

Nord, vit à Holon en Israël et à proximité du mont Garizim, près de Naplouse, en Cisjordanie. Pour les Samaritains, le mont Garizim a une valeur sacrée éminente : centre de l'univers, à la fois lieu de création du cosmos et paradis perdu, doté de facultés surnaturelles, il se substitue à Jérusalem. C'est là qu'advientra à la fin des temps, après une période de destruction généralisée, la paix entre les peuples, tout particulièrement entre Palestiniens et Juifs. Tous les ans, au mois d'avril (Nissan), les Samaritains célèbrent à cet endroit leur Pâque, événement central de leur calendrier liturgique. Ils y sacrifient une cinquantaine d'agneaux selon les prescriptions de l'Exode. Devant une nombreuse assemblée (quelque 10,000 personnes, dont beaucoup de touristes), la cérémonie met en scène un rituel présenté comme l'un des plus vieux du monde, datant de trois millénaires, bien avant le temple de David. C'est un miroir du passé mythique du groupe. « Dans le rituel samaritain, c'est le passé qui est sacralisé, bien plus que la victime et le sacrifiant » (p. 379). Le rituel réactive les conceptions eschatologiques de la communauté. Il annonce une ère œcuménique nouvelle et pose les Samaritains en position de médiateurs dans le conflit israélo-palestinien. Dans sa contribution, à caractère très anthropologique, Fanny Urien-LeFranc montre combien cette fête s'est surchargée de significations, « métaphorisée », au cours de la période récente selon les conjonctures du moment. Elle est aujourd'hui une promesse de paix.

Le recueil ne couvre que le Moyen-Orient, l'Europe et les États Unis. C'est une de ses limites. Il apparaît difficile d'appréhender de manière comparative de telles représentations sans se référer aux millénarismes océaniques ainsi qu'aux visions eschatologiques de certaines sectes asiatiques, japonaises, coréennes, ou indiennes. On regrette également l'absence de textes sur l'hindouisme, qui, malgré sa conception cyclique des temps, sans terme bien identifié, fait une large place à l'eschatologie. Quant au bouddhisme, lui aussi absent, il aurait été intéressant de s'attacher à la place qu'y joue le concept de *kali yuga*, le dernier âge du monde, celui des temps présents, fait de faiblesse et de décadence, une notion empruntée à l'hindouisme. Les messianismes laïques, au premier rang desquels le communisme, auraient eux aussi mérité d'être sinon traités, à tout le moins évoqués.

Ces constructions fiévreuses, à la fois marginales et centrales, rebelles et conservatrices, donnent à *penser*, c'est-à-dire à questionner et s'ouvrir au monde. Au-delà des singularités propres à chacune d'entre elles, est-il possible d'identifier un « fil rouge du temps eschatologique » (Jacques Le Goff, p. X) ? Jusqu'à quel point ces idées reposent-elles sur des bases communes ? Les rumeurs qui ont présidé en décembre 2011 au choix d'un petit village de l'Aude (Bugarach) comme lieu destiné à être sauvé d'une fin du monde imminente (étude, incluse dans le recueil, d'Arnaud Esquerre) peuvent-elles être mises en parallèle avec les calculs astrologiques et les spéculations philosophiques sophistiquées des Zoroastriens ou l'Apocalypse de Jean ?

Par ailleurs, autre sujet central, les polythéismes sont-ils mieux protégés de ces formes religieuses radicales et visionnaires que les monothéismes ? Le dernier chapitre (E. Aubin-Boltanski) consacré au culte de la Vierge et aux apparitions mariales dans le Sud Liban actuel pose la question, tant les ressemblances avec le culte des icônes et des corps possédés dans l'Inde polythéiste sont nombreuses. Or, les phénomènes décrits dans ce texte sur le Liban peuvent eux aussi faire l'objet d'une lecture apocalyptique, car, s'ils annoncent des

désastres, ils sont aussi le signe divin d'une prédication, d'une rédemption. La Vierge y remplit un rôle régénérateur. Le recueil ne répond pas de manière tranchée à ces interrogations. Cependant, la somme de réflexion et de matériaux réunis en fait indiscutablement un ouvrage de référence dont on ne saurait trop recommander la lecture et qui s'imposera dans les études à venir sur ce sujet.

---

**Vanthuyne, Karine**, *La présence d'un passé de violences : Mémoires et identités autochtones dans le Guatemala de l'après-génocide*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2014, 341 pages.

*Recenseuse : Andrea Álvarez Díaz*  
*Université du Chili*

La relation entre des violences de différente nature a fait l'objet de plusieurs approximations. Une des explications ayant eu une acceptation prépondérante quant à la reproduction des violences est celle qui se place dans une perspective déterministe et structuraliste. En cherchant à faire le lien entre les violences interpersonnelles, intimes, quotidiennes et la violence structurelle, les premières sont perçues comme une conséquence directe de cette dernière. Ainsi, alors que Ferrándiz et Feixa (2004) indiquent que « presque toutes les formes de violence quotidienne (de la délinquance au suicide) ont leurs fondements dans la (violence) structurelle », Bourdieu (1998 : 46) affirmera de son côté que « la violence structurelle qu'exercent les marchés financiers sous forme de débauchages, de précarisation, etc., a sa contrepartie à plus ou moins long terme sous forme de suicides, de délinquance, de crimes, de drogue, d'alcoolisme, de petites ou de grandes violences quotidiennes ». Le fait reste que la tendance a été d'établir une relation de cause à effet entre les violences structurelles (tels la pauvreté, le racisme, les génocides, etc.) et les violences intimes (interpersonnelles, domestique et délictuelle). Autrement dit, on observe l'expression de la violence dans un domaine donné en établissant une certaine continuité par rapport à celle qui se produit dans un autre domaine, ce qui a été nommé « continuum de l'enchaînement de violences » (Bourgeois).

Tout en reconnaissant les influences mutuelles entre les dynamismes macro et micro sociaux, ce qui est plus important, c'est l'analyse des formes à travers lesquelles les différentes expressions de violence se relient les unes aux autres, et ce, dans chaque contexte socio-historique où elles acquièrent leur complexité, en vertu des caractéristiques de l'époque, des sujets étudiés et des dimensions interprétatives-symboliques que les sujets attribuent à chaque scénario violent. C'est précisément l'effort compréhensif que Karine Vanthuyne nous présente, avec profondeur et exhaustivité, dans son ouvrage sur la violence envers les paysans mayas durant le conflit armé au Guatemala et sa réactualisation en contexte de post-guerre. Ce livre porte également sur la présence de violences antérieures, qui s'enracinent dans la Conquête, ou la Révolution du printemps d'octobre 1945 avec le gouvernement d'Arbenz. Nous pouvons donc apprécier dans cette analyse la façon dont les violences « ont leur origine dans des contextes spécifiques, qui dépassent les classifications traditionnelles entre la violence politique, économique ou la violence interpersonnelle,

collective, en nous rappelant l'importance de comprendre la situation dans laquelle elles se produisent » (Taracena 2009 :399).

Ainsi, à partir d'une description consciencieuse et de grande rigueur théorique, Karine Vanthuyne nous conduit dans le cheminement que les survivants des massacres ont dû traverser suite à la politique de la « terre rasée » appliquée par la dictature du Général Rios Montt. L'auteure analyse les identités individuelles et collectives que les survivants ont construites dans leur quête de respect – en s'appropriant et revalorisant leur statut de « *restes de massacrés* » (comme les voisins du village les appellent) – pour mieux s'affirmer en tant que sujets, victimes du conflit armé, mais aussi en tant que citoyens Mayas en processus de continu de décolonisation revendiquant leurs droits civils face à l'État.

La signature des Accords de Paix en 1996 a supposé la fin d'un genre de violence. Ceci s'est effectivement produit, bien que de nouvelles formes de violence soient apparues depuis; ainsi, la lutte des paysans (surtout composée de Mayas) est aujourd'hui une des principales manifestations collectives réprimées par l'État. La violence politique exprimée durant le conflit interne ne se présente plus, du côté de l'État, comme un exercice de répression systématique et massif envers les adversaires politiques du gouvernement. Elle adopte plutôt une expression sélective envers les défenseurs des droits de la personne, ou bien envers les paysans et les activistes mayas qui défendent leurs territoires face à l'invasion des projets miniers extractifs étrangers, notamment des entreprises canadiennes. Comme par le passé, la toile de fond à cette répression demeure l'avancement et la continuité du capital foncier et du capital transnational, ainsi que la perte des terres et l'expulsion paysanne – processus qui sont encore présents dans certains micro-contextes du monde rural guatémaltèque (Samayoa 2009). La violence exercée par les conditions de production économique du travail agricole dans les fermes du sud du Mexique et sur la côte du Guatemala s'est transformée dû à la « violence structurelle du marché de l'emploi nord-américain, où l'ordre public impose des bas salaires et des hauts niveaux de discipline productive aux migrants non-documentés qui craignent se faire déporter » (Bourgeois 2009 : 44-45). Ainsi, les expressions qu'adopte la manifestation des violences doivent être comprises dans un processus de mutation constant, ce qui exige d'envisager de façon critique le caractère et les frontières des objets à l'étude, tout comme les contextes pertinents à leur analyse.

Étudier les violences suppose aussi tracer leur généalogie par rapport aux processus globaux qui se reproduisent dans les contextes locaux publics et privés. Les formes de reproduction de la violence structurelle, du racisme (compris comme une idéologie violente), de la violence des conditions de travail, de la violence politique et de genre, s'introduisent dans les contextes spécifiques des relations inter-ethniques entre le peuple maya, la société *ladina* nationale et la société globale transnationale. Effectivement, les violences sont toujours impliquées dans un processus de transformation continu, ce qui ne veut pas dire que leur nature change, mais plutôt qu'une conjoncture historique déterminée actualisera des relations en mouvement entre les actes, les utilisations, les représentations et les analyses de la violence. Chacun de ces éléments transforme les espaces d'actions sociales et, dès lors, l'ensemble global dans lequel s'appliquent, s'interprètent et s'analysent

les actes violents (Ferrándiz et Feixa 2004). Ainsi, le texte de Karine Vanthuyne pose un regard critique sur la façon dont certains dispositifs globaux contribuent aux processus de construction identitaire à l'échelle locale, liés à une « politique de la mémoire ». L'auteure nous dévoile la vigueur de « l'économie du témoignage », laquelle s'installe comme une forme de raisonnement propre au régime international de la protection des droits humains, construisant des « auditoires » au sein des pays tributaires, tout en produisant, d'une part, des « sujets opprimés » encouragés à relire leurs récits des violations des droits humains et, d'autre part, des « sujets témoins » qui s'engageront dans un processus de réparation des violations collectives subies (294).

Dans ce contexte, une des discussions centrales gravite autour de la portée de la justice transitionnelle comme option de réparation des crimes contre l'Humanité. « Or, avec la fin de la Guerre froide, le déclin de la gauche radicale, et la conséquente consécration de la « démocratie » et des « droits humains », comme norme internationale, la mise en œuvre de projets dits de « justice transitionnelle » s'est graduellement imposée comme la meilleure forme de gestion d'une « sortie de conflit » » (114). On privilégie des formules de justice restauratrice, avec la création des commissions de vérité, plutôt que des stratégies de justice sociale – par exemple une redistribution équitable des terres – ou de justice punitive, telle la poursuite juridique de tous ceux ayant commis des atrocités durant la dictature (113). Karine Vanthuyne ancre sa discussion dans l'analyse de deux projets de justice transitionnelle opérants à Huehuetenango, au nord du Guatemala, auprès de survivants *chuj* des villages de Yulaurel et Guaisná. Située dans le cadre de l'anthropologie de la mémoire, l'auteure examine avec finesse les limites et les potentialités de la « justice transitionnelle » et la manière dont celles-ci génèrent de nouvelles formes de subjectivation politique.

« *La présence d'un passé de violences* » constitue un apport significatif à la discussion dans le domaine de l'anthropologie de la violence. Il y a lieu de souligner qu'au plan méthodologique, la recherche de l'auteure s'est réalisée dans le cadre de sa militance dans un organisme de coopération internationale Québec-Guatemala. Cet engagement social et politique, loin de détourner une certaine objectivité « désirable », est plutôt un atout pour s'insérer dans la vie quotidienne des participants, à partir d'un regard « théoriquement situé ».

## Références

- Bourdieu, Pierre  
1998 Contre-feux. Paris: Liber raisons d'agir.
- Bourgeois, Philippe  
2009 Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. *Dans* Guatemala. Violencias desbordadas de Julián López. S. Bastos et M. Camus, dirs. Pp. 27–62. Cordoba: Université de Cordoba.
- Ferrándiz, Francisco et Carles Feixa  
2004 Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades* (El Parque) 14(27):159–174.
- Samayoa, Claudia  
2009 Violencias y estigma: ¿Viejas y nuevas modalidades de ejercicio del poder en el contexto de la globalización? *Dans* Guatemala. Violencias desbordadas de Julián

López. S. Bastos and M. Camus, dirs. Pp. 367–391.  
Cordoba: Université de Cordoba.

Taracena, Luis Pedro

2009 Las violencias desbordadas. Un epílogo. *Dans*  
Guatemala. Violencias desbordadas de Julián López.  
S. Bastos and M. Camus, dirs. Pp. 393–415. Cordoba:  
Université de Cordoba.

---

**Daniel Clément**, *La terre qui pousse : l'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*, 2<sup>e</sup> édition, Ste-Foy : Presses de l'Université Laval, coll. Mondes autochtones, 2014, 247 pages.

*Recenseur : Alain Cuerrier*  
*Institut de recherche en biologie végétale,*  
*Université de Montréal*

Ce livre représente une deuxième impression du livre publié en 1990 par les Presses de l'Université Laval. L'auteur y apporte quelques ajouts et correctifs (deux références supplémentaires, outre les siennes, et une mise à jour de certains termes relatifs aux Innus) sans pour autant faire une refonte de la première édition. Ceux qui possèdent un exemplaire de 1990 gagneront peu à se procurer celui-ci. Pour ceux et celles qui n'ont pas eu l'occasion de se procurer la première édition, voici votre chance.

Il existe peu de documents ciblant l'ethnobotanique innue, si ce n'est le travail de Géraldine Laurendeau (2010; 2015). D'où l'intérêt de cet ouvrage. Il est dommage toutefois que l'auteur n'ait pas pris le temps de revoir les parties plus théoriques de la première version du livre à la lumière des travaux récents sur l'ethnobiologie (comme ceux de Atran 1986, Berlin 1992, Hunn & Brown 2011, Medin & Atran 1999, ou Turner 1997 pour ne nommer que ceux-ci).

Les chapitres se succèdent de la théorie à la nomenclature et l'utilisation des plantes, en passant par la méthode ethnographique utilisée par l'auteur, la vie des plantes, leur classification, les principes d'identification et d'utilisations. Le tout se termine par la liste des plantes récoltées qui ont mené à un lexique innu. La nomenclature quant aux noms latins est désuète, ce qui n'empêche toutefois personne de lier noms latins et noms innus. L'utilisation de certains termes botaniques demeure, par ailleurs, quelque peu imprécise : les lycopodes ne possèdent pas de rhizomes à proprement parlé ou, encore, les lichens, de racines. Un travail de mise à niveau, sans être obligatoire, aurait été souhaitable. Il faut toutefois rappeler qu'il ne s'agit pas ici d'un ouvrage de botanique. Le lexique innu représente une somme concise fort utile pour quiconque entreprend un travail similaire avec une nation appartenant à la famille algonquienne.

Le lecteur apprendra ainsi qu'il existe 23 lexèmes pour nommer les plantes à fruits. En tout, l'auteur déploie un lexique comprenant plus de 120 lexèmes. Par ailleurs, la classification innue d'Ekuanitshit est surtout fondée sur des critères morphologiques, donc d'ordre sensoriel, soit la taille ou le port des plantes. L'étymologie renvoie également aux relations avec les animaux. C'est ainsi que le sorbier décoratif (*Sorbus decora*) se nomme *Mashkuminânakashî*, qui réfère à l'ours (*mashku*).

L'auteur pousse l'exploration plus loin en rattachant la part animée des lexèmes à des forces spirituelles ou des qualités humaines. Les arbres sont ici privilégiés : 12 lexèmes animés pour un total de 23. Par son importance et sa forme, sans doute, mais aussi et surtout, souligne Clément, sa présence dans la fabrication de la tente tremblante, l'arbre ne peut qu'être de genre animé. Certains sites ou habitats renvoient aux plantes, à leur présence. Ainsi, *Shakuteu-minishtuk* identifie un lieu, celui de l'île aux chicoutés. Cette dénomination semble assez courante parmi les Premières Nations et les Inuit du Québec. L'identification des plantes chez les Innus d'Ekuanitshit repose sur l'habitat où pousse la plante, mais également sur l'odeur des plantes (écorce ou tige), le goût, ainsi que des critères visuels (la forme des feuilles, la couleur des fruits). Ce sont en occurrence les mêmes critères utilisés par les botanistes.

Il faut d'abord comprendre le but que l'auteur s'est donné. Clément nous dit que le tout est « de découvrir les fondements des connaissances d'un peuple » (21). Il part du fait que la taxonomie/classification se résume à une simple manifestation de cette connaissance. Afin de situer cette manifestation, l'auteur suit de près l'approche utilisée par Claudine Friedberg (1968), soit de miser autant sur 1) l'identification des plantes, 2) leur nomenclature, que 3) leur système de représentation. Ces trois axes finissent par structurer également le livre en autant de chapitres. Ces derniers, sept au total, reposent surtout sur des interviews réalisées avec quatre Innus en 1982, soit deux femmes et deux hommes. Des interviews antérieures (1981) plus succinctes ont eu lieu avec quatre autres Innus. L'auteur présente au chapitre 4 la classification innue sous la forme d'arbres généalogiques à partir de l'élément terre (*ashtsi*). Ce livre montre la complexité du lien plante-innu ainsi que la richesse du savoir innu quant aux plantes. Cette complexité est également liée à la culture innue qui voit autant dans le mot fleur (*uâpukuma*), l'organe, qu'un groupe assez flou. L'auteur articule certaines classifications sur la base du sexe. Par exemple, les femmes utilisent des noms génériques pour certaines plantes médicinales (*uâpush-ushkâtiâpîa*; *Aralia nudicaulis*; aralie à tige nue), terme non recensé par l'auteur chez les hommes interviewés. Des travaux récents ont néanmoins montré que la séparation des tâches (et du lexique qui en découle) n'est pas toujours aussi solide que l'on aimerait le croire. Il serait intéressant d'augmenter le nombre d'interviews afin de mieux saisir cette différenciation.

Le chapitre 6 cible les utilisations des plantes, chapitre des plus intéressants pour quiconque s'intéresse aux plantes médicinales indigènes au Québec et aux plantes dites technologiques. Ces dernières servent à fabriquer des raquettes, des manches de hache ou des tambours. Ce sont majoritairement des arbres. En ce qui a trait aux plantes médicinales, autant les plantes herbacées que les arbres sont utilisés. Les plantes comestibles ferment la marche des utilisations et l'on ne recense ici que les plantes à fruits comestibles.

En 1990, lors de la parution de sa première édition, ce livre venait combler un vide. Il n'existait alors que quelques travaux sommaires de botanistes et d'anthropologues. Qu'en est-il en 2015? Les articles et livres, quoique plus nombreux, ne sont toujours pas légion! Ce faisant, le savoir traditionnel sur les plantes disparaît. Il faut donc applaudir les efforts déployés par certaines communautés pour le conserver. Pour ceux qui n'ont pas accès aux communautés autochtones du Québec, ou