

can be applied beyond the Bungling Host to other Aboriginal myth forms.

Through identification and exploration of the etymons in each myth, Clément illuminates (465) how the narrative presents essential practical and moral meanings drawn from seemingly ordinary life events that the listener may later verify through his or her own experiences. These embedded meanings are illuminated by drawing on additional texts that focus on ecology, zoology and ethnographic information relevant to the source culture. Through this approach, he demonstrates that Indigenous oral stories contain teachings that can be separated into distinct categories: (a) scientific knowledge, (b) social and cultural beliefs and (c) moral lessons. In the first, stories provide knowledge concerning floral and faunal life and morphology, animal reproduction and regional bioindicators. In the second, these narratives depict different food procurement techniques, gender roles in particular nations, cosmological beliefs and religious rites. In the third, the stories act as important moral lessons, often depicting origin stories of how societies came to be organised, how species came to differ, and how to act respectfully within one's own lifeworld. These subdivisions and lessons, however, are not separate or independent particles, but are uniquely bound to inform one another. Clément suggests that Western reductionist scientific thinking misinforms us and shows that science and myth are not mutually exclusive but rather are linked through analysis of the embedded etymons. These stories demonstrate an Indigenous knowledge and understanding drawn from everyday life that is not beyond our reach, but does require perceptual adjustment.

Clément demonstrates the elaborate and complex nature of Indigenous oral stories and shows that they are far more than "myth" as conventionally understood. However, while Clément provides methods and information helpful in unravelling the stories he works with, applying the same approach to other myths may prove difficult. To start with, many of the narratives have deep metaphorical and symbolic language used in place of animals and plants. For example, pulling a branch from a tree is a metaphor for removing a caribou's rib from its backbone (the tree's trunk) (13), and "bean child" is representative of bruchids, a type of beetle that lays its eggs and pupates in the seeds of certain plants (30–41). A reader trying to unpack these stories, per Clément, would have to be aware of this metaphoric language, as well as knowing detailed information about the environment and the peoples in order to contextualise the lessons conveyed, as many are not familiar with this knowledge or even where/how to seek it out.

The content of the stories and their presentation, whether spoken aloud or read, are entertaining and provide insights not only into the cultures in which these narratives originate, but also into particular emic perspectives of humans vis-à-vis the natural and social world. Clément emphasises that his mytheme–etymon approach allows the researcher and the reader to reach behind the curtain of metaphors and symbols. This notwithstanding, one must question whether this is fully possible. In retrospect, what Clément does is break down Indigenous stories to confront the Western notion of myth as fiction and pull out embedded meanings in order to provide a better, if not necessarily complete, understanding of Indigenous peoples and their stories/knowledge.

Overall, Clément's book fits within North American First Nations studies. However, anthropologists and linguists may

look to Clément's work for insight and find his methodology intriguing. This work is highly specialised and primarily aimed at scholars and graduate students concerned with the analysis of Indigenous oral literature, especially as a means of communicating moral and other normative lessons.

References

Boas, Franz. 1916. "Tshimshian Mythology." *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 31: 27–1037.

Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal : Lux Éditeur, 2018, 359 pages.

Nicolas Paquet
Chercheur indépendant

Traduction de l'édition anglaise parue en 2014 sous le titre « Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition », ce livre de théorie politique offre une critique plutôt acerbe du colonialisme contemporain, principalement dans le contexte des relations entre les Autochtones et le gouvernement canadien, et ce depuis les quarante dernières années. Le parcours est riche, cheminant de la politique de la reconnaissance chez Hegel, à la critique qu'en fait Fanon, en passant par Marx et les aînés du peuple de l'auteur, la nation Dénée. Ancrés dans le contexte historique national, les arguments présentés le sont avec clarté et demeurent accessibles à ceux qui sont moins familiers avec les philosophes qui participent à ce dialogue sur la reconnaissance. En bout de piste, Coulthard explique comment la résurgence autochtone, basée sur un processus d'autoreconnaissance, constitue la voie susceptible de mener à une réelle décolonisation.

Partant du constat que le paradigme de la reconnaissance – reconnaissance des droits ancestraux, reconnaissance du droit à l'autodétermination, notamment – a été au cœur des luttes menées par les Autochtones depuis les années 1960 et 1970, Coulthard critique l'idée courante selon laquelle la reconnaissance peut adéquatement transformer le relation coloniale entre les peuples autochtones et l'État canadien. Cette relation demeure selon l'auteur une forme de domination, et dans le contexte canadien, la domination coloniale continue de croître. Pour démontrer cette affirmation, il n'hésite pas à mettre en dialogue les écrits de Marx avec la pensée critique et les pratiques des peuples autochtones. Il s'agit d'un dialogue critique, au sens où Coulthard adapte le cadre théorique marxiste afin de le rendre opérant à l'intérieur de sa critique d'un colonialisme persistant. Par exemple, Coulthard réfute le caractère temporel, c'est-à-dire confiné à une période précise, de l'accumulation primitive.

Les chapitres 2, 3, et 4, présentent trois études de cas afin de comprendre la critique que fait Fanon à la théorie hégélienne de la reconnaissance. D'abord, Coulthard observe un problème structurel au cœur de la politique coloniale de la reconnaissance. Dans un contexte de domination, la politique de la reconnaissance libérale reproduit subtilement des rapports non réciproques et l'acteur qui occupe une situation hégémonique – l'État canadien – dicte les termes de l'accommodation

selon ses intérêts. Il s'agit ici de la dimension subjective du problème de la reconnaissance coloniale.

Dans la relation coloniale, il n'y a pas seulement intériorisation de l'identité « inférieure » par les groupes minoritaires dominés, il y a aussi acceptation de la « supériorité » supposée des valeurs et principes proposés par l'État. La « modernisation » des communautés autochtones passerait par l'intégration de ces normes. Conséquemment, le colonisateur prend le contrôle des règles du jeu. Dans les mots de Fanon, ces règles ou normes qui caractérisent la relation en viennent à être considérées plus ou moins comme « naturelles ».

Dans le chapitre 2, l'auteur raconte le passage d'une demande de *reconnaissance culturelle* par le peuple Déné dans les années 1970, à un détournement par le gouvernement fédéral, afin de séparer revendications culturelles et revendications territoriales. Le processus de revendication territoriale alors mis en place par le gouvernement a servi à « façonner subtilement la façon dont les peuples indigènes pensent et agissent par rapport au territoire ». Structurellement, par l'endettement inhérent à des coûteuses procédures juridiques, et subjectivement par l'intériorisation des normes du groupe dominant, les négociations ont poussé les communautés indigènes à entreprendre un processus d'accumulation du capital où le territoire devient ressource matérielle à exploiter.

Toujours en s'appuyant sur les thèses de Fanon, Coulthard critique la « politique de réconciliation », qui va de pair au Canada avec celle de la reconnaissance, afin de rendre les revendications autochtones compatibles avec la souveraineté de l'état colonial, et qui dépeint les Autochtones comme des victimes incapables de pardonner. Il ajoute que le ressentiment et la colère peuvent induire une rupture de la sujétion coloniale, et permettre la création de pratiques anticoloniales et de nouvelles subjectivités.

Coulthard reprend à nouveau à son compte les thèses de Fanon, ainsi que celles de Leanne Betasamosake Simpson au sujet de la décolonisation, afin de démontrer la nécessité d'une transformation initiée selon les termes de l'opprimé. La praxis y est définie comme une lutte d'indépendance, indépendance d'abord « subjective », mais qui doit se coupler avec un ajustement structurel significatif. D'où l'appel à une « résurgence » des pratiques et valeurs traditionnelles et à un processus d'autoreconnaissance qui tourne le dos à l'État libéral et ses structures de gouvernance et législatives.

Coulthard précise; ces pratiques culturelles d'autoreconnaissance autochtones, bien qu'ancrées dans un regard vers le passé, et bâties sur les valeurs et principes du passé, ne doivent pas être perçues comme un mouvement qui glorifie le passé, ni comme simplement transitoires, mais permanentes. À la lumière des écrits de Fanon sur le mouvement de la négritude, Coulthard démontre que cette autoreconnaissance n'est pas nécessairement construite sur une vision essentialisée de la culture, mais bien pensée en fonction du monde actuel et des besoins présents et futurs des communautés indigènes.

La conclusion de Coulthard met en valeur les contributions d'auteurs autochtones initiateurs du courant de pensée de la résurgence. Dépassant alors Fanon, il contredit ce dernier en ce qui concerne la primauté de la « nouveauté » au détriment du « passé ». La résurgence indigène, théorisée par Tataiaka Alfred et Leanne Betasamosake Simpson, qu'endosse alors Coulthard, ne demande pas de transcender les pratiques indigènes du passé. Coulthard cite Alfred pour expliquer que ce

traditionalisme se doit d'être « conscient » afin de ne pas se limiter à un retour vers le passé, et Simpson va pour sa part plus loin dans son analyse féministe en interrogeant l'infiltration subtile de normes hétéropatriarcales au sein des pratiques de résurgence.

Il termine son livre par « cinq thèses » sur la politique autochtone résurgente, le tout à la lumière de l'exemple du mouvement Idle No More. Sans les présenter comme prescriptives, il propose une résurgence qui passe nécessairement par l'action directe, par une pensée qui va à l'encontre de l'accumulation capitaliste, qui freine la dépossession des Autochtones dans les villes, rétablit la justice pour les femmes et enfin, comme il le démontre dans le premier chapitre, une résurgence qui va au-delà des revendications faites à l'État-nation. Un programme très dense, décrit et expliqué plutôt brièvement, mais qui mérite d'être analysé, comme tout le reste de ce livre qui est maintenant partie incontournable du panorama de la pensée autochtone.

Raymond Jamous, *Le sultan des frontières, essai d'ethnologie historique au Maroc*, Société d'ethnologie : Nanterre, 2017, 150 pages.

Ariel Planeix
Chercheur associé à l'UMR Paris I/IRD
Développement et Sociétés

Par-delà la vieille opposition entre histoire et ethnologie – a priori anhistorique, Raymond Jamous propose une rencontre entre ce que la connaissance ethnologique a pu établir de la structure des groupes sociaux et de ce qui gouverne leur économie morale et politique dans un Maroc marqué par la berbéricité, les logiques segmentaires et le culte des saints d'un islam confrérique à fort ancrage rural, et la construction de la dynastie Alawite régnante, fondée au XVI^e siècle à la suite Almoravides (XI^e), des Almohades (XII^e-XIII^e), des Mérinides et des Wattassides (XIII^e-XIV^e) puis des Saadiens (XV^e).

Au Maroc, plus encore que dans le reste de l'Afrique du Nord, trois formes de pouvoir s'exercent selon des modalités qui varient au gré des régimes qui les coiffent et des époques qui les abritent : les *chorfa* (un cherif/sharif, des chorfa/cheurfa), lignages nobles supposés remonter au Prophète de l'islam, les confréries religieuses, dites *zawiya*, issues de chaînes initiatiques détentrices de la *baraka* (littéralement bénédiction, mais qui signifie plus largement pouvoir protecteur du Prophète, capacité surnaturelle conférée par le sceau d'Allah) auxquelles elles se rattachent également, et le sultanat, résultante dynastique d'une domination armée, d'une volonté unificatrice du territoire conquis et mu par une idéologie religieuse de retour aux origines de l'islam et de sa pureté supposée contre les déviations des pouvoirs tribaux et confrériques.

Il y a bien des manières d'écrire l'histoire et les travaux d'historiens du Maroc se heurtent à la fois aux récits de la Nation et aux récits des origines des groupes sociaux locaux, pris dans les rets de leur propre historicité, a priori indifférente à l'établissement d'une unité territoriale telle que celle de la Nation.