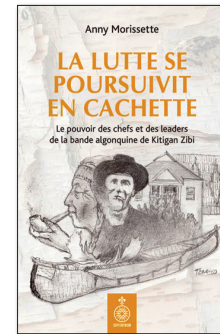
3. L'auteure soutient qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle le gros gibier (caribous, original, cerf de Virginie) était pratiquement absent du territoire et l'alimentation presque exclusivement constituée de petit gibier (castor, lièvre, poisson, etc.). Cette affirmation qui découle du registre archéologique (p. 52-53) est contestable puisque l'absence d'une chose dans l'assemblage archéologique ne signifie pas son absence historique. Surtout quand l'on sait que les os des animaux recevaient un traitement particulier selon les espèces (TANNER 2014 ; SPECK 1977).

### Ouvrages cités

- HALLOWELL, A. Irving. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press. 434 p.
- ROBBINS, Joel. 2007. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity." *Current Anthropology* 48(1) : 5-38.

SPECK, Frank G. 1977 (1935). *Naskapi: the savage hunter on the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press. 257 p.

TANNER, Adrian. 2014 (1979). *Bringing Home Animals: Mistissini Hunters of Northern Quebec*. Saint John ISER Books, Second Edition. 368 p.



### **La lutte se poursuit en cachette : Le pouvoir des chefs et des leaders de la bande algonquine de Kitigan Zibi**

Anny Morissette

Septentrion, Québec, 2018. 281 p.

Revu par Arnaud Simard-Émond

EN PARTANT DU CONSTAT qu'il existe un « vide documentaire » sur le fonctionnement politique des nations autochtones, Anny Morissette<sup>1</sup> entreprend de combler cette lacune dans *La lutte se poursuit en cachette: Le pouvoir des chefs et des leaders de la bande algonquine de Kitigan Zibi*. L'ouvrage est issu de la thèse de doctorat de l'auteure (2013), basée sur un terrain de recherche dans la communauté anicinabek de Kitigan Zibi.

Le leitmotiv du livre de Morissette est que les Autochtones « [...] détiennent une marge de pouvoir et [qu'ils] manipulent jusqu'à un certain degré, la marge en action [...] » (p. 16) et « [qu'ils] cherchent [...] à s'approprier les moyens techniques et politiques qui avaient servi jusque-là à leur discrimination » (Sylvie Poirier<sup>2</sup>, citée par l'auteure). Morissette soutient cette thèse non pas en abordant la voie institutionnelle, mais en abordant la voie locale, quotidienne, bref, la politique *vécue* de tous les jours (p. 17).

L'auteure utilise comme approche théorique le « leadership interstitiel » –

communément appelé *politics in the cracks* – théorisé par Homi Bhabha dans *The location of culture* (1994). À la différence de cet auteur, elle suggère que le leadership interstitiel n'est pas un phénomène d'hybridité, mais plutôt dans le cas des Anicinabek, une caractéristique de leur leadership, c'est-à-dire la *flexibilité*. Morissette définit ainsi le leadership interstitiel comme émergeant des fissures d'un système formel et des crevasses d'un système traditionnel en reconstruction (p. 35). Ce dernier implique également «[...] l'observation d'un leadership à l'interstice de plusieurs catégories de classification qui se juxtaposent (autorité traditionnelle, autorité légale, chef représentant l'État, chef intermédiaire, chef anti-État), au chevauchement culturel de diverses traditions, valeurs et légitimités, au truchement de divers espaces (imposés ou symboliques) et diverses institutions (formelles et informelles)» (p. 34).

Les trois premiers chapitres, suivant un ordre chronologique, retracent les transformations du leadership et du rôle de chef à Kitigan Zibi. Morissette caractérise l'autorité des chefs, avant la mise en place du système politique des conseils de bande imposé par la Loi sur les Indiens (1876), comme ayant une base morale et non coercitive et étroitement liée aux territoires de chasse familiaux. Elle définit les qualités d'un bon chef comme étant le charisme, l'expérience, l'habileté technique, être un bon chasseur et avoir de bonnes relations avec les entités non humaines. La fonction de chef était néanmoins souvent héréditaire, en ligne patrilinéaire. Après l'imposition du système du conseil de bande quelques années après la Loi sur les Indiens, ces critères de sélections perdurèrent malgré un dédoublement de la fonction entre « chef de gouvernement »<sup>3</sup> et « chef de l'intérieur »<sup>4</sup> – non mutuellement exclusifs – jusqu'aux années 1970. À partir de ces années, les compétences traditionnelles liées à la forêt semblèrent moins adéquates pour légitimer la fonction de chef et un nouveau type de leadership autochtone émergea, caractérisé par la scolarisation et la maîtrise des langues officielles. Ces nouveaux chefs, bien qu'influencés par l'ingérence des agents

colonisateurs, ont tout de même été des instigateurs de contre-pouvoirs, ce qui fait dire à Morissette qu'«[...] un nouveau style de leader autochtone émerge de l'interstice du remodelage euro-canadien et de la pérennité de l'influence du chef sur les siens» (p. 141). Également, selon l'auteure on assisterait depuis les années 1960 à une (re)prise en charge par les bandes de leurs propres affaires ainsi qu'au début d'une gouvernance « par le bas »<sup>5</sup> (p. 142).

Le quatrième chapitre offre une réflexion stimulante et originale sur la participation des femmes anicinabek à la vie politique. Malgré un bilan peu reluisant au niveau de la condition actuelle des femmes autochtones, Morissette parle tout de même d'un « réengagement » de ces dernières sur la scène publique et politique. Que ce soit par les legs des Cercles des ménagères indiennes (*homemakers' clubs*), par leur organisation informelle, leur mobilisation contre la violence, leur participation accrue à la vie politique officielle de la bande ou bien par les concours de *Miss* (concours de reines/princesses), les femmes anicinabek ont su remettre en question les rapports de pouvoir, de subordination et acquérir des capacités d'action, d'organisation. En bref, elles ont su retrouver une voix dans leur communauté (p. 193).

Bien que Morissette apporte une lecture intéressante et opposée à la vision traditionnelle – qui percevait les Autochtones comme des objets de la structure coloniale – en mettant en avant plan leur rôle de sujet actif, il demeure que son étude semble inégale sur certains points. Outre les nombreuses répétitions et la quantité considérable de noms propres qui rendent la lecture parfois difficile – sur ce point un lexique aurait été bien utile – on peut citer à titre d'exemple la présentation utopiste de la situation des femmes avant le contact. Affirmer dans le chapitre sur les femmes que ces dernières avaient un «[...] statut égal à celui des hommes» (p. 190) et que «[...] l'égalité des sexes [...] caractérisait les sociétés précoloniales organisées en bande» (*ibid.*) relève d'une grande simplification. D'autant plus que l'auteure se réfère aux travaux des années 1950 à 1980 d'Eleanor Leacock, qui ont été par

la suite amplement nuancés (par exemple ANDERSON 2009 et INKSETTER 2017). Le contraste est d'autant plus frappant que le reste du chapitre est hautement rigoureux et original. Sa présentation des concours de *Miss* dans les communautés autochtones, analysés comme des canaux menant à l'engagement politique, comme un outil d'*empowerment* pour les femmes, est tout simplement captivante.

Il serait dommage pour les algonquines, amérindianistes, politologues ou toutes autres personnes s'intéressant aux mécanismes – politiques et autres – de réponse à l'action colonisatrice d'ignorer un ouvrage éclairant sur de nombreux aspects méconnus et actuels de la politique *vécue* des Autochtones. C'est pourquoi ce livre devrait à l'avenir figurer dans toute bonne bibliographie d'ouvrages traitant de politique autochtone.

Arnaud Simard-Émond  
Étudiant à la maîtrise en anthropologie,  
Université de Montréal  
arnaudemond@hotmail.fr

## Notes

1. L'auteure est professeure adjointe à l'École d'études de conflits de l'Université Saint-Paul.
2. POIRIER 2000, 137.
3. Chef de bande salon la Loi sur les Indiens.
4. Chef de groupe de chasse.
5. Concept que l'auteure emprunte à Martin Papillon et défini en opposition au modèle colonial « par le haut » et permettant de «[...] recréer au sein des communautés une véritable vie démocratique alliant les pratiques de gouvernance traditionnelles aux exigences du gouvernement moderne» (PAPILLON 2006, 472).

## Ouvrages cités

- ANDERSON, Emma. 2009. *La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Les Québec: Presses de l'Université Laval. 336 p.
- INKSETTER, Leila. 2017. *Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle*. Québec: Septentrion. 520 p.



PAPILLON, Martin. 2006. «Vers un fédéralisme postcolonial: La difficile re-définition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones». Dans Alain-G. Gagnon (éd.) *Le fédéralisme Canadien Contemporain: Fondements, traditions, institutions*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal: 461-485.

POIRIER, Sylvie. 2000. «Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme. Réflexion sur des exemples canadiens et australiens» *Anthropologie et sociétés* 24(1): 137-153.



### **Les récits de notre terre — Les Algonquins**

Daniel Clément

Collection Tradition orale, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2019. 156 p.

Revu par Thomas Lecomte

C'EST AVEC LA SÉRIE *Les récits de notre terre* que l'anthropologue Daniel Clément inaugure la nouvelle collection «Tradition orale» des Presses de l'Université Laval (2018a; 2018b). Avec cette collection, la proposition qui est faite au lecteur est simple: pourquoi ne pas découvrir, à travers des recueils de textes sélectionnés, ces sociétés de la parole dont les «connaissances, [les] idées et [les] émotions» avaient jusqu'alors fait l'objet d'une transmission orale (p. ii). Pour Daniel Clément, spécialiste des Autochtones du Québec (en particulier des Innus), il était donc naturel de commencer cette série en laissant la place aux Autochtones d'Amérique du Nord et plus spécialement à ceux du Nord-Est. Après avoir débuté en publiant deux premiers tomes consacrés respectivement aux Innus et aux Atikamekw, l'auteur poursuit donc son objectif avec un recueil dédié cette fois-ci aux Algon-

quins. Bien qu'il aurait été préférable d'utiliser l'ethnonyme vernaculaire Anishinabe plutôt que celui d'Algonquin, c'est en référence au titre de l'ouvrage que ce dernier sera utilisé dans le compte rendu.

Inscrit dans le prolongement des deux premiers tomes, ce livre est construit autour de mythes, de légendes, de croyances, ou encore de divers récits historiques, et vise à «rendre la culture algonquine disponible pour tous» (p. 5). Ainsi, loin des débats anthropologiques portant sur la nature exacte des histoires qui sont partagées, les 55 textes compilés dans l'ouvrage dévoilent quelques-unes des facettes de cette culture très riche. Suivant une dizaine de thématiques récurrentes dans les récits collectés<sup>1</sup>, l'ouvrage reprend des témoignages que les ethnologues ont récoltés sur presque un siècle, de 1915 pour les plus anciens, au début des années 2000 pour les plus récents. Bien qu'il organise ensemble des matériaux parfois disparates, l'auteur a su donner au livre une cohérence globale. En cas de besoin, on appréciera d'ailleurs de pouvoir se référer à la section des «sources et notes» en fin d'ouvrage pour avoir plus de détails sur le contexte d'origine de chaque récit (année, localisation et noms de l'informateur, noms de l'ethnologue, détails particuliers, etc.). En cas de lecture scientifique, les informations contenues de cette section se révéleront rapidement indispensables pour apprécier à sa juste valeur chaque texte.

À terme, le lecteur pourra donc se familiariser avec les enseignements de sept des dix communautés algonquines que comptent le Québec et l'Ontario: Pikogan, Kitigan Zibi, Timiskaming, Kitcisakik, Pikwakanagan, Kebaowek, Lac Barrière. Ce faisant, il découvrira des récits classiques (mythes fondateurs, tribulations de décepteur, aventures héroïques de *Takabesh*, contes du bestiaire algonquin), des prescriptions liées à la spiritualité et aux rites de passage (la Quête de vision, le mariage, les funérailles...), ou bien des écrits plus contemporains retranscrivant certaines paroles poignantes partagées par les aînés (comme avec le saisissant récit du «tambour d'Edmond», qui retrace l'arrivée des colons français). Cette volonté

d'esquisser un portrait de la tradition orale algonquine qui intègre un maximum de sensibilités et qui soit le plus représentatif possible de l'identité des membres de la nation répond d'ailleurs à la logique qui sous-tend l'ensemble de la collection, à savoir: «consigner, diffuser et préserver tout ce qui existe sous une forme non écrite» (CLÉMENT 2019, ii).

Sans toutefois avoir la prétention d'être exhaustif, ce modeste livre invite le lecteur à prendre son temps et à cheminer tranquillement, d'un récit à l'autre, pour apprécier toute la profondeur des paroles qui y sont recueillies. Aux mythes qui ont captivé plusieurs générations d'ethnologues s'ajoutent ainsi des témoignages plus inhabituels – mais tout aussi passionnants – qui nous introduisent avec complicité dans l'intimité de ces populations. Sans pour autant faire une proposition révolutionnaire, cet ouvrage est une réussite, en cela qu'il remplit avec pertinence le mandat pour lequel il a été écrit. Nonobstant le fait que sa lecture soit facile d'accès, *Les récits de notre terre — Les Algonquins* répond à son objectif en s'adressant à un très large public, aussi bien universitaire que non-universitaire. L'ouvrage séduira ainsi toute personne curieuse de la culture algonquine. Que l'on soit étudiant, passionné des questions autochtones, ou encore ethnologue confirmé, chacun pourra apprécier la découverte (ou la redécouverte) de ces récits qui, pour certains, sont extraits de quelques-unes des œuvres les plus marquantes de la discipline (comme avec les travaux de Speck, Cooper ou encore Davidson). Bien que l'on regrette que l'ouvrage – qui se targue de donner la parole aux populations autochtones – ne soit pas préfacé ou commenté par les communautés elles-mêmes, on peut toutefois souligner que ce livre apparaît aussi comme un excellent outil de transmission auprès des jeunes de la nation.

Thomas Lecomte  
doctorant en anthropologie  
Université de Montréal  
thomas.lecomte@umontreal.ca

#### **Note**

1. Les 10 chapitres abordent les thématiques suivantes: «Les origines», «Histoires

de décepteur», «Teakabesh», «Autre héros culturel», «Géants, cannibales et petites gens», «Jongleurs et jonglerie», «Spiritualité», «Animaux et plantes», «Au contact d'autres nations», «Récits divers».

### Ouvrages cités

CLÉMENT, Daniel. 2018a. *Les récits de notre terre – Les Innus*. Collection Tradition orale. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

—. 2018b. *Les récits de notre terre – Les Atikamekw*. Collection Tradition orale. Québec: Les Presses de l'Université Laval.



### **Genre, féminismes et développement: Une trilogie en construction**

Sous la direction de Charmain Lévy et Andrea Martínez

Presses de l'Université d'Ottawa, 2019. 528 p.

Revu par Ninon Capon

L'OUVRAGE est dirigé par Charmain Lévy et Andrea Martínez, il propose 25 études écrites par une dizaine d'auteurs. Toutes sont spécialistes des questions de genre et de développement. J'ai choisi ici de m'intéresser aux deux chercheuses à l'initiative du livre.

Charmain Lévy, brésilianiste française, est spécialisée dans l'étude des mouvements sociaux, de la religion et du développement, ainsi que dans les études urbaines. Elle est professeure au Département des sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais depuis 2005 en plus d'être chercheuse associée du Centre d'études et de recherches sur le Brésil de l'Université du Québec à Montréal, membre du comité éditorial du journal *Studies in Political Economy* et présidente du congrès an-

nuel de l'Association canadienne des études en développement international.

Andrea Martínez, originaire du Chili, est détentrice d'un doctorat en sociologie et professeure titulaire à l'Université d'Ottawa. Elle a été successivement la première directrice de l'Institut d'Études des Femmes (2000-2006) et la première directrice de l'École de Développement International et Mondialisation (2008-2011) de l'Université d'Ottawa. Ses travaux de recherche explorent les effets de la mondialisation sur les conditions de vie des femmes de ce qu'on a longtemps appelé les « tiers » et « quart » mondes. Elle a aussi publié de nombreux articles et chapitres de livres sur la lutte contre la pauvreté, la violence et autres formes de privation des femmes stigmatisées (afro-descendantes, autochtones, réfugiées, mères adolescentes, etc.).

Le présent ouvrage se définit clairement comme outil pédagogique conçu pour les cours de premier cycle universitaire. Les thématiques les plus récurrentes sont celles du genre et du développement international ainsi que des inégalités économiques. Misant sur la résilience et la capacité d'agir des femmes, cet ouvrage tente d'offrir un aperçu aussi exhaustif que possible des enjeux théoriques entourant la question du genre mais aussi du développement économique. Les auteures vont aussi illustrer leurs propos à travers des études de cas qui permettraient éventuellement de dégager des pistes de recherche et de travail *in situ*.

Les inégalités de genre sont ici prises comme laboratoire pratique des tensions qui structurent l'espace transnational, les enjeux de développement et les paradigmes de domination. Les rapports de pouvoir sont considérés comme prismes à travers desquels on peut voir les enjeux et les perspectives se dessiner.

Ce livre d'ambition multidisciplinaire est le fruit d'un certain nombre de professeures-chercheuses, de travailleuses sociales et de militantes d'origines diverses. Son but principal est de proposer une approche méthodologique et universitaire ancrée dans des contextes géopolitiques divers fondés sur un vaste répertoire d'études de cas. Le

but final est d'enrichir les connaissances féministes autour du phénomène du développement, de les exposer et de les rendre accessibles à la population étudiante et aux lecteurs venant d'horizons variés.

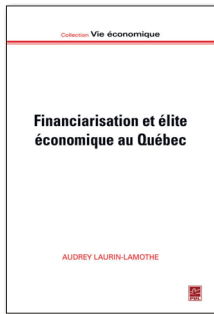
Il n'est pas rare de trouver dans le livre des propos féministes ouvertement militants, ainsi qu'un intérêt prononcé pour certains enjeux de développement. Ces partis pris témoignent du positionnement de chaque chercheuse par rapport à son objet d'étude. Ce choix semble résulter d'une volonté de réaffirmer l'importance grandissante des perspectives féministes dans les études de genre et de développement, et fait écho aux récentes politiques canadiennes de développement féministe international. Les femmes, comme agentes du changement et moteurs de coopération des communautés, sont ici prises comme figures de proue d'un ouvrage théorique préconisant l'équité. Une analyse fine des féminismes décoloniaux et post coloniaux nous permet de saisir la complexité des rapports de pouvoir à l'œuvre aussi bien dans la sphère publique que privée.

L'écueil principal de cet ouvrage se situe clairement dans ce qui fait à la fois sa force, et sa fragilité. La difficulté majeure a été de proposer un contenu cohérent et harmonieux. Bien que les exemples pratiques aient été très appropriés, il est cependant parfois difficile de s'y retrouver, parmi les voix dissonantes et les chapitres foisonnants. Seul le lecteur éclairé et les étudiants déjà au fait sur les questions de genre pourront se retrouver dans ce joyeux chaos. Il est par ailleurs annoncé dans l'ouvrage que certaines chercheuses n'aient pas pu publier, ou se soient désistées pendant la création de cet ouvrage, causant des « trous » dans l'argumentaire d'origine. C'est sans doute pour cette raison que l'on peut y voir parfois une absence de cohérence, des conclusions bâclées ou des sauts brusques sur un tout autre sujet.

C'est cependant selon moi un manuel très intéressant du point de vue universitaire car ses articles sont pédagogiques et proposent un répertoire varié dans lequel les étudiants en études

de genre pourront trouver un fil conducteur pour leurs propres recherches. Il est cependant long, et parfois les schémas argumentaires se répètent, créant un sentiment de redondance aux abords des études de cas.

Ninon Capon  
Doctorante en anthropologie  
Université de Montréal  
ninoncapon@hotmail.fr



### **Financiarisation et élite économique au Québec**

Audrey Laurin-Lamothe

Les Presses de l'Université Laval, 2019. 274 p.

Revu par Yannick Sanschagrin

AUDREY LAURIN-LAMOTHE, professeure adjointe au département de sciences sociales de l'Université York, travaille principalement sur l'impact de la crise financière de 2008, sur les inégalités socioéconomiques au Québec, au Canada ainsi que dans les pays de l'OCDE. Elle fait partie de l'Institut de recherche et d'information socio-économique (IRIS) et de l'Équipe de recherche travail et société de l'UQO (ERTS). Son champ d'expertise étant la sociologie du travail et l'économie, ses différents travaux portent sur les inégalités économiques, le management, les organisations postfordistes et la fiscalité au Québec. Son livre *Financiarisation et élite économique au Québec* – tiré de sa thèse de doctorat soutenue à l'UQAM en 2017 – nous oriente sur les élites économiques dans le Québec d'aujourd'hui, alors que les entreprises n'obéissent plus à la demande de leur clientèle, mais à la demande du marché financier.

Le but de sa recherche est de comprendre « comment se structurent les attributs et les relations des élites

économiques québécoises dans le contexte de l'entreprise financiarisée » (p. 8). L'auteure commence en développant sur le nouveau mode de gestion des entreprises, conséquence de la financiarisation qui a débuté à la fin des années 1970 avec l'arrivée du néolibéralisme. Elle s'attarde aux transformations qu'a subies la gouvernance des entreprises, passant d'un capitalisme bourgeois basé sur l'accumulation du capital immobilier, à un capitalisme managérial basé sur l'accumulation de titres et de valeurs financières possédant une grande liquidité. Ces transformations sont attribuables aux changements juridiques et internes des entreprises ainsi qu'au principe de financiarisation.

Lorsque Laurin-Lamothe parle de financiarisation, elle fait référence à l'articulation de trois dynamiques historiques : 1. La déréglementation autour des capitaux, leur permettant une plus grande mobilité ; 2. Le décloisonnement, soit l'encastrement dans la sphère financière des banques, des entreprises et des ménages causé par leurs dettes et fonds de pension ; et 3. La désintermédiation, soit la possibilité pour les entreprises non financières de créer des produits financiers sans le recours des banques. L'agencement de ces trois phénomènes a permis au marché financier de se développer et de devenir assez influent pour s'ingérer dans la forme d'accumulation privilégiée par les entreprises, participant ainsi à une restructuration majeure de ces dernières. C'est ce processus qui est appelé financiarisation des entreprises puisqu'il est question de « subsumption réelle de l'industrie par la finance, au sens où le circuit financier ne fait pas que soumettre le circuit industriel à sa logique, mais en transforme la nature. » (p. 33) Par l'influence et l'ingérence de la finance, les entreprises financiarisées visent à maximiser les valeurs actionnariales plutôt que la maximisation des profits.

Laurin-Lamothe propose ensuite une actualisation de ce que sont les élites économiques. À partir de la reconnaissance juridique de la personne morale des entreprises et des changements dans les dynamiques de gouvernance qui en ont résulté, une scission est faite au sein de l'élite économique. En effet, « [...]

une société cotée est une entité économique et juridique fondée sur la séparation des fonctions de propriété et de gestion. » (p. 88) La conséquence de cette séparation est une dislocation de l'élite bourgeoise, propriétaire et gestionnaire de l'entreprise. Il n'est plus question de définir comme « élite économique » un groupe d'individus possédant des moyens de production, mais plutôt en fonction d'une position de pouvoir exercée au sein des entreprises. De la simple classe bourgeoise émerge l'élite économique (membres du CA, haute direction, firmes conseils) et l'élite financière (actionnaire, familial-partenarial). La première étant liée au contrôle et à la gestion de l'entreprise alors que la seconde est liée à la propriété de l'entreprise.

L'auteure va ensuite s'intéresser aux attributs (âge, nationalité, niveau de scolarité, type d'études, etc.) qui leur sont propres. Pour ce faire, elle va mettre en relation tous les acteurs et « individus périphériques » des 28 plus grandes entreprises québécoises pour cartographier le réseau économique québécois. Les liens entre les individus sont établis selon leur position dans les entreprises, et plus un individu est relié à d'autres, plus il est important : la sphère des élites est donc conceptualisée à partir de la cooptation entre les individus plutôt que sur leur concurrence. De cette façon, Laurin-Lamothe distingue les individus faisant partie des élites (élite financière et élite économique) des non-élites (individus périphériques). Cette qualification permet à l'auteure d'observer le positionnement des entreprises pour évaluer l'importance de chacune dans la toile sociale des élites.

Les données utilisées ont été recueillies lors d'une période complète de cycle économique (croissance, crise, récession), ce qui permet à Laurin-Lamothe d'évaluer les conséquences de la crise sur les entreprises et les élites économique et financière. L'auteure observe que « [...] les élites économique et financière se distinguent des autres agents économiques par leur capacité à tirer profit des situations de crise. » (p. 212) Une plus grande centralisation autour de quelques entreprises et de quelques élites financières s'est produite

lors de la sortie de la crise, accentuant leur pouvoir sur la sphère économique québécoise et, par le fait même, amplifiant le processus de financiarisation des entreprises.

Les différents concepts du livre sont assez bien expliqués, mais il est tout de même suggéré d'avoir une base en sciences économiques pour pouvoir suivre l'auteure dans son argumentaire. Ce livre s'adresse donc surtout à un public académique qui s'intéresse au contexte économique québécois. Cependant, bien que la recherche jette un nouveau regard sur les élites d'aujourd'hui, elle comporte tout de même quelques lacunes. L'une d'elles est que l'auteure développe très peu sur les limites de sa définition des non-élites, aussi appelés « individus périphériques ». Si la définition des différentes élites est claire, celle nous permettant de concevoir les individus périphériques l'est moins. En effet, la définition de ce groupe se limite au « milieu des affaires québécois en général » et leur faible centralité dans leur milieu. Ce genre de détail rend difficilement compréhensible la distinction concrète entre les deux groupes. De plus, les individus périphériques servent de point de comparaison pour les attributs, mais ils sont complètement effacés de la partie réseau, privant ainsi le lecteur de toute comparaison des centralités et des réseaux. Nous sommes alors obligés d'accepter cette séparation sans avoir les éléments nécessaires pour la confirmer ou l'invalidier.

En conclusion, bien que le lecteur doive être familier avec les concepts spécifiques à l'économie, le livre se lit très bien malgré un manque d'explications à certains endroits, rendant la compréhension de certains éléments quelque peu ardue. *Financiarisation et élite économique au Québec* reste un livre très enrichissant sur la compréhension des élites, du phénomène économique de financiarisation qui bouleverse la sphère économique, ainsi que du nouveau modèle de gestion des entreprises par les élites économique et financière.

Yannick Sanschagrín  
étudiant à la maîtrise en anthropologie  
Université de Montréal  
yannick.sanschagrín@umontreal.ca



### ***Vers une école inclusive : Regards croisés sur les défis actuels***

Sous la direction de Lise Gremion,  
Serge Ramel, Valérie Angelucci et  
Jean-Claude Kalubi

Les Presses de l'Université d'Ottawa, Gatineau,  
Québec, 2017. 246 p.

Revu par Marianne Lezeau

LES ÉDITEURS de *Vers une école inclusive: regards croisés sur les défis actuels* offrent un regard transdisciplinaire – incluant psychologie, sociologie, ethnologie, et sciences de l'éducation – sur les questions de l'école inclusive. Chaque chapitre est basé sur une étude de cas d'un aspect de l'école inclusive. Le livre offre un bon panel géographique, de la Suisse au Québec, en passant par la France et l'Espagne, même si on regrette l'absence de pays non-Occidentaux. Si certains chapitres sont plus théoriques que d'autres, les auteurs enracinent tous leur arguments dans le concret. En effet, ils insistent sur l'importance de créer une culture du dialogue entre les divers intervenants dans le milieu éducatif, pour définir en concertation les rôles de chacun. Le livre est une sorte de microcosme, montrant différents modèles possibles, différents plans d'action, qui pourront être reproduits ensuite en s'adaptant au contexte. L'école inclusive, ici, est une école qui vise à mettre les particularités de chaque enfant au centre du projet éducatif.

Au fil des pages, les auteurs explorent l'école inclusive comme étant un projet social et politique. Les élèves mais aussi les parents (chapitres 1, 2, 4), les intervenants (chapitre 2) et tous ceux qui forment la constellation éducative sont invités à s'impliquer dans le projet d'une école inclusive. Dans une première partie du livre, les auteurs

explorent l'inclusion scolaire à plusieurs niveaux, qui nécessite une coopération étroite entre les parents, les enseignants, la direction, les travailleurs sociaux, et les villes. L'école inclusive est ici vue comme un processus de négociation. Dans la deuxième partie, les auteurs se penchent sur le mandat précis des enseignants et de l'administration scolaire dans la mise en place d'une école inclusive. Ils y soulignent le besoin d'un support mental et psychologique aux enseignants (chapitres 5 et 6) mais aussi l'importance de dispositifs d'accompagnement, de formation. Barthélémy, Husson et Perez notent particulièrement le rôle vital de la mise en place d'une culture de l'intégration (chapitre 8). Il ne suffit pas de forcer une école inclusive avec des mesures « par le haut », il faut que ceux qui seront responsables de rendre réel le projet soient capables – et surtout, se sentent capables (chapitres 7, 9 et 10) – de le mener à bien. Enfin, la troisième partie traite particulièrement bien des élèves eux-mêmes, et de leur agentivité qui est prise en compte au fil de leur parcours éducatif. L'école inclusive vise à remettre les identités, les capacités propres, et la curiosité au sein du projet pédagogique. Il s'agit de découvrir, en tandem avec l'enseignant, placé lui-même en position de recherche (chapitres 13 et 14), de créer de la connaissance et de redonner confiance à tous les élèves (chapitres 11, 12 et 15), quels qu'ils soient. En effet, « [f]avoriser l'école de tous et pour tous s'inscrit dans la légitimité du droit de chacun à la non-discrimination, et dans la lutte pour que la voix des plus faibles soit entendue et défendue » (p. 246)

La structure en entonnoir – partant des niveaux hiérarchiques élevés et du contexte général pour arriver jusqu'à l'échelon des élèves – permet un regard complet sur l'état actuel des politiques de l'école inclusive. Le point saillant du livre est l'influence du contexte administratif sur la mise en place de politiques éducatives inclusives, qu'il s'agisse de médiation culturelle pour encourager la participation parentale, ou d'un soutien budgétaire pour des formations destinées aux enseignants qui gèrent des enfants aux troubles de la concentration ou de comportement. On sent, parsemé

dans le texte, le rôle de l'État-Nation qui s'exprime à travers des politiques qui aident – ou contraignent – le projet d'une école inclusive. Par exemple, – cas intéressant pour le contexte québécois –, l'État Suisse focalise ses efforts inclusifs autour de la langue : « se voulant composite[s] au niveau linguistique, le bi/plurilinguisme s'en trouve valorisé » (p. 55).

Les auteurs expliquent que les politiques gouvernementales individuelles se situent pour la plupart dans la continuité de la déclaration de Salammanque, en 1994. Dans le contexte de cette déclaration, 92 gouvernements ont adopté une proposition pour une éducation intégrative, c'est-à-dire pour que tous les enfants puissent accéder à l'éducation. Les auteurs rendent clair, au cours de l'ouvrage, que l'éducation inclusive a un mandat plus large. Plutôt que d'essayer d'atténuer les particularités, elle les remet au centre de son projet éducatif.

Par rapport au lectorat potentiel, *Vers une école inclusive: Regards croisés sur les défis actuels* est pertinent autant pour les gouvernements et les instances officielles qui s'occupent de problématiques liées à l'éducation, à l'inclusion sociale, que pour les acteurs de première ligne, soit les représentants et les membres des corps professoraux en éducation. Bien qu'étant un ouvrage anthropologique, le livre pourrait être utile aussi aux domaines de la psychologie développementale, l'éducation, la pédagogie, le travail social, les sciences politiques ainsi que l'administration. Ainsi, les chercheurs et chercheuses, OBNL et instances gouvernementales dans l'intégration sociale, et l'épistémologie de la pédagogie y trouveront leur compte, ainsi que les travailleurs sociaux et les intervenants familiaux. Ceux et celles qui s'intéressent aux problématiques de l'intégration culturelle, de l'immigration, et de la formation des identités y trouveront également leur compte, notamment dans les chapitres 2, 4 et 15.

En ce qui me concerne, cet ouvrage m'a permis d'approfondir ma réflexion autour des liens entre éducation et sentiment d'appartenance. L'éducation a son origine dans un désir d'inculquer des

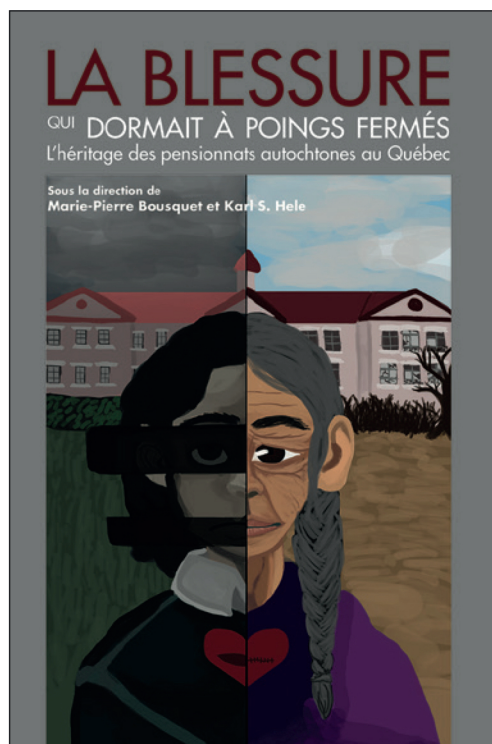
bases religieuses aux enfants, projet passé à celui de leur donner des bases d'une éducation nationale. C'était le projet de Jules Ferry en France et celui de la Révolution tranquille au Québec. Bref, le désir de créer un sentiment d'appartenance à un projet plus grand que soi, à une identité plus grande que la sienne. Le projet éducatif évolue de manière presque symbiotique avec le projet de société. Le concept de la nation a évolué, passant d'une identité singulière plaquée sur tous à une identité souple, prenant en compte les particularités de chacun. En cela, quoi de plus pertinent que l'école inclusive, pour créer une société inclusive? L'école inclusive est loin d'être une utopie réservée aux élites bobo, ou une énième promesse électorale mal tenue: les enfants d'aujourd'hui grandissent pour devenir les citoyens de demain. L'éducation qu'ils suivent influe sur leur conception de la société – une société qui prend en compte les particularités de chacun et s'ouvre aux différences, ou une société qui tente, tant bien que mal, de faire rentrer ses membres dans des cases. D'un intérêt particulier pour le Canada – qui s'affiche comme pays d'accueil et d'intégration de tous –, les chapitres sur l'inclusion multiculturelle: que faire des différences culturelles, ou des différences de langues? Comment enseigner un héritage parfois tortueux? Quoi qu'il en soit cet ouvrage, bien que principalement focalisé sur l'éducation, s'inscrit dans un mouvement plus large d'ouvrages sur l'inclusion, la formation de communautés identitaires, et le multiculturalisme. L'enjeu d'avenir sur lequel il porte est un questionnement sociétal sur l'appartenance, et sur le sens que nous voulons donner à l'éducation de nos enfants. Que sera l'école de demain? À quoi peut-elle servir? Ce livre nous offre un aperçu, accessible à des publics tant académiques que professionnels.

Marianne Lezeau  
Doctorante en anthropologie  
Université de Montréal  
marianne.lezeau@umontreal.ca

# LA BLESSURE

QUI DORMAIT À POINGS FERMÉS  
L'héritage des pensionnats autochtones au Québec

---



Sous la direction de  
**Marie-Pierre Bousquet et Karl S. Hele**

C'était une blessure fermée, elle dormait à poings fermés. Je me suis dit, je vais l'ouvrir, je vais en parler et je vais sortir cette blessure ancrée en moi

(Marguerite, survivante d'un pensionnat indien)

Au Canada, entre les années 1880 et 1990, plus de 150 000 enfants ont été élèves dans des écoles résidentielles désignées par le gouvernement fédéral comme pensionnats autochtones. Au Québec, on estime que cela a concerné environ 13 000 enfants. Ce livre est consacré à l'expérience particulière du Québec, à ces 13 000 enfants, aux pensionnats qu'ils ont fréquentés, aux adultes qu'ils sont devenus, aux différents acteurs qui ont participé à leur scolarisation et à l'héritage que cette période leur laisse, et nous laisse.

Ce livre n'a pas vocation de dénoncer, mais de participer au vaste projet national, lancé par la Commission de vérité et réconciliation, de faire connaître l'histoire et les séquelles des pensionnats. Il veut inciter à la réflexion à partir de travaux de recherche et ouvrir des champs d'investigation pour améliorer les connaissances, afin que la blessure se referme, dans un futur de relations saines avec les peuples autochtones.

Collection « Signes des Amériques », n° 16

Un ouvrage de 328 pages.

ISBN (imprimé) : 978-2-920366-52-7

28 \$ (frais de port inclus)

Pour les libraires : commander auprès de notre distributeur : Diffusion Dimedia

Pour les particuliers : Faire parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec

6742, rue Saint-Denis, Montréal, Québec, H2S 2S2

[www.recherches-amerindiennes.qc.ca](http://www.recherches-amerindiennes.qc.ca)



## RÉSUMÉS

### **Enclave et transnationalisme : l'incorporation économique des migrants palestiniens à la ville de Guatemala**

Vicken Kayayan

Bien qu'ils se soient installés dans un des pays les plus inégalitaires d'Amérique latine, les migrants palestiniens de la ville de Guatemala ont vécu une notable ascension économique. Ce succès a été obtenu grâce au commerce de produits textiles, activité menée particulièrement dans la zone 1. À partir des données collectées auprès de la communauté palestinienne, nous avons trouvé que les migrants s'incorporent économiquement par le biais d'une enclave migrante. Ainsi, l'accumulation de capital économique et financier leur permet d'accomplir diverses pratiques transnationales. À travers celles-ci, les migrants réussissent à construire des liens avec la Palestine et d'autres territoires où leurs compatriotes sont installés. Ce cas démontre que les processus d'incorporation économique et de participation transnationale sont profondément reliés, ils peuvent être séquentiels et parfois interdépendants.

*Even though they settled in one of the most inegalitarian countries in Latin America, Palestinians immigrants in Guatemala City have managed to progress economically. This economic success was my made possible by wholesale trade of textile products, an economic activity that has been particularly conducted in zone 1. Based on the*

*data collected among the Palestinian community in Guatemala City, I found that migrants have incorporated to the economic system through an immigrant enclave. Economic success has also allowed them to carry out several transnational practices, linking themselves with Palestine and other territories where their fellow countrymen live. This case demonstrates that processes of economic incorporation and transnational participation are closely related, they can be sequential and sometimes interdependent.*

### **La quête de l'utopie : reproduction et transformation de l'autonomie communautaire au Chiapas (Mexique)**

Lucas Aguenier

En suivant les théories de Karl Mannheim, Ernst Bloch et Paul Ricœur sur la dialectique de l'idéologie et de l'utopie, cet article décrit l'évolution de l'autonomie communautaire chez plusieurs groupes autochtones du Chiapas proches du mouvement zapatiste. Il explore les difficultés qu'ils ont rencontrées dans la mise en application et la reproduction de cet idéal communautaire «non encore» réalisé, notamment au travers de la division de l'organisation *Las Abejas* en 2008, et des fractures générationnelles liées à la croissance du phénomène migratoire au Chiapas chez les jeunes militants. Si certaines rigidités idéologiques qui ont émergé de ces projets autonomistes permettent d'expliquer ces difficultés, cet article montre qu'elles peuvent aussi s'avérer être la clé de la reproduction de telles expériences utopiques.

*Following the theories of Karl Mannheim, Ernst Bloch, and Paul Ricœur on the dialectical relationship between ideology and utopia, this article describes the evolution of autonomous communities among several indigenous groups in Chiapas close to the Zapatista movement. It then describes the difficulties they have encountered in implementing and reproducing this communitarian ideal that*

*is "not yet" realized through the split in 2008 of an indigenous group called "Las Abejas", and through the generational fractures linked to the growth of migration among the younger activists. While some ideological rigidities that arise from these autonomous projects may explain these difficulties, this article shows how they may also be the key to the reproduction of such utopian experiences.*

### **Shintoïsme, Bouddhisme et l'État japonais : liens et changements de Meiji à Heisei**

Michaël Châteauneuf

La religion a une histoire liée à celle de la formation de l'État au Japon. Le Shintoïsme et le Bouddhisme, coexistant dans le même paysage religieux depuis plus de mille ans, ont tous les deux servi le pouvoir en place à travers le temps et ils font maintenant partie intégrante des traditions japonaises. Toutefois, depuis la nouvelle Constitution de 1946, l'État et les religions sont séparés définitivement. Depuis, certains discours présentent les religions japonaises plutôt comme des éléments traditionnels et culturels, en dehors de la sphère religieuse. Cette conception contemporaine des croyances change le rapport entre les religions et l'État, rendant la séparation entre les deux plus complexe.

*Religion possesses a history linked to that of the formation of the State in Japan. Shinto and Buddhism, coexisting in the same religious landscape for more than a thousand years, served the power through times. Now, they both are considered Japanese traditions. However, with the Constitution of 1946, the State and religions are separated for good. Since then, some speeches describe Japanese religions more as traditional and cultural elements, outside the religious realm. This contemporary conception of beliefs changes the relationship between religion and the State, making the separation between them more complex.*

---

**Analyse d'une rencontre  
interculturelle : exercice proposé  
sur une œuvre ethnographique**

Maude Arsenault

La rencontre entre deux êtres humains venant de groupes différents, avec des particularités qui leur sont propres, demande à être explorée. Dans quel contexte se rencontrent-ils? Quels éléments les unissent ou les différencient? Sur-tout, comment ces ressemblances et différences sont-elles interprétées de part et d'autre? En contexte anthropologique, la rencontre est un parcours vers l'atteinte d'une certaine intersubjectivité, où l'anthropologue sera amené à comprendre l'autre en passant par l'étape nécessaire de se connaître lui-même. Pour l'étudier, cet essai se penche sur la monographie de Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues*, mettant en scène des dialogues entre lui et son sujet, Faqir Mohammad. C'est à partir du modèle développé par White (2017) des trois moments de la rencontre que sera analysée l'œuvre ethnographique.

•

*The encounter between two human beings from different groups, with their own peculiarities, needs to be explored. In what context do they meet? What elements unite or differentiate them? Above all, how are these similarities and differences interpreted on both sides? In an anthropological context, the encounter is a journey towards reaching a certain intersubjectivity, where the anthropologist will be brought to understand the other by going through the necessary step of knowing his own self. To study it, this essay examines Kevin Dwyer's monograph, Moroccan Dialogues, staging dialogues between him and his subject, Faqir Mohammad. It is from the model developed by White (2017) of the three moments of the encounter that the ethnographic work will be analyzed.*

•

---

**La métacommunication en contexte  
ethnographique : usage et réflexion  
autour du concept de métalogue  
(Bateson) dans l'analyse du terrain**

Thomas Lecomte

Cet article réflexif revient sur le concept de métalogue développé par Gregory Bateson dans son *Écologie de l'esprit* (1972) et aborde plus largement la question de la métacommunication en contexte ethnographique. En prenant pour point de départ un échange qu'il a eu avec un informateur lorsqu'il réalisait une recherche ethnologique chez les trappeurs du Québec, l'auteur propose d'analyser l'impact de cette métacommunication sur la façon dont le chercheur est catégorisé lorsqu'il occupe le rôle ambigu d'observateur-participant. Pour l'informateur la métacommunication devient alors un moyen de confronter les incertitudes qu'impose le chercheur avec ce statut et, pour le chercheur qui l'identifie, elle devient une donnée essentielle pour comprendre comment les relations interpersonnelles et le terrain se reconfigurent en temps réel.

•

*This reflexive article revisits the concept of metalogue developed by Gregory Bateson in his Ecology of Mind (1972) and deals more broadly with the question of metacommunication in an ethnographic context. Taking as a starting point an exchange he had with an informant when he was leading an ethnological research about trappers from Québec, the author proposes to analyze how metacommunication can impact the way the researcher gets categorized while he occupies the ambiguous role of observer-participant. For the informant, metacommunication becomes a means of confronting uncertainties imposed by the researcher's status and, for the researcher who identifies it, it becomes an essential data to understand how interpersonal relationships and fieldwork are reconfigured in real time.*

•

---

**Pour une méthodologie  
collaborative en anthropologie :  
la ligne de vie comme outil de  
visualisation des récits de vie  
ethnographiques**

Marianne-Sarah Saulnier

Basé sur un récent terrain en Inde (2017-2018), cet article porte sur l'usage de la ligne de vie comme outil méthodologique, plus spécifiquement auprès des Kalbeliya, une communauté de charmeurs de cobras du Rajasthan. L'objectif est de démontrer comment l'utilisation de la ligne de vie génère la transmission de données innovantes, permettant à l'informateur de participer activement au processus analytique en collaboration avec le chercheur. Nous verrons que l'usage de la ligne de vie permet d'arrimer des faits historiques, politiques et sociaux à plusieurs récits de vie à la fois, dans un contexte culturel donné. Il sera démontré également que la ligne de vie permet de faire émerger de nouveaux processus de transmission des savoirs entre le chercheur et le participant, par le partage du pouvoir analytique de la recherche.

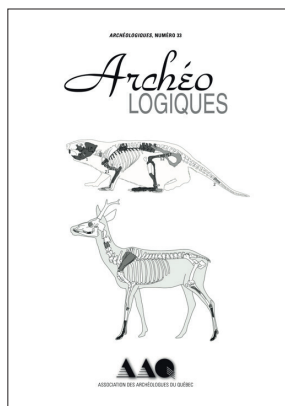
•

*Grounded in recent fieldwork (2017-18), this paper presents lifeline interviews in an ethnomusicological context, more specifically with the Kalbeliyas, a community of snake charmers in Northern India. This paper aims to demonstrate how the use of the lifeline generates innovative data and creates a relationship of trust and collaboration, allowing the informant to actively participate in the analytical process. We will see that this tool makes it possible to link historical, political and social facts to several life stories at the same time, and even create a typical profile of actors in a given cultural context. I will also show that the use of lifeline interviews goes beyond the methodological data collection tool: it allows the analysis of data in situ, in complete collaboration with the informant.*



## Archéologiques n° 33

Revue de l'Association  
des archéologues du  
Québec



*L'île Saint-Bernard au XVII<sup>e</sup> siècle et la traite des fourrures*

LOUIS-VINCENT LAPERRIÈRE-DÉSORCY

*Le CNTAQ, 2017-2019 : bilan de trois années de normalisation de la pratique archéologique québécoise et perspectives futures*

MANEK KOLHATKAR, LUIS TRUDEL-LOPEZ, ANTOINE LOYER ROUSSELLE,  
MÉLANIE J. GERVAIS et JENNIFER GAGNÉ

*L'étude des sites ruraux montréalais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : l'exemple de la grange-étable du poste Saint-Jean (BjFk-10)*

AGNÈS GELÉ

Note de recherche — *Apports de la documentation 3D par photogrammétrie pour l'archéologie et la bioarchéologie au Québec en contextes académique et contractuel*

DIANE MARTIN-MOYA, ALEXANDRE BISSON-LARRIVÉE, JULIEN RIEL-SALVATORE, FABIO NEGRINO, MANEK KOLHATKAR, CATHERINE BRUN, JEAN-BAPTISTE LEMOINE, BENJAMIN ALBOUY, YASSMINE GHALEM, ANTHONY ROCHON et ISABELLE RIBOT

Note de recherche — *Nouvelle hypothèse sur la localisation du fort des Hurons à l'île d'Orléans*

GHISLAIN GAGNON

Note de recherche — *Vers une tracéologie 2.0, le projet TONUS\_PC : bilan de la phase 1 et poursuite des travaux*

JACQUES CHABOT, MARIE-MICHELLE DIONNE, SARA SHAHSAVARANI et XAVIER MALDAGUE

Note de recherche — *Le patrimoine archéologique des parcs nationaux du Québec*

PIERRE DESROSIERS

Note de recherche — *Le potentiel archéologique de Sorel-Tracy : l'exemple du patrimoine archéologique militaire sous l'église Christ Church*

MARIE-CLAUDE BRIEN

*Commentaires sur « L'acquisition des données en archéologie québécoise et leur présentation dans les rapports d'intervention »*

MANEK KOLHATKAR

*En réponse au commentaire de Manek Kolhatkar*

SIMON SANTERRE

*Entrevue croisée avec Jean-Luc Pilon et Gilles Samson*

Propos recueillis par CHRISTIAN GATES ST-PIERRE

Comptes rendus

Anne-Marie Balac, Christian Roy et Roland Tremblay, *Terre : L'empreinte humaine*

Revu par JOLYANE SAULE

Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France — Français et Amérindiens au XVI<sup>e</sup> siècle*

Revu par BRAD LOEWEN

Camille Lapointe, Allison Bain et Réginald Auger, *Le site archéologique du Palais de l'intendant à Québec — Plus de 35 années de découvertes*

Revu par SIMON SANTERRE

Patrick Couture, *La Préhistoire du Québec — La grande épopée de nos origines*

Revu par HENDRIK VAN GIJSEGHEN

Julie Toupin, *Redonner vie à une collection — Les terres cuites communes du fort La Tour*

Revu par GAËLLE DIEULEFET

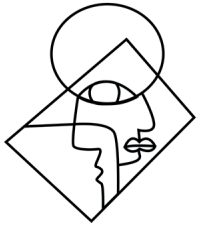
Claude Chapdelaine (éd.), *Droulers-Tsiionhiakwatha : chef-lieu iroquoien de Saint-Anicet à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*

Revu par DAVID LAROCHE

Publications de l'année en archéologie québécoise

LE COMITÉ DE RÉDACTION

<http://www.archeologie.qc.ca>



## NOTES BIOGRAPHIQUES

**Lucas Aguenier** a complété une maîtrise en anthropologie à l'Université Laval (2018). Son mémoire portait sur l'évolution des expériences d'autonomie communautaire au Chiapas depuis le soulèvement zapatiste de 1994. Depuis septembre 2018, il réalise un doctorat en anthropologie à l'Université Laval sur les dynamiques migratoires à la frontière sud du Mexique. Il s'intéresse plus particulièrement aux implications de l'espérance dans les expériences migratoires de populations centraméricaines en situation irrégulière.

**Maude Arsenaull** est étudiante au doctorat en anthropologie et coordonnatrice du LABRRI. Elle se consacre à l'étude des relations interculturelles, si multidisciplinaires soient-elles. Elle coordonne un Groupe de Travail sur les formations interculturelles ralliant divers acteurs du milieu, ainsi qu'une équipe de recherche qui se penche sur l'alliance thérapeutique entre thérapeutes et travailleurs immigrants accidentés. Son projet de thèse porte, quant à lui, sur les changements apportés par la formation interculturelle sur les interventions en contexte pluriethnique.

**Michaël Châteauneuf** est doctorant en anthropologie à l'Université de Montréal. Il a fait de la recherche dans la région d'Hokkaido, au Japon, sur la religion et l'identité japonaise. Plus particulièrement sur la place de la religion dans l'espace public et l'utilisation de celle-ci dans les discours nationalistes. Ses travaux actuels portent sur les questions environnementales et les inégalités sociales en contexte post-catastrophe.

**Vicken Kayayan** est étudiant au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal. Actuellement, il travaille sur les parcours migratoires des réfugiés syriens-arméniens installés au Liban et au Québec. Étant le fils d'un migrant (et un migrant lui-même), ses intérêts de recherche se sont toujours centrés sur les études migratoires. Auparavant, il a travaillé au Guatemala avec des migrants arabes et des populations déplacées par la violence ; il a également été chercheur au sein de plusieurs projets de consultation.

**Thomas Lecomte**, dans son doctorat en ethnologie, travaille sur les pratiques cynégétiques (la chasse et la trappe) au Québec. Il s'intéresse plus précisément à ces activités telles que pratiquées par les Allochtones et les Autochtones dans la région de l'Abitibi-Témiscamingue. Il s'agit pour lui d'une entrée de recherche pour étudier plus largement les relations qu'entretiennent ces populations entre elles et avec le territoire sur lequel elles cohabitent.

**Marianne-Sarah Saulnier** est musicienne de formation, ethnomusicologue (M.A.) et doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal. Ses intérêts de recherche portent sur la transgression des normes de genre, sur la condition de vie des femmes et ce, plus particulièrement en Inde. Chargée de cours, elle est aussi coordonnatrice de recherche pour le projet «La musique aux enfants. Prémamanuelle et manuelle à vocation musicale», une collaboration entre l'Université de Montréal, l'Orchestre Symphonique de Montréal et la Commission scolaire de la Pointe-de-l'Île.





Pour soumettre un manuscrit,  
contactez  
[anthropocite.revue@gmail.com](mailto:anthropocite.revue@gmail.com)

éditions@anthro  
Université de Montréal,  
Département d'anthropologie  
ISSN 2563-268X (imprimé)  
ISSN 2563- 2698 (numérique)