Anthropologica

Vol. 50 Nº 1, 2008

Canadian
Anthropology
Society

Société
canadienne
d'anthropologie

Rédacteurs Invités / Guest Editors:
Natacha Gagné et André Campeau

L'expérience et la problématique de la (dé)colonisation : Autour de l'œuvre d'Éric Schwimmer / (De)colonization as Experience and Field of Enquiry: The Work of Eric Schwimmer

Editor-in-Chief / Rédacteur en chef
Winnie Lem, *Trent University*
1770 West Bank Drive
Peterborough, ON K9L 1Z7
Tel: (705) 748-1011 (ext. 1617) Fax: (705) 748-1624
Email/courriel : wlem@trentu.ca

Editor, French Manuscripts / Rédacteur, manuscrits en français
Marie France Labrecque, *Université Laval*,
Québec, QC G1K 7P4
Tél : (418) 656-2131, poste 7422
Télécopieur : (418) 656-2381
Email/courriel : marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

Book Review Editor (English) / Rédacteurs des comptes rendus (anglais)
Albert Schrauwers
York University
Toronto, ON M3J 1P3
Email/courriel : schrauwe@yorku.ca

Book Review Editor (French) / Rédacteur des comptes rendus (français)
Marie-Pierre Bousquet, *Université de Montréal*
Montreal, QC H3C 3J7
Tél : (514) 343-2152
Télécopieur : (514) 343-2494
Email/courriel : marie-pierre.bousquet@umontreal.ca

Art and Museum Review Editors / Rédacteurs des comptes rendus d'exposition
Barbara Lawson, *Redpath Museum, McGill University*
Email/courriel : barbara.lawson@mcgill.ca
Élise Dubuc, *Université de Montréal*
Email/courriel : elise.dubuc@umontreal.ca

Managing Editor / Administrateur
Advertising / Publicité; Reprinting Rights / Droits de reproduction
Leslie Jermyn, *University of Toronto*
Mailing Address: Dr. L. Jermyn, 494 Clendenan Avenue,
Toronto, ON M6P 2X6
Tel: (416) 761-1952 Fax: (416) 352-6160
Email/courriel : ljermyn@chass.utoronto.ca

Editorial Board / Comité de rédaction

Maurice Aymard
Maison des sciences de l'Homme (France)
Sally Cole
Concordia University
Harvey Feit
McMaster University
Pauline Gardiner Barber
Dalhousie University
Maurice Godelier
École des Hautes Études en sciences sociales (France)
Jean-Guy Goulet
Université Saint-Paul
Dipankar Gupta
Jawaharlal Nehru University
Ellen Judd
University of Manitoba
Michael Lambek
University of Toronto
Guy Lanoue
Université de Montréal
Richard B. Lee
University of Toronto
Andrew Lyons
Wilfrid Laurier University
Bruce G. Miller
University of British Columbia
Lynne Phillips
University of Windsor
Sharon Roseman
Memorial University of Newfoundland
Alan Smart
University of Calgary
Gavin Smith
University of Toronto
James B. Waldram
University of Saskatchewan

Editorial Policy

Open to contributors from Canada and abroad, *Anthropologica* publishes in French and English, articles and reviews in all areas of cultural and social anthropology. All manuscripts are refereed anonymously by two reviewers.

Politique éditoriale

La revue *Anthropologica* publie en français et en anglais, des articles et comptes rendus produits par des chercheurs canadiens et étrangers oeuvrant dans les divers domaines de l'étude académique de l'anthropologie culturelle et sociale. Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux lecteurs anonymes.

Anthropologica ISSN 0003-5459
Published at Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario for the Canadian Anthropology Society.
Publiée par Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario pour la Société Canadienne d'Anthropologie.
© 2008 Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie. Printed in Canada / Imprimé au Canada. We acknowledge the financial assistance provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and Trent University. / Nous reconnaissons l'aide financière apportée par le Counseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'université Trent. We acknowledge the financial assistance of the Government of Canada, through the Publications Assistance Program (PAP), toward our mailing costs. / Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada, par l'entremise du Programme d'aide aux publications (PAP), pour nos dépenses d'envoi postal. Publications Mail Registration No. / Poste-publications enregistrement nº 09373. Agreement No. / Nº de la convention 40064165. Return postage guaranteed / Port de retour garanti.

Canada

Anthropologica

Vol. 50 Nº 1, 2008

L'expérience et la problématique de la (dé)colonisation : Autour de l'œuvre d'Éric Schwimmer / (De)colonization as Experience and Field of Enquiry: The Work of Eric Schwimmer

Rédacteurs Invités / Guest Editors: Natacha Gagné et André Campeau

Introduction : Le rapport d'un anthropologue à son objet : Éric Schwimmer et les processus de (dé)colonization
Natacha Gagné et André Campeau 3

Introduction: The Link between an Anthropologist and His Subject: Eric Schwimmer and (De)colonization Processes
Natacha Gagné and André Campeau 13

Bibliographie d'Éric Schwimmer
Compilée par Natacha Gagné, André Campeau et Michel Chartier 23

La bonne distance. Réflexions sur le phénomène P.E. Trudeau
Éric Schwimmer 31

Biculturalism and Inclusion in New Zealand: The Case of Orakei
I.H. Kawharu 49

Pratiques citoyennes de pères québécois : contribution aux recherches entreprises par Éric Schwimmer
André Campeau 57

Reflections on Indigenous Cosmopolitics–Poetics
Sylvie Poirier 75

La mondialisation par le petit bout de la lorgnette
André Iteanu 87

L'analyse des relations entre minorités et majorités : Retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000
Natacha Gagné 101

Minorités et frontières politiques. Essai en hommage au professeur Éric Schwimmer
Claude Bariteau 121

Parle, Éric, et je t'écouterai – Essai d'analyse d'un récit orokaïva
Pierre Maranda 135

Mere Symbols
Michael Herzfeld 141

Decolonizing the Mind: Schwimmer, Habermas and the Anthropology of Postcolonialism
John Clammer 157

Book Reviews / Comptes rendus

Profession : policier, Sexe : féminin, par Geneviève Pruvost
Line Beauchesne 169

Sexual Inequalities and Social Justice, by Niels Teunis and Gilbert Herdt (eds.)
Andrew P. Lyons 170

Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine, par Emmanuel Désveaux
Louis-Jacques Dorais 172
First Peoples: Indigenous Cultures and Their Future, by Jeffrey Sissons,
Kristín Loftsdóttir 174
Be of Good Mind: Essays on the Coast Salish, by Bruce Granville Miller (ed.)
Mark Ebert 175
Switchbacks: Art, Ownership, and Nuxalk National Identity, by Jennifer Kramer
Karen McGarry 176
Charlevoix ou la création d'une région folklorique. Étude du discours de folkloristes québécois (1916-1980), par Serge Gauthier
Brad Loewen 178
Textiles in Indian Ocean Societies, by Ruth Barnes (ed.)
Tim Babcock 179
Tanners of Taiwan: Life Strategies and National Culture, by Scott Simon
Eric Henry 181
Territoires palestiniens de mémoire, sous la direction de Nadine Picaudou
Christine Jungen 182
La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour-fou, saint Jean de la Croix, etc., par Luc de Heusch
Jean-Claude Muller 184
The Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies and the Algonkian-French Religious Encounter, by Kenneth M. Morrison
Angela Robinson 184
L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique, par Mary Douglas
Jean-Claude Muller 186

Note to Contributors/ Note à l'intention des auteurs 192

Couverture / Cover

Dawn/Water Poem

Acrylique sur toile, 178x107 cm. Reproduite gracieusement avec la permission de Ralph Hotere et la Collection Christchurch Art Gallery Te Puna o Waiwhetu. Acquise avec l'aide du Queen Elizabeth II Arts Council. 1986.

Pour composer *Dawn/Water Poem*, un des grands artistes maaori et néo-zélandais, Ralph Hotere, a transformé en expérience visuelle le poème de Bill Manhire, un poète néo-zélandais avec qui il collabore depuis les années 1970.

À travers son œuvre, l'intention de Ralph Hotere est d'explorer comment une composition abstraite peut susciter la réflexion sur les dynamiques et dilemmes politiques de l'existence humaine. Ainsi, dans *Dawn/Water Poem*, le peintre s'exprime par rapport aux essais nucléaires dans l'Atoll de Mururoa en Polynésie française.

Nous remercions le peintre ainsi que la Christchurch City Art Gallery Te Puna o Waiwhetu qui ont gracieusement offert le droit de la reproduire sur la page couverture de ce numéro spécial en hommage à Éric Schwimmer. Ralph Hotere, alors qu'il était tout jeune artiste, avait collaboré par ses dessins à la revue *Te Ao Hou* dont Éric Schwimmer fut l'éditeur de 1952 à 1959 et de nouveau en 1961.

Dawn/Water Poem

Acrylic on canvas, 178x107 cm. Reproduced with permission from Ralph Hotere and the Christchurch Art Gallery Collection Te Puna o Waiwhetu. Acquired with the assistance of the Queen Elizabeth II Arts Council. 1986.

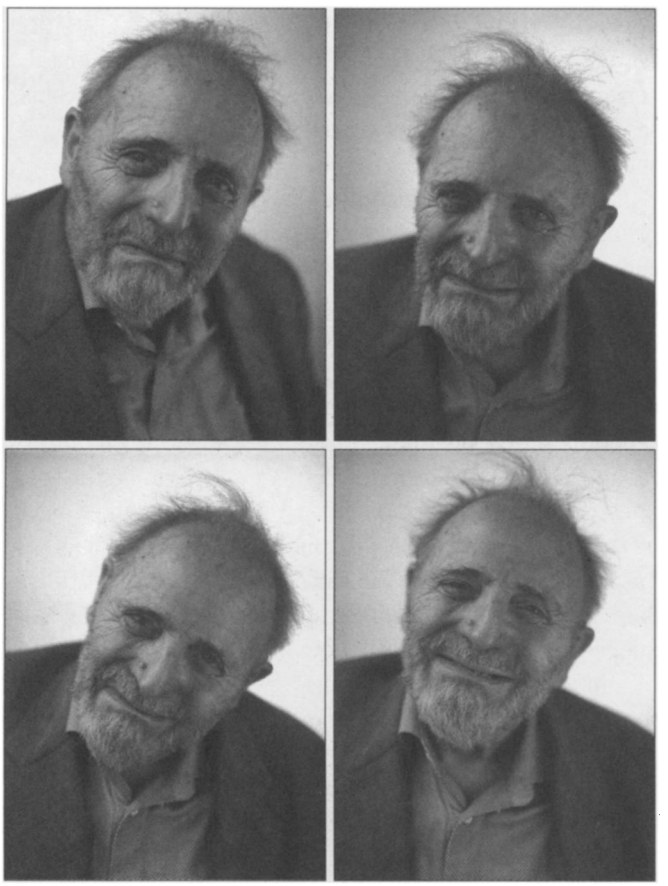
Ralph Hotere, a great Maaori and New Zealand artist, transformed Dawn/Water, a 1979 poem by Bill Manhire, New Zealand's first Poet Laureate, into a visual experience to create this painting. The two have collaborated since the 1970s.

Throughout all his work, Mr. Hotere has tried to explore how an abstract composition can trigger thoughts on the political dynamics and dilemmas of human existence. *Dawn/Water Poem*, is, among other things, a reflexion on nuclear testing on Mururoa Atoll in French Polynesia.

We would like to thank the painter as well as the Christchurch City Art Gallery Te Puna o Waiwhetu who so graciously offered us the right to reproduce this painting on the cover of this special edition dedicated to the work of Eric Schwimmer. When Ralph Hotere was a young artist, his drawings appeared in *Te Ao Hou*, a magazine that Eric Schwimmer edited and published from 1952 to 1959 and again in 1961.

Introduction
Le rapport d'un anthropologue à son objet : Éric Schwimmer et les processus de (dé)colonisation

Natacha Gagné *Université d'Ottawa*
André Campeau *CSSS de la Vieille-Capitale (centre affilié universitaire), Québec*



Éric Schwimmer. Photos d'Anne Bergeron 2007

En 1994, dans un article intitulé « Le localisme au Québec », Éric Schwimmer formule des idées qui, à notre avis, tracent l'avenir de l'anthropologie. Pour lui,

> la lecture de tous les « contextes » matériels et immatériels par les sujets locaux [semble] être l'objet principal de l'anthropologie. De ce point de vue, c'est bien dans la localité que se joue le destin du genre humain. Parmi les sciences, seule l'anthropologie s'est engagée à ce point dans les petites communautés. Espérons, malgré les pressions que les grands discours ne cessent d'exercer, que les anthropologues n'abandonnent pas cette responsabilité première. [Schwimmer 1994:173]

Toute l'œuvre d'Éric Schwimmer témoigne de l'importance qu'il accorde à l'étude du local qui se double d'une lecture des « contextes » conduite à partir des sujets locaux. Pour Schwimmer, il importe de savoir de quoi sont faits les rapports entre sujets et contextes, comment les sujets locaux les interprètent et comment ils décodent leurs contradictions et les incohérences qu'ils contiennent. Sont-ils mystifiés dans la lecture de leurs « réalités » ? Comment s'activent-ils dans ces contextes ? Quels sont leurs contraintes et leurs repères ? Quels sont les modes de passage au politique? Certains sont-ils porteurs de coexistence avec l'Autre ? Peut-on parler de colonisation, de décolonisation, de coexistence négociée, d'un amalgame de ces diverses possibilités ? Et puis comment étudier ce rapport entre sujets et contextes ? Sous quel angle ? Selon quelle approche théorique ? Sur quel terrain ?

Ces questions sont au cœur des préoccupations actuelles de plusieurs anthropologues. Elles se retrouvent dans les textes de ce numéro en hommage à l'anthropologue Éric Schwimmer par le biais d'objets variés qui, au total, sont tous, d'une façon ou d'une autre, associés au processus de (dé)colonisation de populations minoritaires.

Pour Schwimmer,

> [la] problématique de la décolonisation résulte de la tendance des colonisés à perdre une partie de leur autonomie au cours du processus colonisant. Le travail de la décolonisation, dont se chargent les agents actifs du peuple colonisé, comprend donc souvent la récupération des connaissances et des valeurs précoloniales, au cours de laquelle les signes récupérés subissent aussi des transformations modernisantes. [communication personnelle, janvier 2004]

Aussi estime-t-il que :

> l'analyse de la reproduction et la production des signes au cours des processus de la décolonisation reste un champ complexe et remarquable, où se révèle toute la créativité humaine, où le travail de démystification, de la part des agents actifs des colonisés, ranime dramatiquement la qualité de la vie des peuples. [Schwimmer, communication personnelle, janvier 2004]

Voilà pourquoi Éric Schwimmer, dans ses recherches – en Aotearoa-Nouvelle-Zélande, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, au Québec et au Pays basque – et dans son enseignement, considère que :

> la tâche de l'anthropologie est d'analyser *la lutte* qui s'établit entre trois niveaux d'identité : locale, nationale, étatique. Car ce processus (par exemple transformer une langue orale, locale en langue écrite nationale, ce qui permet surtout le développement d'institutions nationales) est bien celui d'une lutte, souvent assez paisible, servant à diversifier ce qui était d'abord plus unitaire, sans détruire l'un ou l'autre de ces niveaux. [Schwimmer 2001:146; c'est nous qui soulignons]

Dans ce numéro, il écrit aussi que son

> métier est l'analyse *des mythes*, surtout des mythes contemporains, dont la pertinence pratique est souvent sous-estimée. Loin de m'identifier aux créateurs de mythes, loin de les vénérer comme fondateurs de peuples nouveaux, je ne tente que de les comprendre et de les faire comprendre. [Schwimmer dans ce numéro; c'est nous qui soulignons]

L'apport d'Éric Schwimmer déborde de beaucoup l'analyse des luttes et des mythes. Sa production, multiforme, concerne plusieurs champs (voir la bibliographie compilée par Gagné, Campeau et Chartier dans ce numéro). Au travers de cette production, il ressort une perspective anthropologique originale qui prend comme point d'appui un sujet qui se déploie dans plusieurs champs du soi, dans les relations de proximité (parenté, voisinage, amitié, relations hommes-femmes) et de souveraineté (entre nation et État, entre nations). C'est dans la perspective de ce sujet qu'Éric Schwimmer analyse les agencements institutionnels et discursifs de plusieurs sociétés en vue de cerner les modalités conduisant à une modification de la situation des nations minoritaires dans le monde.

Cette perspective l'a conduit, pensons-nous, à interroger le rapport du soi à l'universel comme il en fait part dans un épilogue et un texte produits en 2004 (Schwimmer 2004a, 2004c). On y apprend que Schwimmer suit une approche analogue à celle qu'a identifiée Foucault (2001:29) chez Spinoza : une herméneutique du sujet. Son approche vise à découvrir en quoi et comment le sujet transforme son être même de sujet pour accéder à la vérité, quelles conditions il s'impose et dans quelle mesure sa démarche lui permet d'accéder à ce qu'il cherche : le souverain bien.

Si Schwimmer introduit l'idée que cet universel peut prendre la forme d'une vérité construite par ce sujet de connaissance (Schwimmer 2004c), le sujet sur lequel il se penche ne peut pas être analysé uniquement dans le cadre de la modernité cartésienne (voir, p. ex. Clammer, ce numéro). Dans ses analyses, il ne perd pas de vue que ce sujet, parce que minorisé, peut être confus en tentant de répondre à des questions qui sont hors-champ ou dont le caractère est ontologique. Schwimmer avance que ces questions peuvent se présenter telle une ordalie dont il ne saurait se sortir. Aussi estime-t-il que la théorie et les méthodes dont dispose l'anthropologie ne sont peut-être pas toujours les outils qu'il faut pour problématiser ce à quoi ce sujet fait face actuellement.

Sous cet angle, la perspective de Schwimmer interroge ce que raconte un sujet minorisé, sa lecture de soi, du local, du national et de l'universel. Il construit son interprétation en se penchant sur le pourquoi de ces narrations, car, selon lui, découvrir ce « pourquoi », c'est comprendre ce qui alimente les narrations de ce sujet comme ce qu'il annonce : un devenir logé dans le récit qu'il fait de lui-même et du monde.

À notre avis, c'est dans ce raisonnement que se situent la force et l'originalité de l'œuvre d'Éric Schwimmer dont la particularité est, somme toute, une ouverture au monde en vue de saisir les aspirations profondes du sujet minorisé et de cerner les modalités politiques et culturelles qui le contraignent comme celles qui lui permettraient de les exprimer. Il met de l'avant une façon particulière de construire la relation entre l'ontologie et le politique et de proposer une ouverture mutuelle au dialogue entre colonisateurs et colonisés pour permettre aux peuples minorisés de se créer des modes de vie autres et un accès

à l'universel dans le contexte actuel de mondialisation. Dès le début de son travail comme anthropologue, il s'est attardé à l'étude de la transformation de telles relations chez les Maaori (p. ex., Schwimmer 1963, 1965a, 1965b)[1]. Schwimmer a, par la suite, développé cette approche en empruntant différents moyens et en s'intéressant à divers terrains. Cette façon de faire ouvre la voie, dans ses textes les plus récents, à une anthropologie de l'ontologie (Clammer, Poirier et Schwimmer 2004).

Nous avons invité des chercheurs au fait de son œuvre à développer leurs idées en prenant en compte les questions soulevées par Éric Schwimmer et les terrains sur lesquels il a effectué ses recherches. Ce faisant, nous ne cherchions pas à constituer un numéro dont le contenu reproduirait les thèses d'Éric Schwimmer. Nous avions plutôt le souci d'ancrer les réflexions autour de thèmes et de lieux lui étant chers, sans pour autant restreindre l'expression fertile de perspectives diverses puisque nous partageons l'idée de Jackson selon laquelle « our understanding of others can only proceed from within our own experience, and this experience involves our personalities and histories as much as our field research » (1989:17).

Il découle de cette idée, comme l'a signalé Gagné (2001), que les expériences de terrain marquent les efforts de théorisation anthropologique parce qu'elles sont vécues subjectivement par l'anthropologue qui s'engage avec son corps, ses émotions et son intellect. Le texte de Campeau (dans ce numéro) en est un exemple. Aussi, avant de présenter les textes de ce numéro, il nous est apparu opportun de faire écho à certains moments cruciaux du cheminement professionnel d'Éric Schwimmer, car ils permettent de comprendre la façon dont il est venu à s'intéresser aux processus de (dé)colonisation. À cette fin, nous nous sommes inspirés de ses témoignages concernant des rencontres qu'il estime fondamentales dans son cheminement et marquantes pour la suite de son travail, des rencontres qu'il qualifie d' « héritages » dans *Le syndrome des Plaines d'Abraham* (1995).

Le rapport à la (dé)colonisation

Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* (1995), Schwimmer révèle que son « éducation à la souveraineté » a commencé par l'apprentissage de l'histoire du pays où il est né :

> comme tous les Hollandais, j'ai longuement entendu parler, d'abord au cours primaire puis au cours secondaire, de l'événement le plus dramatique de notre histoire nationale : la guerre d'indépendance – on ne parlait pas encore de souveraineté – des Pays-Bas contre le roi d'Espagne...La genèse de la nation néerlandaise nous apparaît avec le recul comme un événement spontané, mais, au début de cette guerre, les Hollandais étaient des « gueux » qui avaient pour toutes ressources des marécages et des petits bateaux. Le roi d'Espagne, quant à lui, était très riche; il a cependant commis une erreur quand il a instauré l'Inquisition aux Pays-Bas : il y avait trop de protestants à brûler. Ce que j'ai appris à l'école, c'est qu'à la fin de cette guerre de quatre-vingt ans les Hollandais étaient devenus de riches bourgeois, avec une importante industrie maritime internationale et un vaste empire, beaucoup moins de marécages, de nombreuses églises aussi bien protestantes que catholiques, une synagogue...Personne ne regrettait les Espagnols qui étaient d'ailleurs devenus moins riches. [1995:14]

Cette découverte de l'histoire de son pays natal s'est faite en même temps qu'il apprend, auprès de sa mère qui fut très impliquée dans les organisations sionistes à Amsterdam au cours des années 1930, le sens d'un mouvement d'indépendance politique, soit la sortie de la minorisation d'un peuple ciblé par des politiques d'assimilation puis d'extermination[2]. Ne pouvant s'empêcher de poser des questions, il a raconté avoir été frappé, très jeune, par le colonialisme inhérent au modèle de la création de l'État d'Israël. En effet, si le projet pouvait lui apparaître attrayant, il était dérangé par l'idée que les Palestiniens n'aient pas les mêmes droits que les autres dans cet État et soient administrés sur la base de modèles coloniaux expérimentés ailleurs dans le monde dans la gestion des populations autochtones.

Son intérêt pour les luttes souverainistes s'est enrichi par la suite. En 1940, la famille Schwimmer s'exile en Nouvelle-Zélande. Éric a 16 ans. Il y amorcera ses études à l'Université Victoria de Wellington, études qui furent interrompues par son service militaire dans l'armée néerlandaise des Indes orientales où il est volontaire au Service de l'Information. Pendant cette période, il fut envoyé en Australie puisque l'Indonésie était sous occupation japonaise. Il y rencontra des Indonésiens venant de ce qu'on nommait à l'époque les Indes orientales néerlandaises. Certains étaient des militaires servant au sein d'unités distinctes des unités formées de Néerlandais, d'autres non :

> Je cultivais [des amitiés avec certains] Indonésiens à Melbourne; je mangeais avec eux dans le mess modeste aménagé à leur intention [ainsi qu'] au club hollandais (beaucoup plus luxueux) où ils n'avaient en principe pas accès. L'un de ces amis écrivait des [poèmes] en javanais; avec son aide, j'en ai traduit quelques-uns en anglais, publiés par le gouvernement en exil pour des raisons politiques que je ne comprenais pas encore. J'ai compris pourtant que, sans être interdits, ces contacts

étaient fort mal vus [au sein] de l'armée. Mais je n'avais pas le choix, car ce Javanais était le seul poète de cette petite armée. D'autre part, je ne me cachais pas pour exprimer mon opinion selon laquelle le colonialisme hollandais ne survivrait pas à cette guerre. [Schwimmer 1995:14-15]

Après la Seconde Guerre mondiale, il passa « six mois en Indonésie en 1945, toujours au service des Hollandais mais très engagé dans la lutte indépendantiste des Indonésiens » (Schwimmer 1995:15) :

> À Djakarta, encore dans le Service de l'Information, je continuai mes contacts avec les Indonésiens, c'était plus politique, ce qui causa des problèmes. On me renvoya en Australie et je retournai en Nouvelle-Zélande, où habitait mon père. [Schwimmer, communication personnelle, août 2006]

À son retour en 1947, Schwimmer termine la dernière année de son baccalauréat en étudiant le latin, le grec et la littérature anglaise. Il obtint en 1948 sa maîtrise en latin :

> Looking back, the way it happened was this: I had finished a degree in Latin, but no position was available in Classics. My other great interest the Indonesians, were too far away. I still remember letting all the various job alternatives pass vaguely through my mind and then coming to the odd conclusion that Maori Affairs was the only possibility in the country. I did not know the first thing about Maoris. My choice, although it seemed sane at the time, was completely irrational. Analysing the occurrence, I must have felt unconsciously that I would be unable to work happily within the framework of New Zealand culture and I had chosen the most accessible escape to freedom. I fear that many mediators, attempting an equally frank introspection will come to some similar result. [Schwimmer 1958:343]

En 1950, il entreprit donc une carrière de fonctionnaire qui débouchera sur une expérience qui aujourd'hui encore suscite des réflexions (voir Allen 2002) :

> After scratching my memory, the name of a village came back: Naseby, somewhere in the South Island [de la Nouvelle-Zélande]. I went there...just to meditate about my possible future in New Zealand. The family went from Amsterdam to New Zealand in 1940 but my mother, my sister and my brother had all gone back to Europe. I had decided to stay with my father in New Zealand...The connection between Classics and New Zealand was far from obvious. What could Herodotus or Euripides or Livy or Virgil or Catullus do in New Zealand? Who could they even talk to? There was nobody they could talk to in Naseby at the time. The logical conclusion I came to was that the only people they could have talked to were the Maaori...It was on this basis, to the astonishment of my friends, that I applied to join the Department of Maaori Affairs, became a public servant and concocted the idea of the journal *Te Ao Hou*. [Schwimmer, note inédite, avril 2006]

Après un an de préparation, en 1952, Éric Schwimmer devint l'éditeur du magazine *Te Ao Hou : The New World*[3] :

> Fonctionnaire au Ministère des affaires maaories de la Nouvelle-Zélande de 1950 à 1961, j'y fondai et rédigeai une revue trimestrielle bilingue en anglais et en maaori, *Te Ao Hou*, vouée à la diffusion d'informations générales, mais aussi – officieusement – au réveil de la culture maaorie, plutôt négligée par un gouvernement poursuivant une politique assimilationniste. Cette revue, vendue à bas prix et tirée à 5 000 exemplaires, devint assez populaire chez cette nation autochtone et chez les blancs qui s'occupaient des Maaoris professionnellement. À cause des sentiments officiels bien connus, elle se limitait à rapporter des événements culturels locaux tout en évitant toute controverse idéologique, mais elle servit à attirer un bon nombre d'écrivains inconnus maaoris, s'exprimant en anglais ou en maaori. Malgré son titre (qui veut dire : « Le nouveau monde »), la revue avait pour but en premier lieu le réveil culturel, tout en célébrant en termes appropriés les réussites socio-économiques. Elle avait de l'appui politique au sein du ministère, mais irritait les ultra-assimilationnistes, dont certains étaient des hauts fonctionnaires influents. [Schwimmer N.d.]

Son travail d'éditeur supposait la collecte et la correction des textes de même que leur agencement dans la publication. Il écrivait aussi lui-même des textes. De plus, il était l'administrateur de la revue, ce qui pouvait le placer dans une situation délicate par rapport aux autorités ministérielles :

> My job was not only to edit *Te Ao Hou*, but also to draft letters to obtain official permissions, finance, etc., and to write the Department's Annual Reports. Nobody at the Department supervised the contents of *Te Ao Hou*. Officers answered my questions but avoided involvement. The Tourist and Publicity Department was supposed to censor the journal, but never found anything to suppress, except once when I accepted poems by Hone Tuwhare, who was then totally unknown as a poet.

> A big argument about their poetic value blew up, involving two Ministers as well as Parliament. I was able to justify my selection convincingly, in the view of my Minister, and we heard no more from Tourist and Publicity.
>
> In general, I did not discuss the journal with anyone in Head Office, but did so regularly with Maori outside government, who were often rather critical of the Department and acted as my guides. I have forgotten many of their names but the first was Reweti Kohere and later there were Wiremu Parker and Pei Te Hurinui Jones. These people, together with many Maori welfare officers, were like my policy team, pursuing the same purpose. I followed their lead, as only they knew the local situations. Without ever saying so to each other, we were all working for the Maori cultural revival. My role was a menial one: *Te Ao Hou* was made as much by these others who prompted me. [Schwimmer 2004a:11-12]

Le contexte dans lequel la revue était publiée dénotait donc une certaine ouverture mais donnait aussi lieu à des formes de résistance :

> It was a period of apparent compliance, but many texts we received expressed hidden, indirect and symbolic resistance...The one point on which I disagreed with the Department of Maori Affairs...was that I did not see this cultural revival as being in any way a threat to the Department or to New Zealand in general. I deeply thought, and still think, that New Zealand was destined to be bicultural and that the Maori people and their culture were a wonderful source of cultural enrichment. [Schwimmer 2004a:11]

Éric Schwimmer prit ainsi le risque de faire de la revue *Te Ao Hou* un « *marae* on paper » (voir Allen 2002: chapitre 1; Schwimmer 2004a), c'est-à-dire un forum de discussion et d'échange, instituant ainsi un espace d'ouverture et d'inclusion[4]. À l'époque de son travail comme éditeur, le jeune fonctionnaire, guidé dans cette aventure par plusieurs conseillers maaori, tel qu'il l'a mentionné lui-même plus haut, ne savait pas, jusqu'à très récemment à la lecture du livre de Chakwick Allen (2002), que le gouvernement voyait plutôt d'un mauvais œil ses activités (voir aussi Kawharu dans ce numéro) :

> It was fascinating to read the chapter about the magazine...because he [Allen] had seen many government files of whose existence I was not even aware, and he discovered many background dramas that had never been revealed in public...It was curious to see, in Allen's book, that there had been many earlier written complaints from the Department of Tourist and Publicity, which I was never shown by my superior officers. By this time, T. T. Ropiha, head of the Department of Maaori Affairs, and other prominent Maaori in senior departmental positions were aware of the journal's popularity among Maaori, and they were probably pleased with my editorial policy. They must have decided not to tell me about the complaints and to let me continue what I was doing. [Schwimmer 2004a:11-12]

Ce travail s'effectuait au cours d'une période marquée par la décolonisation de nombreux pays tant en Afrique qu'en Asie. En s'inscrivant dans le processus de décolonisation, il se retrouvait en porte-à-faux avec le ministère qui l'employait :

> Needless to say, I was a strange bird in that department. Its objective at that time was assimilation and my only real interest was cultural revival, which would have the necessary consequence of decolonisation. The spirit of a new Rome, a new Athens in New Zealand—a project of that kind was perhaps what my education fitted me for and it would surely benefit the quality of life in my new habitat. *Te Ao Hou* survived in spite of some frivolous paakehaa [personnes d'origine principalement européenne] opposition, due to warm response from Maaori, outside and even within the Department of Maaori Affairs. [Schwimmer, note inédite, avril 2006]

Une réflexion qu'il portait sur son travail vers la fin de la période où il était éditeur de *Te Ao Hou*, tend à replacer l'anthropologue en contexte, face à la tâche qu'il accomplit, en vue de lui donner un sens :

> On the surface, it often looks as though people become mediators by accident. For instance, through editing a magazine for the Maori people, I have now in a sense become a mediator. But it is not a position I had been consciously looking for; it looks completely accidental that I should have joined a particular department in the public service and then taken on a particular job there. [Schwimmer 1958:343]

Vers la fin de la période pendant laquelle il était au service du ministère des Affaires maaori, il consacra une partie de son temps à l'enseignement et débuta des recherches ethnographiques parmi les Maaori du Nord de la Nouvelle-Zélande. Ces recherches furent l'objet de son mémoire de maîtrise en anthropologie intitulé *Mormonism in a Maori Village: A Study in Social Change* (1965a) à l'Université de Colombie-Britannique. Elles débouchèrent aussi sur ses deux premiers livres, *The World of the Maori* (1966) et *The Maori People in the*

Nineteen-Sixties (1968), ce dernier étant considéré aujourd'hui comme un « classique » en Nouvelle-Zélande (voir Kawharu et Gagné dans ce numéro).

Pendant son travail d'édition, une succession de terrains et de rencontres le menèrent ensuite de la souveraineté maaori à la souveraineté québécoise :

> It was also due to my well-wishers, met through my work for *Te Ao Hou*, that I was able to start a second career as an academic in Canada, and more recently in Québec. How can humanity keep on establishing new Romes and new Athens among the many *môrehu* [survivants], the ex-colonised of the world? I met them in many places besides New Zealand—first in Indonesia, in Papua-New Guinea, in North America, among the Basques, until I found myself in the middle of a powerful movement of the same kind in Québec. [Schwimmer, note inédite, avril 2006]

C'est ainsi qu'il fit la connaissance du Québec de l'intérieur :

> Le Québec était pour moi un pays étranger impressionnant quand l'université de Toronto m'engagea, en 1968, comme professeur d'anthropologie. J'entendais Michel Chartrand et Pauline Julien qui chantaient l'indépendance du Québec ou qui en parlaient. Je passais beaucoup de fins de semaine à Montréal à sortir dans les boîtes à chansons, à discuter politique, à me faire des amis...Après quelques années de Charlebois, de Pauline Julien, de discussions joyeuses, de bon cidre artisanal (disparu, hélas, tôt après 1970) et de contacts avec mes collègues québécois, l'*American Anthropological Association* se réunit à Mexico. J'y rencontrai pour la première fois les anthropologues de l'Université Laval. Peu après, je quittai mon poste à Toronto et déménageai à Québec. [Schwimmer 1995:20-21]

C'était en 1975. C'était après d'autres expériences du colonialisme et des processus d'indépendance pendant ses études doctorales en anthropologie à l'Université de la Colombie-Britannique qui le menèrent parmi les Amérindiens de l'Ouest canadien (voir Schwimmer 1972) et aussi parmi les Orokaiva de la Papouasie-Nouvelle-Guinée qui devinrent le sujet principal de sa thèse doctorale :

> Après avoir étudié la culture maorie durant plusieurs années, j'ai commencé à travailler en Mélanésie, en 1970, parmi les Orokaiva de la Papouasie. Là, j'ai pu observer le processus de la mise en place de l'indépendance. À ma première visite en 1966-1967, le territoire était encore géré par l'Australie. Les premières élections où le parti indépendantiste (PANGU) a présenté ses candidats ont eu lieu en 1968. Je pouvais savoir ce qui se passait parce que je comptais parmi mes meilleurs amis l'un des candidats du PANGU. Pendant mon deuxième séjour, la tension avait monté. La population était toujours en état d'attente, car l'administration australienne émettait des signes ambigus, mêlant les déclarations ostentatoires d'impartialité éclairée aux actions policières mesquines. Trois ans plus tard, la situation était devenue claire : l'Australie avait décidé de ne plus bloquer l'autonomie (« *self-government* »), ni même si nécessaire une éventuelle déclaration d'indépendance. Pour sa part, la population a oublié, en six ans, sa grande peur des risques de la souveraineté.
>
> Pourquoi l'Australie a-t-elle changé de politique ? Quels sont les obstacles qui auraient encore pu faire échouer la souveraineté de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, même si l'Australie n'avait plus d'objections de principe ? Comment ces obstacles ont-ils été levés ? Ces questions, exotiques et folkloriques en apparence, peuvent s'appliquer–à la situation du Québec. [Schwimmer 1995:17-18]

La thèse doctorale d'Éric Schwimmer fut publiée sous forme de livre en 1973 sous le titre *Exchange in Social Structure of the Orokaiva. Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua.*

Professeur au département d'anthropologie de l'Université Laval de 1975 à 1993, il poursuivit ses recherches sur la (dé)colonisation en s'intéressant plus directement à la question du Québec, entre autres, à travers ses recherches sur le don et sur la fête, tout en continuant ses recherches auprès des Orokaiva. Il développa son approche comparative en se penchant à nouveau sur le cas maaori et en s'intéressant plus tard au cas basque.

Depuis sa retraite en 1993, Éric Schwimmer poursuit avec la même persévérance ses recherches sur les nations minoritaires, sur leurs luttes, leurs mythes et leurs relations. La dernière décennie a été particulièrement féconde puisqu'il a pris la pleine mesure de ce qu'il avait produit et a encore davantage poussé ses réflexions, ce qui lui a permis de collaborer à divers projets, notamment au développement d'une anthropologie ontologique (voir Poirier, ce numéro et Clammer, Poirier et Schwimmer 2004), à la création de nouveaux concepts tels que la « coexistence négociée » (Schwimmer 2003b) et à l'approfondissement de ce « sujet » minoritaire dont il étudie sans relâche les processus de décolonisation.

En 1995, juste avant le deuxième référendum sur la souveraineté au Québec, il publia un ouvrage important pour la réflexion sur le projet d'autonomie des Québécois, *Le syndrome des Plaines d'Abraham.* Il n'hésite pas, encore aujourd'hui, à s'identifier aux Québécois et à

prendre part aux processus de décolonisation. Il le fait comme conseiller ou analyste politique tout en gardant un certain recul par rapport à la situation. Il le fait aussi comme Québécois participant pleinement à la lutte (voir Bariteau dans ce numéro). C'est ainsi qu'il suggère de se doter de moyens nouveaux de se connaître et d'appréhender le monde. Ainsi, Schwimmer avance qu' « [i]l est urgent d'extirper la pensée sur le Québec des paramètres définis dans une perspective canadienne, et [de] favoriser l'expression d'une lecture québécoise de nous-mêmes et du monde » (Schwimmer 2003a:86).

De plus, selon lui, il importe que les gens se remobilisent pour la lutte et il faut y investir des moyens substantiels :

> La souveraineté, depuis longtemps une sorte d'activité de loisir ou de salon, voire de fabricants d'image, doit être mise de l'avant autrement. Elle doit redevenir un combat véritable tous azimuts, notamment à l'aide d'un investissement financier majeur. Il s'agit là d'une démarche gagnante qui ne peut être celle du PQ [Parti québécois] lorsqu'il est au pouvoir. Elle impose un retour aux catacombes, c'est-à-dire à la base, là où peuvent se mobiliser des acteurs déterminés en vue de convaincre, par des arguments solides, les Québécois de fonder ici un nouveau pays. [Schwimmer 2003a:91]

En quelque sorte, le cheminement d'Éric Schwimmer s'est fait en divers milieux, mais il est toujours demeuré axé sur les questions associées à la (dé)colonisation, thème dont il découvrit l'importance en Hollande et qui devint par la suite une préoccupation constante par le biais, comme il le disait en 1995, d' « [u]ne série de hasards [qui] m'ont amené, en divers points du monde, à être le témoin de luttes pour la souveraineté. Je ne prétends pas être devenu « expert » en la matière, mais cette expérience m'a aidé à comprendre la lutte nationaliste » (Schwimmer 1995:13).

Textes et contextes : présentation des articles

Tous les auteurs qui participent à ce numéro spécial ont accepté notre invitation de réfléchir aux processus de (dé)colonisation en prenant part, à leur manière, au dialogue auquel convie Éric Schwimmer dans ses travaux. Cela a donné lieu à un foisonnement d'idées qui tantôt prolongent sa pensée, tantôt proposent des développements originaux.

Les textes de Hugh I. Kawharu et d'André Campeau sont ceux qui se rapprochent le plus des idées développées par Éric Schwimmer. En effet, ces trois auteurs soulignent l'importance, pour que se produise une transformation et donc, une décolonisation, que la nation minoritaire puisse jouir d'une sphère autonome. Ils soulignent aussi que la décolonisation suppose un réagencement institutionnel de part et d'autre. Ils insistent aussi sur la nécessité d'une reconnaissance par l'État et la nation majoritaire de la nation minoritaire et sur les efforts que la nation minoritaire investit dans la lutte pour sa propre reconnaissance.

En parlant de son article, Schwimmer est revenu sur ce point :

> In the latest article I wrote, *La bonne distance* (The right distance), I tried to describe a universal concept that underlies them all. It proposes no total war against colonising powers but the defence of adequate autonomy, coupled with the necessary inclusion in some larger tier of civilisation and political power. Setting up the larger tiers has always been a difficult task, but it has often happened, in a great variety of forms. We never know what those forms will be. All we know is that many forms offered to us are delusions, but that here have also been true civilisations. [Schwimmer, note inédite, avril 2006]

Cet article analyse les constructions mythiques de Pierre-Elliot Trudeau, de Jacques Ferron et de Margaret Atwood. En inscrivant dans un même cadre analytique les relations de proximité et les relations de souveraineté entre les deux nations cohabitant au Canada, il révèle comment Ferron et Trudeau ont conçu différemment l'installation de cette « bonne distance » nécessaire à la coexistence et au développement du Québec. Il montre aussi que ces deux conceptions se différencient de celle d'Atwood qui est plutôt préoccupée par l'établissement d'une distance avec les États-Unis.

Hugh I. Kawharu traite quant à lui de la situation de sa propre sous-tribu à Auckland et de ses stratégies de changements. Il avance que la transformation – ici vue comme l'inclusion dans la société plus large – résulte de l'accueil, du partage et de l'échange avec les autres citoyens, ceux d'Auckland en particulier, et les différentes structures gouvernementales, ce qui présume un travail de longue haleine. Or ce travail est toujours menacé par des orientations politiques dont les visées sont assimilationnistes.

André Campeau, de son côté, souligne l'importance de la médiation, sous la forme de pratiques citoyennes, dans la reconnaissance de la paternité québécoise. Faisant ressortir les blocages d'une telle médiation au sein de l'État canadien, État qui ne reconnaît pas la spécificité de la paternité de la nation minoritaire et maintient des politiques unitaires, il signale, à l'aide d'une analyse de

deux sites (une association québécoise de pères et une généalogie du régime canadien dans le Haut-Saint-Laurent québécois), qu'une telle médiation exige deux conditions. D'abord, un déblocage requiert que la nation minoritaire possède les ressources symboliques nécessaires pour construire sa particularité et mener sa lutte. Ensuite, l'État doit encourager le développement d'une politique indépendante.

Toujours sur le thème de la transformation des rapports coloniaux ou de domination, d'autres contributions mettent davantage l'accent sur la prise en compte et/ou le renforcement des ontologies, ce qui inclut les modes ou les conceptions particuliers des relations au monde, aux choses, aux personnes et aux ancêtres.

Sylvie Poirier souligne l'importance de la reconnaissance des différences ontologiques ou cosmopolitiques / poétiques des populations autochtones dans les États-nations modernes occidentaux afin de permettre leur coexistence dans la société dominante. À travers l'analyse des cas des Atikamekw du Québec et des Kukatja du désert occidental australien, elle s'attache à décrire les particularités de ces ontologies qu'elle qualifie de relationnelles, tant dans leurs aspects métaphysiques, théoriques, que pratiques.

André Iteanu, pour sa part, insiste sur la prise en compte, dans nos analyses de la mondialisation, des variantes idéologiques chez les populations étudiées afin de permettre une meilleure compréhension des différentes conceptions de ce phénomène qui varie selon les contextes. Iteanu s'attache surtout aux conceptions orokaiva de la mondialisation, mais fait aussi référence à des exemples guadeloupéen et roumain. Dans tous ces cas, il montre que la vision du monde accorde la primauté aux relations entre personnes (vivantes et décédées) et avance leur indissociabilité des relations aux choses, vision qui s'oppose à une façon de voir occidentale qui privilégie la relation aux choses. Dans la première vision, la mondialisation est interprétée à travers les relations (ou les non-relations) aux ancêtres et donc à travers une lorgnette particulière, alors que la deuxième suppose une continuité de nature entre toutes les sociétés du monde, ce qui fait en sorte que la planète y est vue comme étant progressivement envahie pas un modèle unique.

Natacha Gagné, de son côté, partant d'une controverse récente entourant la propriété des plages et des fonds marins en Nouvelle-Zélande, décortique la façon dont la minorité étudiée – les Maaori – se retrouve enfermée dans un *statu quo* qui prend la forme d'une alternance historique entre d'une part, l'assimilation et le repli ethnique, et d'autre part, la racialisation. Elle se demande si d'autres options sont possibles dans le cadre du système en place. Son texte, ainsi que celui de Campeau, met en évidence la façon dont un cadre imposé historiquement balise étroitement l'univers des possibles tant sur le plan de la transformation que sur le plan du vivre-ensemble.

Claude Bariteau, traitant de la population du Québec et de la nation politique qui s'y affirme, va plus loin en avançant que le désenclavement du Canada est possible par la conscience et la mise en œuvre d'une action visant à changer l'ordre politique et l'autorité qui l'assure. Établissant un dialogue avec l'œuvre de Schwimmer, il met de l'avant une lecture politique du Québec – qui se distingue des lectures culturelles – pouvant déboucher sur le renversement des relations de pouvoir telles qu'elles existent actuellement au sein du Canada.

Tout en rappelant le travail triangulaire d'Éric Schwimmer qui va des Maaori aux Québécois en passant par les Orokaiva, l'article de Pierre Maranda arrive à des conclusions semblables par le biais de l'analyse d'un mythe orokaiva à partir de la formule canonique de Lévi-Strauss en insistant sur l'importance du passage – à travers une dynamique en « double spirale » (Schwimmer 2004b:224) – d'une ontologie biologique à une ontologie sociale. Selon Maranda, ce changement, supposant un repositionnement par rapport à soi-même et aussi par rapport aux autres, a permis le passage de la Papouasie-Nouvelle-Guinée vers l'indépendance et a modifié leur rapport aux forces mondiales.

Les articles de John Clammer et Michael Herzfeld mettent de l'avant l'importance de décoloniser la recherche et invitent les anthropologues à la prudence dans leurs assertions. Herzfeld s'adresse directement aux chercheurs pour les éveiller aux jeux des symboles – exotiques aussi bien que familiers – dans les mailles du pouvoir qui, sous leur simplicité apparente, ont des effets puissants. À travers des exemples surtout européens et nord-américains, il insiste sur la nécessité pour l'anthropologie de se battre pour maintenir sa pertinence dans ce monde sous contrôle néolibéral des médias publics qui tend à réduire l'espace critique et qui contribue à masquer et à reproduire – sans les remettre en question – les rapports de pouvoir, en particulier les rapports coloniaux et de domination. Il suggère aussi d'être critique devant les forces politiques à l'œuvre à l'intérieur même de la discipline anthropologique à travers ce qu'il appelle « *the politics of significance* ».

Pour sa part, John Clammer – qui conclut ce numéro spécial – fait ressortir les principaux éléments d'une anthropologie schwimmérienne qui serait postcoloniale. Pour lui, il importe de développer des méthodologies permettant de mieux connaître le point de vue du sujet colonisé et de le soutenir dans la conception d'une épistémo-

logie politique. Faisant écho aux travaux de Habermas, il insiste sur la nécessité d'examiner les stratégies, les luttes et les (re)négociations – incluant leur dimension symbolique – à travers lesquelles les minorisés maintiennent leurs ontologies et les négocient. En cela, ce texte, comme ceux de plusieurs participants à ce numéro, rappelle la nécessité d'être attentif aux acteurs et à leur pouvoir et à leur capacité d'action (*agency*). En préparant ce numéro, nous avons constaté combien ce point est fondamental pour Éric Schwimmer.

Enfin, à propos de l'article qu'il écrivit spécialement pour ce numéro, il nous disait :

> Cet article est très difficile à écrire. Mon problème n'est pas simplement mon âge, mais ma tendance à écrire sur des thèmes que je ne connais vraiment pas bien. Je suis en apprentissage perpétuel...depuis toujours. Mon seul remède est la lecture; je recouvre ma sérénité et ma jeunesse chaque fois que je trouve une source qui me donne l'information dont j'ai besoin pour continuer [l'analyse]. [Schwimmer, communication personnelle, 3 février 2006]

En l'écoutant nous raconter cela, nous avons découvert chez lui une extraordinaire ouverture d'esprit qui se combine à une rigueur intellectuelle que tous lui reconnaissent. C'est cette ouverture qui se retrouve dans son œuvre et c'est probablement ce qui fait d'Éric Schwimmer un homme fascinant d'une grande générosité, d'une créativité exceptionnelle, d'une intelligence rare et d'une détermination exemplaire quand vient le temps de faire valoir la position des populations minorisées par le colonialisme. Puisse-t-il, pendant encore de nombreuses années, continuer à enrichir l'anthropologie sur la voie de la décolonisation !

Natacha Gagné, Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa, 55, avenue Laurier Est, Ottawa, Ontario, K1N 6N5, Canada. Courriel : natgagne@uottawa.ca
André Campeau, DGA mission universitaire, CSSS de la Vieille-Capitale, Québec, Québec, G1S 2A4, Canada. Courriel : campeau@mediom.qc.ca

Remerciements

Nous voulons remercier Marie France Labrecque, la rédactrice francophone d'*Anthropologica*, qui a cru au projet et l'a porté, ainsi que Winnie Lem, la rédactrice en chef et toute l'équipe éditoriale de la revue qui l'a appuyée. Nous tenons enfin à remercier Éric Schwimmer de nous avoir accompagnés dans cette aventure.

Notes

1 Nous suivrons l'orthographe maaori des mots maaori, en indiquant les voyelles longues par une double voyelle (certains auteurs indiquent les voyelles longues en utilisant des macrons, des trémas ou des accents circonflexes) et en ne changeant pas la forme au pluriel et au féminin. Ce choix est purement technique et n'indique par un positionnement politico-linguistique de notre part. Notons que l'allongement des voyelles (par n'importe lequel des moyens mentionnés) affecte non seulement la prononciation, mais aussi souvent le sens des mots. Quand nous citerons des auteurs qui utilisent des macrons, des trémas ou des accents circonflexes dans leurs textes, dans un but d'uniformisation, nous les changerons pour des doubles voyelles. Pour ceux qui ne marquent par les doubles voyelles (de façon générale ou selon les époques ou les maisons d'édition), nous ne les marquerons pas non plus et nous reproduirons les citations sans apporter de changements. Quand les auteurs changent la forme au pluriel et au féminin, nous respecterons aussi ce choix en reproduisant les citations telles qu'elles apparaissent.

2 Selon Gresh et Vidal (2003:346), « le concept même de 'peuple juif'...est ambigu », tout autant d'ailleurs (mais pour des motifs différents) que l' « ethnie », la « nation » ou la « religion ». Tous ces termes sont polysémiques et exigent d'être précisés. Si nous utilisons ici la notion de peuple, c'est que nous souhaitons référer à un corps politique dans son lien avec un gouvernement.

3 Les numéros de la revue ont été numérisés et sont maintenant accessibles en ligne à l'adresse suivante : http://teaohou.natlib.govt.nz/teaohou/index.html (page consultée le 10 septembre 2006).

4 Le *marae* est le lieu traditionnel de rassemblement des Maaoris. C'est un site cérémoniel dédié à la pratique de rituels ainsi qu'à diverses activités socioculturelles (voir, entre autres, Salmond 1975 sur les *marae* dits traditionnels). Voir aussi Gagné (2004) pour une discussion du sens que revêt le mot « *marae* » comme espace de discussion franche et ouverte et comme espace de résolution de problèmes, dans le sens propre du lieu comme dans l'utilisation métaphorique du mot.

Références

Allen, Chadwick
2002 Blood Narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts. Durham et Londres: Duke University Press.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs.
2004 Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

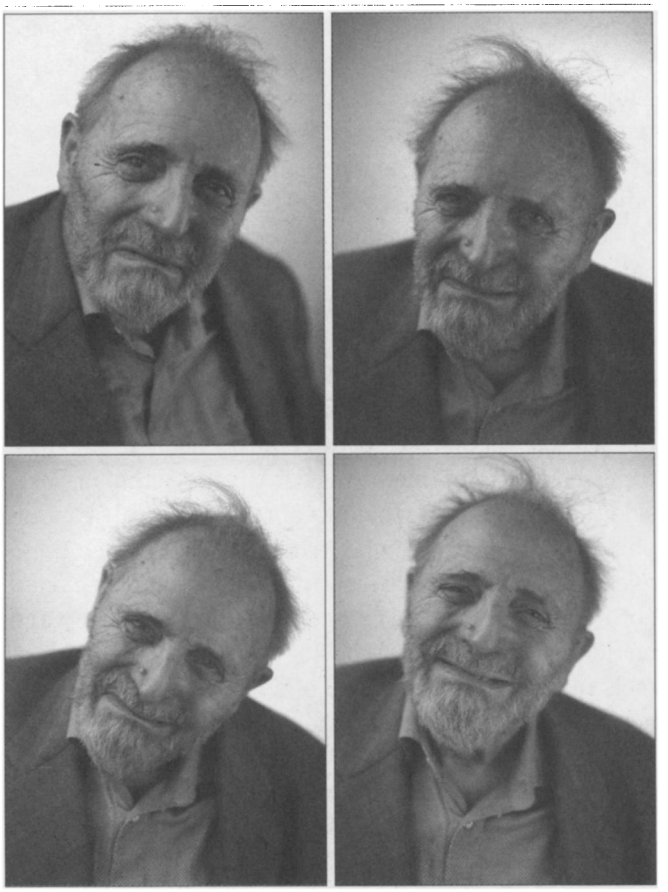
Foucault, Michel
2001 L'Herméneutique du sujet: cours au collège de France. 1981-1982. Paris: Gallimard et Seuil.

Gagné, Natacha
2001 Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Étude de la construction des notions d'« identité » et de « mondialisation ». Anthropologie et sociétés 25(3):103-121.
2004 Maaori Identities and Visions: Politics of Everyday Life in Auckland, New Zealand. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université McGill.

Gresh, Alain et Dominique Vidal (avec la collaboration d'Emmanuelle Pauly)
2003 Les 100 clés du Proche-Orient. Paris: Hachette.
Jackson, Michael
1989 Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press.
Salmond, Anne
1975 Hui: A Study of Maori Ceremonial Gatherings. Auckland: Reed Books.
Schwimmer, Éric
1958 The Mediator. The Journal of the Polynesian Society 67:335-351.
1963 Guardian Animals of the Maaori. The Journal of Polynesian Society 72:397-410.
1965a Mormonism in a Maori Village: A Study in Social Change. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Colombie-Britannique.
1965b The Cognitive Aspect of Culture Change. The Journal of Polynesian Society 74:149-181.
1966 The World of the Maori. Wellington: Reed.
1972 Symbolic Competition. Anthropologica 14(2):117-155.
1973 Exchange in Social Structure of the Orokaiva: Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua. Sydney: Angus and Robertson.
1994 Le localisme au Québec. Anthropologie et Sociétés 18(1):157-176.
1995 Le syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Éditions du Boréal.
2001 La langue basque et le biculturalisme. Anthropologie et sociétés 25(1):141-150.
2003a L'installation de la lutte. L'Action nationale XCIII(2): 80-91.
2003b Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.
2004a The Local and the Universal: Reflections on Contemporary Maaori Literature in Response to Blood Narrative by Chadwick Allen. Journal of Polynesian Society 113(1):7-36.
2004b Lévi-Strauss et le lièvre canadien. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 221-226. Paris: L'Herne.
2004c Epilogue. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 275-281. Toronto: University of Toronto Press.
N.d. L'autochtonie et les arts: une approche humaniste. *Dans* L'autochtonie en question: Regards croisés France / Québec. Natacha Gagné, Marie Salaün et Thibault Martin, dirs. (manuscrit en préparation).
Schwimmer, Erik, dir.
1968 The Maori People in the Nineteen-Sixties. Auckland: Longman Paul.

Introduction
The Link between an Anthropologist and His Subject: Eric Schwimmer and (De)colonization Processes

Natacha Gagné *Université d'Ottawa*
André Campeau *CSSS de la Vieille-Capitale (centre affilié universitaire), Québec*



Eric Schwimmer. Photos by Anne Bergeron 2007

In 1994, in an article titled "Le localisme au Québec," Eric Schwimmer formulated the ideas that, in our opinion, outline the future of anthropology. For Schwimmer,

> the way that every material and immaterial context is understood by local subjects should be the principal subject of anthropology. From this point of view, humanity's future is played out locally. Among all the sciences, only anthropology is engaged to such an extent in small communities. Let us hope that, despite the pressure that the dominant discourses continue to apply, anthropologists will not abandon this primary responsibility. [Schwimmer 1994:173; authors' translation][1]

All of Schwimmer's work reflects this belief. The study of a local situation is matched with the examination of "contexts" as experienced locally. For Schwimmer, it is important to understand what the connections are between subjects and contexts, how local subjects interpret these contexts and how they decode their inherent contradictions and inconsistencies. Are they mystified in the way they understand their "realities"? What is their behaviour in such contexts? What are their constraints and points of reference? What kind of pattern of transition to the political sphere is there when some favour a kind of co-existence with the Other and some do not? Can we use the concepts of colonization, decolonization, negotiated co-existence or a combination of all these various possibilities? And how can we study the connections between subjects and contexts? From what angle? According to what theoretical approach? In what field of enquiry?

These questions are at the heart of the current concerns of many anthropologists. They can be found in this issue in texts on a variety of subjects—written in homage to Eric Schwimmer, the anthropologist—which in one way or another are all associated with the decolonization process of minority populations.

For Schwimmer, the

> issue of decolonization is that the colonized tend to lose some of their autonomy in the colonization process. Thus the work of decolonization, with which the active agents of the decolonized peoples are charged, often includes the recovery of pre-colonial knowledge and values. And during this process, what is recuperated also undergoes modernizing transformations. [Personal communication, January 2004; authors' translation]

He also believes that:

> While there are many very different applications of structuralism and semiotics, the analysis of the reproduction and production of signs in a decolonization process remains a complex and remarkable field in which all human creativity is revealed, where the task of demystification by the active agents of the decolonized peoples dramatically revives the quality of life of these peoples. [Schwimmer personal communication, January 2004; authors' translation]

This is why Eric Schwimmer, in his research (Aotearoa-New Zealand, Papua New Guinea, Québec and the Basque country) and in his teaching, believes that:

> the task of anthropology is to analyse *the struggle* between three levels of identity: the local, the national and the state. Because this process (of transforming, for example, a spoken local language into a written national language which allows above all the development of national institutions) is indeed one of struggle—albeit frequently a relatively peaceful one—which serves to diversify that which was initially more unitary without destroying one or another of these levels. [Schwimmer 2001:146; authors' translation, emphasis added]

In the same issue, he also writes that his

> job is to analyse *myths*, particularly the contemporary myths, whose practical pertinence is often under-estimated. Far be it from me to identify with and to venerate those who created these myths as the fathers and mothers of new peoples. Instead I try to understand them and make them understood. [Schwimmer this issue; authors' translation, emphasis added]

Eric Schwimmer's contribution goes far beyond the analysis of struggles and myths. His multifaceted production covers many areas (see the bibliography compiled by Gagné, Campeau and Chartier in this issue). In our opinion, an original anthropology of the subject is obvious throughout his work which is based on the self in its close relationships (such as family, neighbourhood, friendship, men-women relationships) and those of sovereignty (between nation and state, for example, or between nations). It is from the perspective of this subject that Eric Schwimmer analyzes institutional and discursive behaviours in several societies with a view to establishing the forms that change the hand dealt to minority nations throughout the world.

Seen from this perspective, Schwimmer's point of view as he said in an epilogue and a text produced in 2004 (Schwimmer 2004a, 2004c), led him, we think, to question the relationship between the individual and the universal. We learn there that Schwimmer follows an approach that is analogous to that identified by Foucault (2001:29) in Spinoza: a hermeneutic-like interpretation of the subject. Schwimmer tries to discover how and in what way a subject transforms their very personal being to attain the truth, the conditions they impose on themselves and the extent to which their journey allows them to reach the object of their search, a sense of sovereign well-being.

If Schwimmer introduces the idea that the universal can take the form of a truth constructed by the subject of knowledge (Schwimmer 2004c), the subject which he examines cannot be analyzed solely within the framework of Cartesian modernism (see, for example, Clammer this issue). In his analyses, Schwimmer does not lose sight of the fact that this subject, because he is minoritized, can be confused in attempting to answer questions that are outside the usual field or that are of an ontological or metaphysical nature. Schwimmer advances the idea that these questions present an ordeal from which the subject cannot escape. Therefore he believes that the theory and methods available to anthropology are not always the best tools to deal with the nature of a problem that the subject may face at the moment.

Given this perspective, Schwimmer questions what someone who is minoritized says about the way one understands oneself and one's place locally, nationally and universally. He builds his interpretation on trying to understand the "why" of these narratives, because for Schwimmer, discovering the "why" means understanding what feeds the narratives of the subject as well as what is told: a coming-to-pass contained in the story they tell about themselves and the world.

That is where, in our opinion, the strength and originality of Eric Schwimmer's work lies. Its special nature can be found in its openness to the world so as to understand the deepest aspirations of a minoritized subject and to discern the political and cultural machinery that restrains them as well as those that allow them to express these aspirations. He puts forward a particular way of constructing the relationship between the ontological

and political spheres and of a mutual openness to dialogue between colonizer and colonized to allow minoritized peoples to create other ways of life for themselves and find access to the universal within the present context of globalization. From the beginning of his work as an anthropologist, he closely examined the transformation of such relationships among the Maaori[2] (for example, Schwimmer 1963, 1965a, 1965b). This research developed in different directions and varied in fields of study. It opened the way in his most recent texts to an anthropology of ontology (Clammer, Poirier and Schwimmer 2004).

We invited researchers aware of his work to develop their ideas while taking into account the questions raised by Schwimmer and the fields in which he conducted his research. In so doing, we were not attempting to put together an issue of this journal whose content would reproduce all the theses of Eric Schwimmer. Instead, we wanted a focus on the ideas and places that he holds so dear. We were convinced that such a focus would not restrict the fertile expression of different points of view because we share Jackson's idea that "our understanding of others can only proceed from within our own experience, and this experience involves our personalities and histories as much as our field research" (1989:17).

As Gagné (2001) noted, from this idea stems the knowledge that experiences in the field affect anthropological theorization because they are lived subjectively by the anthropologist who experiences them with their body, their emotions and their intellect. The text by Campeau (this issue) is an example. Therefore, before we introduce the articles in this publication, we thought it would be interesting to echo certain crucial moments in the professional development of Eric Schwimmer because they allow us to understand the way in which he came to be interested in the processes of decolonization. We were inspired by his own testimony about the social occasions which he feels had a fundamental effect on the way his thought developed and which had an enduring effect on his work, occasions that he described as a heritage in *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* (1995).

The Relationship with (De)colonization

In *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* (1995), Schwimmer reveals that his "education in sovereignty" began with him learning the history of the country where he was born:

> like every Dutchman, I heard at length, first in elementary and then in secondary school, about the most dramatic event in our national history: the war of independence—nobody used the word sovereignty yet—of the Netherlands against the king of Spain...The national genesis of the Netherlands appeared to us in hindsight as a spontaneous event but at the start of this war, the Dutch were "beggars" whose only resources were their marshes and their small boats. As for the king of Spain, he was very rich. He made a significant error, however, when he instituted the Inquisition in the Netherlands. There were too many Protestants to burn. What I learned at school was that at the end of this 80-year war, the Dutch had become wealthy *bourgeois* with a significant international maritime industry and a vast empire. They had fewer marshes, a lot of churches, both Protestant and Roman Catholic, a synagogue...Nobody felt sorry for the Spaniards who had, in fact, become less wealthy. [1995:14; authors' translation]

This discovery of the history of the land of his birth occurred at the same time that he acquired from his mother the sense of a movement for a political homeland. She was very involved in Zionist organizations in Amsterdam in the 1930s and he learned what happens to a people[3] that is turned into a minority and targetted first with policies of assimilation and then with extermination. Unable to prevent himself from asking questions, Schwimmer said he was struck at a very young age by the inherent colonialism contained in the model of the creation of the State of Israel. In fact, if the proposal had a certain attraction for him, he was uncomfortable with the idea that the Palestinians did not have the same rights as others in this State and were administered on the basis of experimental colonial models imposed on indigenous populations elsewhere in the world.

His interest in struggles for sovereignty grew. In 1940 when Eric was 16, the Schwimmer family was exiled to New Zealand. He began his studies at Victoria University in Wellington but they were interrupted when he volunteered for the Dutch army of the East Indies where he served in the Information Service. During this period, he was sent to Australia because Indonesia was under Japanese occupation. That is where he met Indonesians from what was known at the time as the Dutch East Indies. Some served as soldiers in units that were distinct from Dutch ones and others did not:

> I cultivated certain friendships with Indonesians in Melbourne. I ate with them in their modest mess and also at the more luxurious Dutch club where they could not be members. One of these friends wrote poetry in Javanese. With his help, I translated some of his poems into English and they were published by the government-in-exile for political reasons that I did not fully understand yet. I understood, however, that these kinds of personal contacts, while not forbidden, were not well thought of by the military authorities. But I had no

> choice because my Javanese friend was the only poet in this little army. And I never hid my opinion that Dutch colonialism would not survive this war. [Schwimmer 1995:14-15; authors' translation]

After the Second World War, he spent "six months in Indonesia in 1945, still working for the Dutch but very involved in the Indonesian fight for independence" (Schwimmer 1995:15, author's translation):

> In Djakarta, while I was still with the Information Service, I continued my contacts with Indonesians but it was more political and this caused problems. They sent me back to Australia and I returned to New Zealand where my father was still living. [Schwimmer personal communication, August 2006; authors' translation]

After his return in 1947, Schwimmer completed the final year of his B.A. in Latin, Greek and English literature. In 1948 he got his M.A. in Latin:

> Looking back, the way it happened was this: I had finished a degree in Latin but no position was available in Classics. My other great interest, the Indonesians, was too far away. I still remember letting all the various job alternatives pass vaguely through my mind and then coming to the odd conclusion that Maori Affairs was the only possibility in the country. I did not know the first thing about Maoris. My choice, although it seemed sane at the time, was completely irrational. Analysing the occurrence, I must have felt unconsciously that I would be unable to work happily within the framework of New Zealand culture and I had chosen the most accessible escape to freedom. I fear that many mediators, attempting an equally frank introspection, will come to some similar result. [Schwimmer 1958:343]

So in 1950, he began a career as a civil servant that led to an experience that still gives cause for reflection (see Allen 2002):

> After scratching my memory, the name of a village came back: Naseby, somewhere in the South Island [of New-Zealand]. I went there...just to meditate about my possible future in New Zealand. The family went from Amsterdam to New Zealand in 1940 but my mother, my sister and my brother had all gone back to Europe. I had decided to stay with my father in New Zealand... The connection between Classics and New Zealand was far from obvious. What could Herodotus or Euripides or Livy or Virgil or Catullus do in New Zealand? Who could they even talk to? There was nobody they could speak to in Naseby at the time. The logical conclusion I came to was that the only people they could have talked to were the Maaori...It was on this basis, to the astonishment of my friends, that I applied to join the Department of Maaori Affairs, became a public servant and concocted the idea of the journal *Te Ao Hou*. [Schwimmer unpublished note, April 2006]

After a year of preparation, in 1952, Eric Schwimmer became the editor of a magazine called *Te Ao Hou: The New World*:[4]

> As a government official in the New Zealand Department of Maaori Affairs from 1950 to 1961, I founded and edited *Te Ao Hou*, a quarterly magazine that was bilingual in English and Maaori. Its official role was to publish general information but—less officially—it was a tool to help revive the Maaori culture that was generally neglected by the New Zealand government whose policies at the time aimed at the assimilation of the Maaori. Every issue, 5,000 copies of the magazine were sold at low cost and it became rather popular among this particular indigenous people as well as among the white professionals who worked with them. Because of well-known official points of view, it restricted itself to reporting on local cultural events and avoiding ideological controversy but it helped draw forth a good number of unknown Maaori writers who expressed themselves in either English or their mother tongue. Despite its name which means *The New World* in Maaori, its purpose was primarily to cover the cultural revival of the Maaori people while appropriately celebrating social and economic success. It had political support within the department but irritated the ultra-assimilationists, including several influential high civil servants. [Schwimmer N.d.; authors' translation]

His work as a publisher involved collecting and correcting texts as well as laying them out in the magazine. He also wrote articles for it himself. He was also its administrator which could at times put him in a delicate situation with departmental authorities:

> My job was not only to edit *Te Ao Hou*, but also to draft letters to obtain official permissions, finance, etc., and to write the Department's Annual Reports. Nobody at the Department supervised the contents of *Te Ao Hou*. Officers answered my questions but avoided involvement. The Tourist and Publicity Department was supposed to censor the journal, but never found anything to suppress, except once when I accepted poems by Hone Tuwhare, who was then totally unknown as a poet. A big argument about their poetic value blew up, involving two Ministers as well as Parliament. I was able to justify my selection convincingly, in the view of my Min-

> ister, and we heard no more from Tourist and Publicity...In general, I did not discuss the journal with anyone in Head Office, but did so regularly with Maori outside government, who were often rather critical of the Department and acted as my guides. I have forgotten many of their names but the first was Reweti Kohere and later there were Wiremu Parker and Pei Te Hurinui Jones. These people, together with many Maori welfare officers, were like my policy team, pursuing the same purpose. I followed their lead, as only they knew the local situations. Without ever saying so to each other, we were all working for the Maori cultural revival. My role was a menial one: *Te Ao Hou* was made as much by these others who prompted me. [Schwimmer 2004a:11-12]

The context in which the magazine was published indicated a certain openness but also gave rise to various kinds of resistance:

> It was a period of apparent compliance, but many texts we received expressed hidden, indirect and symbolic resistance...The one point on which I disagreed with the Department of Maori Affairs...was that I did not see this cultural revival as being in any way a threat to the Department or to New Zealand in general. I deeply thought, and still think, that New Zealand was destined to be bicultural and that the Maori people and their culture were a wonderful source of cultural enrichment. [Schwimmer 2004a:11]

So Eric Schwimmer took the risk of making *Te Ao Hou* a "*marae* on paper," (see Allen 2002:Chapter 1; Schwimmer 2004a), a kind of forum for discussion and the exchange of ideas, thus creating a place of openness and inclusion.[5] While he was a young civil servant who published the magazine with the guidance of several Maaori advisors as he mentioned above, he did not realize the extent to which the government regarded his activities with a jaundiced eye and he did not find out until relatively recently when he read Chadwick Allen (2002) (see also Kawharu this issue):

> It was fascinating to read the chapter about the magazine...because he [Allen] had seen many government files of whose existence I was not even aware, and he discovered many background dramas that had never been revealed in public...It was curious to see, in Allen's book, that there had been many earlier written complaints from the Department of Tourism and Publicity, which I was never shown by my superior officers. By this time, T.T. Ropiha, head of the Department of Maaori Affairs, and other prominent Maaori in senior departmental positions were aware of the journal's popularity among Maaori, and they were probably pleased with my editorial policy. They must have decided not to tell me about the complaints and to let me continue what I was doing. [Schwimmer 2004a:11-12]

The period in which he served as publisher of the magazine was one marked by widespread decolonization in many countries in Africa, and Asia. When Schwimmer got involved in the decolonization process, he put himself in a difficult position with the department that employed him:

> Needless to say, I was a strange bird in that department. Its objective at that time was assimilation and my only real interest was cultural revival, which would have the necessary consequence of decolonization. The spirit of a new Rome, a new Athens in New Zealand—a project of that kind was perhaps what my education fitted me for and it would surely benefit the quality of life in my new habitat. *Te Ao Hou* survived in spite of some frivolous paakehaa [persons of predominantly European ancestry] opposition, due to warm response from Maaori, outside and even within the Department of Maaori Affairs. [Schwimmer unpublished note, April 2006]

A reflection on his work, that he wrote towards the end of his time as publisher of *Te Ao Hou* in an attempt to make sense of what he was doing, places the anthropologist in the context of his job:

> On the surface, it often looks as though people become mediators by accident. For instance, through editing a magazine for the Maori people, I have now in a sense become a mediator. But it is not a position I had been consciously looking for; it looks completely accidental that I should have joined a particular department in the public service and then taken on a particular job there. [Schwimmer 1958:343]

Towards the end of his employment with the Department of Maaori Affairs, he devoted some of his time to teaching and started his ethnographic research among the Maaori of North Island. This research became the subject of his Master's thesis at the University of British Columbia—*Mormonism in a Maaori Village: a Study in Social Change* (1965a). It also led to his first two books, *The World of the Maaori* (1966) and *The Maaori People in the Nineteen-Sixties* (1968) which is today considered a "classic" in New Zealand (see Kawharu and Gagné this issue).

Contacts that he made during his work as a publisher led him later through a number of places and meetings down a path that took him from Maaori sovereignty to Québec sovereignty:

> It was also due to my well-wishers, met through my work for *Te Ao Hou*, that I was able to start a second career as an academic in Canada, and more recently in Québec. How can humanity keep on establishing new Romes and new Athens among the many *moorehu* [survivors], the ex-colonised of the world? I met them in many places besides New Zealand—first in Indonesia, in Papua-New Guinea, in North America, and among the Basques, until I found myself in the middle of a powerful movement of the same kind in Québec. [Schwimmer unpublished note, April 2006]

Then, he came to know Québec from the inside:

> For me, when the University of Toronto hired me as a professor of anthropology in 1968, Québec was an impressive foreign country. I listened to Michel Chartrand talking and Pauline Julien singing about the independence of Québec. I spent many weekends in Montréal, going to the boîtes-à-chansons, talking politics, making friends...After a few years of Charlebois and Pauline Julien, joyful discussions and good home-made cider (that alas disappeared from Québec in the early 1970s) and contacts with my Québec colleagues, the American Anthropological Association met in Mexico City. There, for the first time, I met anthropologists from Laval University. Shortly afterwards, I resigned from my position in Toronto and moved to Québec City. [Schwimmer 1995:20-21; authors' translation]

It was 1975. It was after other experiences of colonialism and the independence process during his doctoral studies in anthropology at the University of British Columbia that led him to the Native people living in Western Canada (see Schwimmer 1972) as well as to the Orokaiva of Papua New Guinea who became the primary subjects of his doctoral thesis:

> After having examined Maaori culture for many years, I began to study in Melanesia, in 1970, among the Orokaiva of Papua. There, I could observe the process of establishing independence. During my first visit in 1966-1967, the territory was still administered by Australia. The first election in which the pro-independence party (PANGU) presented candidates was in 1968. I was able to understand what was happening because a PANGU candidate was one of my best friends there. During my second visit, tensions had increased. The people were in a state of expectancy because the Australian administration was sending ambiguous signals, mixing conspicuous statements of enlightened impartiality with mean-spirited police actions. Three years later the situation had clarified. Australia had decided not to block either self-government or even an eventual declaration of independence if necessary. And as far as the Papuans were concerned, any great fear of the risks of sovereignty had been forgotten in a six-year period.
>
> Why had Australia changed its policies? What obstacles could still stand in the way of independence for Papua-New Guinea even if Australia no longer objected to it in principle? How did these obstacles disappear? These apparently quaint and exotic questions can be applied...to the situation of Québec. [Schwimmer 1995:17-18; authors' translation]

Eric Schwimmer's doctoral thesis was published as a book in 1973 titled *Exchange in Social Structure of the Orokaivia: Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua.*

As a professor in the anthropology department of Laval University between 1975 and 1993, he continued his research on decolonization with a primary focus on the Québec question through, among other things, his research on the gift and on celebration, while maintaining his work among the Orokaiva. He developed his comparative approach by again considering the case of the Maaori and later adding the Basques to the mix.

Since he retired in 1993, Eric Schwimmer has displayed the same persistence as he continued his research on national minorities and their struggles, myths and relationships. The last ten years have been particularly fruitful because he has made a full summing up of all his work and has extended his thought. This has allowed him to co-operate with various projects such as the development of an ontological anthropology (see Poirier this issue; Clammer, Poirier and Schwimmer 2004), the creation of new concepts such as "negotiated coexistence," (Schwimmer 2003b) and the further indepth examination of the minority "subject" that has been a constant in his consideration of decolonization.

In 1995, just before the second referendum on Québec sovereignty, he published a significantly thought-provoking work on the Québécois proposal for sovereignty titled *Le Syndrome des Plaines d'Abraham.* He does not hesitate, even today, to identify with the Québécois and support their decolonization process. He does so as a consultant or political analyst while maintaining a certain distance from the situation. He also does so as a Québécois who is fully participating in the struggle (see Bariteau this issue). Thus he recommends that Québec acquire new ways of understanding itself and learning about the world. And he suggests that "it is urgent to eliminate from thinking on Québec those parameters defined within a Canadian perspective and to favour the expression of a Québec reading of ourselves and the world" (Schwimmer 2003a:86, author's translation).

He also thinks it is important for the people at the grassroots level to remobilise themselves for the struggle and invest a substantial stake in it:

> For years, sovereignty has been an activity for recreation or the drawing-room, a pass-time for the image makers. It must be presented differently. It should become a struggle across the spectrum that—in particular—is backed with a significant financial investment. This is a winning strategy which cannot be that of the PQ [Québécois party] when it is in power. It requires going back to the catacombs, to the basics, where we can mobilize determined actors with solid arguments who can convince the Québécois to establish a new country here. [Schwimmer 2003a:91; authors' translation]

In a way, Eric Schwimmer's journey has taken him to many different places but he has always been guided by questions related to (de)colonization, a theme whose importance he discovered in Holland and which became, as he said in 1995, a constant preoccupation "as a series of chances led me to various parts of the world to become a witness to struggles for sovereignty. I do not claim to have become an "expert" on the subject, but this experience has helped me understand the nationalist fight" (Schwimmer 1995:13; authors' translation).

Texts and Contexts: An Introduction to the Articles

All the authors in this special issue accepted our invitation to consider the decolonization process by participating, each in their own way, in the dialogue to which they were invited by Eric Schwimmer in his work. This gave rise to an explosion of ideas that both extend his concepts and propose original developments.

The texts of Hugh I. Kawharu and André Campeau are those that come closest to the thought of Eric Schwimmer. These three authors emphasize the importance of the minority nation having the benefit of its own autonomous sphere of activity if a transformation and thus a decolonization process is to ensue. They also emphasize that the decolonization process implies an institutional reaction on both sides. And they insist on the necessity of a recognition by the majority state and nation of the minority nation and of the efforts of the minority nation in its struggle for recognition.

Discussing his article, Schwimmer returned to this point:

> In the latest article I wrote, *La bonne distance* (The right distance), I tried to describe a universal concept that underlies them all. It proposes no total war against colonising powers but the defence of adequate autonomy, coupled with the necessary inclusion in some larger tier of civilisation and political power. Setting up the larger tiers has always been a difficult task, but it has often happened, in a great variety of forms. We never know what those forms will be. All we know is that many forms offered to us are delusions, but that there have also been true civilisations. [Schwimmer unpublished note, April 2006]

This article analyzes the mythic constructions of Pierre Elliot Trudeau, Jacques Ferron and Margaret Atwood. By placing the relationships of proximity and sovereignty between the two nations that cohabit Canada within the same analytical framework, he reveals how Trudeau and Ferron had different conceptions of the "right distance" necessary for Quebec's co-existence and development. He also shows how these two conceptions differ from that of Atwood who is more preoccupied with establishing a distance with the United States.

Hugh I. Kawharu deals with the situation of his own sub-tribe in Aukland and its strategies for change. He advances the idea that transformation—here seen as inclusion in the larger society—results from welcoming, sharing and exchanging with other citizens, particularly those in Aukland, as well as with different government structures. This requires long-term work which is always threatened by assimilationist policy directions.

André Campeau emphasizes the importance of mediation through citizenship in the recognition process of fatherhood in Québec. He analyzes two sites: a Québec fathers' association and a genealogy of the Canadian regime in Québec's upper St. Lawrence region. He notes the deadlock of mediation with the Canadian state that does not recognize the specific nature of the minority nation and maintains its unitary policies. And he states that effective mediation requires two basic conditions: the minority nation must have the symbolic resources needed to construct its particularity in order to conduct its struggle, and the state must encourage the development of an independent policy.

Continuing the theme of the transformation of colonial relationships or domination, other contributors place more emphasis on taking ontologies into account or reinforcing them which includes particular ways of thinking or particular concepts about relationships with the world, with things, with people and with ancestors.

Sylvie Poirier emphasizes the importance of recognizing ontological, cosmo-political and poetic differences among Native peoples within modern Western nation-states that allow them to co-exist in the dominant society. Through her analysis of the Atikamekw of Québec and

the Kukatja of the western Australian desert, she invokes the particular nature of these ontologies that she considers relational in their metaphysical, theoretical and practical aspects.

André Iteanu insists that in our analysis of globalization, ideological variances among the populations studied must be taken into account in order to allow a better understanding of conceptualizations of this phenomenon that differ according to context. Iteanu is particularly interested in the Orokaiva version of globalization but also refers to examples in Guadeloupe and Rumania. In all three cases, he shows that the vision of the world corresponds to the primacy of relationships between people (living and dead) and advances the indissociable nature of relationships with things, a vision that runs counter to the Western point of view which favours a relationship with things. In the first vision, globalization is interpreted through a particular kind of lens in terms of relationships (or non-relationships) with ancestors while the second is predicated on a natural continuity between all the world's societies which means that the planet is seen as being progressively invaded by a single model.

Natacha Gagné, on the other hand, starts with a controversy about the property of the foreshore and seabed in New Zealand, dissects the way the minority being studied—the Maaori—finds itself caught in a status quo that takes the form of a historic alternation between assimilation and an ethnic or racial withdrawal, and wonders whether other options are possible within the framework of the existing system. Her text, like that of Campeau, highlights how a historically imposed structure narrowly defines the possibilities available in terms of transformation or change and in terms of living together.

Claude Bariteau, dealing with the population of Québec and the political nation that affirms itself there, goes further in advancing the idea that a secession from Canada is possible by the awareness and the putting in place of an action aimed at changing the political order of things as well as the authority that assures its existence. In a dialogue with the work of Schwimmer, he puts forward a political understanding of Quebec—to distinguish it from cultural understandings—that can overthrow the power relationships that presently exist within Canada.

Recalling the triangular work of Eric Schwimmer who goes from the Maaori to the Orokaiva to the Québecois, Pierre Maranda's article reaches similar conclusions by analyzing an Orokaiva myth using the canonical formula of Lévi-Strauss by insisting on the importance of the passage—through a "double spiral" dynamic (Schwimmer 2004b)—from a biological ontology to a social ontology. According to Maranda, the change, presupposing a repositioning in relation both to one-self and to others, enabled the passage of Papua New Guinea towards independence and modified its relationship with worldwide trends and forces.

The articles of John Clammer and Michael Herzfeld bring forward the importance of decolonizing research and invite anthropologists to be prudent in their assertions.

Herzfeld addresses himself directly to researchers in an effort to make them aware of the play of symbols—whether familiar or exotic—in the weave of power which, beneath their apparent simplicity, can have powerful effects. Using mainly European and North American examples, he insists on the need for anthropology to fight hard to maintain its pertinence in this world controlled by the neo-liberal public media which tend to reduce critical space and contribute—without question—to the hiding and reproduction of power relationships, particularly colonial relationships and those of domination. He also suggests the need to be critical of the political forces at work within the very field of anthropology through what he calls "the politics of significance."

John Clammer—who concludes this special issue—brings out the principal elements of a "schwimmerian" postcolonial anthropology. For Clammer, it is important to develop methodologies allowing us to better understand the point of view of the colonized subject and support it in the conception of a political epistemology. Echoing the work of Habermas, he insists on the need to examine strategies, struggles and (re)negotiations—including their symbolic dimension—through which those who are minoritized maintain and negotiate their ontologies. In that respect, this text, like those of several participants in this issue, reminds us of the need to be attentive to the actors and their agency. In preparing this issue, we noted the extent to which this point is a fundamental one for Eric Schwimmer.

Finally, concerning the article that he wrote especially for this issue, Schwimmer told us:

> This article is very difficult to write. My problem isn't simply my age, but my tendency to write about themes that I don't really know very well. I'm...always in a state of perpetual learning. The only remedy I have found is to read. I recover my serenity and my youth every time I find a source that gives me information that I need to continue [the analysis]. [Schwimmer personal communication, February 2006; authors' translation]

Listening to him, we discover his extraordinary openness of mind and spirit combined with an intellectual vigour

that everyone recognizes. This openness can be found in his work and that is probably what makes Eric Schwimmer—along with his great generosity, exceptional creativity, rare intelligence and the exemplary determination to validate the position of populations made minorities by colonialism—such a fascinating man. May he continue to enrich the anthropology of decolonization for many years to come!

Natacha Gagné, Departement of Sociology and Anthropology, University of Ottawa, 55 Laurier Avenue East, Ottawa, Ontario, K1N 6N5, Canada. E-mail: natgagne@uottawa.ca
André Campeau, DGA mission universitaire, CSSS de la Vieille-Capitale, Québec, Québec, G1S 2A4, Canada . E-mail: campeau@mediom.qc.ca

Acknowledgments

We want to thank Marie France Labrecque, the French-language editor of Anthropologica, who believed in this project and carried it through as well as Winnie Lem, the editor-in-chief and the journal's entire editorial team. We also must thank Eric Schwimmer for accompanying us in this adventure.

Notes

1 All quotations translated from French are available in the original in the French introduction to this issue.

2 We will follow the Maaori spelling of Maaori words, indicating the long vowels with a double vowel (some authors indicate long vowels with macrons, tremas or circumflex accents) and by not changing the form to the plural. This is a purely technical choice and indicates no political-linguistic positioning on our part. Note that the lengthening of vowels (by any of the methods mentioned) affects not just the pronunciation but also the sense of the words. When we quote authors who use macrons, tremas or circumflex accents in their texts, we change them to double vowels in the interests of uniformity. For those texts that do not mark double vowels (generally, or according to the period of the text or the publisher) we do not mark them either and we reproduce quotations without changing them. When the authors change the form to the plural, we respect this choice by reproducing the quotes as they appear.

3 According to Gresh and Vidal, "the very concept of a Jewish people...is ambiguous," as much as (but for different reasons) such concepts as "ethnic group," "nation" or "religion" (2003:346). All these expressions are polysemous and require more precision. Here, if we use the word "people" we refer to a political community in its links with a government.

4 Editions of the magazine have been digitized and are now available on-line at http://teohou.natlib.govt.nz/index.html (page consulted September 10, 2006).

5 The *marae* is the traditional gathering place of the Maaori. It is a ceremonial place dedicated to the practice of rituals as well as of various social and cultural activities (see, among others, Salmond 1975 on so-called traditional marae). Also see Gagné (2004) for a discussion on the meaning of the word *marae* as a space for frank and open discussion and a place to resolve problems, in the proper sense of the word "place" as used metaphorically.

References

Allen, Chadwick
2002 Blood Narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts. Durham and London: Duke University Press.

Clammer, John, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds.
2004 Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

Foucault, Michel
2001 L'Herméneutique du sujet: cours au collège de France. 1981-1982. Paris: Gallimard et Seuil.

Gagné, Natacha
2001 Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Étude de la construction des notions d'« identité » et de « mondialisation ». Anthropologie et sociétés 25(3):103-121.
2004 Maaori Identities and Visions: Politics of Everyday Life in Auckland, New Zealand. Doctoral thesis, Department of Anthropology, McGill University.

Gresh, Alain et Dominique Vidal (with the collaboration of Emmanuelle Pauly)
2003 Les 100 clés du Proche-Orient. Paris: Hachette.

Jackson, Michael
1989 Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Salmond, Anne
1975 Hui: A Study of Maori Ceremonial Gatherings. Auckland: Reed Books.

Schwimmer, Éric
1958 The Mediator. The Journal of Polynesian Society 67:335-351.
1963 Guardian Animals of the Maaori. The Journal of Polynesian Society 72:397-410.
1965a Mormonism in a Maori Village: A Study in Social Change. Master's thesis, Department of Anthropology, University of British Columbia.
1965b The Cognitive Aspect of Culture Change. The Journal of Polynesian Society 74:149-181.
1966 The World of the Maori. Wellington: Reed.
1972 Symbolic Competition. Anthropologica 14(2):117-155.
1973 Exchange in Social Structure of the Orokaiva: Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua. Sydney: Angus and Robertson.
1994 Le localisme au Québec. Anthropologie et Sociétés 18(1):157-176.
1995 Le syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Éditions du Boréal.

2001 La langue basque et le biculturalisme. Anthropologie et sociétés 25(1):141-150.

2003a L'installation de la lutte. L'Action nationale XCIII(2): 80-91.

2003b Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.

2004a The Local and the Universal: Reflections on Contemporary Maaori Literature in Response to Blood Narrative by Chadwick Allen. Journal of the Polynesian Society 113(1):7-36.

2004b Lévi-Strauss et le lièvre canadien. *In* Lévi-Strauss. Michel Izard, ed. Pp. 221-226. Paris: L'Herne.

2004c Epilogue. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 275-281. Toronto: University of Toronto Press.

N.d. L'autochtonie et les arts: une approche humaniste. *In* L'autochtonie en question: Regards croisés France / Québec. Natacha Gagné, Marie Salaün and Thibault Martin, dirs. (manuscript in preparation).

Schwimmer, Erik, ed.

1968 The Maori People in the Nineteen-Sixties. Auckland: Longman Paul.

Bibliographie d'Éric Schwimmer

Compilée par Natacha Gagné, André Campeau et Michel Chartier

L'œuvre d'Éric Schwimmer couvre cinq terrains, soit les terrains maaori, orokaiva, québécois, basque et autochtones du Canada. Elle a été produite dans trois cadres théoriques principaux : le structuralisme, la sémiotique et l'anthropologie de la littérature. Son œuvre contribue à l'évolution des connaissances dans de nombreux sous-champs de la discipline, dont l'anthropologie économique, l'anthropologie politique, l'anthropologie culturelle et ce champ émergent que constitue l'anthropologie ontologique qu'il a contribué à circonscrire. En outre, son œuvre est accessible en quatre langues : l'anglais, le français, l'italien et l'espagnol.

Cette bibliographie n'est pas exhaustive, notamment parce que le professeur Schwimmer maintient un niveau de production encore élevé, mais aussi parce que certaines de ses contributions n'ont pas pu être retrouvées. Ceci explique aussi que certaines indications bibliographiques soient manquantes, par exemple, les pages d'un article ou le numéro de la publication. Tel que le suggère Pierre Maranda dans ce numéro, il faudra une approche multidisciplinaire et un travail approfondi pour analyser l'ensemble de cette œuvre.

Il faut de plus prendre note du fait que selon les époques et la langue de publication, le professeur Schwimmer écrivait son prénom différemment, à savoir « Erik » ou « Éric ».

Mémoire de maîtrise

1965 Mormonism in a Maori Village: A Study in Social Change. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, University of British Columbia.

Thèse de doctorat

Publiée en 1973 (voir section suivante)

Livres

1966 The World of the Maori. Wellington: Reed.

1969 Cultural Consequences of a Volcanic Eruption Experienced by the Mount Lamington Orokaiva. Eugene: University of Oregon, Department of Anthropology.

1973 Exchange in Social Structure of the Orokaiva: Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua. Sydney: Angus and Robertson.

1980 Power, Silence and Secrecy. Toronto: Victoria University, Toronto Semiotic Circle. [prépublication]

1981 Les frères-ennemis (Papouasie, Nouvelle-Guinée). Québec: Essais et recherche no 1, Département d'anthropologie, Université Laval. [prépublication]

1982 Religión y cultura. Barcelona: Anagrama.

1995 Le syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Éditions du Boréal. [avec la collaboration de Michel Chartier]

Livres sous sa direction

1968 [1969] The Maori People in the Nineteen-Sixties. Auckland: Longman Paul

1977 Francis Edgar Williams: "The Vailala Madness" and Other Essays. Honolulu: University of Hawaii Press.

1978 The Yearbook of Symbolic Anthropology I. La Haye: Mouton.

Numéros thématiques sous sa direction

1981 Numéro thématique, « La dérision des pouvoirs », Anthropologie et sociétés 5(3).

1986 Numéro thématique, « Correspondances: la construction politique de l'objet esthétique », Anthropologie et sociétés 10(3).

1994 Numéro thématique, « Localismes », Anthropologie et sociétés 18(1).

Ouvrages en collaboration

William A. Edward Green, Clifford A. Oram and Erik G. Schwimmer, dirs.

1954 Social Services in New Zealand. Wellington: New Zealand Institute of Public Administration.

Josselin de Jong, Patrick E., de et Erik Schwimmer, dirs.

1982 Symbolic Anthropology in the Netherlands. The Hague: Marinus Nijhoff.

Schwimmer, Éric, et André Iteanu, dirs.

1996 Parle, et je t'écouterai: Récits et traditions des Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris: Gallimard.

Houle, Caroline, Yvan Breton et Éric Schwimmer, dirs.

2000 La coexistence précaire de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: Le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Sainte-Foy: Université Laval, Département d'anthropologie.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs.

2004 Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

Articles de revues et chapitres de livres :

1952 Fifty Years of Maori Self-Government. Te Ao Hou 1:21-23, 46.

1952 The Story of the Modern Marae. Te Ao Hou 2:23-24, 56.

1954 Land under Maori Management. Part 1. Te Ao Hou 8:6-9, 35.

1955 Land under Maori Management. Part 2. Te Ao Hou 11:6-10.

1955 The Story of Kawerau. Te Ao Hou 10:9-13.

1955 Campaign for Education. Te Ao Hou 12:6-7.

1955 His Work Survived a Century [Rev Richard Taylor]. Te Ao Hou 13:15-17.

1955 Baroness von Trapp Tells Te Ao Hou, Her Ideas on Maori Art in the Modern World. Te Ao Hou 13:18-19.

1955 The Film of Ruatoki. Te Ao Hou 13:34-40.

1956 Kennedys Bay: Gold and Timber Vanished but the Land and People Remained. Te Ao Hou 15:32-35.

1956 In the Shadow of Ruapehu. Te Ao Hou 14:28-31.

1956 In the Smallest Club House of New Zealand. Te Ao Hou 16:32-34, 50.

1956 Art Revival Stimulates Maori Youth. UNESCO Features 191:4-6.

1956 The Maori Education Service. Parent and Child octobre:16-18; novembre:16-18.

1957 We Keep Our Land for Our Children. Te Ao Hou 18:32-36.

1957 The Fires of Ngatoroirangi. Te Ao Hou 18:37-40.

1957 Shearing in Hawkes Bay. Te Ao Hou 19:12-15.

1957 Rani Ellison: Maori Crayfish Tycoon. Te Ao Hou 20:32-36.

1957 Farewell to a Maori Administrator. Te Ao Hou 21:10-12, 63.

1957 Mangatawa Monument. Te Ao Hou 21:34-38.

1957 Reginal Organisation Breaks Down Isolation in the South Pacific. UNESCO Features 204:7-9.

1957 Ngatoro's Fires Spark Electric Power. UNESCO Features 234: 7-9.

1958 The People Who Saved Their Language. UNESCO Features 313.
1958 The Spirit of Conference. Te Ao Hou 23:35-37.
1958 Men in a Strange Culture. Te Ao Hou 24:8-10.
1958 The Youngest Maori Party. Te Ao Hou 25:6-8.
1958 The Mediator. The Journal of the Polynesian Society 67:335-351.
1959 Building Art in the Maori Tradition: John Taiapa and the Carved Meeting House of Today. Te Ao Hou 28:31-35, 48-51.
1959 Maori Children Come to Life in Remarkable Novel: Review of "Spinster" by Sylvia Ashton Warner. Te Ao Hou 26:57-59.
1959 Life Returns to Pouto. Te Ao Hou 29:29-33, 55.
1960 Government and the Changing Maaori. New Zealand Journal of Public Administration 22(2): 13-37.
1960 A Note on the Literature of the Modern Maaori. Mate: A Magazine of New Zealand Writing 4.
1960 A Maaori School-children's Tour. Education 9:226-238.
1961 In Search of Knowledge: A Maori School Children's Tour. Part 1. Te Ao Hou 34:20-25.
1961 In Search of Knowledge: A Maori School Children's Tour. Part 2. Te Ao Hou 35:8-13.
1961 Why Maoris Choose the Army. Te Ao Hou 36:7-8.
1961 Revival of Maori Leadership. Te Ao Hou 36:32-33.
1961 Warfare of the Maori. Te Ao Hou 36:51-55.
1961 The Taniwhas of Education Come Together. Te Ao Hou 37:23-25.
1961 The Tribe that Made a Million. Te Ao Hou 37:32-37.
1962 What Are Carpentry Schools? Te Ao Hou 38:30-31.
1962 Young Leaders' Conference. Te Ao Hou 38:39-42.
1962 The Maori Education Foundation. Comment 12(juillet):7-11.
1963 Guardian Animals of the Maaori. The Journal of the Polynesian Society 72:397-410.
1964 The Sense of Belonging. *Dans* The Currie Report: A Critique. Pp. 86-108. Wellington: Association for the Study of Childhood.
1965 The Cognitive Aspect of Culture Change. The Journal of the Polynesian Society 74:149-181.
1965 The Maaori Village. *Dans* The Maaori and New Zealand Politics. John Graville Pocock, dir. Pp. 72-79. Hamilton: Blackwood and Janet Paul.
1965 [Letter concerning translations of Maui stories]. Te Ao Hou 50:2.
1966 A Sense of Belonging. Education 15(1):3-19.
1967 ["Te Ao Hou" and "Te Kaunihera Maori"]. Te Kaunihera Maori 1(3):43.
1967 Modern Orokaiva Leadership. Journal of the Papua-New Guinea Society 1(2):52-60.
1968 [1969] The Aspirations of the Contemporary Maaori. *Dans* The Maori People in the Nineteen-Sixties: A Symposium. Erik Schwimmer, dir. Pp. 9-64. New York: Christopher Hurst et Humanities Press.
1968 [1969] The Maori and the Government. *Dans* The Maori People in the Nineteen-Sixties: A Symposium. Erik Schwimmer, dir. Pp. 328-350. New York: Christopher Hurst et Humanities Press.
1969 Virgin Birth. Man 4(1):132-134.
1970 Alternance de l'échange restreint et de l'échange généralisé dans le système matrimonial orokaïva. L'Homme X(5):5-34.
1972 Symbolic Competition. Anthropologica 14(2): 117-155.
1972 Regional Communication Systems in Papua and the Problem of Social Boundaries. Toronto: University of Toronto Press.
1973 Maori Schooling and the Confusion of Identity. *Dans* Polynesian and Pakeha in New Zealand Education, vol. 1. Douglas Bray et Clement Hill, dirs. Pp. 75-95. Auckland: Heinemann.
1973 Design for a New Anthropological Journal. Journal of Symbolic Anthropology /Médiations recherches anthropologiques (1):V-X.
1974 Objects of Mediation: Myth and Praxis. *Dans* The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective. Ino Rossi, dir. Pp. 209-237. New York: E.P. Dutton.
1974 Comments on the Essays of Part II: The Practice of Structural Analysis. *Dans* The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective. Ino Rossi, dir. Pp. 256-263. New York: E.P. Dutton.
1974 Friendship and Kinship: An Attempt to Relate Two Anthropological Concepts. *Dans* The Compact: Selected Dimensions of Friendship. E. Leyton, dir. Pp. 49-70. St. John: ISER, Memorial University of Newfoundland.
1976 Folkloristics and Anthropology. Semiotica 17(3):267-289.
1976 Myth and the Ethnographer. *Dans* Phenomenology, Structuralism, Semiology. Harry R. Garvin, dir. Pp. 162-185. Lewisburg: Bucknell University Press.

1976 La sémiotique, l'écologie culturelle et les modes de production en anthropologie. Cahiers d'anthropologie de l'Université Laval 1:50-66.

1977 What Did the Eruption Mean? *Dans* Exiles and Migrants in Oceania. Michael D. Lieber, dir. Pp. 296-341. Association for Social Anthropology in Oceania Monograph Series 5. Honolulu: University Press of Hawaii.

1977 F.E. Williams as Ancestor and Rain Maker. *Dans* Francis Edgar Williams: "The Vailala Madness" and Other Essays. Erik Schwimmer, dir. Pp. 11-47. Honolulu: University of Hawaii Press.

1977 Semiotics and Culture. *Dans* A Perfusion of Signs: Advances in Semiotics. Thomas A. Sebeok, dir. Pp. 153-179. Bloomington: Indiana University Press.

1978 Lévi-Strauss and Maori Social Structure. Anthropologica XX(1-2):201-222.

1978 Introduction. *Dans* Yearbook of Symbolic Anthropology I. Erik Schwimmer, dir. Pp. vii-xiii, xv. La Haye: Mouton.

1978 Commentaire sur l'article de Jérôme Rousseau, Quel est l'objet de l'anthropologie religieuse? Recherches amérindiennes au Québec 8(2):105-107.

1979 Aesthetics of the Aika. *Dans* Exploring the Visual Arts of Oceania: Australia, Melanesia, Micronesia and Polynesia. Sydney Moko Mead, dir. Pp. 287-292. Honolulu: University Press of Hawaii.

1979 The Self and the Product: Concepts of Work in Comparative Perspective. *Dans* The Social Anthropology of Work. Sandra Wallman, dir. Pp. 287-315. ASA Monograph 19. London: Academic Press.

1979 Reciprocity and Structure: A Semiotic Analysis of Some Orokaiva Exchange Data. Man 14(2):271-285.

1979 Feasting and Tourism: A Comparison. *Dans* Semiotics of Culture. Irene Portis Winner et Jean Umiker-Sebeok, dirs. Pp. 221-235. The Hague: Mouton.

1979 Is Anthropology a Domain of Semiotics? *Dans* A Semiotic Landscape / Panorama sémiotique. Seymour Chatman, Umberto Eco et Jean-Marie Klinkenberg, dirs. Pp. 1060-1063. The Hague: Mouton.

1980 Ethnicité urbaine et culture nationale. Anthropologie et sociétés 4(1):115-126.

1980 The Limits of the Economic Ideology: A Comparative Anthropological Study of Work Concepts. International Social Sciences Journal 32(3):517-531.

1980 Les limites de l'idéologie économique: essai d'anthropologie comparée sur les concepts de travail. Revue internationale des sciences sociales 32(3):557-573.

1980 Religion in Culture. *Dans* People in Culture: A Survey of Cultural Anthropology. Ino Rossi, dir. Pp. 479-537. New York: Praeger.

1980 The Teaching of Symbolic Anthropology. Semiotica 32(1-2):175-181.

1981 L'archéologie des messages. Discussion autour d'un livre de Jean-Claude Müller. Anthropologie et sociétés 5(3):137-156.

1981 Festa e turismo a confronto. *Dans* Festa: Antropologia e semiotica. Carla Bianco et Maurizio Del Ninno, dirs. Pp. 201-211. Florence: Nuova Guaraldi Editrice.

1981 Présentation. Numéro thématique, « La dérision des pouvoirs », Anthropologie et sociétés 5(3):1-10.

1981 Le mystère des rizières [à propos de J. Friedman]. Anthropologie et sociétés 5(2):223-231.

1981 Power and Secrecy: The Semiotics of Manipulation and Detection. Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry 1(3):214-243.

1982 Betelnut: The Beer of the Orokaiva. *Dans* Through a Glass Darkly: Beer and Modernization in Papua New Guinea. Mac Marshall, dir. Pp. 319-323. Monograph 18. Boroko, Papua New Guinea: Institute of Applied Social and Economic Research.

1982 Structural and Symbolic Anthropology in the Netherlands Today. *Dans* Symbolic Anthropology in the Netherlands. Patrick E. de Josselin de Jong et Erik Schwimmer, dirs. Pp. 1-11. The Hague: Marinus Nijhoff.

1983 La guerre aux femmes [Nouvelle-Guinée]. Propos et discussions. Anthropologie et sociétés 7(1):187-192.

1983 The Taste of Your Own Flesh. Semiotica 46(2/4): 107-129.

1984 Male Couples in New Guinea. *Dans* Ritual Homosexuality in Melanesia. Gilbert H. Herdt, dir. Pp. 226-262. Berkeley: University of California Press.

1984 Le mythe du corps bouché. Culture 4(2):33-42.

1985 Icons of Identity. *Dans* Iconicity: Essays on the Nature of Culture. Paul Bouissac, Michael Herzfeld et Roland Posner, dirs. Pp. 359-385. Tübingen: Stauffenberg Verlag.

1985 The Polysemic Analysis of Oral Literature. Style 19(2):213-226.

1985 Exprimer l'inexprimable. *Dans* Victor Turner: un hommage canadien. Anthropologica 27(1-2): 23-38.

1986 Culture. *Dans* Encyclopedic Dictionary of Semiotics. Thomas A. Sebeok, dir. Pp. 163-166. Amsterdam: Mouton de Guyter.

1986 Présentation. Numéro thématique, « Correspondances: la construction politique de l'objet esthétique », Anthropologie et sociétés 10(3):1-10.

1986 Le discours politique d'une communauté papoue. Anthropologie et sociétés 10(3):137-158.

1987 Exprimer l'inexprimable ou « inexprimer l'exprimable ». Anthropologie et sociétés 11(2):121-133.

1987 Gramsci, History and the Future Economy. *Dans* Beyond the New Economic Anthropology. John Clammer, dir. Pp. 78-120. New York: St Martin's Press.

1989 Culture and Semiotics. *Dans* Culture and Semiotics. Walter A. Koch, dir. Pp. 44-63. Bochum: Studienverlag.

1990 La genèse du discours nationaliste chez les Maoris. Culture X(1):23-34.

1990 The Maori Hapu: A Generative Model. The Journal of the Polynesian Society 99(3):297-317.

1990 The Anthropology of the Ritual Arts. *Dans* Art and Identity in Oceania. Allan Hanson et Louise Hanson, dir. Pp. 5-14. Honolulu: University of Hawaii Press.

1990 The Anthropology of the Interaction Order. *Dans* Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction. Stephen Harold Riggins, dir. Pp. 41-63. Berlin: Mouton de Gruyter.

1991 How Oro Province Societies Fit Godelier's Model. *Dans* Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Maurice Godelier et Marilyn Strathern, dirs. Pp. 142-155. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 The Dialogic Imagination in Tangu Myth. Social Semiotics 1(1):163-190.

1991 The Ceremonial Self. *Dans* Man and a Half. Andrew Pawley, dir. Pp. 356-363. Auckland: The Polynesian Society.

1992 La spirale dédoublée et l'identité nationale: L'art abstrait traditionnel maori a-t-il une signification? Anthropologie et sociétés 16(1):59-72.

1993 Intimate conversations in Herdt's House. Semiotica 97(1-2):199-208.

1994 Présentation. Numéro thématique, « Localismes », Anthropologie et sociétés 18(1):5-7.

1994 Le localisme au Québec. Anthropologie et sociétés 18(1):157-176.

1994 Donner un festival. *Dans* Entre tradition et universalisme. Françoise-Romaine Ouellette et Claude Bariteau, dirs. Pp. 483-492. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.

1994 Sur le don: un commentaire. *Dans* Entre tradition et universalisme. Françoise-Romaine Ouellette et Claude Bariteau, dirs. Pp. 315-325. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.

1994 Avant-Propos. *Dans* Localisme, fêtes et identités: Une traversée ethno-festive de la Mauricie (Québec). Bernard Cherubini, dir. Pp. iii-xv. Paris: L'Harmattan.

1995 Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles. Anthropologie et Sociétés 19(1-2):71-94.

1995 Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande. Anthropologie et sociétés 19(3): 127-150.

1995 El signo y su lectura. *Dans* Antropologia de la produccion artistica. Lourdes Méndez, dir. Pp. 11-22. Madrid: Sintesis.

1996 El arte y la nacion. *Dans* La reconstruccion de la identidad cultual vasca. Luxio Ugarte, dir. Pp. ix-xxii. Madrid: Siglo veintiuno.

1996 Les récits didactiques des Orokaïva. *Dans* Parle, et je t'écouterai. Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée. André Iteanu et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 15-38. Paris: Gallimard.

1997 Dialogue entre l'anthropologue et le missionnaire. Anthropologie et sociétés 21(1):25-27.

1997 Mouvements circulaires ou hélicoïdaux? Recherches sociographiques 38(3):537-541.

1998 « Maori » Peuple autochtone de Nouvelle-Zélande, *Dans* Dictionnaire des Peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie. Jean-Christophe Tamisier, dir. Pp. 198-199. Paris: Larousse-Bordas.

2000 Les inconvénients et les bénéfices de la pêche biculturelle. *Dans* La coexistence précaire de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: Le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Caroline Houle, Yvan Breton et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 9-23. Sainte-Foy: Université Laval, Département d'anthropologie.

2000 La médiation et le biculturalisme en anthropologie maritime. *Dans* La coexistence précaire

de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: Le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Caroline Houle, Yvan Breton et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 58-60. Sainte-Foy: Université Laval, Département d'anthropologie.

2001 La langue basque et le biculturalisme. Anthropologie et sociétés 25(1):141-150.

2001 Construire un monde pour la citoyenneté. *Dans* L'éducation à la citoyenneté. Michel Pagé, Fernand Ouellet et Luiza Cortesao, dirs. Pp. 305-317. Sherbrooke: Éditions du CRP.

2001 Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description? *Dans* The Double Twist. Pierre Maranda, dir. Pp. 56-96. Toronto: University of Toronto Press.

2001 Relations duelles chez les Orokaiva. *Dans* Sexe relatif ou sexe absolu? De la distinction de sexe dans les sociétés. Catherine Alès et Cécile Barraud, dirs. Pp. 297-322. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

2001 La république des insatisfaits. Document électronique, http://www.riq.info.

2003 L'installation de la lutte. L'Action nationale XCIII(2):80-91.

2003 Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.

2003 Ethnographic Fieldwork and the Canonic Formula. Communication présentée dans le cadre du congrès HOMO 2003, Budapest, 24-26 novembre. Manuscrit publié sur cédérom, Information society heritage and folklore text analysis. Document électronique, http://www.itm.bme.hu/homo2003.

2004 Preface: The Nature of Nature. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. ix-xii. Toronto: University of Toronto Press.

2004 Making a World: The Mâori of Aotearoa / New Zealand. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 243-274. Toronto: University of Toronto Press.

2004 Epilogue. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 275-281. Toronto: University of Toronto Press.

2004 The Local and the Universal: Reflections on Contemporary Mäori Literature in Response to Blood Narrative by Chadwick Allen. The Journal of the Polynesian Society 113(1):7-36.

2004 Lévi-Strauss et le lièvre canadien. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 221-226. Paris: L'Herne.

2005 Les mythes: échos et exploration. Anthropologie et sociétés 29(2):119-130.

2008 La bonne distance. Réflexions sur le phénomène P.E. Trudeau. Anthropologica 50(1):31-47.

Sous presse The Local and the Universal: About the Future of Structuralism. *Dans* The Cambridge Companion to Lévi-Strauss. Boris Wiseman, dir. Cambridge: Cambridge University Press.

N.d. L'autochtonie et les arts: une approche humaniste. *Dans* L'autochtonie en question: Regards croisés France / Québec. Natacha Gagné, Marie Salaün et Thibault Martin, dirs. (manuscript en préparation).

Articles en collaboration

Collard, Chantal, Éric Schwimmer et Yvan Simonis

1981 Guide bibliographique sur la dérision des pouvoirs. Anthropologie et sociétés 5(3):123-127.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer

2004 Introduction: The Relevance of Ontologies in Anthropology—Reflections on a New Anthropological Field. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 3-22. Toronto: University of Toronto Press.

Recensions de livres

1959 Compte rendu de W.C. Klein (1957), De Congolese Elite en Haar Problemen. The Journal of the Polynesian Society 68:158-161.

1960 Compte rendu de J. Prytz Johansen (1954), The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects et J. Prytz Johansen (1958), Studies of Maori Rites and Myths. The Journal of the Polynesian Society 69(3):310-314.

1964 Compte rendu de James E. Ritchie (1963), The Making of a Maori: A Case Study of a Changing Community. Te Ao Hou 47:54-55.

1965 Compte rendu de Vittorio Lanternari (1963), The Religion of the Oppressed, a Study of Modern Messianic Cults. The Journal of the Polynesian Society 74(2):241-242.

1975 Compte rendu de Jean Smith (1974), Tapu Removal in Maori Religion. L'Homme XVIII(3-4):232.

1976 Compte rendu de Philip Pettit (1975), The Concept of Structuralism: A Critical Analysis. Style X(3):278-280.

1977 What is Exchange Theory? Compte rendu de Anthony Heath (1976), Rational Choice and Social Exchange: A Critique of Exchange Theory et Bruce Kapferer, dir. (1976) Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Reviews in Anthropology, 4(2):197-209.

1979 Compte rendu de Micheline Labelle (1978), Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti. Anthropologie et sociétés 3(3):166-167.

1980 Compte rendu de Gilbert Lewis (1980), Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. The Journal of the Polynesian Society 89(4):534-540.

1981 Compte rendu de Cécile Barraud (1979), Tanebar-Evav: Une société de maisons tournée vers le large. The Journal of the Polynesian Society 90(2):271-273.

1983 Compte rendu de Marc Augé (1982), Le génie du paganisme. Culture III(1):144-146.

1983 Compte rendu de Gregory L. Forth (1981), Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba. The Journal of the Polynesian Society 92(3):410-413.

1984 Compte rendu d'un numéro spécial de L'Homme (1982) XXII(3) sur Les fêtes dans le monde Hindou. Anthropologie et sociétés 8(3):191-192.

1990 Compte rendu de Jean-Claude Muller (1989), La calebasse sacrée. Initiations rukuba (Nigeria central). Anthropologie et sociétés (14-2):152-154.

1992 Compte rendu de G.W. Trompf (1991), Melanesian Religion. Man 27(2):440-441.

1994 Compte rendu de Michael Houseman and Carlo Severi (1995), Naven ou le donner à voir: Essai d'interprétation de l'action rituelle. Culture 14(2):135.

1998 Compte rendu de P. Bonnemère (1997), Le pandanus rouge. Corps, différences des sexes et parenté chez les Ankave-Anga. Anthropologie et sociétés 22(3):173-175.

2004 Compte rendu de C. Allen (2002), Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts. Anthropologie et sociétés 28(2):184-186.

La bonne distance. Réflexions sur le phénomène P.E. Trudeau

Éric Schwimmer *Université Laval*

Résumé : La théorie lévi-straussienne de la bonne distance est appliquée ici aux relations entre le Québec et le reste du Canada, à partir de deux constructions mythiques, celles de P. E. Trudeau et de J. Ferron. Selon ce type de théorie, le palier des relations de proximité communautaire de toute société s'efforce de rester à bonne distance du palier supérieur, celui des empires et des confédérations supranationales. L'analyse des négociations autour du rapatriement de la constitution canadienne démontre que, sous leur forme finale, les concepts trudeauistes du peuple canadien et de la nation unique ne permettent plus d'envisager le développement d'une culture québécoise distincte, autonome et stable. Provisoirement, le Québec a rétabli une bonne distance précaire, au moins sur le plan parlementaire, en élisant un Bloc Québécois fort. Quelle sera la solution finale ?

Mots-clés : Bonne distance, personnalisme, P. E. Trudeau, mythe de la seconde fondation du Canada, Margaret Atwood, Jacques Ferron

Abstract: The Lévi-Straussian theory of the right distance is applied here to the relations between Quebec and the Rest of Canada, on the basis of two mythic constructions: those of P. E. Trudeau and J. Ferron. According to that type of theory, in any society, the level of relations of communal proximity tends to preserve the right distance from the higher level of empires and supra-national confederations. Analysis of the negotiations concerning the repatriation of the Canadian constitution has shown that Trudeau's concepts of the Canadian people and of one nation, in their final form, no longer allow the development of a distinct, stable, autonomous Quebec culture. Quebec has provisionally re-established a right distance, at least on the parliamentary level, by electing a strong Bloc Québécois. What will be the final solution?

Keywords: The right distance, personalism, P. E. Trudeau, the myth of the second foundation of Canada, Margaret Atwood, Jacques Ferron

Les anthropologues s'occupent principalement, même aujourd'hui, de systèmes de relations de proximité comme la famille, la localité, la tribu, la nation, comme si les outils conceptuels leur manquaient pour analyser les relations entre les grandes populations : les empires, les confédérations d'États, même les provinces d'un État moyen comme le Canada. Or, l'anthropologue ne peut que suivre désormais le rythme de la mondialisation qui a transformé la pensée consciente et inconsciente, les réseaux des relations vécues et imaginées de tout le genre humain.

Ainsi, le concept développé ici, *la bonne distance,* fut construit d'abord par Claude Lévi-Strauss quand il étudia les rapports de symétrie entre rites et mythes des Mandan et des Hidatsa, nations voisines du Missouri (1968 et 1973:281-300). Les Mandan, qui ne voulaient cohabiter plus longtemps avec les Hidatsa, leur conseillèrent de remonter la rivière, de se construire un village à eux mais de s'arrêter dès qu'ils ne verraient plus les feux des cabanes mandan, car s'ils allaient trop loin ils risqueraient de devenir des ennemis. Cette idée s'applique plus généralement à toute relation entre les êtres vivants. Lors du voyage mythique du Soleil et de la Lune dans la même pirogue,

> les deux passagers remplissent des fonctions complémentaires : l'un propulse l'embarcation, l'autre la gouverne. Ce dernier doit s'asseoir à l'arrière et, pour équilibrer la nacelle, il faut que le premier se tienne à l'avant. Pendant le voyage, ni l'un ni l'autre ne saurait se remuer, et à plus forte raison se déplacer, sans imprimer à la pirogue un brusque mouvement qui la ferait chavirer. À aucun moment donc, les deux passagers ne peuvent être *trop près* l'un de l'autre; mais, associés dans une commune entreprise, ils ne peuvent non plus être *trop loin.* [Lévi-Strauss 1968:157]

Le même principe s'applique au mariage : on sanctionne l'inceste parce que cette relation est trop proche, mais

c'est le cas aussi des mariages au-delà des limites du connubium. Selon les analyses de Lévi-Strauss (1968), les manières de table, comme celle de manger avec des fourchettes ou des baguettes, nous permettent notamment d'éviter la relation trop proche avec la nourriture. Il y a donc maintes frontières, physiques ou sociales, qui marquent les limites des relations de proximité. L'un des objets de cet article sera de démontrer que le principe de la bonne distance, perpétué par des règles habituelles de conduite ritualisée, par des récits traditionnels en partie mythiques, mais aussi par des sanctions quand les règles sont violées, s'appliquent pareillement aux relations entre deux nations au sein du même État fédéral.

Afin de réussir un tel projet en anthropologie, on doit pourtant se tenir à certaines catégories empiriques, définissables avec précision par la seule observation ethnographique, et chaque fois en se plaçant du point de vue d'une culture particulière[1].

Tandis que l'historien ou le politicologue pourrait faire abstraction de ce type d'observation précise, l'anthropologue en dépend absolument, ou bien dans son travail de terrain – très limité dans mon cas – ou par procuration, en utilisant des documents se prêtant à l'analyse ethnographique. J'ai choisi de focaliser sur Pierre Elliott Trudeau, et ce pour plusieurs raisons identitaires ainsi que méthodologiques.

La question identitaire se rapporte à la résolution d'un paradoxe mystifiant : Trudeau était l'auteur de « la seconde fondation du Canada[2] », une forme politique supposément inédite qui prit la place d'une confédération ambiguë créée par les Britanniques en 1867. Intégrée à la nouvelle constitution de 1982 se trouve une Charte des droits et libertés qui protège surtout les droits individuels. Cette constitution mit fin à tout soutien politique à la croyance des Québécois voulant que le Québec devrait être reconnu comme une nation culturelle.

Or, ce fondateur s'identifiait toujours comme Québécois, écrivait ses œuvres principales en français, s'occupait exclusivement de la politique québécoise jusqu'à l'âge de 45 ans. Pendant cette période, avec son cercle d'associés, il cultivait surtout le *personnalisme* de Mounier et Maritain, comme fondement d'un humanisme intégral qui restaurerait le statut d'esprit incarné qui seul convient à la personne humaine[3]. Autant cette pensée rejette l'individualisme libéral moderne, autant elle appelle l'enracinement communautaire. Les communautés de proximité, comme le Québec, sont « nécessaires » à la survie et à l'épanouissement de l'homme en tant que *personne*.

Les perspectives individualistes et communautaires ne sont pas contradictoires, mais le terrain occupé par chaque perspective varie selon la puissance des pressions de la vie politique, comme dans le cas canadien où la majorité anglophone préconise la première perspective et où le communautarisme québécois est affaibli par ses propres conflits idéologiques. La position du personnalisme laisse aussi ouverte la question de la détermination : une personne aussi géniale que Trudeau peut-elle *déterminer* l'histoire, consciemment ou inconsciemment, et ses desseins à long terme ne sont-ils qu'individuels ? Si la personne est en train de construire « la seconde fondation du Canada », se peut-il qu'aucun individu ne puisse véritablement être *responsable de la seconde fondation du Canada*, que l'individu ne puisse plus qu'enregistrer la dynamique massive déterminée par la direction logique implacable d'un ensemble d'éléments ?

Mon enquête sur « la bonne distance » n'est donc pas la critique d'une personne, mais touche aux desseins cachés de la nature humaine, partie de la nature en général, qui admet qu'un génie humain fasse la seconde fondation du Canada, dont ont profité modérément neuf des provinces, alors que la dixième, le Québec, fut négligée et continua à évoluer, toujours à la même bonne distance des autres.

La question méthodologique consiste à trouver des documents permettant de rendre compte des paradoxes et des contenus inconscients. Les écrits de Trudeau ont toujours été des performances politiques pleines de sous-textes. Jusqu'en 1965, quand ses écrits – pleins d'idées astucieuses – s'adressaient aux Québécois, son souci souterrain était de toujours marquer la bonne distance qui le séparait d'eux, à cause de la vocation qui était particulière à sa personne, mais dont il n'était peut-être pas pleinement conscient. Ces documents donnent des clefs précieuses. Sa vocation ne se concrétise qu'après la *Révolution tranquille* de 1960 au Québec. Ensuite, la distance entre Trudeau et ses amis québécois s'agrandit jusqu'au moment où il s'établit à Ottawa.

Comment se fait-il que cette distance se soit agrandie pendant qu'il était premier ministre ? Les biographies mentionnent les grandes lignes de ce changement – le départ d'amis québécois, l'évolution de son réseau anglophone – mais notre connaissance de cette dynamique ne se précise que si l'on dispose des fiches des opérations quotidiennes de son cabinet, ce qui est normalement impossible à obtenir pour un anthropologue qui voudrait établir la pensée et les actes d'un premier ministre en fonction. À cet égard les documents publiés par André Burelle (2005) nous offrent une occasion rarissime de suivre pas à pas cette seconde fondation du Canada, qui aurait éloigné le premier ministre graduellement de la pensée personnaliste à laquelle Burelle est resté fidèle[4]. Ses documents et commentaires démontrent que l' « indi-

vidualisme libéral » de Trudeau remplaçait progressivement chez lui l'« enracinement communautaire » qui inspirait la revue *Cité libre* des années 1950 et l'amitié profonde que lui vouait Burelle.

Le dialogue peu ordinaire entre Trudeau et Burelle ne s'explique que par l'histoire très particulière de leurs relations : la loyauté sans faille de Burelle, la compréhension intuitive qu'avait le serviteur de toutes les circonvolutions de la pensée de son patron et des complexités de la politique québécoise. Ensuite, elle s'explique par le fait que, pendant les années en question, Trudeau s'était isolé du monde québécois. Parmi ses amis et associés intimes des premiers jours, le seul politicien québécois d'envergure qui lui restât fidèle toute sa vie était Gérard Pelletier, ministre des Communications jusqu'en 1975, mais ambassadeur à Paris donc absent d'Ottawa par la suite.

Burelle était donc presque le seul représentant du monde québécois présent au bureau de Trudeau lors des événements névralgiques d'après 1980. Ce fut lui qui négocia avec Claude Ryan et qui comprit – sans l'accepter – le fond du modèle politique de René Lévesque. Et Trudeau le savait bien. Les textes signés par Trudeau et commentés par les sommités de la pensée québécoise (comme Fernand Dumont) furent en effet rédigés par Burelle, qui les négociait avec Trudeau, en insérant des phrases que Trudeau n'aurait jamais rédigées. Cela ne changeait pas le résultat final de l'action de Trudeau, mais tentait de le rendre plus acceptable aux Québécois. Ma reconstruction des enjeux implicites est basée sur les révélations discrètes des documents de Burelle.

*

« Est-ce que quelqu'un a véritablement étudié Pierre Trudeau ?». Je posais la question à un ami indépendantiste républicain. Non. Il n'existait selon lui que des sources anglophones. Il suggéra néanmoins que Jacques Ferron avait diagnostiqué que « c'est Duplessis lui-même qu'il prenait pour père repoussoir, un bon petit garçon quadragénaire donnant dans la politique pour venger sa maman » (1975, tome 1:68-69). C'était là une classification interne faite par la nation.

Les Anglophones du Canada avaient une image différente de Trudeau. De sa tête serait sortie une idée abstraite, inédite du Canada qu'il s'efforçait d'imposer. Il était connu comme « le Prince » ou « le roi philosophe ». Je ne citerai pas ici les sobriquets coléreux dont Ferron l'affubla en riposte. Trudeau raconta aussi, exclusivement aux journalistes anglophones[5], l'histoire de son épiphanie, que je citerai dans la traduction revue, plus fiable, de Burelle :

> Il déclara que cette épiphanie, survenue à la fin de la vingtaine ou au début de la trentaine, était la chose la plus exaltante et la plus importante qui lui fût jamais arrivée – plus exaltante et plus importante que son mariage, que la naissance de ses fils, que l'aboutissement de la réforme constitutionnelle ou que tout autre événement majeur de sa carrière. Ce qu'il a vécu était, en réalité, une sorte de transfiguration spirituelle : la découverte qu'il était une personne tout entière, son propre juge, son propre maître. Trudeau qualifia cette expérience de reconnaissance et d'acceptation du concept d'incarnation, défendu par les personnalistes. Bref, il s'était converti aux préceptes du personnalisme, une doctrine catholique radicale qui s'était imposée en France comme la principale rivale idéologique de l'essentialisme. [2005:22]

Burelle s'insurge avec raison contre le jugement fantasque que portent ici deux journalistes anglophones sur le personnalisme de Trudeau. Celui-ci n'a encore été le sujet d'aucune biographie sérieuse et mon objet n'a pas l'envergure d'une biographie. Notons tout de même que le personnalisme est une philosophie générale; la vision de l'homme qu'il défend ne commande pas forcément la foi chrétienne[6]. Une épiphanie comme celle survenue à Trudeau serait pensable à cette époque pour n'importe quel visiteur occidental en Chine, inspiré par le taoïsme maoïste. Or, Trudeau l'a vécu tout près du moment de son expérience de la grève d'Asbestos[7], à laquelle il consacra son premier texte important : *La province de Québec au moment de la grève* (1956). Il est évident que les sources biographiques disponibles du côté francophone le présentent plutôt comme un membre de la nation québécoise, enraciné dans sa généalogie paternelle, faisant valoir qu'il fut élevé au collège Brébeuf, un établissement scolaire dirigée par les jésuites à l'époque et destiné à former l'élite canadienne-française.

Or, malgré leur apparence universaliste, les sources anglophones ne sont pas plus objectives que les sources francophones. Comme le précisa Trudeau en 1967, « Nationalisme pour nationalisme, je ne crois pas que l'espèce pan-canadienne ou pan-américaine soit moins imbue de chauvinisme que la canadienne-française »[8]. Du récit de l'épiphanie, révélant l'esprit incarné dans sa chair, on retiendra surtout sa qualité mythique qui correspond à une réalité importante : elle laisse entendre que Pierre Elliott Trudeau, devenu son propre juge et maître, met entre parenthèses son appartenance aux nations, québécoise ou canadienne-anglaise, mais se voue dès le début de sa carrière à l'entité dont son esprit était imbu, celle d'un palier au-delà de la nation qu'il qualifiait de « fédéral ».

À cet égard, il faut bien que je clarifie ma position personnelle : mon métier est l'analyse des mythes, surtout des mythes contemporains, dont la pertinence pratique est souvent sous-estimée. Loin de m'identifier aux créateurs de ces mythes, loin de les vénérer comme fondateurs de peuples nouveaux, je tente plutôt de les comprendre et de les faire comprendre. Conscient que la plupart des Québécois francophones ne se sont guère identifiés au mythe du fédéralisme trudeauiste, j'explorerai, par l'analyse de plusieurs versions de ce mythe – et de leurs contextes – les messages subreptices qu'on peut dégager de l'ensemble des subtilités de leurs sous-textes.

La genèse et les messages du mythe trudeauiste

Bien que mon analyse empruntera une méthode structurale, je la commencerai par une analogie au concept des champs (sociaux, politiques, artistiques), emprunté à Pierre Bourdieu, et en discutant du problème des personnes qui veulent établir pour elles-mêmes une « position » dans ces champs[9]. Ainsi peut-on construire le mythe de Pierre Elliott Trudeau, fondateur de l'État « fédéraliste » du Canada par une méthode similaire à celle utilisée par Bourdieu pour analyser l'histoire d'une personne qui a réussi à s'établir dans une position éminente dans un quelconque champ mytho-politique. Or, l'analyse que fait Bourdieu (1992) de la genèse de la position éminente de Gustave Flaubert en littérature française distingue deux moments. D'abord, Flaubert s'inspire surtout de sa haine des insuffisances des deux écoles dominantes de la production du roman français après 1850, c'est-à-dire des écoles bourgeoise et sociale. Le deuxième moment, plus ardu, fut «la hiérarchie des genres »; Baudelaire qualifie le roman de « genre roturier, genre bâtard » (Bourdieu 1992:132). Selon Bourdieu, Flaubert remit en question le fondement même de la hiérarchie des genres. En dépassant la division entre la poésie et la prose, il reconnut un champ de production restreinte, commune aux deux genres, *l'art pour l'art,* accessible par un programme exigeant de style et d'écriture.

Certaines données aident à comprendre le cheminement de Trudeau à partir de son épiphanie jusqu'à la fondation de son concept du fédéralisme. Malgré toutes les différences entre Flaubert et Trudeau, il y a certaines constantes dans le processus des apprentissages à la suite desquels ils sont arrivés à leurs positions éminentes. Commençons par le premier moment : Flaubert rencontra deux écoles romanesques affaiblies et son écriture prit le contrepied de toutes les deux simultanément. Trudeau, pour sa part, exprima, dans *La province de Québec au moment de la grève* (1956), son malaise devant l'idéologie du Peuple élu et le manque affligeant de productivité des Canadiens-français[10]. Or, sa critique acerbe provenait aussi du fait que l'ensemble de cette pensée et ces institutions faisaient partie de lui-même, en sa qualité de membre de cette nation. Cependant, dans la perspective de Bourdieu, on se demande quelle était réellement la position de Trudeau au sein du champ de ses relations, quel était le noyau de pensée dont proviendrait par la suite le mythe du fédéralisme ?

Trudeau, qui était parmi les personnes les plus fortunées du Québec, voulait éviter qu'on n'attribue sa « position » à son « capital économique »; il ne voulait se réclamer que du capital culturel qu'il aurait accumulé lui-même. Il animait un micro-mouvement de gauche[11] (celui de la revue *Cité libre*) mais il se tenait – à la différence de son ami Jean Marchand[12] – , loin du travail quotidien qui était celui de politiser les manœuvres syndicalisés. Le schéma de Bourdieu exige qu'on situe toutes les relations entre les intellectuels selon leur proximité quant aux axes *dominant* ou *dominé,* ce qui n'est pas facile dans le cas de Trudeau. Les personnes et institutions citées dans *La grève de l'amiante* (1956) ou *Cité libre* entrent dans cinq catégories : 1) le gouvernement provincial de Maurice Duplessis *(dominant)*; 2) l'Église catholique à Rome et ses représentants accrédités au Québec *(dominante)*; 3) les intellectuels corporatistes *(dominants)*; 4) les agriculteurs, les travailleurs, etc. *(dominés)*; 5) les penseurs personnalistes *(dominés, en effet, car opposés au libéralisme dominant, aux* grandes *nations, etc.).*

Afin de reconnaître, dans ce schéma, les stratégies du fondateur du fédéralisme canadien[13], il faut explorer la portée de ces relations objectives. Or, Bourdieu distingue entre deux types de culture : 1) « la culture légitime des sociétés divisées en classes, produit de la domination prédisposé à exprimer et à légitimer la domination » et 2) la « culture des sociétés peu ou pas différenciées où l'accès aux instruments d'appropriation de l'héritage culturel est à peu près également réparti, en sorte que la culture, à peu près également maîtrisée par tous les membres du groupe, ne peut pas fonctionner comme capital culturel, c'est-à-dire comme instrument de domination » (1980:252-253). Les données biographiques sur Trudeau suggèrent que celui-ci avait une connaissance intime de ces deux types de culture. Sa mère, bourgeoise anglophone de Montréal, lui transmit les valeurs et les mythes d'une culture légitime divisée en classes, tandis que son père, élevé dans une famille rurale modeste du Québec, homme d'affaires brillant, accumula beaucoup de capital économique, mais peu de capital culturel fourni par sa culture natale.

La philosophie personnaliste de Mounier et de Maritain, inspirant la pensée de *Cité libre,* reflétait en effet la situation culturelle réelle des intellectuels québécois d'alors. Objectivement, ils étaient des médiateurs, à mi-chemin entre la nation traditionnelle et la modernité. Ils croyaient, avec Aristote, que l'humain est un animal socio-politique, porté par une communauté trans-générationnelle, mais ils y ajoutaient « la vocation unique de chaque personne humaine et sa transcendance » (Burelle 2005:29)[14]. Ce double lien de *dépendance* et de *transcendance* (au sens de Kant 1977) de la personne vis-à-vis la société devenait, en effet, le fondement de l'idéologie fédéraliste, car le personnalisme enseigne que « seul un régime d'inspiration fédérale peut réconcilier le pluralisme communautaire – indispensable à l'enracinement et la responsabilisation des personnes – avec le besoin d'une autorité, capable d'assurer une gestion juste et efficace d'un bien commun qui transcende désormais les frontières nationales » (Burelle 2005:41).

Indubitablement, entre le pluralisme communautaire et l'autorité juste, dans la carrière de Trudeau, le dernier des deux principes s'impose de plus en plus. Même les écrits des années 1950, surtout ceux sur la grève de l'amiante, se méfient de l'avenir des forces communautaires, surtout quand il s'agit du retour aux terroirs, de la petite entreprise, des coopératives et des caisses populaires : il les promet toutes à un destin funeste, en laissant entendre qu'on aurait dû les faire gérer par le Fédéral. Les forces vives de la communauté québécoise n'ont donc pas bénéficié de son appui au moment de leur épanouissement. Quant à son évaluation de la grève de l'amiante, il pensait, là encore, que l'aspect le plus positif de cette grève était les liens solides établis par la Confédération des travailleurs catholiques du Canada avec le syndicalisme laïque international. D'autre part, son essai *Les octrois fédéraux aux universités*[15] défendit un principe proprement communautaire dont, malheureusement, le gouvernement fédéral a peu tenu compte jusqu'à maintenant.

Malgré le personnalisme, le bilan des travaux de Trudeau pendant cette période a été d'affaiblir l'alliance nationaliste-ecclésiastique gérée par Duplessis et d'épauler les efforts trop faibles du gouvernement fédéral. Les discours de Trudeau, par contre, écorchaient l'improductivité socio-économique, la torpeur politique et l'exclusivisme du Peuple élu québécois, espérant stimuler ainsi l'ardeur de la nation. Dans cet esprit, Trudeau, selon ce que rapporte son associé Burelle, sensible au personnalisme, lui expliqua : « J'exige simplement que le désir de sécurité 'culturelle' ne les empêche pas de sortir un peu de leur citadelle québécoise. Mounier parlait aussi du besoin d'affrontement, de l'aventure, du risque. Je n'en trouve guère chez les tenants du nationalisme québécois » (Burelle 2005:128-134)[16].

Cette dernière phrase de notre homme politique n'a rien d'objectif. Elle fait partie du mythe fondateur du fédéralisme post-duplessien, car la disparition de Duplessis et la « révolution tranquille » de 1960 transforma la structure profonde du champ politique québécois. Car la politique d'intellectuels comme Gérard Filion, André Laurendeau et P .E. Trudeau s'est limitée largement, lors des années 1950, à leur opposition au duplessisme et à l'alliance avec des organismes comme le CCF / PSD (Cooperative Commonwealth Federation / Parti social-démocratique), dont le pouvoir était minime. Selon eux, l'idée du NPD, (Nouveau Parti Démocratique) « transplantée » à partir du Canada anglais dans une province comme le Québec où l'idée du « travaillisme » ou du « socialisme » n'avait « guère de chance d'évoluer, serait 'mort-née'»[17].

Fidèle au principe personnaliste de l'*équilibre* entre le personnel et le communautaire, Trudeau voulait bien soutenir la « nation » faible de Duplessis, mais la révolution tranquille inversa les relations de pouvoir entre Ottawa et Québec. Conformément à son principe de l'équilibre nécessaire entre les paliers de la gouvernance, il se sentit donc obligé de secourir le Fédéral, ébranlé par le nationalisme agressif, le souverainisme québécois. Il annonça ce virage politique dans un article phare, *La nouvelle trahison des clercs*[18] : son combat premier serait désormais de combattre « le choix des séparatistes, des indépendantistes ». Il insista pourtant sur la nécessité de transformer le fédéralisme : « L'idée fissipare d'un État-nation canadien-français » finirait forcément par se réaliser, à moins que les deux peuples fondateurs ne s'unissent pour « désamorcer ce concept d'État-nation et pour entraîner le Canada sur la voie de l'État multinational » (1967:173).

À ce moment, la lutte de Trudeau entra dans sa deuxième étape, la plus ardue, c'est-à-dire celle de *défendre* le statut même d'un tel État multinational. Ici encore, l'analyse de Bourdieu (1992) reste intéressante car pour Flaubert, la lutte contre les tendances du roman bourgeois ou social n'était que le début relativement anodin d'une lutte plus ardue, servant à défendre le statut du roman en général en dépassant le concept même du « roman » qui ne serait alors qu'une modalité de *l'art pour l'art.* Transposé vers l'arène de la politique canadienne, un tel concept de dépassement semble loin de toute expérience vécue. Du côté anglophone, la philosophie politique de Charles Taylor (1992, 1994) va dans cette direction, mais s'arrête, elle aussi, à mi-chemin. Il énonce les règles éthiques que nous devrions suivre pour établir un État

plurinational, mais ces règles ne sont acceptées comme normes quotidiennes ni au Canada ni dans aucune autre société. Les personnalistes français, quant à eux, ne disent pas non plus comment ils envisagent d'arriver à l'exercice de l'autorité « capable d'assurer une gestion juste et efficace » (Burelle 2005:41).

Burelle, l'acolyte par excellence des personnalistes, rompit avec Trudeau à la fin du drame constitutionnel. Dans une série d'articles publiés dans *Le Devoir*[19], il montre qu'en 1993, Trudeau avait abandonné tous les aspects pertinents de la philosophie personnaliste de sa jeunesse. Par contre, Burelle ne dit pas si, en restant fidèle à cette philosophie, en suivant pieusement ses principes, il aurait lui-même voulu ou tenté ou pu rapatrier la constitution canadienne en 1981. Burelle, toujours fédéraliste inconditionnel, ne dit pas si le personnalisme aurait dû s'opposer à « l'idée fissipare d'État-nation canadien-français » – une idée qui est toujours très vivante. Il présente maintes idées judicieuses et intéressantes critiquant la gestion du fédéralisme, mais laisse intact le design général de Trudeau.

Ce design est essentiellement ambigu. Il comprend sans doute une composante personnaliste, selon laquelle les droits collectifs ont parfois la préséance sur les droits individuels, mais Trudeau veut toujours que les droits collectifs cèdent leur place aux droits individuels. La question est donc de savoir comment cette contradiction doit se résoudre dans l'espace : est-ce que le Québec reste personnaliste tandis que le ROC (*Rest of Canada*) reste acquis à l'individualisme américain ? Ou est-ce que Trudeau nous place devant une antinomie kantienne, où les niveaux empirique et métaphysique sont rigoureusement distincts ? Dans ce cas, l'ambiguïté ethnique n'aurait pas vraiment disparu, car – au plan mythique – il restait l'idée monstrueuse que le Québec donne la préséance à la métaphysique, tandis que le ROC donne la préséance à l'empirique.

Sans doute le mythe du fédéralisme de Trudeau se situera donc dans un univers post-kantien. Dans le monde réel, Trudeau et McLuhan se connaissaient; ils étaient de bons amis aux atomes crochus qui reconnaissaient, intermédiaire entre l'image et le concept, la communication au moyen des signes évocateurs. Le modèle de Trudeau, comme celui de McLuhan, est sciemment post-gutenbergien, un mélange de médias où de nouveaux concepts s'enrobent d'images qui ont déjà servi à d'autres fins[20]. Le média est le message, le message est dans le massage[21]. La pratique du fédéralisme, même avant le manège des commandites à l'occasion du deuxième référendum[22], se fiait à l'astuce subliminale des symboles qui devraient convaincre la population à son insu, comme le « massage » cher à McLuhan. En élisant plus de 50 députés du Bloc québécois (BQ) aux élections de 2006, les Québécois ont montré qu'ils savent lire ces messages subliminaux. La mort du kantisme est peut-être moins réelle qu'apparente. Je crois que McLuhan nierait la différence entre l'être et l'expérience, mais Trudeau n'avait pas assez de temps libre pour s'occuper de cette question.

Les paliers supérieurs : dominants ou subsidiaires ?

Vu que le point de départ de ce mythe du fédéralisme est de toute évidence le catholicisme personnaliste, il semble pertinent de remonter à la première expression systématique de cette vision socioreligieuse, celle de Thomas d'Aquin, reprise par le Pape Pie XI et plus récemment par Sloterdijk (2003:205, 215-221), c'est-à-dire : « *Homo est animal magis familiale quam politicum* ». Dans cette vision, l'humain étend, palier par palier, son monde, son réseau de relations duelles, à commencer par le duo nourrisson-mère. Sa sphère sensible et cognitive s'étend par la suite aux relations duelles plus larges : enfant-famille, adulte-localité ou tribu ou nation, sans abandonner sa sécurité culturelle, c'est-à-dire un environnement social de proximité où les membres sont protégés par leur partage d'entendement, à savoir, une langue commune, une rythmique et un système rituel communs, un champ d'habitudes ethnoculinaires, ethnomédicales, ethnobotaniques communes. Toutes ces relations deviennent problématiques dès que l'humain passe outre à ce palier de proximités aux sociétés complexes (royaumes, empires, confédérations, fédérations, etc.). Ces grandes sociétés offrent davantage en sécurité externe, en échanges commerciaux, en grandes réalisations civiles dans tous les domaines. Le problème objectif posé par le palier supérieur est celui d'assurer l'équilibre entre ces avantages – impératif hypothétique crucial pour la communauté de proximité, mais impératif catégorique au palier supérieur – et la sécurité culturelle, la protection des habitudes, surtout des habitudes protectrices, qui restent un impératif catégorique pour le bien-être de la nation, mais qui seront tout au plus un impératif hypothétique pour le palier supérieur.

Le problème qui survient quand un gouvernement veut passer du palier de la nation, ou de l'État-nation, à un palier supérieur est donc surtout celui d'amener les citoyens de la nation à changer un aspect particulier de leur vision du monde, c'est-à-dire de les inviter à réduire l'espace réservé à l'impératif catégorique de leur nation. La remarque du premier ministre Trudeau, citée ci-dessus, illustre très bien ce dont il est question ici : il s'agit de faire en sorte que les membres de la nation « sortent *un peu* de leur citadelle ». J'ai souligné l'expression « un

peu », car le premier ministre savait bien que cette invitation était délicate et devait avoir l'air modeste. Le besoin primordial de ce palier supérieur est d'établir ce que, dans une publication antérieure, j'appelle son « homéostasie optimale » (Schwimmer 2003)[23]. Une telle homéostasie de l'ensemble d'un palier supérieur devra assurer la bonne distance entre ses nations constituantes, donc entre la proximité et l'éloignement excessifs. Le massage est une technique qui ne résout pas toujours ce type de problème.

En effet, la remarque de Trudeau sur la sortie de la citadelle était subordonnée au performatif « j'exige ». Il n'y avait donc pas de connotation voulant que la permission ou la négociation préalable serait de rigueur, le seul choix disponible au citoyen étant d'obéir ou de se mettre hors la loi. Selon le critère de la bonne distance proposé ici, on se trouve donc devant un paradoxe : l'objet apparent de faire sortir les Québécois de leur citadelle serait de réduire la distance entre eux et les autres nations, mais l'usage du performatif « j'exige » marque l'éloignement excessif, présent dans le sous-texte.

Quand, deux ans plus tard (en 1980), Trudeau *exigea* le *rapatriement unilatéral* de la constitution canadienne, cette forme d'invitation du gouvernement fédéral fut examinée par la Cour suprême du Canada qui la jugea *légale, mais illégitime.* Obligé de se prononcer, le parlement du Royaume-Uni posa des questions polies au sujet de la souveraineté des provinces du Canada. J'y reviendrai, mais un tel rapatriement unilatéral serait *illégal* dans le type de palier supérieur que les personnalistes (ou Sloterdijk) appellent une *confédération*, c'est-à-dire une union de plusieurs États ou nations qui s'associent tout en conservant leur souveraineté. Ce terme « souveraineté » est pourtant ambigu aussi, dans la mesure où les pouvoirs de toute union confédérale, même quand ils sont supposément *subsidiaires,* pourraient empiéter sur la sécurité culturelle des communautés (ou nations) de proximité.

Tandis que le palier supérieur peut très bien sélectionner quelques domaines qui lui semblent non prioritaires (du point de vue de la sécurité externe), la sécurité de la nation reconnaît très peu de domaines subsidiaires. La philosophie de Trudeau – énoncée à plusieurs reprises dans son livre programmatique de 1967 – ne s'opposait pas aux principes du confédéralisme, mais lui-même interprétait les propos des porte-parole de la nation québécoise de l'époque comme réclamant les pleins pouvoirs dans tous les domaines de l'État sans exception. Cette interprétation paraît clairement dans ses réponses à Burelle au début du mandat de ce dernier[24].

Quand, en pratique, le déséquilibre entre les degrés de conformité aux impératifs de chacun de ces deux paliers dépasse une certaine limite, il y a une réaction radicale qu'on peut appeler un contrecoup. Cela arrive quand la nation communautaire trouve que sa sécurité culturelle est en danger critique, ou encore quand un grand État trouve que sa sécurité externe (militaire, commerciale, ou même morale) est menacée. Un recueil collectif récent de textes, dont j'étais responsable en partie, a analysé des exemples variés de mouvements périphériques – sociaux, politiques, religieux – qui se présentaient comme des contrecoups aux positions des pouvoirs majoritaires dans plusieurs parties du monde. Ces mouvements furent portés par des communautés locales dont l'objet principal est la transformation de leur société mais qui craignent pour leur sécurité culturelle[25].

Dans le contexte canadien, le projet de souveraineté-association au Québec, lancé en 1967, fut un contrecoup du même type. Or, ce contrecoup communautaire, prévisible depuis la publication en 1962 du texte de Trudeau sur la *trahison des clercs*, amena la riposte de l'appel d'aide, fait en 1965 par le gouvernement de Pearson, aux trois Québécois connus par le sobriquet des Trois Colombes[26]. L'un d'eux, P. E. Trudeau, devenu premier ministre, initia le *coup de force* – ou plutôt, le contre-contrecoup, qui est le thème de la présente analyse anthropologique. Ce coup de force, médité par Trudeau bien avant son passage au Parti Libéral du Canada (PLC), est mémorable aujourd'hui surtout par l'audace du rapatriement de la constitution en 1980-82, par l'ampleur de ses qualités mythiques évoquant l'image du roi philosophe ou de Machiavel ou, au Québec, du simili-dieu Papa Boss ou de Bélial[27].

Or, aucune des ces identifications intuitives ne suffit à répondre à la question posée par Bourdieu : après avoir relégué l'État-nation à une position subordonnée, quel sera le contenu général du concept supérieur qui soutient le projet encore vague d'un État multinational ? Bourdieu n'a peut-être pas réussi à décrire définitivement le contenu général du concept supérieur de *l'art pour l'art,* sauf que ce contenu prendrait la forme de certaines règles nouvelles pour *l'écriture.* Il faudrait en effet qu'on soit spécialiste en littérature (comme Mikhaël Bakhtine (1979) ou Milan Kundera (2005)) pour éclairer le type de règles dont il s'agirait dans un genre comme le roman.

Quant au concept général de l'État multinational, le monde est encore loin d'être arrivé à une description de validité universelle. On possède désormais d'importantes descriptions partielles, comme celle de Rawls dont Trudeau a dû apprendre au moins les rudiments lors de sa visite à Harvard autour de 1958[28]. Or, ce type d'analyse américaine contredit la philosophie personnaliste, toujours prédominante au Québec, qui défend les droits des communautés de proximité, droits qui sont parfois antérieurs à ceux de l'individu. En luttant pour le rapatrie-

ment de la constitution, par ailleurs, le premier ministre se garda bien d'énoncer quelque concept général que ce soit. Il proposa en effet un système inédit de signes rituels, surplombé par une image mythique, rassurante, d'un univers postmoderne, harmonieux, rendu omnipotent par sa technologie.

Les discussions générales autour de ces systèmes, fondées sur des principes comme la philosophie morale, la justice sociale, la démocratie et la nature de « l'État-nation occidental tel qu'il se consolide au XIX^e siècle »[29] ratent la cible parce que les nations ont une histoire bien plus ancienne et plus complexe, pleine de contradictions internes, qui – en plus des variables démographiques – déterminent la limite du degré de l'assimilation prévisible. Ceci est évident surtout dans les cas particuliers comme le Québec, où les orientations de la population, quelle que soit sa classe sociale prédominante, étaient influencées par toutes les tendances courantes aux XVI^e-XVII^e siècles dans leur patrie. Tandis que cette population était très fidèle à son Église, le discours de celle-ci était influencé par les débats et les questionnements de l'époque. L'Église avait mis à l'Index des œuvres de Montaigne, Rabelais, Voltaire et Rousseau, mais leur contenu satanique survivait dans l'esprit populaire avec les autres tentations du Diable. Quand, au XX^e siècle, surgit la conscience nationale du Québec, elle s'abreuva de cette tradition extra-ecclésiastique, qui ne s'était jamais véritablement éteinte. Quand Trudeau « exigea » des intellectuels qu'ils sortent de leur citadelle, il n'était pas conscient de tout ce qu'il pût y avoir là-dedans, mais quelques-uns s'aperçurent de la richesse intellectuelle de cette citadelle, exemplifiée par l'écriture des romans philosophiques de Jacques Ferron[30].

Parce qu'il voyait peu de germes d'un avenir possible *au sein* de cette citadelle, il pouvait savoir encore moins comment ses habitants s'y prenaient pour explorer ce qui se trouvait à l'extérieur ? Tout au plus pouvait-il constater des lacunes. Les écrits de Trudeau font allusion aux recherches en sciences sociales, largement négligées par les intellectuels proches de la culture ecclésiastique. Surtout et très souvent, il leur proposa de se fier aux ressources du gouvernement fédéral[31]. Or, le cours général de l'histoire du pays les empêchait d'attribuer quelque valeur de vérité que ce soit à ces ressources, l'hégémonie culturelle au Québec étant passée, après la conquête, à l'État théocratique du Vatican, conformément à l'entente avec l'administration coloniale du Royaume-Uni. Quelle fut la crédibilité du gouvernement fédéral du Canada si, presque deux siècles plus tard, celui-ci voulait les guider dans une autre direction ? Quand les Québécois, en 1960, ont changé de direction, ils ont voulu ajouter de nouvelles sources de vérité à celles du Vatican, mais sans se fier cette fois au ROC pour choisir la voie à suivre. Ils la chercheraient plutôt à Paris, à Londres, aux États-Unis, à Cuba ou ailleurs. Le monde cognitif construit ainsi était inédit, avec quelques ressemblances avec leurs voisins du ROC, mais beaucoup de différences aussi. Certes, ils restaient fidèles aux savoirs de leur ancienne citadelle mais aussi à leur récente découverte d'autres vérités, de provenances diverses, adaptables à leur situation. Cette histoire culturelle d'après 1960, dans plusieurs domaines de pointe, technologiques, administratifs, artistiques ou savants, serait un bon champ d'études québécoises en anthropologie.

À cause de ces développements peu surprenants, les relations entre Trudeau et les gouvernements provinciaux, fussent-ils libéraux ou péquistes, ont empiré après 1960, car les gouvernements successifs de Duplessis exerçaient à peine leurs pouvoirs, tandis que « le gouvernement Lesage et l'opinion publique québécoise avaient fait de l'autonomie un absolu et tentaient de réduire à rien le pouvoir fédéral » (Trudeau 1967:v).Voici quelques remarques citées par Burelle (voir ma note 16), qui illustrent la nature des paradoxes guettant les rapports trudeauesques entre le fédéral et les provinces :

(a) Burelle propose que le bonheur des citoyens implique un sentiment fondamental de *sécurité culturelle.* Trudeau répond : « Si vous étudiez les demandes de Daniel Johnson (égalité ou indépendance), celles de Bourassa à Victoria (juridiction sur le secteur bien-être), celles de Ryan quand il définissait le statut particulier, vous verrez que les nationalistes n'ont que faire de *sécurité culturelle* à moins que *culture* ne recouvre l'ensemble des juridictions! ».

(b) Burelle propose que, dans le domaine de politiques culturelles et de l'encouragement aux arts et à la recherche, le gouvernement fédéral s'engage à évacuer le champ des activités intra-provinciales. Trudeau écrit en marge : « Décider que les choses de l'esprit ne sont pas de juridiction fédérale! ».

(c) Burelle propose que le gouvernement fédéral continue pourtant à subventionner le Conseil de la recherche, l'Office national du film, les musées nationaux, Radio-Canada, etc. Trudeau écrit en marge : « En vertu de quel principe ? ».

(d) Burelle réplique à tout cela : « J'ai cru déceler une certaine impatience, voire de l'agacement dans les commentaires. » Trudeau répond : « S'il y a de l'impatience, c'est que voilà plus de quarante ans que je me bats contre des gens qui se réclament de la notion de *sécurité culturelle* pour exiger que le gouvernement du Québec ait juridiction sur tout, depuis les affaires extérieures jusqu'au système d'épuration des

eaux. Bien sûr qu'il faut que le Canada français ait certaines garanties, et je tente de les insérer dans une constitution. Mais il faut se méfier de l'hypertrophie des mécanismes de défense, ou de ce que Pelletier appelait 'la mentalité de l'état de siège' si l'on veut l'épanouissement de la personne ».

Afin d'analyser ces commentaires, il faudra d'abord expliciter le système logique à l'aide duquel Trudeau les a établis. Les commentaires (a) et (d) se situent dans le cadre de la théorie personnaliste du fédéralisme. Le commentaire (b) est ambigu : la théorie personnaliste enseigne en effet que les choses de l'esprit appartiennent à la communauté de proximité, ce qui les exclurait de la juridiction fédérale. Cet enseignement n'est pourtant que peu conforme aux habitudes du gouvernement du Canada qui exerce cette juridiction depuis toujours. L'État a donc établi à cette fin des principes budgétaires, administratifs et fiscaux appropriés (voir la remarque [c]) et des services hautement valorisés par la population. L'idée que le gouvernement canadien abolisse tous ces services culturels fédéraux n'avait en effet « pas manqué d'audace »[32].

Du point de vue de la nation québécoise, Burelle avait posé des questions fondamentales, car toute nation exprime son identité par la nature des principes qui déterminent les pratiques de ses institutions culturelles. Or, Trudeau savait que la majorité anglophone qui détermine ces principes aujourd'hui au Canada n'est pas entièrement multinationale, qu'elle est aussi chauvine que d'autres nations, que ces institutions ont besoin d'« attaches locales » (1967:45). Il savait que chacun des deux groupes ethniques principaux du Canada « est trop fort, trop bien enraciné dans le passé et trop bien appuyé sur une culture-mère, pour pouvoir écraser l'autre » (1967:188). Son article magistral sur *Les octrois fédéraux aux universités* défendait en effet le même point de vue que Burelle : ces institutions culturelles devraient être provinciales[33].

De telles contradictions entre la vérité philosophique et les vérités politiques ne sont pas rares. Selon Hannah Arendt, elles sont non éradicables : « Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous » (1972:336). Disons donc que bien que le sol et le ciel de la politique de Trudeau fussent personnalistes, son action politique restait dominée par ses démêlés avec le ROC, où la problématique de l'État multinational est peu pertinente et où plusieurs provinces anglophones s'alignent d'assez près sur l'assimilationnisme américain.

On peut bien exiger des preuves claires selon lesquelles les déboires du gouvernement fédéral entre 1980 et 2006 découlent des contradictions de cet ordre plutôt que de déceptions moins philosophiques. Or, Burelle ne fournit pas de preuves concluantes, mais plutôt des illustrations fondées sur un problème d'expression, anodin en apparence, dans un document officiel : « *une querelle de mots* (qui) *n'était pas innocente* ». Il s'agit du préambule de la nouvelle constitution dont une ébauche devait être mise en circulation. Burelle en reçut une version anglaise qui le « sidéra » : « Il commençait avec un retentissant *We, the people of Canada* clairement inspiré du préambule de la constitution américaine, et l'ensemble de son contenu avait une saveur *one nation* complètement étrangère au fédéralisme multinational canadien que Trudeau jugeait d'avant-garde à l'époque de *Cité libre* » (Burelle 2005:257).

Après quelques disputes acerbes avec le conseiller anglophone, Burelle écrit une version à son goût dont Trudeau approuva la plupart des amendements « essentiels », sauf que « l'expression *We the people of Canada / Nous, peuple canadien*, l'emporta sur *Nous citoyens et citoyennes du Canada* et *Nous Canadiens et Canadiennes* que je proposais comme solutions de remplacement » (Burelle 2005:258). En effet, ce préambule et la phrase *Nous, peuple canadien* provoquèrent beaucoup de réactions négatives au Québec en particulier, de la part de Gérard Pelletier, Marcel Adams, Solange Chaput-Rolland, Léon Dion, Gérard Bergeron ainsi qu'à l'Assemblée Nationale, où Claude Ryan, chef de l'opposition libérale, appela ce préambule « un brouillon qu'il faudra recommencer au complet » (Burelle 2005:262, 266).

Trudeau accepta l'idée de Burelle de diffuser une *Lettre ouverte aux Québécois*[34] afin de clarifier le préambule supposément « brouillon ». La rédaction de cette lettre donna lieu à plusieurs échanges entre lui et le premier ministre lors desquels Burelle invita Trudeau à clarifier la « contradiction flagrante entre l'esprit et la lettre de ce message aux Québécois », en explicitant le principe, énoncé dans le préambule de la nouvelle constitution, de « la dualité essentielle de la société canadienne ». Voulait-il négocier avec le Québec sa reconnaissance « des deux principales communautés linguistiques et culturelles du pays, dont la française a son premier foyer et son centre de gravité au Québec » (Burelle 2005:266, 273, 287), comme le proposait cette *Lettre* ? Trudeau répondit :

(a) « C'est dans la négociation des "brouillons" qu'on les obligera à dire ce qu'eux entendent par "dualité." S'ils entendent "deux nations" ou statut particulier, je ne peux admettre "leur" dualité. S'ils entendent "peuples fondateurs," "deux langues, deux cultures" etc., je puis admettre leur dualité » (Burelle 2005:273, voir aussi 268).

(b) « Notre vocabulaire ne saurait être à la fois fédéraliste et souverainiste. Le choix référendaire impose aussi

un choix de vocables, et ce n'est qu'en exorcisant les mots de toute référence à la vieille idéologie de l'État-nation que nous réussirons à traduire le projet canadien dans toute sa richesse et son originalité » (Burelle 2005:287-288).

Or, ces précisions sont strictement compatibles avec la philosophie personnaliste qui distingue nettement entre le palier des communautés de proximité et l'exercice du pouvoir dans les grands États. Par contre, vu que Trudeau définit le Canada comme une seule nation, pourquoi ne se ferait-il pas responsable de toute la gamme des valeurs et jugements culturels ? Le mot *culture,* comme domaine culturel, ne peut donc qu'avoir un sens restreint dans le cas d'agglomérations désignées comme « les peuples fondateurs ». Dès que le Canada sera devenu « *one nation* », il aura le droit de s'arroger des « vocables » exclusifs, propres à la fédération, dépassant les dialectes propres aux peuples fondateurs. On s'approche ainsi du modèle même de la « société juridique contractuelle » de Rawls, rejetée par le personnalisme (Burelle 2005:33). Burelle serait-il donc en effet plus proche de la pensée de Lévesque ?

Comment résoudre ce paradoxe ? Trudeau regardait comme audacieux tout projet de palier supérieur qui n'impliquait pas « les choses de l'esprit ». En effet, les Québécois s'étaient bien adaptés à deux siècles de règne du Vatican, palier supérieur pour toutes les choses de l'esprit. Ils lui avaient retiré cette autorité après 1960 et n'étaient pas près de la transférer à Ottawa, ou à la Reine du Royaume-Uni, sans se faire octroyer un statut particulier. Par ailleurs, le personnalisme n'a pas précisé en détail toutes les qualités nécessaires à l'installation d'un palier supérieur solide autre que le Vatican. Les Québécois aimeraient probablement bien s'en trouver un, pourvu que celui-ci respecte leur autonomie des « choses de l'esprit »[35].

Notre objet n'est pas de suppléer cette carence dans le présent article. Il suffit pour le moment d'établir que Trudeau était plus ou moins conscient de cette carence et de dégager les méthodes qu'il utilisait pour combler le creux. Le modèle du village mondial de McLuhan l'a aidé, mais aussi le modèle de Rawls (garant du libéralisme américain) et surtout, ce qui l'aida, c'est la foi du fondateur qui puisse énoncer le mythe en attendant que la réalité s'établisse plus tard. Trudeau aimait citer des phrases latines, mais ne citait jamais celle qui évoque son mythe personnel et qui est parfois acceptée dans le ROC aujourd'hui : *attollens humero famamque et fata nepotum*[36]. Or, rappelons que ceci était l'image accolée à Énée par Virgile, plutôt qu'une idée qu'Énée aurait lui-même eue.

Aspects mythiques de la constitution et des gestes rituels attenants

La grande réussite pratique de la Constitution canadienne de 1982 a été l'adoption de *La Charte canadienne des droits et libertés* mais celle-ci était précédée des Chartes provinciales qui donnaient d'excellents résultats; c'est au palier fédéral que les instruments restaient incomplets[37]. L'essentiel du projet de rapatriement a plutôt été d'avoir fondé le fédéralisme canadien plus centralisé d'aujourd'hui. Sa signification profonde est lisible dans son sous-texte où figurent deux grandes images quasi-mythiques bien connues de Trudeau : la Déclaration d'indépendance des États-Unis et la fondation de Rome au VIII^{e} siècle av. J.C. (dont Jefferson s'est aussi inspiré). Tandis que le nom du fondateur de la ville matérielle de Rome était Romulus, l'épopée de Virgile relie la nation romaine à l'ordre divin par la description des images gravées sur un bouclier, donné à Énée par sa mère, la déesse Vénus. Tous les grands événements de l'histoire de l'empire y étaient illustrés, mais ce bouclier, pensé par Virgile pendant le règne d'Auguste, était une commémoration de huit siècles d'histoire romaine antérieure, tandis que la Déclaration d'indépendance des États-Unis a été une prophétie réelle, survenue bien avant l'éclosion de l'empire américain, une prophétie inspirée de l'épiphanie mythique de son fondateur.

L'expression *one nation*, dans le préambule de cette Déclaration, plut à Trudeau et aux anglophones canadiens. Au moment de cette Déclaration, il y avait treize États en Amérique que l'empire britannique n'avait aucune intention d'unir, mais la guerre provoquée par la déclaration de Jefferson parvenait à resserrer les liens entre les États. Nous avons vu que cette même expression *one nation*, appliquée au Canada en 1980, *sidéra* Burelle et d'autres libéraux du Québec, car rien ne s'était passé qui justifierait un tel revirement, sauf dans l'esprit de Trudeau et de ses conseillers anglophones. Quoi qu'il en soit, les fédéralistes québécois s'identifiaient volontiers comme Canadiennes et Canadiens, pourvu que le Québec soit reconnu comme une nation distincte. Quand la nouvelle constitution leur refusa ce statut, l'Assemblée nationale la rejeta. La Cour suprême du Canada statua, quant à elle, que l'application de cette constitution au Québec serait légale mais illégitime.

Ce jugement a eu deux conséquences non intentionnelles au plan symbolique : d'abord le ROC en concluait que le Canada serait désormais *une seule nation, établie par un coup de force légale, peu importe sa légitimité,* tandis que le Québec en concluait qu'il n'y avait toujours pas de *peuple canadien unifié, sauf dans un sens stric-*

tement juridique, si bien que son unité se limitât à la formalité de la présence des sénateurs et députés québécois au Parlement. Par ailleurs, 68 % de ces députés québécois élus font partie aujourd'hui du Bloc québécois, un parti créé pour défendre les intérêts distincts de la province de Québec. Notons que le BQ s'allie parfois aux conservateurs, parfois aux libéraux et aux néo-démocrates. Il affiche une bonne distance avec les partis du Canada, mais aussi avec les idéologies des États-Unis et de l'Union européenne. Il offre la première image de ce que serait la politique d'un Québec autonome.

Quand la nouvelle constitution fut rejetée par les fédéralistes québécois, Gérard Pelletier en donna une explication qui ne fut guère contestée : « la mentalité de l'état de siège » des Québécois. Il ne s'agit pas ici de juger cette mentalité, mais d'en chercher la cause objective profonde. Or, à cet égard, l'anthropologie dispose déjà d'une hypothèse intéressante qui concerne les « rapports de symétrie entre rites et mythes des peuples voisins » (Lévi-Strauss 1968 et 1973:281-300), celle de « la bonne distance », expliquée ci-dessus. L'espace (et le temps) chez les humains, mais aussi dans le reste de l'univers, est mesurable selon les degrés de proximité.

On a vu, par exemple, dans le témoignage de Burelle, que ni lui ni Trudeau ne pensaient que les expressions *citoyens canadiens* et *peuple canadien* étaient synonymes. Ils admettaient que le terme *peuple* connote une relation plus proche que *citoyens.* Burelle était « sidéré » par la trop grande *proximité symbolique* du terme « peuple ». Alors que « sidérer » ne fait pas partie du vocabulaire professionnel normal du politicien ; il connote un sentiment très intime, presque comme le mot « inceste ».

Quand Pelletier parlait de la mentalité de l'état de siège, il pensait évidemment aux ennemis qui investissent une citadelle dont les habitants redoutent la proximité indue de leurs adversaires. Une telle idée peut sembler loufoque aux fonctionnaires fédéraux qui pensent avoir le droit de gérer le pays. Quelle mesure objective y a-t-il de la *bonne* distance entre un État-nation qui a une armée et une nation qui n'en a pas ? Au cours de l'histoire, l'armée a normalement été déterminante, mais le monde contemporain en général, et Trudeau en particulier, voulait établir un palier supérieur aux États-nations. Le Canada anglophone actuel retient en effet tous les pouvoirs d'un État-nation sans trop les étaler, tandis que le Québec se conduit comme un État-nation sans en détenir les pouvoirs. Il ne peut gérer même un zoo sans l'aval du Fédéral. Il n'y a guère de palier *supérieur* du type américain, mais ce palier est simulé sous la forme de quelques mots inédits, écrits sur le brouillon de Burelle : *Nous, peuple canadien.* Ces mots électrisèrent le pays mais Trudeau avoua, lors d'une discussion avec son personnel : « *Let's face it; it was a mean process* »[38]. En avril 1982, il semblait bien que ce processus avait été efficace. Avec le recul de plus de vingt ans, pourtant, la situation est toujours complexe et ambiguë.

En règle générale, les paliers étatiques supérieurs établis en Occident se dotent de certains mécanismes, formels et informels, afin de gérer l'homéostasie de la *bonne distance* avec leurs communautés semi-autonomes. L'exemple d'un palier supérieur le plus visible au Canada est celui des États-Unis dont l'unité, datant de leur guerre commune de libération, est accentuée aujourd'hui par le système de propagande idéologique le plus sophistiqué du monde, mais aussi, entre autres, par les pouvoirs de la Présidence, de la Cour suprême et de la Chambre des représentants, des forces armées, de la *Federal Reserve Bank.* D'autre part, les 50 États autonomes (dont la marge d'autonomie leur permet de mettre sur pied une armée, de légiférer à tous les niveaux économiques en ce qui à trait à la création des banques et au soutien à l'industrie, de créer des tribunaux, etc.) sont représentés formellement à Washington par leurs Sénateurs. Quoi qu'on pense du système des juges élus, il assure la participation active, la protection des droits individuels et des sentiments populaires au sein du vaste appareil judiciaire. Sans bien le connaître, le Canada a tendance à idéaliser ce système qui assortit des relations de proximité très autonomes à un palier supérieur d'une grande solidité.

L'autre grand palier supérieur occidental, l'Union Européenne, pourrait avoir plus d'admirateurs au Québec que dans le ROC, surtout parmi les souverainistes, mais aussi parmi des fédéralistes du type de Robert Bourassa. Composée d'États souverains, l'UE accentue l'unité comme un idéal lointain et laisse en place beaucoup de cultures d'une grande richesse. Elle s'abstient systématiquement de se mêler des choses de l'esprit. Par contre, afin d'exprimer avec transparence l'idéal de son unité, elle a supprimé presque toutes les frontières internes, pour la circulation des biens ainsi que des personnes. Ainsi l'UE fait la gestion administrative d'un vaste territoire dont les particularités culturelles ne la concernent pas du tout. Sloterdijk explique bien les faiblesses de cette ambivalence :

> Les grandes formes vivent du fait qu'elles peuvent aspirer et transférer un fonds imaginaire de modes d'expérience relevant de la petite sphère – lorsque ce type de transfert de familiarité échoue, ce qui est par exemple le cas pour la construction actuelle de l'Europe, la grande structure reste sous-animée et les habitants la vivent comme une irréalité ou un moloch. [2003:216]

Les expériences plus limitées de paliers supérieurs européens, comme l'Espagne, le Royaume-Uni, la Belgique, la Suisse sont toutes issues du concept de l'État-nation, tempéré par la vitalité des communautés-membres hautement développées, dont les cultures sont reconnues et respectées.

En suivant la piste lévi-straussienne de la bonne distance, comparons ces systèmes aux rites et mythes de nos deux peuples voisins : les Québécois et le ROC. D'abord, chaque peuple s'est doté d'un palier supérieur symbolique, en lui reconnaissant le minimum de pouvoirs matériels, mais un capital symbolique considérable : ainsi les États-Unis sont regardés par le ROC comme le modèle symbolique de son palier supérieur de préférence tandis que le Québec, après avoir réduit sa dépendance symbolique face au Vatican, s'est rabattu sur la France. En élaborant la symétrie, le ROC octroyait à la France un peu de capital symbolique (par exemple, en votant avec la France aux dossiers culturels du G8) tandis que le Québec octroyait une petite part de son capital symbolique aux États-Unis (par exemple, la tendance historiographique de Gérard Bouchard). En lexicographie, le ROC ne se donne pas les moyens pour établir un dictionnaire anglo-canadien, mais utilise des dictionnaires américains légèrement modifiés; le Québec fait de même pour le français, si bien qu'une faible part du lexique de la littérature québécoise est repérable dans les dictionnaires français. Le Québec ne s'est donné que quelques moyens de faire ce que les Mexicains et les Argentins ont fait pour la langue espagnole dans leurs pays[39].

Autre symétrie : les Québécois qui parlent le français prétendent souvent ignorer l'anglais mais, en règle générale, ils le comprennent et le parlent assez bien. Le ROC parle l'anglais et prétend souvent être bilingue mais surestime, en règle générale, sa connaissance du français[40]. À cet égard, le jeu du ROC est l'inverse du jeu britannique – le spécialiste britannique, invité à Paris, par exemple, annonce qu'il ne connaît pas le français et parle en anglais. Les Parisiens lui posent alors des questions en français, qui sont très bien comprises par l'orateur et auxquelles celui-ci répond en très bon français. Dans tous ces cas, les relations entre les peuples voisins sont donc marquées par des jeux rituels de simulation ou de dissimulation. Ces jeux sont habituels entre les *peuples voisins*, peu importe quelle est la *citoyenneté* des individus participant aux échanges.

Jeux historiques : la confédération canadienne établie en 1867 souffrait sans doute de la distance excessive entre son centre et ses périphéries, et Trudeau a sans doute réussi à réduire cette distance. Cependant, il laissa aux provinces une certaine identité culturelle territoriale, si bien que la mobilité des biens et des personnes est plus grande maintenant en Europe qu'en Amérique. Cette identité culturelle s'explique moins par des besoins pratiques que par la règle de la bonne distance : tandis que l'Europe avait besoin de réduire la distance entre ses vieux États-nations, l'Amérique accentuait les distances entre les communautés à forte identité culturelle, mais que l'histoire n'avait pas encore muni d'assez de marques distinguables pour qu'on ne reconnaisse leurs identités particulières. Ces communautés ne voulaient pas supprimer des lois locales qui puissent les distinguer des communautés voisines, tandis que les gouvernements centraux postulaient que ces divisions rendraient l'ensemble des États plus faciles à dominer.

Les mythes : le capital matériel et symbolique du Canada s'est sans doute accru depuis 24 ans, dans l'esprit de ses citoyens ainsi que des étrangers. La Charte des droits et libertés a sans doute contribué à notre capital symbolique, mais les résultats du référendum de 1995 n'ont guère contribué à la réputation de nos mythes et de notre gestion des relations entre peuples fondateurs. Que je sache, il n'y a eu aucune étude sérieuse de ces mythes, bien que de nombreuses données, surtout dans le champ littéraire, soient disponibles. J'en donnerai ici deux exemples qui ne peuvent pas être concluants mais qui indiqueront la sorte de résultats prévisibles de ce type d'études. On verra bien qu'elles ne pourraient que confirmer l'ambiguïté de la situation actuelle. Le développement des paliers supérieurs véritables dans notre monde pourrait être plus rapide que les huit siècles environ que cela a pris en Chine ou en Rome antique, mais il serait sage de fixer les termes en périodes plus longues que les mandats électoraux ou les intervalles inter-référendaires.

Le célèbre roman *Faire surface* de Margaret Atwood (1972) est souvent regardé comme une « fable canadienne » écrite dans le but d'élucider le problème de l'identité culturelle du pays. Je le traiterai ici comme un conte merveilleux qui raconte la quête initiatique, analysable selon le schéma proppien, donc avec une héroïne chercheuse, quelques adversaires et deux adjuvants[41]. L'intrigue se situe dans le Nord québécois où les carences du bilinguisme du ROC sont soulignées sans complaisance. Le seul personnage québécois, Paul, est un adjuvant, ami fidèle de la famille de l'héroïne. Il garde ses distances par rapport à elle, mais se manifeste aux moments clefs, hors du quotidien, témoignant d'une profonde amitié existentielle. Cette interprétation du rapport entre l'héroïne et l'adjuvant révèle enfin une vision complexe, au plan mythique, figeant la théâtralité chaleureuse des relations interethniques dans une ignorance stupéfiante perpétuelle qui assure que les uns ne se rapprocheront jamais des autres.

Notons pourtant que cette affectivité mythique s'exploite parfois effrontément à des fins politiques, comme en 1995. Tandis qu'Atwood n'idéalise pas les sentiments du ROC, il reste que le père de l'héroïne occupe du territoire, se construit une maison, se comporte comme un propriétaire sans jamais détenir de *titre*. Quand les autorités civiles s'intéressent à la mort de ce père, Paul les accompagne, toujours amène, pour identifier les vêtements du macchabée, mais l'héroïne laisse entendre que cette identification était fausse. Le roman se garde bien de résoudre les énigmes; il révèle plutôt un territoire glissant, troué par des tares insondables.

Quelle est la vision québécoise de ce territoire ? De toute évidence, elle est pleine d'ambiguïtés. Regardons le témoignage de Jacques Ferron, un auteur québécois dont la subtilité intellectuelle et narrative est comparable à celle d'Atwood, qui construit son monde sur des fondations très différentes. Dans le cadre conceptuel que j'utilise ici, on peut dire qu'il s'occupe souvent des nations dominées et qu'il s'interroge sur leurs capacités de se développer en tant que civilisations, une idée qu'il présente dans sa chronique sur la Pologne et Copernic (2006:522-30), mais aussi dans ses nombreuses chroniques sur Rabelais, sur la perspective et la peinture (1975:56-63). Quant à ses romans, je me limite à la recherche de la logique de l'épanouissement de l'univers de *L'amélanchier* (1970), une fois de plus la recherche critique des mots du père, la découverte de l'ambiguïté inextricable du monde adulte. La fin du récit nous donne les derniers mots de l'amélanchier, le jugement final porté par l'arbre sur le père de l'héroïne : « *Oh ! oh ! che naso brutto* », et l'envol de la bécasse de celle-ci « pour ne plus revenir, désormais au dessus de moi » (Ferron 1970:163).

À l'instar de l'héroïne d'Atwood, celle de Ferron évolue aussi. Dans le premier cas, elle commence par l'idéalisation des rapports ethniques et la sous-estimation de la nature; dans le cas de Ferron, elle commence par l'idéalisation du terroir et la sous-estimation des rapports ethniques. L'initiation à l'âge adulte lui révèle que la lecture paternelle et enfantine des signes a été fallacieuse et rétablit l'équilibre dans les jugements. Elle apprend que cet Anglais avec sa montre et sa boussole, dont l'ancêtre était supposément un lapin, n'était pas simplement le propriétaire du terrain mais qu'il le surveillait en attendant que ses chênes soient « assez grands pour être réquisitionnés pour la marine de Sa Majesté la reine Victoria » (Ferron 1970:92). L'univers du père, étalé dans toutes les fictions de Ferron par les mêmes noms et concepts (Papa Boss, Belial) est primitivement manichéen, les figures divines étant celles du Vatican, les figures sataniques étant très américaines. Les dieux de la laïcité (Freud, Marx) ne s'en tirent pas mieux.

La différence la plus profonde entre les identifications ethniques d'Atwood et de Ferron se situe pourtant à un niveau différent : tandis que les attitudes typiques des personnages québécois de Ferron sont l'autodérision et la dérision des Anglophones, les Québécois sont une préoccupation mineure des personnages du ROC d'Atwood. Le problème viscéral est plutôt d'établir la bonne distance entre eux-mêmes et les Américains. Les chapitres 14 et 15 de *Faire surface* (1972) décrivent une méprise cocasse de la part de deux petits groupes de vacanciers du ROC qui circulent sur les mêmes lacs : chacun des deux trouve de bonnes raisons de croire que l'autre groupe est américain. Les relations entre les deux groupes deviennent de plus en plus tendues et pénibles jusqu'au moment où ils se rendent compte qu'ils sont tous canadiens de naissance et de résidence. Beaucoup de leurs vêtements et de leurs habitudes sont pourtant des marques d'américanité, empruntées par les Canadiens pour des raisons diverses, si bien qu'il n'y a pas, dans le quotidien, de bonne distance entre les deux ethnies. Voici un problème de l'identité distincte du ROC dont les Québécois francophones ne font donc pas l'expérience.

On pourrait bien supposer que ce problème (d'ordre mythique) explique pourquoi le ROC a bien besoin du Québec. Cela explique aussi pourquoi les Australiens ont besoin des Aborigènes et pourquoi les Néo-Zélandais ont besoin des Maoris. Si le Québec et le ROC ne s'accordent jamais sur les principes de la bonne distance, l'atout principal du Québec lors de telles négociations serait que la seule présence du Québec au sein du Canada pourrait préserver la bonne distance entre le Canada et les États-Unis.

La bonne distance entre les deux peuples fondateurs

Cette petite excursion littéraire est évidemment rapide, mais il en ressort qu'Atwood et Ferron sont de meilleurs guides pour la réalité socioculturelle que nos gouvernements et politiciens qui n'ont pas été à la hauteur. On n'a pas franchi la barrière entre le palier des États-nations et le palier supérieur auquel rêvait Trudeau. Les Québécois n'oublient pas l'autre rêve qui leur fut raconté, celui de René Lévesque qui projetait la souveraineté-association comme un autre palier supérieur, plus proche de la confédération de jadis. Le ROC n'est pourtant pas près d'annuler le syndrome des Plaines d'Abraham (Schwimmer 1995) sur lequel se fonde son rêve d'origine de l'État-nation. Un tel mythe fondateur national ne s'oublie pas si vite. Quand Trudeau a écrit les mots *peuple canadien* sur le brouillon de Burelle, il avait là un petit trou de mémoire. Lévesque s'en souvenait sans doute, mais il savait bien

que la distance entre les deux peuples resterait en place jusqu'au moment où le ROC déciderait d'oublier les Plaines.

Le cas des États-nations de l'UE ne ressemble pas au cas québécois parce que le Québec manque de pouvoirs statutaires du même ordre, mais si un Québec souverain voulait se munir d'un palier supérieur quel qu'il soit, ce syndrome des Plaines pourrait présenter l'obstacle signalé par Sloterdijk et cité ci-dessus : un problème de transfert de familiarité. Quand la nouvelle constitution de l'UE fut présentée pour approbation par référendum en France et aux Pays-Bas en 2005, les populations de ces États la rejetèrent pour diverses raisons, mais celles citées le plus souvent par les Néerlandais ressemblent beaucoup à l'analyse de Sloterdijk : ils avaient peu aimé la décision de l'UE d'élever le nombre d'États-membres de 15 à 25 en 2004, vu que les 15 États inclus déjà dans l'Union n'étaient pas encore bien intégrés et que les moyens financiers et administratifs de l'Union ne permettaient pas encore d'en intégrer d'autres. Cette objection n'avait rien à voir avec la constitution comme telle, mais exprimait l'aversion générale des Néerlandais d'une Union qu'ils vivaient déjà comme une irréalité trop massive : ils s'attendaient tout au moins à un certain « transfert de familiarité ».

Le problème du syndrome des Plaines d'Abraham est que la défaite était gérée très subtilement par les Britanniques. Ceux-ci savaient que ces Canadiens-français ne seraient pas assimilables; ils étaient donc très contents de les laisser entrer dans le giron de l'Église. C'était assez sécuritaire et plus honorable que d'en faire des sujets coloniaux. Ensuite, la sortie des Canadiens-français de ce giron, et leur transformation en Québécois, en quête d'une identité civique, étaient impressionnantes mais de telles transformations marquent « une histoire lentement rythmée » (Braudel 1969:11).

Quand l'Espagne transforma le statut de la Catalogne d'une « communauté » à une « nation » tout récemment, cette décision exprima la reconnaissance de deux qualités évidentes de la Catalogne : une familiarité datant de plusieurs siècles ainsi que la persistance de la distance linguistique et culturelle entre les Castillans et les Catalans. Les deux côtés semblent penser que ce statut exprime « la bonne distance ». L'histoire de la « familiarité » entre ces deux peuples a pourtant commencé par un nombre de mariages dynastiques médiévaux, plutôt que par une conquête. Il pourrait se passer encore bien du temps avant que les Castillans puissent établir « la bonne distance » avec certaines autres communautés espagnoles, car chaque histoire de relations entre les ethnies est pleine de circonstances particulières. Le *coup de force* de Trudeau en 1980 n'a pas contribué à consolider ce type de bon voisinage.

Ce coup de force était clairement planifié comme une entente où chaque ethnie fût tenue de faire des concessions appropriées. La première rédaction de la constitution comprenait quelques provisions qui auraient pu assurer la protection minimale de la distance réelle, linguistique et culturelle, entre le Québec et le ROC. Or, quand ces provisions furent présentées au ROC lors des négociations ultimes, le poids de la partie québécoise désunie s'avéra trop faible à côté des pressions conjuguées du ROC. Le texte final de l'entente constitutionnelle, imposé par le ROC, n'avait en effet l'appui d'aucun des grands partis politiques du Québec, quel que fût le parti politique élu au Québec. Par contre, le concept de Trudeau de créer un palier de gouvernance supérieur aux États-nations du ROC et du Québec est devenu très populaire au ROC, où le mythe de Trudeau, fondateur du fédéralisme canadien, est toujours vivant.

Le Canada devra-t-il statuer d'urgence entre les trois voies constitutionnelles en lice : le fédéralisme, deux États séparés, ou une formule confédéraliste ? Cela serait sûrement utile, mais il ne faut pas surestimer le poids des gestes formels des États. En Scandinavie, par exemple, tous les États sont séparés, mais ils sont liés par plusieurs ententes supranationales si bien qu'ils ne fonctionneraient pas mieux avec un palier supérieur tel qu'une confédération. Or, actuellement, le ROC et le Québec ont de très bonnes relations de voisinage, malgré – peut-être à cause de – la bonne distance qui les sépare. Selon les sondages, même le chef du BQ, ouvertement souverainiste, est un personnage hautement populaire au ROC, très écouté à la télévision lors des débats pré-électoraux. Il se présente comme un voisin, un ami chaleureux, pas comme un étranger. Dans un monde, aujourd'hui mythique, où un vrai *peuple canadien* pourrait s'établir, Gilles Duceppe en ferait facilement partie.

Dans l'immédiat, le ROC n'est pas pressé, mais le PQ insiste pour que la lutte nationale soit nourrie par des référendums fréquents[42]. Cette lutte ne prendra pas la forme d'une guerre totale, mais celle, bien plus existentielle, d'une joute sportive. À la différence de Trudeau, des chefs comme Duceppe ou André Boisclair (nouveau chef du Parti Québécois) ne voient pas l'importance que le ROC parle français mais, comme les Mandan, ils veulent que les Québécois soient autonomes, qu'ils ne soient plus obligés de regarder les feux de cuisine de leurs voisins[43].

Sans entrer ici dans la problématique générale de la théorie des conflits, rappelons que les conflits entre voisins ne sont pas toujours résolus par la guerre « totale ». Il y a toujours des relations diverses entre les voisins, et les conflits amènent la rupture de certaines relations positives et l'installation de relations négatives. Le concept

de la bonne distance s'applique aux peuples voisins entre lesquels il y a quelques relations durables d'interdépendance. Avant d'appliquer des sanctions négatives, l'adversaire se demande donc quels seraient les frais prévisibles de rétablir la paix et les relations positives. Normalement on préfère que les conflits entre voisins soient restreints par des conventions explicites ou tacites bien respectées. Celles-ci sont nombreuses dans les relations entre les Québécois et le ROC. Ainsi, les voisins du ROC ont pu imposer au Canada une constitution que les Québécois ne pouvaient pas entériner, mais alors la réplique politique du Québec a été telle que les fondations du Canada, au dire d'Ignatieff tel que le rapporte Castonguay (2006), « ne seront jamais solides », à moins que le Québec ne la signe « un jour ou l'autre » ou à moins que le Québec ne se résolve à former un État-nation.

Finalement, toutes ces questions de la bonne distance deviennent internationales, mondiales. Il y a des centaines de nations dans le monde qui veulent établir des États-nations autonomes ou souverains. Afin d'éviter les conflits armés, on a donc besoin d'établir un système de règles auquel les États existants devront se conformer. Il y a déjà des différends au sujet de ces règles, qui risquent de rester dures mais flexibles. La position des communautés de proximité est meilleure aujourd'hui qu'en 1980, mais la lutte pour la bonne distance, pour l'homéostasie, est en principe permanente, et n'aboutit pas à une victoire définitive, car son seul objet est la viabilité, la continuité de la vie. Cette lutte se manifeste moins dans la pratique politique, que dans ce que Hannah Arendt (1972) désigne comme le plan de la vérité. Quant à l'accès de ces communautés à la souveraineté, je ne peux que citer encore une fois Sloterdijk : «Le cœur humain vit dans les chances qu'il peut saisir » (Schwimmer 2003:156).

Eric Schwimmer, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Québec, G1K 7P4, Canada. Courriel: e_g_schw @hotmail.com

Notes

1 Je reprends ici des principes proposés par C. Lévi-Strauss (1964:9).
2 Pour cette lecture de l'histoire, voir Fernand Dumont (1997: 35-37, 46).
3 Voir Burelle (2005:25-44). Ci-dessous, j'explique mon usage de l'ouvrage de Burelle (2005).
4 André Burelle s'est joint au cabinet du premier ministre Pierre Elliott Trudeau à titre de conseiller et de rédacteur de discours. Il a occupé ces fonctions de 1977 à 1984.
5 Voir Clarkson et Christina McCall (1991:55-56; Traduction française 1990:54).
6 Voir Burelle (2005:27).
7 La grève des ouvriers de l'amiante, étudiée par Trudeau, a éclaté en février 1949 à Asbestos et ensuite à Thetford Mines. Elle a duré jusqu'à la fin juin. Selon Jean-C. Falardeau (*In* Trudeau 1956:xi-xviii), cette grève, déterminée par l'initiative du travail organisé, heurtait de front les trois grands ordres institutionnels du Québec – ecclésiastique, politique et entrepreneurial. Falardeau a qualifié l'introduction de Trudeau dans ce collectif de « cruellement véridique » (1956:xii).
8 Voir « Mémoire au Comité de la Constitution » (1965), dans Trudeau (1967:44).
9 Voir Bourdieu : l'espace social (1980:140-41), l'espace politique (1980:526-7), le champ de production culturelle (1992:178).
10 Le point de départ de l'analyse faite par Trudeau de la pensée québécoise était un sermon de 1902 de Monseigneur Paquet. Trudeau écrit : « ce sacerdoce social, réservé aux peuples d'élite, nous avons le privilège d'en être investis : pendant que nos rivaux revendiquent l'hégémonie de l'industrie et de la finance, nous ambitionnerons avant tout l'honneur de la doctrine et les palmes de l'apostolat » (1956:14). L'essai de Trudeau traite la pensée de la nation québécoise comme étant consacrée entièrement aux opérations logiques découlant de ce principe théologique.
11 Il militait dans le *Cooperative Commonwealth Federation* (CCF), le Nouveau parti démocratique (NPD) d'aujourd'hui.
12 Voir Clavette (2005:37-45) au sujet des activités de Marchand et de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC).
13 Il était plus qu'un « réformateur ». Dumont (1997:36-37) qualifie la constitution de 1967 de « confédéraliste », laissant certains pouvoirs (ambigus) à la province de Québec.
14 Pour l'influence du personnalisme sur la pensée fédéraliste de Trudeau, voir Burelle (2005:25-44ss).
15 Dans *Cité libre* (février 1957), réimprimé dans Trudeau (1967:79-103).
16 Remarque en marge du Document 9.
17 Je reprends ici l'analyse d'André Lamoureux 1985:15-16, 69-71.
18 Dans *Cité libre* (avril 1962), réimprimé dans Trudeau (1967:159-190).
19 Réimprimés dans Burelle (2005:394-421).
20 Voir Marshall McLuhan (1967a), *La galaxie Gutenberg.*
21 Voir Marshall McLuhan (1967b), *Message et massage.*
22 Il s'agit d'une campagne publicitaire majeure au Québec, financée sans autorité parlementaire par le gouvernement fédéral. Ces commandites entraînèrent un vaste scandale politique.
23 Sloterdijk dit : « L'anthropotechnique royale exige de l'homme d'État qu'il sache entremêler avec le plus d'efficacité possible les qualités les plus favorables à la communauté d'hommes qui acceptent volontairement de se laisser guider, si bien qu'entre ses mains, le parc humain atteigne l'homéostasie optimale » (2000:49).
24 Burelle 2005, Documents 7 (1978), pages 116-128, discutés ci-dessous.
25 Clammer, Poirier, Schwimmer (2004), *Figured Worlds*, décrit des contrecoups au Japon, à Zanzibar, chez les

Autochtones du Canada et chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande.

26 Par ordre d'importance en 1965 : Jean Marchand, Gérard Pelletier, Pierre E. Trudeau.

27 Pour la description des personnages de Jacques Ferron, voir ci-dessous.

28 Professeur à l'Université Harvard, John Rawls publia la première ébauche de sa théorie de la justice, *Justice as Fairness,* en 1958. Selon Ryan (1985:104), elle a aussitôt retenu l'attention d'un grand public. Je n'ai vu aucune référence à Rawls dans les écrits de Trudeau, mais le ministère de la Justice d'alors était discret au sujet de ses sources intellectuelles.

29 Voir, par exemple, Geneviève Nootens dans *Le Devoir* (14 mars, 2006).

30 Voir la discussion ci-dessous. Les œuvres de Ferron font une analyse profonde et nuancée de la lecture québécoise du phénomène Trudeau, plutôt que de ses œuvres.

31 Par exemple, Trudeau (1956:21-23, 26-27, 30, 37, 39, 41, 50, 65, 72-75, 81, 86, 400).

32 Trudeau utilise cette phrase pour qualifier les réformes proposées par Burelle (2005:116).

33 Voir Trudeau 1967:79-103 (*Cité libre* février 1957).

34 Burelle (2005,Document 34:284-288).

35 Inspirés par les écrits de Charles Taylor (1992, 1994), les politiciens du ROC (récemment, Stephen Harper, Michael Ignatieff) promettent désormais que le Fédéral respectera et reconnaîtra les *choses de l'esprit* des provinces, mais Trudeau avait raison de voir les subventions fédérales dans les domaines culturels comme une drogue électorale dont les provinces ne se sèvreront pas facilement.

36 Dernière ligne du livre VIII de l'Énéïde : « chargeant sur ses épaules le destin glorieux de sa descendance ». Image virgilienne sur le bouclier donné par la déesse Vénus à son fils Énée.

37 Voir Lorraine Pilette, *La constitution canadienne* (1993: 86ss).

38 Dans Burelle (2005:370, Document 53), le 17 avril 1982.

39 Le *Grand dictionnaire terminologique* de l'Office québécois de la langue française et le *Multidictionnaire de la langue française* dirigé par Marie-Éva de Villers sont des exemples qui modifient la tendance passée.

40 Voir Gérard Paquette (porte-parole de l'OLF) dans Cauchy (2006:8).

41 Dans un autre contexte, on pourrait y repérer une série de transformations mythiques selon la méthode lévi-straussienne, mais celles-ci dépasseraient le thème qui nous concerne ici.

42 Après que ce texte fut rédigé (en 2006), le Parti Québécois a commencé à réviser sa politique des référendums, mais le statut ontique des référendums n'a pas changé.

43 Cette dernière image saisissante est empruntée à une anecdote citée (en anglais) par Claude Lévi-Strauss: « It would be better if you went upstream and built your own village, for our customs are somewhat different from yours. Travel north only until you cannot see the smoke from our lodges and there build your village. Then we will be close enough to be friends and not far enough away to be enemies » (1973:299).

Références

Arendt, Hannah
1972 La crise de la culture. Paris: Gallimard.

Atwood, Margaret
1972 Faire surface. Montréal: Hurtubise HMH.

Bakhtine, Mikhaël
1979 Esthétique de la création verbale. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre
1980 La distinction. Paris: Les éditions de minuit.
1992 Les règles de l'art. Paris: Seuil.

Braudel, Fernand
1969 Écrits sur l'histoire. Paris: Flammarion.

Burelle, André
2005 Pierre Elliott Trudeau. L'Intellectuel et le politique. Montréal: Leméac.

Cauchy, Clairandrée
2006 Bilinguisme à la Québécoise: de la parole à l'écrit. Le Devoir, 22 mars.

Castonguay, Alec
2006 Ignatieff répond à ses détracteurs. Le Devoir, 31 mars.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs.
2004 Figured Worlds. Toronto: University of Toronto Press

Clarkson, Stephen, et Christina McCall
1990 Trudeau, l'homme, l'utopie, l'histoire. Montréal: Boréal
1991 Trudeau and Our Times, vol. 1. Toronto: McLelland and Stewart.

Clavette, Suzanne
2005 Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs. Québec: Presses de l'Université Laval.

Dumont, Fernand
1997 Raisons communes. Montréal: Boréal.

Ferron, Jacques
1970 L'Amélanchier. Montréal: Éditions du Jour.
1975 Escarmouches. La longue passe, 2 tomes. Montréal: Leméac
2006 Chroniques littéraires 1961-81. Montréal: Lanctôt.

Kant, Immanuel
1977 [1783] Werkausgabe. Frankfurt : Suhrkamp taschenbuch wissenschaft. (Voir : Band V/VI Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [Prolégomènes à toute métaphysique future], Pp. 106-264)

Kundera, Milan
2005 Le Rideau, Essai en sept parties. Paris: Gallimard.

Lamoureux, André
1985 Le NPD et le Québec. Montréal: Éditions du Parc.

Lévi-Strauss, Claude
1964 Mythologiques I. Le cru et le cuit. Paris: Plon.
1968 Mythologiques III. L'origine des manières de table. Paris: Plon.
1973 Anthropologie structurale deux. Paris: Plon.

McLuhan, Marshall
1967a La galaxie Gutenberg. Montréal: Hurtubise HMH.
1967b Message et massage. Paris: Pauvert.

Nootens, Geneviève
2006 L'État-nation contre le pluralisme? Le Devoir, 14 mars.

Pilette, Lorraine
1993 La constitution canadienne. Montréal: Boréal.

Rawls, John
1958 Justice as Fairness. Philosophical Review 67:164-194.
Ryan, Alan
1985 John Rawls. *Dans* The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Quentin Skinner, dir. Pp. 101-119. Cambridge: Cambridge University Press.
Schwimmer, Éric
1995 Le syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Boréal.
2003 Les minorités nationales : volonté, désir, homéostasie optimale. Anthropologie et Sociétés 27(3):155-184.
Sloterdijk Peter
2000 Règles pour le parc humain. Paris: Éditions Mille et une nuits.
2003 Ni le soleil ni la mort. Paris: Pauvert.
Taylor, Charles
1992 Multiculturalism and "The Politics of Recognition." Princeton: Princeton University Press.
1994 Le pluralisme et le dualisme. *Dans* Québec : État et Société. Alain-T. Gagnon, dir. Pp. 61-84. Montréal: Éditions Québec/Amérique.
Trudeau, Pierre Elliott
1956 La province de Québec au moment de la grève. *Dans* La grève de l'amiante. Pierre Elliott Trudeau, dir. Pp. 1-91, 379-404. Montréal: Éditions du Jour.
1967 Le fédéralisme et la société canadienne-française. Montréal: Hurtubise HMH.
Virgile (P. Vergilius Maro), A. Sidgwick, dir.
1934 The Æneid of Vergil, Book VIII. Cambridge: Cambridge University Press.

Biculturalism and Inclusion in New Zealand: The Case of Orakei

I.H. Kawharu *University of Auckland*

On September 19, 2006, we were saddened by the death of Sir Hugh Kawharu at the age of 79. Sir Hugh was the paramount chief of the Ngati Whatua Maori tribe as well as a distinguished scholar. He received a B.A. from the University of Auckland, an M.A. in Anthropology from Cambridge University and a D.Phil. from Oxford University. In 1958-1960 he was a welfare officer in the Department of Maori Affairs where he worked on housing, trust administration and other Maori affairs. That is where he met Eric Schwimmer. Professor Kawharu taught anthropology at the University of Auckland from 1966 until he was professor of Social Anthropology and Maori Studies at Massey University in Palmerston North appointed in 1970. In 1985, he returned to Auckland where he became professor of Maori Studies and head of the Department of Anthropology. In 1991, he presided over the separation of Maori Studies from Anthropology to become two separate departments. He was foundation director of the James Henare Maori Research Centre in 1993. After his retirement in 1993, he became Emeritus Professor at the University of Auckland. From 1978 to 2006, he was chair of the Ngati Whatua o Orakei Maori Trust Board. He also served in New Zealand and abroad on many commissions, and councils, including the Waitangi Tribunal from 1986 to 1996. In 1989, he was knighted for services to Maori. In 2002, he was made a member of the Order of New Zealand. During most of his adult life he worked on the rehabilitation and development of the Ngati Whatua community at Orakei and in recent years, Sir Hugh led his people's treaty claim concerning lands in the Auckland isthmus. In June 2006, an agreement in principle was signed with the government. In recognition of the customary rights previously exercised by his tribe and the subsequent land losses, the agreement in principle offers the tribe title to significant places and other forms of compensation.

We wish to express our most sincere condolences to Sir Hugh's family and tribe. We are grateful to his daughter, Merata Kawharu, Doctor of Anthropology, for making the publication of this article possible. We also thank Mere Gillman, the secretary of the Department of Maori Studies.

Abstract: The author applies Schwimmer's dual concepts "biculturalism and inclusion" to the relationship between an indigenous tribal community, Ngati Whatua and the city, Auckland, in which it is located. The study is an account of developments made possible by the return of land to the community following a tribunal enquiry.

Keywords: biculturalism, inclusion, tribunal, tribal, community, city

Résumé : L'auteur met en application le double concept de « biculturalisme et d'inclusion » de Schwimmer afin d'examiner les relations entre une communauté indigène tribale, les Ngati Whatua, et Auckland, la ville où elle est située. Cette étude rapporte les développements rendus possibles par la restitution des terres à la communauté à la suite d'une commission d'enquête.

Mots-clés : biculturalisme, inclusion, commission, tribal, communauté, ville

Introduction

It is a special privilege to join with others in paying tribute to Eric Schwimmer for his manifold contributions to scholarship. I do so primarily on a personal level, as a former junior colleague in the New Zealand Public Service.

It was in 1958, having just been recruited to the Welfare Section of the Department of Maori Affairs that I first learned of Eric Schwimmer and of his initiative in developing the Department's promotional journal, *Te Ao Hou* (The New World). The journal, under his editorship, had developed something of the character, as he describes it, of a forum, a "*marae* on paper"[1] with its contributors and editorial advisers alike adding a special dimension to a Maori cultural revival then gathering impetus.[2]

Doubtless Schwimmer's intellectual energy both stimulated and "alarmed" the head office hierarchy at the time, not to mention the planners dependent on his initiatives and incisive comment. On the other hand, his friendship and role of mentor to colleagues and Maori writers at large was widely appreciated at the outset and warmly remembered later. It is in this latter respect that I should like to continue by reflecting on a particular enterprise in which we were briefly joined; one whose purpose was to inform and provoke comment on what might have been called in those days "the decolonizing condition of the Maori." It was published as *The Maori People* in the 1960s and Eric Schwimmer was its editor and co-author (Schwimmer 1968). The symposium provided Schwimmer with an opportunity to break away from the assimilationist-integrationist mantra that had been chanted for at least 100 years to justify government policy for the Maori people and to offer instead the dual concept of "biculturalism and inclusion." My contribution, for example, described the constraints and opportunities facing an indigenous tribal community, known as the Orakei hapu of Ngati Whatua, struggling to maintain their tribal identity in an inner suburb of the country's largest city, Auckland, while engaged in relating to immigrant Maori at the same time.

The Orakei *hapu* still exists, but the manner of its existence derives from the opportunity it took to present a land claim to a tribunal nearly 20 years after Schwimmer's symposium was published. I should like, therefore, to revisit Orakei and to consider once again the relevance of Schwimmer's dual concept for the community at the onset of the new millennium. However, since I believe the tribunal, called the Waitangi Tribunal, itself illuminates aspects of biculturalism and inclusion I feel bound to offer a brief comment accordingly before turning to Orakei itself. And as a further preliminary, let me cite from Schwimmer's introduction to his symposium. As to biculturalism, he says:

> Everybody learns one culture in his childhood and owes it primary allegiance. The bicultural person, in addition, accepts as legitimate the values of a second culture, is to some extent familiar with these values, and can turn to them if necessary, for subsidiary relationships... Any degree of familiarity with a second culture will soon lead to a contradictory situation where there are two alternative correct ways of acting...in such a situation, we have to make a choice; and we can be called bicultural only if we have made such a choice while aware of the value conflict involved in it. [Schwimmer 1968:11]

For its part, *inclusion* is a term Schwimmer borrows from Parsons who lists three basic requirements:

> the first of these are equal civil rights. The second is a full sharing in the pursuit of the collective goals of society—in the processes of government and the exercising of power. The third requirement is equality of resources and capacities necessary to make 'equal rights' into fully equal opportunities. [Schwimmer 1968:11; c.f. Parsons 1965:1]

Waitangi Tribunal

In 1975 the Government passed the Treaty of Waitangi Act in belated recognition of the treaty signed by Maori chiefs and representatives of the British Crown in 1840 by which New Zealand became a Crown Colony. This Act established the Waitangi Tribunal to hear any claim by any Maori or group of Maori people that some action by the Crown had been prejudicial to their interests and was contrary to the principles of the Treaty. Initially the Tribunal's jurisdiction was limited to events after the passing of the Act (1975). An amendment Act was passed in 1985. It introduced a number of changes, the most important of which extended the jurisdiction of the Tribunal back in time to 1840, to the beginning of colonization and thus to many major grievances that came to be harboured over successive generations.

The Tribunal is not only remarkable in New Zealand's history in terms of its statutory powers, but also in its personnel and mode of operation. Its members comprise the Chief Judge of the Maori Land Court, who is both a member of the Tribunal and its Chairperson, and not less than two and not more than 16 other members appointed by the Governor General. The selection of members takes into account the idea of a partnership between the two parties to the Treaty, Maori and Crown, and the need for each member to have "knowledge of and experience in such matters as may come before the Tribunal" (Treaty of Waitangi Act 1975:Section 4). The effect of this is that any one Tribunal panel will contain one or more members of Maori ancestry and in all likelihood a mix of lay and legally qualified individuals as well. While at the time of writing, there are several hundred claims yet to be heard, the Tribunal functions only on a part-time basis and thus it will need to continue for many years unless there are major procedural reforms.

Among the Maori population at least, the Waitangi Tribunal has gained respect for its integrity, balance and care in reaching its findings on the facts placed before it by claimant and Crown. However, the same findings have often been received with a mixture of scepticism and irri-

tation by many in the general public ignorant of the issues and Tribunal procedures, while others even seek to question the constitutional relevance of the Treaty of Waitangi.

It has become customary for the Tribunal to hear a tribal claimant's case on its marae and in its ancestral meeting house, and the Crown's case at some convenient venue other than a marae, such as a courthouse, hotel conference room or public hall. In the first instance, the Tribunal and the Crown's party are both welcomed formally on to the claimant's marae. At its conclusion, the authority or *mana* of the marae is passed to the Tribunal and is received on its behalf by its *kaumatua*. The Tribunal then conducts its business under the symbolic protection of that mana, finally returning it in an equally formal manner at the conclusion of the claimant's case. Each day the protocols of the marae are followed including prayers and the sharing of food—though the Tribunal members will be allocated their own dedicated space. Evidence is frequently given in the Maori language, especially by elders called as witnesses, and is then interpreted at the time of recording by qualified personnel.

So much for a sketch of the rules, it is the conduct by the Tribunal of its European style enquiry in a tribal meeting house redolent of the claimant community's pride and pain, achievements and sacrifices, from colonial turmoil to an ambiguous present, that heightens its bicultural character. As to resolving "conflicts and contradictions," the Tribunal could certainly be ascribed to a truth and reconciliation category of inquiry as it does not make binding orders, preferring its findings to be used by claimant and Crown to negotiate a settlement of their differences. In the event of a settlement the Crown will acknowledge one or more breaches of its Treaty obligations, offer an apology and some form of remedy. If accepted by the claimant it is assumed that a basis will have been laid for a settlement that will be durable.

Because the Tribunal upholds the principles of the Treaty, it protects, *inter alia*, the third Article conferring "equal civil rights" on Maori, itself a basic factor in inclusion. By providing a forum for Maori grievances considered in the context of the Treaty principles, it elucidates and reaffirms the partnership between Crown and Maori, now arguably one of "the collective goals of New Zealand society." Finally, claimants may apply for state funding support for researching and presenting their claim—a claim that will be defended by a Crown having available to it the full resources of government. To that extent, equal rights for Maori under the Treaty may be seen to be protected by the Tribunal process insofar as claimants have available an "equality of resources and capabilities" in their attempt to achieve justice.

Prior to the advent of the Waitangi Tribunal, no such public testing of the honour of the Crown or review of the nation's conventional mono-cultural history would have been possible. Not for nothing did the late Justice Temm call the Waitangi Tribunal the "conscience of the nation" (Temm 1990). Perhaps it has at least contributed to a more effective inclusion of the Maori people in the New Zealand polity.

If a claim is in fact successful and does lead to a reconciliation between Crown and claimant, there is, for the claimant group, the further satisfaction of having won the claim not with reference to some relatively obscure statute but by confronting their adversary with the nation's founding document itself: the Treaty which their ancestors had sealed with their marks and signatures in 1840. The settlement is more than a wrong put to rights. The reconciliation symbolizes the Crown's—and Parliament's—acknowledgment of the legitimacy of the tribal group's place in the history of the country. Hitherto, the lack of such a tribunal opportunity and subsequent recognition might well have seen the group's fortunes relegated by default to an irrelevance or to a seeming inconvenience somewhere on the margins of society.

Ngati Whatua of Orakei

Such had been the fate, for instance, of the Orakei hapu of Ngati Whatua following their eviction from their ancestral village in 1951. The eviction had been enforced in the "public interest" (by the Public Works Act) as the village was then located in an "inconveniently" disordered state on Auckland's prominent harbourside Tamaki Drive. Those of the hapu not dispersed to other parts of the country by the eviction still found themselves more or less out of sight in state rental houses and units on rising ground nearby—refugees on what had once been their remnant estate on the Auckland Isthmus, deemed by a court order to be "inalienable forever."[3]

In 1986, following the amendments to the Treaty of Waitangi passed the previous year, the Waitangi Tribunal came to Orakei to consider the hapu's "historical" grievances, i.e., those originating prior to 1975. The Tribunal's general findings a year later in 1987 began by observing that the Crown's breaches of the Treaty had rendered:

> Ngati Whatua of Orakei virtually landless and without standing in their own homeland...powerless to prevent the consummation of the Crown's objective of obtaining the whole of their lands...[and powerless to prevent] the physical destruction of all housing and other buildings forming part of the marae leaving only the church and urupa [cemetery] intact. [Waitangi Tribunal 1987:253]

The Tribunal concluded its report with a number of recommendations, two of which maybe noted here. Of primary importance to Ngati Whatua was the transfer of title to a marae reserve of approximately four acres from the Crown to the Ngati Whatua of Orakei Maori Trust Board. The second was the transfer of title to approximately 110 acres of adjoining park land also to the Trust Board, on condition that the "recreational enjoyment of the land" would be shared with the citizens of Auckland (Waitangi Tribunal 1987).

The idea of "sharing" as a condition of the transfer was notable inasmuch as it is entailed in the general concept of reciprocity, one that lies at the heart of Maori social relations. On the Orakei marae, for example, reciprocity underpins the rituals of exchange between the Orakei hapu as *tangata whenua* and visitors, and provides for the reaffirmation of their respective identities and for a continuing unity of purpose.

With the surrounding Whenua Rangatira park lands on the other hand, while there is normally no occasion for ritual exchanges there is still reciprocity played out in informal recognition and formal control. Here, the citizens of Auckland have unrestricted access to land owned by Ngati Whatua and may come to understand and appreciate the history behind that access better as time goes by. The administration of the land is under the control of a board, the Orakei Reserves Board, comprising three representatives of the Trust Board and three Auckland City Councillors. By statute a Ngati Whatua is appointed to the chair and a City Councillor to the office of deputy chair. The cost of managing and developing the land is borne by Auckland City ratepayers (including Ngati Whatua)—those who may most often have the pleasure of the use of the land.

We may now turn to the process by which the Ngati Whatua community of Orakei have found a measure of inclusion in the wider society of Auckland as a result of their efforts to make Ngati Whatua customs and contexts valid and desired. We shall restrict the account to the impetus given by the two Waitangi Tribunal's recommendations referred to above (marae and park lands). Other factors in the process of inclusion, for example, the health, housing, education and employment activities of the community are undoubtedly significant, but are more individually centred and diffuse in their effect. Integrating them into the argument would require further and extended inter-generational observation.

Recovery

After the Orakei Act 1991 gave effect to the Waitangi Tribunal's recommendations, the community, in its newly acquired ownership of the marae, faced for the first time in 40 years the need to balance domestic against public need for its use. Domestic demand has consisted of a regular round of committee meetings and celebration of life crises such as funeral wakes, weddings and birthdays. Beyond Orakei, however, in the city of Auckland, there have been rising expectations for Ngati Whatua to fulfil their historic role as tangata whenua by hosting events of a broader, civic, national and international importance. Three examples related to the marae may make this clearer. Events in the park lands, Whenua Rangatira, will be considered separately.

Marae

In the first example, towards the end of 1999 elders of the community were guests at an Auckland City Council function. In reply to Her Worship the Mayor's welcome an elder extended a reciprocal invitation to Her Worship to visit Orakei, then thought it appropriate to include the entire City Council, and qualified it yet again later by expressing the hope that advantage might be taken of the visit for the Council to hold its first meeting of the millennium in Tumutumuwhenua, the tribe's ancestral meeting house. To the delight of Orakei the invitation was accepted, the visitors were welcomed in January 2000 according to Ngati Whatua protocol, and the Council's meeting duly proceeded under their own protocol. From all accounts the meeting was successful, unhampered by the novel surroundings, and otherwise unexceptional. Yet it was also profoundly unique not because it was the first of the millennium, but because it was the first time in living memory that Ngati Whatua had met representatives of the "local settlers" on their marae at Orakei, and certainly the first time a meeting had taken place simply to acknowledge and reaffirm relationships by an exchange of hospitality rather than by resolution, government fiat or legal contract.

Auckland has, not without some justification, called itself the City of Sails. Thus regattas and a naval base came with colonization, and in recent years, Auckland and its nearby Gulf have been the scene of Americas Cup battles and a way station for Round-the-World competitors sponsored by Whitbread, and more recently Volvo. In the second example, in 2002 Ngati Whatua were approached to assist in offering a welcome to the yachts as they entered port. While the idea in principle was attractive, the intermittent and uncertain times of arrival of the various competitors made the idea seem impracticable. However, while the yachts could hardly be expected to co-ordinate their arrival for the benefit of a Maori welcome, they might at least be fare-welled together. And so Ngati Whatua

turned that idea into a proposal for a combined welcome–farewell near the end of the yachts' stopover and for it to take place on the Orakei marae rather than dockside. While the crews of the eight syndicates prepared for departure, the Orakei people busied themselves carving 100 whalebone amulets as gifts, one for each sailor. On the day, the speeches, songs and dances were something to remember and to be recorded—the sailors, some with families and back-up staff responded to Orakei with a well rehearsed "action" song of their own called "Around the World."

While New Zealand is a member of the British Commonwealth with a dominant European culture, it is also undeniably located in the South Pacific with a growing indigenous and immigrant Polynesian population. Accordingly it has become a natural partner in a loose federation of Pacific Island nation-states called the Pacific Forum which meets regularly at a circuit of venues. The third example of Ngati Whatua fulfilling its tangata whenua role took place in 2003 when it was New Zealand's turn to hose the Forum and Auckland, dubbed the largest Polynesian city in the world, seemed the logical choice of venue. It was then but a short step to propose that Ngati Whatua and the Orakei marae should offer a formal welcome to the participants before they became engaged elsewhere in the city at their conference venue. Orakei accepted the privilege, but felt that there was an important preliminary matter that needed their attention. This was to invite Auckland-based Pacific Island leaders to Orakei a short time ahead of their overseas representatives in order to propose that they join Ngati Whatua in the formalities to follow. The local leaders accepted both invitations and Forum 2003 was duly launched with Pacific flair. It also left a valuable legacy of local goodwill. Thus Ngati Whatua were able successfully to propose a Pacific Island advisory committee to help monitor the care and administration of Pacific Island treasures held in the Auckland Museum, in a manner similar to the one established jointly by Ngati Whatua and neighbouring tribes (Tainui and Ngati Paoa) on behalf of Maori.

Parklands: Whenua Rangatira

Within six months of the passing of the 1991 Orakei Act, the joint Ngati Whatua–Auckland City Council board, called the Orakei Reserves Board, appointed to administer the land set aside "for the common use and benefit of the hapu and citizens of Auckland" met to plan its management (Orakei Act 1991, Section 8). The land comprises an upland block of some 95 acres with unrestricted 180 degree vistas to the north and east over Auckland Harbour, the Gulf Islands and sea approaches to the City, and a 15 acre park below it on the harbour's edge, including a small popular beach, Okahu Bay. The upland block adjoins the main 1950s-style government housing estate and its marae, while the lower adjoins the former village site from which the hapu community were evicted in 1951.

Management of the land was to be guided by two precepts: first, to follow the requirement of the Reserves Act that the management plan be incorporated into a general District Plan; and second, that the Reserves Board should so manage the land as to maintain public recognition of rights guaranteed to Ngati Whatua by the Treaty of Waitangi. A number of goals were then drawn up to better define what this might mean. These included the following: "to ensure the sustainability of the physical resource"; and, "to ensure the cultural and physical sustainability of the Ngati Whatua of Orakei hapu while providing benefits for the public of Auckland" (that is, that any development on the land should complement the spiritual and cultural ambience of the Ngati Whatua settlement itself including the marae).

In practice, these goals have required achieving an appropriate balance between forested and grassed areas on the one hand, and a planting of native flora on the other, since re-vegetation was urgently needed to control cliff erosion. When the objective of re-vegetation became known in the hapu all members responded with enthusiasm—and they were not alone. Children from the local primary school and later students from a girls college took part, planting as many as 1000 plants in a given day. Elders contributed to these occasions as well, helping and sharing their knowledge of Ngati Whatua history and lore.

At the time of writing, the objective was to plant more than 100,000 plants on the Whenua Rangatira. The scale of such an operation led naturally to ideas for a nursery and resource centre, which in turn raised other prospects. For instance, in addition to supplying plants for the park, there were commercial opportunities in the city's markets to be explored. The resource centre, it was argued, could provide education programs not only for Trust Board beneficiaries, but for the wider public as well, and cover such topics as plant propagation, ecological restoration and native plant use.

The Whenua Rangatira by its constitution is Ngati Whatua–Auckland City-centred. However, its location and administration have separately attracted interest far beyond the City's limits: as a venue for a national cultural competition and as a possible solution to a vexed political issue.

Aotearoa Traditional Performing Arts Festival

In February 2002, the hapu hosted the Aotearoa Traditional Performing Arts Festival. Thirty-five teams came

from as far as Australia and the South Island. The performances reflected the pursuit of excellence in Maori traditional dance in Aotearoa. The hapu provided a skilled workforce for all the management, administration, corporate hosting, television and stage direction, security and maintenance operations. Complementary attractions included an arts village with *whakairo* (carving) and *ta moko* (tattooing). The Orakei Medical Clinic's team supported the St Johns Ambulance in the mobile clinic and volunteers put the seal of success on arguably the most ambitious and high-profile festival Orakei had ever seen.

Foreshore and Seabed Bill

In July 2004 the Trust Board presented a submission to the Special Select Committee on the Fisheries and Other Sea-related Legislation with a request to have the highly contentious Foreshore and Seabed Bill 2004 withdrawn from Parliament, and at the same time to have the Government "meet with hapu to agree upon a more appropriate policy and seek hapu agreement to any new Bill on the matter." Ngati Whatua's position in summary was:

> Ngati Whatua of Orakei assert their mana over the foreshore and seabed. If the bill is enacted and the "public foreshore and seabed" is vested in the Crown, there will be a reduction or loss of this mana for Ngati Whatua. *The example of the Okahu Bay Reserve shows a better way of dealing with the matter.* In that case Ngati Whatua have the title to the reserve, there is joint management by Ngati Whatua and the local authority that recognizes the hapu title, and the public use of the reserve is complete. [Submission by the Ngati Whatua o Orakei Maori Trust Board on the Foreshore and Seabed Bill to the Special Select Committee on the Fisheries and Other Sea-related Legislation:1, emphasis added]

The remaining five categories of argument turned on the likely negative impact of the Bill on general legal and Treaty of Waitangi based rights of Maori. However the submission was unsuccessful and the Bill was passed into law on January 17, 2005. The consequences at the time of writing have yet to unfold.

Conclusion

The 12-month period in 2004-2005 saw New Zealand gripped in a turmoil of ethnic politics. To the Government's Foreshore and Seabed legislation, hugely unpopular among Maori, was added the equally unpopular call made by the leader of the Opposition for an end to race-based law, and for "one law for all." And then, as if on cue but from out of nowhere, came a fledgling Maori Party roundly condemning both Pakeha-dominated Government and Opposition, and even threatening to acquire the balance of power.

Three days after the election, Colin James, writing in the New Zealand Herald, claimed that the issue for the incoming Government was "unification." He said that "there is a lot of healing to do. This is a divided nation." And perhaps the biggest unification challenge was with the "indigenous divide" where cultural pride is locked into material inequality. Finally, coming closer to the subject of our previous discussion, James asserted that "biculturalism is not just about song and dance but about rights and power" (James 2005).

For almost 40 years after their eviction by the Crown, the Orakei hapu of Ngati Whatua were in a political, cultural and identity wilderness, certainly capable, if the spirit could enliven them, to sing and dance. But was there ever anything to sing and dance about? And then, courtesy of the findings of the Waitangi Tribunal and an agreeable Parliament, the Orakei Act 1991 returned a marae reserve and a public reserve into the care of a board of their trustees. It was the trigger to set off a chain reaction based on the Crown's new found recognition of Ngati Whatua's *mana whenua.*

Undoubtedly, mana is about right and authority. But no mana is sustainable without evidence of *manaakitanga*, consideration for the welfare and interests of others. And thus in the contexts of marae and a park, Ngati Whatua have found a growing sense of security in acting on the imperatives of right and duty, defining and redefining their place in the bicultural world around them. But what of power? True, the hapu is in no position to command largesse, yet it now occupies a moral position of great value and influence in Auckland, which is theirs alone to forfeit.

There are already signs that the Ngati Whatua of Orakei, in sharing with others what they have in terms of an understanding of their history-based view of the world from the vantage point of their marae and its idioms as well as the Whenua Rangatira and its mythologies, have stirred on an "unconscious symbolic level," the beginnings of a genuine biculturalism between themselves and their fellow citizens who were but strangers only yesterday.[4] Some evidence of this is the ease with which Orakei representatives are responding in reciprocal fashion by filling Ngati Whatua-tangata whenua defined roles for themselves in administration and in institutions of learning and culture away in the City, and otherwise in a range of Government ministries.[5] There may even be develop-

ing a form of "bilateral" inclusion if a "full sharing" is also a reasonably full *understanding* of perspectives from both sides of the indigenous divide, rather than merely a tolerable level of mutual respect with little understanding.

In these examples I cannot claim that what is particular to Orakei is in some respects general to Maori tribal groups throughout New Zealand. Perhaps, nevertheless, there are questions here worth pursuing elsewhere. For example, how relevant is a biculturally driven reciprocity to reducing material inequality (i.e., does it provide a more agreeable context)? If biculturalism is in fact a goal desired by Maori, what are the costs and benefits in seeking a balance between authority and the individual, as defined by two distinct sets of cultural values by no means in harmony with each other? And, not least, what of the impact of Treaty of Waitangi claims?

As to this last, the Orakei Trust Board and its beneficiaries have been preoccupied with increasing intensity since 1993 with a claim covering the near total loss of their Tamaki Isthmus estate (virtually the heart of Auckland City and much of neighbouring Waitakere and North Shore cities) in the five years following their signing of the Treaty of Waitangi in 1840. In common with Treaty claimants elsewhere, it has been not only a cathartic journey of self discovery, but a serious counterpoint, during the final two years of direct negotiation with Crown officials, to their other intramural and extramural exercises in attempting to promote a truly bicultural New Zealand society.

At all events I have indeed found Eric Schwimmer's dual concept of biculturalism and inclusion helpful, however ineptly applied, in thinking about Maori ethnicity, the maintenance of group boundaries, trusteeship in development and much else besides.[6]

I.H. Kawharu, Maori Studies Department, University of Auckland, Private Bag 92019, Auckland, New Zealand. E-mail: m.gillman@auckland.ac.nz

Notes

1 Maori terms not translated in the text can be found in the glossary following these notes.

2 See under Cultural Notes 1-4 for "a marae on paper." In 2004 Schwimmer wrote in regard to the 1950s in New Zealand that he did not see a Maori cultural revival as a threat to his Department of Maori Affairs or to the general public. On the contrary, he said, "I deeply thought, and still think, that New Zealand was destined to be bicultural and that the Maori people and their culture were a wonderful source of cultural enrichment" (Schwimmer 2004:11).

3 This inalienability has been the firm belief in Orakei since the Native Land Court found in favour of Ngati Whatua and ordered a trust established over the land in 1869 (cf. Stout and Ngata 1908). But in 1898, without justification in the view of the Commission, the trust estate was partitioned by the Native Land Court among certain hapu members only thereby disenfranchising the majority. The Crown then acquired the bulk of the land for itself. However, action was still needed under the Public Works Act in 1951 to remove those reluctant to leave the remnants of their ancestral estate. This in brief was the substance of the hapu's historical grievance.

4 Compare with "it is on the unconscious, symbolic level that genuine biculturalism has its genesis" (Schwimmer 1968:18).

5 Some examples include regional resource management, the Auckland Museum, three universities (per memoranda of understanding), the development of civic arts and culture strategies, a "Safer Auckland City" program; and in such ministries as those of Health, Education, Justice and Maori Development.

6 Thus, in acknowledging Schwimmer in my essay on Maori land companies (incorporations), I wrote:

> First, incorporations are bicultural, in the sense of our notion of "amalgam"; that is to say, while recruitment to shareholding, disbursement of profits, sundry issues of management and so forth are kinship and tribally oriented, the day-to-day operations, ground rules, fiscal and marketing policies and so on, conform entirely to the nationwide European commercial superstructure; and by their proven viability incorporations demonstrate a capacity to reconcile conflicts of value.
>
> And second, incorporations exemplify inclusion in virtue of the formal acknowledgment of government and the world of commerce. There is no other way to interpret...the recommendations of the Commission on Reserved Lands, the growing support of banks and mercantile firms, and above all, the statutory and financial recognition of the New Zealand parliament itself. [Kawharu 1979:284ff]

Glossary

Aotearoa: New Zealand
hapu: tribal section
iwi: tribe or people
kaumatua: old man or old woman
mana: authority or power
mana whenua: domain, sphere of influence
marae: space in front of a meeting house; associated buildings; see Cultural Notes 2-5.
Pakeha: non-Maori New Zealander
tangata whenua: local people
tapu: religious restriction
whenua: land

Cultural Notes

1 Recognition of bilateral descent and kinship tied to a primary place of residence customarily determined individual identity for the Maori. Those recognizing descent from a common ancestor and organized as a local group in relation to specific resources were known as hapu or iwi. Mana, its

ultimate source residing with the gods and ancestors, determined status relations within the tribe and between tribal groups. Mana, together with *tapu*, helped shape the form, purpose and idiom of group interaction as well as inhering in the visual arts, music and dance.

2 The supreme symbol of a tribal group, hapu or *iwi*, was its meeting house, the embodiment of its eponymous ancestor. The forecourt of the house, the marae proper, was the archetypical site for the formal rituals of exchange, celebration of life crises, oratory and debate.

3 Such values continue to be recognized today especially in marae-centred contexts and in matters closely associated with the ancestors, such as the repatriation of human remains. Urbanization, however, has virtually eliminated the force of co-residence as a personal identity criterion, while conversely encouraging a pan-Maori identity. In addition, other competing influences have arisen out of church, political, recreational affiliation and the like.

4 Schwimmer's reference to the Department of Maori Affairs's journal, *Te Ao Hou*, which he edited, as a "marae on paper" may be understood as a metaphor for the reporting of current events, the exchange of views, and the encouraging of literary endeavour among Maori, though these were creative activities at a secular level only.

5 At the time of the Orakei people's eviction from their ancestral marae, the Crown, possibly thinking to forestall criticism of its actions, set aside a reserve for the use and benefit of all Maori people irrespective of tribe, adjacent to the rental housing scheme into which the Orakei hapu was being relocated. It was an initiative, however, which only served to heighten criticism and resentment within the hapu. Even as a concept, a *multi-tribal* marae is a contradiction in terms. But to the Ngati Whatua elders it was also an insult to their standing as tangata whenua and as custodians of their tribe's mana both in Orakei and in the wider region. The insult was magnified when, later, a meeting house was erected on the reserve and then, without debate, named for a legendary ancestor of the entire Ngati Whatua tribe. It was, therefore, not difficult to understand that of all the Waitangi Tribunal's recommendations, the return of the marae reserve and its meeting house to the Orakei hapu of Ngati Whatua was the one they most anxiously awaited and in the event, applauded. Only then could they properly fulfil their rights and responsibilities as tangata whenua according to custom and be themselves accountable as trustees for the symbol of their tribe's ancestor.

6 Today, those who identify as Maori involve themselves in social and economic activities of the dominant New Zealand society without special regard for their ethnicity or that of others, by responding at the level of their capacities to the presence of incentives and to an absence of ethnic barriers to their doing so. It may therefore be argued that Maori are "included" in the wider society. Individuals are certainly not excluded on the basis of their perceived or asserted Maori identity (and Race Relations legislation provides a supportive check on that).

7 Any striving for "inclusion" in such an environment, however, has been a substantial disincentive for Maori to retain—or recover—a competence in their Maori values and culture at the same time. The disincentive might well have been conclusive were it not for various countervailing forces. Among the more important are Treaty of Waitangi claims (in most cases requiring evidence of, and commitment to, tribal identity and history), the fostering of nationwide cultural competitions, Maori language programs at preschool, school, and tertiary levels, the increased development of Maori radio and national television programs, and the sudden advent of a Maori Party into Parliament.

8 These dual goals of economic self-sufficiency and a determined retention of Maori identity in local community and in mainstream life are not, however, promoted as biculturalism—unless challenged by the politically ambiguous ideas of multiculturalism (for "only we are indigenous").

References

James, Colin
2005 Unifying a Divided Country Is the Next PM's Big Challenge. New Zealand Herald, September 20.Electronic document, http://www.colinjames.co.nz/herald/Herald_2005/Herald_column_05Sep20.htm.

Kawharu, I. Hugh
1979 Some Social and Sociological Aspects of Incorporations. *In* Trends in Ethnic Group Relations in Asia and Oceania. Pp. 267-292. Paris: UNESCO.

Parsons, Talcott
1965 Full Citizenship for the Negro American? Daedalus 94:1.

Schwimmer, Eric
2004 The Local and the Universal: Reflections on Contemporary Maori Literature in Response to Blood Narrative by Chadwick Allen. Journal of the Polynesian Society 113(1):7-36.

Schwimmer, Eric, ed.
1968 The Maori People in the Nineteen-Sixties. Auckland: Longman Paul.

Submission by the Ngati Whatua o Orakei Maori Trust Board on the Foreshore and Seabed Bill to the Special Select Committee on the Fisheries and Other Sea-related Legislation.

Stout, Robert, and Apirana T. Ngata
1908 Native Lands and Native-Land Tenure: Interim Report of Native Land Commission, on the Orakei Native Reserve. *In* Appendices to the Journals of the House of Representatives, G-IP: 1.

Temm, Paul
1990 The Waitangi Tribunal, The Conscience of the Nation. Auckland: Random Century.

Waitangi Tribunal
1987 The Orakei Report. Wellington: Brooker and Friend.

Pratiques citoyennes de pères québécois : contribution aux recherches entreprises par Éric Schwimmer

André Campeau *CSSS de la Vieille-Capitale (Centre affilié universitaire), Québec*

Résumé : La thèse mise de l'avant par Schwimmer (2001) à propos de la citoyenneté permet de montrer que, dans les conditions actuelles, l'État canadien en impose au Québec. Cette thèse constitue un ancrage permettant de concevoir une médiation (la citoyenneté) entre ces deux réalités sociopolitiques que sont, d'une part le régime canadien qui déploie des politiques et des actions publiques et, d'autre part, une nation dont l'histoire est caractérisée par la minorisation. En référant à deux sites traversés par la question de la paternité québécoise, l'auteur propose la thèse de Schwimmer (2001) comme cadre analytique de pratiques de citoyenneté jouxtant un ordre étatique et une nation par une médiation qui est présente différemment au Québec et au Canada. Ce regard fait ressortir que des pratiques citoyennes de médiation ne sont pas possibles lorsque la question soulevée est marginalisée par l'une des parties et que l'autre partie n'a pas toutes les ressources pour élaborer son propre discours, c'est-à-dire construire collectivement une citoyenneté.

Mots-clés : citoyenneté, paternité, Québec, décolonisation, nation, Schwimmer

Abstract: The thesis put forth by Schwimmer (2001) in connection with citizenship makes it possible to show that, under current conditions, the Canadian state imposes conditions on Quebec. This thesis constitutes a baseline from which it is possible to conceive of a mediation (citizenship) between these two sociopolitical realities which are, on the one hand, the Canadian regime generating policies and public actions and, on the other hand, a nation whose history is characterized by minoritization. While referring to two sites traversed by the question of Québécois fatherhood, the author proposes Schwimmer's thesis (2001) as an analytical framework of practices of citizenship juxtaposed to state order and the nation via mediation which is different in Quebec and Canada. This view emphasizes that citizen practices of mediation are not possible when the question raised is marginalized by one of the parties and when the other party does not have all the resources to work out its own discourse—in other words, to build citizenship collectively.

Keywords: citizenship, fatherhood, Quebec, decolonization, nation, Schwimmer

Porté par la question de la paternité québécoise, cet article a deux objectifs. Le premier objectif est d'exposer une démarche entreprise pour instituer une paternité par le moyen d'une médiation citoyenne face à un régime qui a ses propres particularités. Le second objectif, en partie contraire du premier, est d'examiner certains dispositifs mis en œuvre par ce régime en vue de limiter l'institutionnalisation d'une citoyenneté québécoise. À travers ces objectifs, mon propos est d'analyser les conditions et pratiques d'une médiation citoyenne entre des Québécois et l'État canadien.

La thèse mise de l'avant par Schwimmer (2001) permet premièrement de concevoir une médiation opérant entre deux réalités socio-politiques que sont, d'une part un régime qui déploie des politiques et des actions publiques dont les finalités peuvent bloquer le processus de décolonisation d'une nation et, d'autre part, une nation caractérisée par la minorisation notamment dans son rapport à ces politiques et actions. Deuxièmement, elle permet de faire voir un enjeu : la médiation citoyenne n'est pas possible lorsque le dossier est bâclé par l'une des parties et que l'autre partie ne trouve pas les moyens d'élaborer son discours en le sortant de la situation minoritaire, c'est-à-dire de construire collectivement une citoyenneté apte à mettre de l'avant ses propres politiques. Troisièmement, cette thèse ouvre sur une discussion à propos de l'exercice d'une citoyenneté québécoise et ses conditions de possibilité dans le contexte actuel, notamment en ce qui a trait à la question du père.

En référant à deux sites révélateurs d'un tel problème, la thèse de Schwimmer (2001) est proposée comme cadre analytique de pratiques jouxtant une nation et un ordre étatique par une médiation citoyenne portant sur la question du père.

La citoyenneté comme médiation

Comme l'écrit Schwimmer, « la citoyenneté n'est jamais un thème en soi, mais fait partie d'un réseau complexe de

thèmes connexes » (2004, correspondance avec l'auteur). D'entrée de jeu, il énonce que la citoyenneté est problématique, « même dans les États souverains où les citoyens s'identifient pleinement à la culture historique des élus qui gèrent ces États » (Schwimmer 2001:305).

En quoi cette citoyenneté pose-t-elle problème ? Schwimmer (2001:305) propose que « chaque État est divisé culturellement entre plusieurs principes universaux légitimes : la localité, la religion, la classe sociale. Chacun de ces principes divise la loyauté des citoyens chaque fois que le discours d'État s'écarte du discours des cultures particulières ». Prenant appui sur Herzfeld (1997), il fait référence à deux ordres de discours entre lesquels la citoyenneté serait posée comme une médiation[1]. D'un côté, le discours étatique (celui du régime en place) : « autorité scolaire, du côté de l'État..., autorité unificatrice dont les citoyens ont besoin,...discours scolaire,...constante de la vie d'une nation » (Schwimmer, 2001:305). De l'autre côté, le « discours populaire » ou encore les « valeurs subversives exprimées librement dans le discours intime » des gens (Schwimmer, 2001:305). La citoyenneté est alors conçue comme un moyen d'équilibrer des discours qui s'écartent l'un de l'autre, qui entrent en relation et en tension l'un avec l'autre. Mais, une telle situation (même complexe) n'est repérable que dans des pays où l'État et la nation composent un régime relativement unitaire (dont l'Occident a construit le modèle depuis les traités de Westphalie). Mais, dans d'autres cas, la situation est assez différente.

La médiation depuis le « statut...de sujet colonisé » (Schwimmer 2001:306) doit être envisagée sous un autre angle. Comment acquiert-on ce statut particulier ? D'abord, par la défaite militaire : les Basques, les Québécois, les Maoris et d'autres se qualifient parce qu'ils ont été conquis. Ensuite, des traités établissent les droits de ce sujet colonisé dans un contexte de souveraineté unitaire, laquelle relève d'une ontologie étrangère au sujet et est écrite dans une langue autre que celle des colonisés[2]. Donc, ce qui se profile dans la relation entre le conquérant et le conquis a trait à une circonstance particulière : ceux qui conquièrent un pays ne changent pas de citoyenneté en tant que tel en s'installant dans le pays conquis. Porteurs de leur citoyenneté, ils l'installent localement en créant leurs propres institutions et en mettant en œuvre des politiques qui les favorisent. Conséquemment, le sujet colonisé est relégué dans une position minoritaire : il n'a pas un rapport interne (si je puis dire) au discours étatique. Un tel rapport de pouvoir n'est pas sans effet.

En restant aussi près que possible des termes utilisés par Schwimmer (2001:314), on peut dire que la dynamique colonialiste appauvrit la culture populaire qui se transmet alors de manière « désinvolte » sur la base d'une langue « mal connue » où se « mélangent » d'autres langues. Pas étonnant que « les concepts ontologiques (soient) à l'avenant », que le patrimoine culturel et politique du sujet soit en friche. On imagine facilement que, dans une telle dynamique, la médiation entre les deux ordres de discours (étatique, populaire) se complique. En effet, elle bute sur « des obstacles incontournables » puisque le discours étatique issu de l'altérité demeure mystifié pour le sujet alors même que ce sujet ne peut installer d'assises solides pour se construire et entrer en lutte, le discours de sa propre nation étant dé-structuré. Or, au cœur de cette « contradiction (qui) semble totale sur le plan ontologique » (Schwimmer 2001:306), l'auteur situe la question à propos de laquelle une nation minoritaire doit faire face à l'État qui vise à l'intégrer en la dissolvant dans des politiques unitaires. Cette nation minorisée, va-t-elle adopter le régime hétérogène ou se doter de politiques et de moyens d'éducation qui lui sont propres ?

Dans l'optique où une nation entend élaborer sa propre politique et ainsi favoriser l'émergence d'une citoyenneté, Schwimmer (2001) met en lumière les tâches délimitant les contours d'un processus de décolonisation. D'abord, un grand nombre d'éléments patrimoniaux doivent être reconstruits en vue de sortir du discours minoritaire : état de la langue et légitimité de son usage, vision du monde, questionnement sur le système des relations humaines, mode de production et de transmission des connaissances (notamment en sciences humaines), rapport à la technologie et à la finance, modalités de médiation interne et externe. Deuxièmement, il faut qu'une volonté politique rassemblant les membres de la nation minorisée et leurs élites dynamise le renouveau du discours et sa mise en œuvre dans un système d'éducation. Ceci suppose des assemblées délibératives. Évidemment, la mise sur pied d'un système d'éducation distinct ne peut se faire sans l'accord des deux nations en présence (p. ex. Maori et Pâkehâ) puisqu'il doit être installé dans un État qui devient alors biculturel. La troisième tâche relevant du processus de décolonisation consisterait à négocier l'indépendance politique de la nation face à l'État sur le plan de la question ciblée.

La citoyenneté conçue dans cette perspective permet à la nation minorisée de se construire face à un État, sur la base d'une volonté politique partagée en adoptant une démarche structurante. Or, Schwimmer (2001:317) ajoute qu'une telle citoyenneté ne peut s'avérer « réelle » que si elle est fondée sur une fidélité à des normes que les membres de la nation ont eux-mêmes consignées. Dans les pays de colonisation, la citoyenneté d'une nation minori-

taire qui souhaite accéder à la majorité politique ne peut se constituer dans l'alternative ou dans les marges. Pour que cette citoyenneté soit « réelle », ancrée, les critères qui la fondent doivent être consignés dans un « registre » qui légitime ce qu'elle est et entend être. Cette inscription constitutionnelle garantit que les critères de souveraineté soient partagés par les nations en présence. En d'autres mots, l'État doit tenir compte du nouveau discours qui se met en place, assurer à la nation qui émerge les moyens symboliques de sa décolonisation et reconnaître constitutionnellement l'égalité des nations en rapport avec cet État.

En définitive, une citoyenneté qui dynamise un processus de décolonisation n'est pas tant un statut qu'un ensemble de pratiques qui mettent en œuvre une médiation face à la mystification d'un État hétérogène en vue de transformer un rapport social (colonisateur-colonisé). Ce processus de décolonisation est à la fois déprise du régime, création de soi et de sa nation, institution de modalités délibératives, lutte en vue d'établir des politiques propres et transformation de la situation. Il porte sur une question issue de la nation minorisée (par exemple l'éducation).

Dans un texte paru plus récemment, Schwimmer (2003) raffine cette proposition initiale en indiquant la possibilité de repérer des variantes dans le mouvement d'auto-détermination de « collectivités plus polygènes » (comme le Québec[3]) dont la langue et le mode de connaissance sont minorisés. Sans entrer dans l'argument de fond de cet article (dont je ne pourrai exploiter ici toute la richesse), il est tout de même nécessaire d'en faire ressortir quelques lignes de force relatives à cette citoyenneté de médiation et de politisation.

Une nation minorisée peut « créer des politiques conscientes, des trajectoires fondées sur un désir profond de démarches rationnelles (...) afin de bien se situer dans un système mondialisé » (Schwimmer 2003:157). Si cette nation s'inscrit dans une perspective post-humaniste tout en ayant dépassé d'une façon ou d'une autre le localisme pré-étatique d'une société dite traditionnelle, elle peut mettre en œuvre des anthropotechniques visant à créer un « homme nouveau » dont la citoyenneté, comme moyen d'équilibrer les deux discours (étatique, populaire) et de « réagir politiquement », est un attribut central[4]. Ce sujet-acteur va se développer dans le sens d'établir une forme de coexistence négociée pour assurer que sa nation ne soit ni assimilée ni dissoute et que son projet collectif puisse se réaliser. Toutefois, dans le contexte de minorisation où elle se trouve, la nation minorisée peut éprouver des difficultés à réaliser ses projets, ce qui ne l'empêche pas de trouver des aménagements intéressants entre les identités internes à sa propre société. Elle peut être amenée à faire l'épreuve de « tensions gênantes » avec l'État qui met en œuvre ses propres anthropotechniques. L'impossible partage de pouvoir avec un tel État réinscrit alors cette nation à l'intérieur des balises établies par l'État à moins qu'elle ne fasse le choix de faire son indépendance.

En résumé, cette citoyenneté, conçue en tant que pratiques, désigne une médiation entre des ensembles discursifs dont la principale caractéristique est que l'État domine une nation, soit en formulant des politiques unitaires où la nation ne se retrouve pas (une forme de minorisation), soit en intervenant dans les politiques de cette nation (une forme de colonisation). L'émergence de la médiation citoyenne introduit la possibilité de transformer le système minorisé en le dotant d'objectifs véritables (qui inventent un parcours, un devenir collectif) dans le *monde contradictoire* où il a à s'orienter. On aura compris que cette citoyenneté ne renvoie pas à l'individu mais au sujet-acteur qui s'installe sur l'interface politique entre deux systèmes qu'il contribue à transformer.

La question du père

Sur la base de ce qu'écrit Schwimmer (2001, 2003), nous proposons que le processus de décolonisation (dont la citoyenneté est l'élément dynamique) est à la fois déprise du régime, création et positionnement d'une identité, institution de modalités délibératives, lutte en vue d'établir des politiques propres et transformation de la situation qui minorise la nation. Ce processus serait initié par un choix relatif à une question significative, une thématique qui apparaît centrale en ce qui a trait à la construction du monde par le sujet-acteur de la nation. Or, en s'intéressant à ce processus en relation avec la littérature d'une nation minoritaire, Schwimmer (2004) offre une ouverture sur la question de la paternité : dans un tel processus, plusieurs paternités s'avèrent possibles et co-présentes dans une nation. Pour qu'elles soient opératoires toutefois, encore faut-il que cette nation détienne les moyens de résoudre les contradictions internes relatives à cette coprésence et d'éclairer les éléments symboliques permettant de trouver l'équilibre entre elles.

Cette perspective est intéressante mais demande un complément de réflexion sur les éléments permettant d'établir en quoi il peut être question de paternité. La question du père a fait l'objet d'analyses pénétrantes en ce qui a trait notamment à la reconstruction par l'intérieur et à la mise en œuvre de limites et de repères dans les sociétés (Augé 1989; Bruel 1998; Hurstel 1996; Legendre 1985, 1989; Olivier 1994). On retient de ces lectures les dimensions susceptibles de circonscrire la question du père sous l'angle de la transformation de cette institution. Ce sont la nomination (le don initial du nom, de

la loi et sa référence), la permutation symbolique des places (la reconnaissance de l'enfant et de sa place dans le monde) et la succession intergénérationnelle (le processus de transmission et d'installation qui dote l'enfant d'une prise sur le monde). L'héritage scelle ces trois dimensions dans un objet qui fait sens pour la culture d'une société.

Pour circonscrire cette question, il faut aussi l'aborder à un autre niveau, c'est-à-dire dépasser ces dimensions qui sont en quelque sorte des éléments patrimoniaux de la paternité et de la filiation. Comme le font les auteurs cités ci-dessus, il faut diriger le regard vers ce que recouvre la métaphore paternelle, à savoir ce qui fait à la fois autorité et lien social. Ce qui fait autorité dans une société varie. La fabrication d'ancêtres, la mise en œuvre d'interdits, l'administration de lois ou l'énonciation partagée dans une littérature commune font partie des outils dont une société dispose pour exercer l'autorité et, parfois, faire participer le sujet à la construction de ce qui l'assujettit. L'autorité renvoie donc à une capacité d'énonciation, ce qui relève à la fois d'un acte de parole et d'une instance cautionnée par la société pour assurer sa reproduction culturelle et politique. En d'autres termes ce qui fonde le sujet dans une société. Par ailleurs, ce qui fait lien social renvoie plutôt à ces vecteurs de transmission qui établissent le sujet en société : lui apprendre sa langue, l'instruire de son histoire et de son pays, l'inscrire dans un réseau de relations et d'institutions significatives. En d'autres termes, ce qui en fait un acteur dans son pays.

Comment aborder cette question du père au Québec ? Dans son livre sur la transformation de la famille moderne, Dagenais (2000) suggère qu'au Québec la paternité a été colonisée. Selon lui, l'occupation de l'espace domestique par la mère et l'exclusion du père vers une position de pourvoyeur seraient un effet des structures coloniales et industrielles qui se déploient depuis le XIX^{e} siècle. Ainsi, la paternité québécoise se serait progressivement vidée de contenus. Sa déstructuration allait dans le sens de ne conserver qu'une fonction pourvoyeuse de la famille qui est alors constituée du seul lien mère-enfant. On dit de cette paternité qu'elle est « traditionnelle ». Dans cette « tradition », la mère assume le rôle parental face aux enfants qui ont de moins en moins la possibilité de distinguer entre deux parents. Or, quand la modalité d'identification au père n'est plus disponible aux enfants, le processus de symbolisation est atteint de même que la socialisation.

De cette interprétation, il ressort que, depuis le XIX^{e} siècle, un dispositif d'aliénation paternelle et de monoparentalisation est à l'œuvre dans la société québécoise. Ce constat de colonisation serait appuyé par les résultats d'une recherche conduite auprès de pères dans les basses Laurentides. Quand on entreprend d'interroger les pères dit « pourvoyeurs » sur leur paternité, comme l'a fait Quéniart (1999) qui indique qu'il s'agit encore du modèle privilégié dans la société québécoise, on se rend compte que cette paternité dite traditionnelle est un « impensé » pour les pères, qu'ils n'ont ni concepts pour la penser ni les ressources symboliques pour l'exercer. Quéniart (1999) fait aussi référence à d'autres modèles de paternité co-présents dans cette société. L'un de ceux-ci n'opère pas dans la logique de la permutation symbolique des places, avec pour conséquence que l'enfant plutôt que le parent exerce l'autorité et oriente ses relations. L'autre paternité, incertaine d'elle-même, fait de la relation père-enfant, un lieu d'expérimentation, ce qui renvoie aussi l'enfant à lui-même dans le processus de constitution du sujet. En dépit du caractère fragmentaire de ces résultats, on peut penser que ces paternités caractérisent l'institution dissolue d'une nation minoritaire.

C'est sur la relation entre des pratiques citoyennes de médiation et cette question du père québécois que porte mon article. Dans le cadre de cet article, des résultats nouveaux portant tant sur la colonisation et la décolonisation de la paternité québécoise que sur une médiation citoyenne touchant la question du père québécois se veulent un apport à la poursuite de la discussion. Le cadre d'analyse développé à partir de Schwimmer (2001, 2003) et visant à rendre compte d'une citoyenneté en contexte de minorisation permettra d'ouvrir la réflexion sur des pratiques de citoyenneté qui caractérisent la médiation entre un État et une nation minoritaire et, plus particulièrement, sur une citoyenneté qui entend décoloniser la paternité. À partir des sites permettant d'appréhender de telles pratiques en contexte québécois, cet article contribue à nourrir la proposition de Schwimmer (2001, 2003).

Les sites

Le premier site est constitué à l'intersection d'un OBNL (organisme à but non lucratif) et de l'État. Le récit d'une médiation qui échoue permet de souligner les limites posées sur certaines pratiques de citoyenneté entre une association québécoise de pères (un OBNL engagé dans la défense de droits des enfants et des pères) et l'État canadien qui met en œuvre une politique de la famille. Le deuxième site, une généalogie des limites à la citoyenneté, illustre les transformations du régime canadien en lien avec les continuités et discontinuités qui ont pu peser sur une filiation et, ce, en vue de comprendre l'espace de parole dévolu à une citoyenneté québécoise.

Pour la cueillette des données, j'ai suivi la question de la paternité sur un terrain multi-sites. Ce faisant, j'ai

respecté la prescription de Marcus (1998:98-99) voulant que l'ethnographe ne puisse se détacher du lien personnel qu'il établit avec le politique. Je me suis fait à la fois activiste et ethnographe d'une action dans le but de circonscrire les limites et possibilités de la médiation citoyenne. J'ai aussi parcouru les archives québécoises (en me faisant généalogiste au sens foucaldien) dans le but de repérer les dispositifs qui se recoupent en faisceau au niveau du régime et ainsi faire ressortir les conditions de possibilités de l'exercice d'une médiation entre les deux systèmes politiques que sont la société québécoise et l'État canadien.

Mon objectif est donc de préciser certaines dimensions de l'exercice d'une citoyenneté dite de médiation portant sur la question du père québécois. Ces deux sites sont susceptibles d'apporter des précisions sur cette citoyenneté de médiation, tant sur le plan des pratiques que sur le plan de ses conditions de possibilité de même que de donner à voir deux points de vue complémentaires sur la paternité québécoise en tant qu'enjeu dans les rapports entre le Québec et le Canada. En définitive, ce ne sont pas les déterminants de la question que j'ai étudiés mais plutôt la place que le sujet occupe dans différents rapports sociaux et la prise qu'il a sur le monde.

Au-delà de la présentation de ces sites, je propose une discussion autour de la notion d'une citoyenneté de pères en contexte de rapports de minorisation entre un État et une nation.

Récit d'un essai de médiation citoyenne

Le travail effectué sur ce site a été ni plus ni moins que celui d'un acteur qui, par le biais de sa participation dans un OBNL et dans le cadre d'une discussion organisée par le gouvernement canadien a présenté un argument et mesuré certains effets de cette présentation.

Au Canada, dans le cadre du régime établi en 1867, les dimensions patrimoniales et rituelles qui constituent la famille sont de compétence provinciale alors que les dimensions contractuelles qui la fondent (mariage et divorce) sont de compétence fédérale. Ces deux niveaux de gouvernement (fédéral et provincial) opèrent en apparente continuité l'un avec l'autre pour qu'une politique canadienne de la famille soit mise en œuvre dans toutes les provinces dont le Québec. Or, comme le souligne Langlois (2003:158), la désaffection matrimoniale est « beaucoup plus prononcée au Québec qu'ailleurs au Canada » et la « part des familles recomposées » est beaucoup plus importante. « Ainsi, la probabilité de vivre en union libre lors de l'établissement en couple est de 70,4 % chez les Québécoises de 30 à 39 ans et de 34,2 % chez les Canadiennes dans les provinces anglophones » (2003:158). Par ailleurs, la proportion de « familles recomposées vivant en union libre est de 73,5 % au Québec et de 43,3 % au Canada anglais » (2003:158). De plus, toujours selon le même auteur, il y aurait actuellement une certaine stabilisation du modèle de l'union libre au Québec (une modalité qui est plus susceptible de produire une rupture conjugale que le mariage), alors que ce n'est pas le cas au Canada anglais.

Sans perdre de vue de telles données, voyons comment la question de la filiation père-enfant a été soulevée par des militants dans des groupes de pères qui se sont demandés comment la « politique » de la famille construisait le rapport à l'enfance dans la société québécoise. Leur principal constat a été que, même si une telle politique de la famille n'est pas explicite, il n'en demeure pas moins que l'État, par le biais de la loi du divorce et des agents (magistrats, avocats, fonctionnaires) qui la mettent en pratique, introduit des discontinuités et des ruptures dans les relations filiales. Divers aspects de cette politique ont été considérés par eux : les jugements de divorce, les mécanismes par lesquels des enfants sont tenus loin de leur père et la conception de la paternité.

À titre indicatif, à propos des jugements de divorce, soulignons qu'entre 1986 et 1996, lors d'un divorce, la garde des enfants québécois a été attribuée à des pères dans 15 % des cas (ce taux n'a pas changé durant la période). L'attribution de la garde des enfants à des mères est passée de 78,4 % en 1986 à 71,0 % en 1996. L'attribution en garde partagée est passée de 6,2 % à 13,3 % durant cette même période (Gouvernement du Québec 1999:118). Or, l'attribution du droit de garde des enfants à la mère aurait deux corollaires. Le premier est qu'un droit de visite est accordé au père (quelques jours par mois) et que ce droit est exercé à la discrétion de la mère. Cette situation laisse beaucoup de place à la médiation de la mère auprès de l'enfant et à l'aliénation parentale qui peut en découler pour l'enfant[5]. Le deuxième corollaire est que l'application de règlements stricts (administrés par l'État[6]) concernant le paiement de la pension alimentaire referme encore plus la paternité sur une paternité pourvoyeuse (le modèle dit traditionnel).

C'est sur le fond de telles données (véhiculées dans les groupes québécois de pères notamment par le SICP[7]) qu'une revendication s'est construite en mettant de l'avant que : 1) la loi du divorce ne protège pas l'affiliation paternelle des enfants; 2) l'application de la loi par les tribunaux et l'administration publique contribue à affaiblir le lien père-enfant et à le réduire à une stricte dimension de pourvoyeur; 3) peu de réflexions sont engagées en vue de donner un contenu et des ressources à la paternité et plus particulièrement à la filiation père-enfants. Du point de

vue de l'enfant, c'est l'identification au père, la possibilité de symbolisation et « l'inscription dans la différence des générations et dans celle des sexes » (Hurstel 1996) qui sont fragilisées dans un tel contexte.

En 2000, de telles considérations trouvaient de la résonance dans un organisme comme le GEPSE[8]. Le mardi soir, des groupes de cinq à six pères durant l'été et pouvant atteindre jusqu'à une vingtaine de père au cours de l'automne se formaient spontanément dans le local de l'organisme. Ces soirées (entre 19h00 et 22h00) donnaient lieu à la présentation des nouveaux membres, à des consultations et des discussions entre membres et aussi des consultations auprès d'avocats qui proposaient leurs services. C'était un moment de discussion à propos d'enjeux personnels et plus globaux touchant la paternité.

Ainsi, le *Rapport sur la garde et les droits de visite des enfants* (Pearson et Galloway 1998) faisait l'objet de discussions au cours de telles rencontres. Ce rapport établissait la nécessité de penser autrement l'élaboration de politiques et pratiques gouvernementales en matière de famille et, notamment, en ce qui a trait à la filiation père-enfant. La projection des pères du GEPSE autour de transformations possibles allait de l'affirmation de la garde partagée accordée *a priori* par les tribunaux jusqu'à la déjudiciarisation des tensions et des conflits conjugaux. En lien avec les discussions sur ce rapport et l'annonce d'une refonte possible de la loi sur le divorce (prévue au premier trimestre 2001), une médiation a d'ailleurs été esquissée. Un attaché politique du Bloc Québécois travaillant sur les dossiers de la justice s'est montré intéressé par la question de la paternité québécoise. Mais cette question n'a pas été retenue par les instances du parti qui, en ce qui a trait à la justice, ont préféré s'attaquer à d'autres matières telles que la criminalité et l'homosexualité et, ce faisant, se pencher sur la société canadienne plutôt que sur la société québécoise.

Dans ce contexte, invité comme membre du GEPSE à participer à une journée de consultation mise de l'avant par Justice Canada par l'intermédiaire du Ministère de la Justice du Québec à propos des droits de garde et de visite pour enfants, j'ai témoigné de la dissolution et d'une possible reconstruction de la paternité québécoise. À la demande de Justice Canada, le Ministère de la Justice du Québec a organisé une journée de consultation pour recueillir la parole des groupes concernés par les changements de la loi canadienne sur le divorce : des avocats, des médiateurs, des membres de groupes de défense de droits des femmes et d'organismes communautaires, des membres de groupes de pères étaient présents. Étaient aussi présents des représentants du Conseil (québécois) de la famille et des ministères de la justice (canadien et québécois). En tout approximativement 75 personnes.

Les thématiques abordées au cours des ateliers ont été : la réorganisation des rôles parentaux après la séparation ou le divorce, l'exercice et le respect du droit de visite et de sortie, les pensions alimentaires pour les enfants. La plupart des groupes professionnels et des organismes sociaux invités à participer à cette consultation déléguaient un représentant pour chaque atelier. Je n'aurais pu participer à une telle journée si je n'avais fait partie d'un groupe organisé et subventionné.

Dans l'atelier sur la réorganisation des rôles parentaux (animé par Dominique Goubeau, professeur à la Faculté de Droit de l'Université Laval), nous étions une quinzaine de participants autour de la table à intervenir sur chacune des thématiques soumises aux participants[9]. L'atelier n'avait pas pour but de susciter la discussion ou la délibération mais seulement d'accueillir les divers points de vue présentés par les participants. Six ou sept observateurs (silencieux) étaient assis autour de la salle contre le mur. Les points que j'ai fait valoir dans cet atelier portant sur la recomposition des relations conjugales et parentales étaient formulés à partir du postulat politique que la famille québécoise[10] est une *petite société fragile* (faite de liens conjugaux et filiaux), pratiquement sans défense face à des appareils (étatiques) et des machines (économiques) qui contribuent à la broyer. La position de témoin et de militant en a été une qui assumait deux orientations : défense de cette *petite société* qu'est la famille québécoise et affirmation du droit des enfants à la coparentalité.

L'argument que j'ai fait valoir le 8 juin 2001 comportait cinq points correspondant aux thématiques soulevées aux fins de la consultation. Les points de l'argument avaient fait l'objet d'une discussion avec mes collègues du GEPSE. Après analyse des documents fournis par le gouvernement canadien, nous (Yves Coutu, Alain Lesage et moi-même) en sommes venus à la conclusion que les questions soulevées dans les ateliers limitaient l'espace de réflexion concernant la paternité que nous cherchions à affirmer. Mais nous avons tout de même fait le choix de participer à cette consultation parce qu'elle constituait une opportunité pour faire valoir une perspective de père. L'assise principale de la position de ces pères a été constituée sur la base des statistiques citées ci-dessus, de récits de pères se présentant ou téléphonant à l'organisme durant l'été et l'automne 2000, des littératures française et américaine concernant le sujet, de discussions entre les membres de l'organisme.

Le préambule des points présentés au cours de l'atelier a été le suivant : au Québec, la recomposition du rap-

port social entre les sexes et du rapport de parentalité a été entreprise dans les années 1960. Elle a donné lieu à une vaste remise en question de certaines institutions, notamment celles du mariage et de l'autorité parentale. Conséquemment, dès les années 1970, il fallait repenser la famille québécoise dans l'optique d'encadrer les expérimentations de recomposition mises en œuvre et d'ouvrir sur de nouveaux modèles possibles. Or, que s'est-il passé ? La judiciarisation des conflits intimes de la société québécoise a entraîné la multiplication des jugements de divorce et a donné force au dispositif canadien de monoparentalisation qui a introduit des discontinuités tant dans l'exercice de l'autorité parentale que dans la filiation paternelle. Les jugements rendus ont contribué à imposer le rituel judiciaire comme modèle de règlement et de décision dans la société québécoise. Ce rituel, dans lequel s'inscrivent les époux qui divorcent, induit un rapport conflictuel qui a envenimé les conflits conjugaux plutôt que de les régler.

Les points mis de l'avant au cours de l'atelier sont présentés dans le tableau ci-dessous.

Au terme de la journée de consultation, une plénière rassemblant tous les participants des différents ateliers a permis de rendre compte des points discutés dans les ateliers spécifiques. La paternité (le lien enfant-père) avait fait quelques gains en ce sens que la consultation recommandait notamment que 1) la terminologie carcérale soit abandonnée, 2) la responsabilité parentale soit partagée par les deux parents. Mais, en dépit de l'appui unanime des groupes de pères présents à la rencontre, le *statu quo* était prononcé à propos de la filiation père-enfant : la co-parentalité ne deviendrait pas un *a priori* des jugements rendus par les tribunaux. De plus, les propositions touchant l'autorité parentale et l'institution du sujet étaient marginalisées. Au terme de cette consultation, la proposition de modification de la loi du divorce (proposition construite à partir de plusieurs autres formes d'enquête auprès de la population québécoise) a été référée à l'État qui détient les pouvoirs de formuler une politique en ces matières.

En novembre 2002 (17 mois plus tard), je recevais un document en anglais (avec la mention « aussi disponible en français ») du Department of Justice Canada. Ce « Final Federal/Provincial/Territorial Report on Custody and Access and Child Support—Putting Children First » (2002) faisait implicitement ressortir que la nation québécoise n'existe pas dans le Canada actuel. La lettre de présentation signée par les *coprésidentes* (Betty Ann Potruff et Virginia McRae) ayant mené la consultation faisait valoir que l'élaboration de la politique de la famille est une affaire pan-canadienne rassemblant des fonctionnaires de tous les paliers de ce gouvernement.

Cette lettre énonçait que la politique canadienne était élaborée en vue des « meilleurs intérêts de l'enfant », une idée considérée comme « a common thread in Canadian family law », et qu'elle allait bénéficier aux « children and parents across Canada ». Dans le document du ministère, il est question d'une seule approche canadienne[11]. La citation préliminaire du rapport est claire : « Family law is perhaps closer to the basic norms and values of our society

Thématique soumise à discussion dans l'atelier	**Point présenté au cours de l'atelier**
L'exercice de l'autorité parentale	La notion d'autorité parentale (présente dans le Code civil québécois) ne doit absolument pas être délaissée même si l'introduction de la notion de responsabilité des parents peut être utile.
La terminologie	La terminologie utilisée dans ce dispositif (« garde » et « visite ») est issue du monde carcéral, ce qui traduit l'esprit dans lequel la famille est catégorisée par l'État canadien. Cette terminologie doit être modifiée.
La législation	Il importe de souligner que la dissolution de la paternité québécoise procède notamment a) de jugements qui sur-valorisent une paternité faite de liens économique et biologique, b) de la prescription de monoparentalité maternelle qui reproduit une différence dans les responsabilités parentales (« garde » à une mère qui assure la médiation auprès des enfants et « pension alimentaire » à un père pourvoyeur exclu des relations quotidiennes avec l'enfant). Pour contrer cette situation, la co-parentalité (deux parents dont un père) doit être instituée d'office.
La notion d'intérêt de l'enfant	La notion même d' « intérêt » de l'enfant (utilisée dans le discours canadien) est douteuse puisque ce dont il devrait être question relève de l'institution d'un sujet. La paternité suppose la permutation symbolique des places, c'est-à-dire que l'enfant a sa place dans le monde.
Le point de vue de l'enfant	L'enfant doit d'abord être éduqué dans la société québécoise où il sera institué comme sujet en accédant au désir et à la parole dans la langue de sa société. Ensuite seulement, il peut devenir acteur de/dans sa société. L'introduction de la notion d'enfant majeur est une aberration qui détourne le propos de ce qu'est la majorité sociologique et juridique.

than any other area of law. And if the law is to be effective, it must reflect these values ». Donc, mêmes valeurs, mêmes normes, une seule société.

Alors qu'une co-parentalité d'office apparaissait importante aux pères québécois pour maintenir la filiation paternelle de leurs enfants, le rapport énonce que la co-parentalité (« shared parenting ») n'est pas retenue comme option. De plus, ce n'est pas la notion d'autorité parentale mais seulement celle de responsabilité qui est retenue comme élément faisant partie de la politique familiale canadienne. Une comparaison sommaire entre ces recommandations du rapport et le modèle français présenté dans l'Annexe 2 du même rapport est utile. Dans ce modèle, la séparation des parents et leur installation autonome ne doit avoir aucun impact sur l'exercice conjoint de l'autorité parentale. À défaut d'une reconstruction de paternités qui leur soient propres, les pères québécois tendent à se reconnaître dans ce modèle qui présume que l'institution d'un enfant dans la société devrait passer par la co-parentalité plutôt que la monoparentalité.

En définitive, le résultat des consultations effectuées par Justice Canada n'introduit ni l'idée de deux structures filiales et conjugales, ni l'idée que des lois différentes pourraient s'appliquer à chacune des deux structures en présence. Les seules variations au modèle unique envisagé par Justice Canada sont relatives à des « formes de famille » (concept qui n'est pas défini et dont on ne saisit pas la portée) et à des mécanismes de perception automatique des pensions alimentaires dont la gestion est déléguée aux administrations provinciales.

Généalogie d'une transformation dans le Haut-Saint-Laurent québécois

Mon travail sur ce site a consisté à ethnographier sur la base d'archives[12] les transformations du régime canadien en vue de comprendre les continuités et discontinuités qui ont pu peser sur *une* filiation et sur l'exercice d'une citoyenneté québécoise. Le travail d'analyse a d'abord mis en lumière un double régime (seigneurial et entrepreneurial) caractérisé par la transformation des dispositifs coloniaux et industriels[13]. Le premier pan du régime est dit seigneurial. Il est facilement identifiable dans le fonctionnement de l'État canadien en ce qui a trait à l'administration publique des terres et des personnes. Le deuxième pan, entrepreneurial, recouvre *grosso modo*, le mode de production industriel.

Face au double régime (seigneurial et entrepreneurial), des pères ont eu à maintenir une filiation. Il est notable que ce régime a certainement produit des effets différents sur les structures familiales[14]. Le travail d'analyse a consisté à faire ressortir le transmis de ces pères sur neuf générations[15] tout en considérant les continuités et discontinuités qui l'affectent au cours de la période étudiée. La transmission du nom, du métier et des biens sert de fil conducteur. En suivant le transmis, l'analyse a repéré des *hommes nouveaux*, ce qui a donné lieu à deux formes de médiation citoyenne dans le Haut-Saint-Laurent québécois.

La transmission du nom

Le nom du père s'est transmis sur neuf générations (depuis 1660). Il est notable que la prononciation du nom n'a pas changé durant toute la période étudiée. Toutefois, deux césures sont repérables sur le plan de l'orthographe de ce nom de père, une se situant autour de 1760, et l'autre durant la décennie 1860. Ces césures correspondent *grosso modo* au changement dans la composition d'élites qui ont pu s'approprier ce nom pour désigner des personnes, voire les catégoriser. En cherchant autour de ce transmis, un certain modèle d'autorité se serait transformé en lien avec le changement d'élites, toujours conservatrices[16], qui s'installent localement. À l'intérieur du cadre hétérogène construit par ces élites, des pratiques internes d'autorité se sont constituées. Un bref compte-rendu sur les deux régimes permet d'en rendre compte.

Le **régime seigneurial** est le produit d'une transformation qu'on peut repérer dans le passage d'un régime français à un régime britannique au milieu du XIX^{e} siècle. La visée des institutions et des politiques mises en place n'était pas d'assujettir le peuple *canayen* à la règle britannique pour en faire des sujets de sa majesté mais plutôt de l'assujettir à une règle locale qui maintenait la distinction entre colonisateur et colonisé et assurait ainsi un pouvoir à distance de l'État sur le colonisé. Quelques repères vont permettre de rendre compte de la transformation.

Deux changements vont toucher le sujet québécois de très près. Alors que le régime antérieur se constituait autour d'une coutume (dont les parents étaient les garants et les ancêtres avaient été porteurs), le nouveau régime établit et codifie un texte de loi comme référent de la définition des conduites. Ce sera le rapport à une loi constituée depuis une assise experte, fonctionnarisée et hétérogène tant au peuple qu'à la nation, qui prévaudra. Dans ce cadre, les mises en demeure et exactions des *justice of the peace* ainsi que la répression exercée par les miliciens et les troupes britanniques dans la région de Vaudreuil vont sceller l'exclusion du sujet : la fabrique de la loi nouvelle, une pratique de citoyenneté, se fera à distance du sujet québécois. De plus, deuxième changement, le mariage prend une nouvelle forme : il passe de la com-

munauté de biens (une constitution familiale traditionnelle sur la base d'acquêts et de conquêts) à la séparation des biens et même des résidences, voire à l'exclusion intérieure d'un époux par rapport à l'autre. Les dimensions contractuelles du mariage (initialement dérivées de la coutume locale) sont donc elles aussi définies par l'extérieur de la société québécoise.

Ces changements institutionnels favorisent l'assujettissement au *parens patriae* étatique d'abord britannique puis canadien. En effet, l'État devient progressivement le référent des conduites et de l'alliance. Or, pour que l'assujettissement se fasse en maintenant le sujet à distance de l'agir politique, les agents du régime ont dû s'assurer que les hommes (susceptibles de détenir une place dans le nouveau régime et y avoir prise) n'aient pas accès à l'école de lecture et d'écriture. Un dispositif de déscolarisation[17] implanté par les Britanniques après la Conquête s'est maintenu durant le XIX^e^ siècle pour devenir un dispositif de non-scolarisation des enfants colonisés (des parents ayant internalisé l'inutilité de l'effort intellectuel pour leurs enfants).

Durant les premières décennies du XIX^e^ siècle, un effort de démocratisation interne à la nation s'est traduit dans la mise en œuvre d'un nouveau système scolaire, la création de bibliothèques, la diffusion de nombreux journaux et la tenue d'assemblées patriotes dans les comtés. Cet effort de la nation a été réprimé par l'État et les constructions patriotes ont été dissoutes. Au-delà de la répression, après 1840, l'opportunité qu'a constituée la mise en place de corporations[18] municipales et paroissiales n'a été qu'un mirage où le sujet-père a été appelé à décider sur quelques éléments de voirie locale et de patrimoine religieux tout en demeurant exclu des décisions économiques et des politiques structurantes[19]. Il appert qu'à travers les institutions constitutives de la nation québécoise, la politique du sujet québécois était circonscrite à des enjeux périphériques.

Après 1870, les pratiques de « citoyenneté » de trois générations s'inscrivent dans la communauté paroissiale et l'administration de la fabrique (corporation locale assurant notamment les médiations entre la nation et l'Église plutôt qu'entre la nation et l'État). Ces pratiques donnent la mesure d'un modèle d'autorité fait de rapports internes (à la nation) où des corporations contribuent à reproduire certains clivages sociaux internes (peuple/élites par exemple) et des rapports externes qui maintiennent le sujet à distance de la conception et de la mise en application des nouvelles politiques publiques. Si des assemblées délibératives et électives sont manifestes au niveau de la fabrique paroissiale, les objets de discussion et d'argumentation demeurent marginaux.

Le **régime entrepreneurial** est mis en place durant la deuxième moitié du XIX^e^ siècle et contribue à modifier le registre à l'intérieur duquel l'autorité s'exerce. Le cadre d'opération au centre de ce régime est la compagnie (forme que prend la corporation à vocation économique), pour laquelle deux générations de la lignée étudiée ont travaillé à partir de 1920. Dans ce cadre, les gestionnaires anglophones imposent un *one best way* par le biais de mécanismes d'enquête et d'examen sollicitant le travailleur au moment d'incidents affectant la productivité des travailleurs. Il s'agit d'un dispositif d'individualisation et d'intensification qui soumet le travailleur à des procédures et représentations gestionnaires qui l'orientent aux fins de la corporation. En lui fournissant des représentations toutes faites qui dominent ses activités au travail et colonisent son temps hors travail, ce régime vide la position de salarié de son contenu politique et le capture plus complètement aux fins de la production. Le travailleur pense, certes, mais sans avoir accès à l'éducation politique et aux ressources intellectuelles qui pourraient y être dispensées. Le développement de son mode d'acquisition de connaissances est bloqué et il a relativement peu de moyens pour faire valoir sa voix dans l'espace public.

Sous ce double régime, le père, s'il transmet son nom, n'établit plus de lien direct à la loi qui se constitue par le dehors de la communauté familiale et nationale. L'éducation ne le nourrit pas de ressources symboliques nécessaires à l'exercice de sa paternité et de la citoyenneté. Paradoxalement, sa position de père en devient une d'extériorité puisqu'il est assujetti par des pratiques disciplinaires hétérogènes. Il s'installe progressivement dans une logique de séparation.

La transmission du métier

Sous le **régime seigneurial**, l'ancêtre de la lignée étudiée, un maçon, installe ses fils dans l'atelier d'artisans du fer et dans la société des *voyageurs*. Les quatre générations qui succèdent sont taillandiers et voyageurs partout en Amérique du Nord : ils sont installés dans le système de relations diplomatiques et commerciales que suppose le trafic d'armes, d'outils et de fourrures. Il est toutefois notable que les tous derniers voyages (vers 1800) sont effectués à salaire pour le compte de compagnies britanniques, ce qui déchoit considérablement du système antécédent (de colons, ils deviennent colonisés) et réduit la portée de leurs entreprises sur les plans économique et politique.

Les trois générations suivantes (entre 1800 et 1920) sont en quelque sorte exclues *sur* la terre. Les seules évidences contractuelles qui les concernent portent sur l'achat de terres : on recommence à chaque génération et

parfois à l'intérieur d'une même génération (comme nous le verrons ci-dessous dans la section portant sur la transmission des biens). De 1800 à 1920, le blocus économique constitué par les compagnies britanniques puis canadiennes sur l'économie québécoise a contribué à délocaliser ces artisans-voyageurs de leur travail en les excluant sur une terre où ils ont pratiqué une agriculture de subsistance.

Le travail du métal, la fabrication des outils et la pratique du voyage reprennent aux huitième et neuvième générations (entre 1920 et 1984), mais dans le cadre serré de la compagnie. Après 1920, ceux qui avaient été dépossédés de leur métier au XIX^{e} siècle ont été dépossédés de leurs terres et assujettis au « *one best way* » de la corporation construite selon un modèle américain. Une série de changements permet de baliser les contours du **régime entrepreneurial** et la fabrication du nouveau sujet économique (celui qui émerge au XX^{e} siècle et caractérise les deux dernières générations de la lignée étudiée). Le régime entrepreneurial n'est pas tant le fait d'entrepreneurs intrépides (comme certains discours voudraient le faire croire) que d'une adéquation entre des agents coloniaux immigrant localement et des structures nouvellement mises en place pour assujettir le travailleur local à l'économie coloniale en le minorisant. L'organisation logistique de ce nouveau régime démultiplie les capacités de transport et accélère le transport des messages. L'innovation vient d'une capacité de fabrication qui loge initialement près des lieux de transbordement. C'est là qu'on *industrialise*, c'est-à-dire qu'on transforme (minimalement) des ressources extraites du sol pour ensuite les expédier vers les métropoles. Ce régime soumet les travailleurs francophones aux logiques industrielles qu'il instaure. L'enfermement de l'homme se construit selon des modalités qui le déplacent sur le territoire pour le faire travailler sur des chantiers logistiques (publics ou privés).

L'*engagement* pour la compagnie se fait sous deux dispositifs qui contribuent à la fabrication du nouveau sujet économique : la mise en place d'un fisc visant le revenu individuel et le passage au salaire. Le fisc mis en place au début du XX^{e} siècle intervient sur l'individu, au plus près de ses moyens de reproduction sans que ce fisc ne devienne en tant que tel un moyen de répartir la richesse. Quant au salaire, il peut contribuer à assurer la reproduction de l'individu mais pas celle de la société. Ces dispositifs assurent ainsi une capture aussi totale que possible du sujet dans le champ économique plutôt que politique.

Quelques remarques à propos du métier transmis. Dès la première génération, le père a contribué à l'installation du fils, soit par un stage chez un artisan, soit (occasionnellement) par le soutien au travail de la terre. D'ailleurs, le mariage du fils s'organise entre des pères issus du même métier (jusqu'à la huitième génération). Il n'y a pas d'évidence d'égalité absolue entre frères (ce serait même le contraire). L'aîné est privilégié dans l'exercice du métier, ce qui lui permet d'exercer un certain ascendant sur ses frères et sœurs. Dans le métier, on retrouve des réseaux de frères, de beaux-frères et de cousins qui *s'engagent*. Il y a souvent collaboration entre des frères, notamment pour le métier de même que dans le cadre d'activités politiques.

La collaboration entre frères peut déborder les familles et s'étendre à la nation, comme par exemple durant la Première Guerre mondiale. La mobilisation de la nation s'est faite le long des filiations : la résolution d'entrer en lutte contre le Canada (et l'Angleterre) et de ne pas soutenir l'effort de guerre a contribué à resserrer les liens nationaux contre l'État canadien qui, lui, a plutôt utilisé le canal des corporations capitalistes pour mobiliser le sujet à ses fins.

En somme, le métier est partagé par le père et les frères. Si l'effort politique qui découle d'une filiation forte se traduit par des actions massives visant l'affirmation ou la défense nationale, il n'en demeure pas moins que des pressions exercées par les nouvelles formes d'organisation du travail et de représentations gestionnaires tendent à individualiser le sujet. À la neuvième génération, un certain isolement s'installe et caractérise plusieurs représentants. Il y a eu discontinuité entre ce qui faisait société par la filiation et des nouvelles modalités de division du travail.

La transmission des biens

Si, à l'intérieur des segments formés par deux ruptures de la lignée étudiée (première rupture vers 1800 et deuxième vers 1920 comme nous l'avons vu ci-dessus), il y a installation successive d'une génération à l'autre, seulement deux générations (sur neuf) ont été à proprement parler héritières de biens. Le représentant de la sixième génération (Julien, puîné de 11 enfants et seul enfant à hériter) bénéficie de deux héritages : celui du frère aîné qui prend la forme d'une dette et celui du père qui prend la forme d'un bien immobilier transmis par la mère après la mort de celle-ci. Le représentant de la neuvième génération (Paul-Émile) reprend de son frère aîné les tâches de fiduciaire des biens du père (des valeurs mobilières dont le père ne peut plus s'occuper) et d'exécuteur testamentaire. Seul parmi les neuf enfants à avoir pratiqué le même métier que son père, il assure l'héritage qui, à la mort du père, est distribué également entre tous les enfants. Quelques remarques sont nécessaires tant sur l'héritage que la modalité de succession.

Le changement à propos de l'administration de la terre illustre le sens de la transformation du **régime seigneurial** (le mode de distribution des terres étant un point d'appui de ce régime). Durant la décennie 1850, le démantèlement des seigneuries issues de la colonisation française fait passer la mainmorte de ces terres depuis les seigneurs locaux qui en tirent encore une rente vers la couronne britannique qui les administrera ensuite à partir de l'État canadien naissant. Ce transfert des terres coïncide avec l'invention de structures corporatives (paroissiale, scolaire et municipale, dont il a été question ci-dessus) dont une fonction a été de taxer la terre en vue de droits et devoirs locaux.

L'héritage de la sixième génération est caractéristique du régime seigneurial : une terre faisait de l'enfant un habitant. En principe, une telle place dotait l'héritier d'une prise sur le monde. Or, ce n'a pas été le cas de Julien : enfants morts en bas âge, plusieurs ventes et achats de terres au cours de sa vie, dettes encourues dans un contexte de crise économique. Il n'est pas un grand propriétaire puisqu'il recommence sur de nouvelles terres plusieurs fois au cours de sa vie. Le parcours de Julien ressort comme celui d'un exclu sur une terre, fils d'une lignée d'artisans-voyageurs rangés dans un arrière-pays où ils ont trouvé une mesure de subsistance pour faire leur vie. Il exerce sa paternité en installant, avec le seul fils demeuré vivant et marié, une souche qu'il tient ensuite jusqu'à sa mort.

Le tout est positionné différemment pour l'autre héritier. Un changement touchant le point d'appui illustre la mise en place du **régime entrepreneurial**. Au centre des relations constitutives de ce régime (son point focal), un produit d'écriture : le brevet. Il s'agit d'une certification de propriété intellectuelle sur laquelle actionnaires et gestionnaires vont intervenir pour produire ce qui va entrer dans des systèmes d'échange. La création d'une corporation sur la base de brevets protégés et d'actions mises en marché se fait selon un modèle de gouvernance qui sépare et hiérarchise la propriété, la gestion et le travail de telle façon que le travailleur contribue à la plus-value de la compagnie, notamment parce qu'il renonce aux innovations qu'il contribue à créer et n'en détient pas la propriété intellectuelle. De plus, la capacité de régulation sur cette matière n'existe pas au niveau de la province québécoise : les clés juridiques (banque, monnaie, statut de propriété intellectuelle, faillite, etc.) susceptibles de produire des effets sur le développement économique sont détenues par le niveau fédéral de la structure gouvernementale mise en place en 1867.

L'héritage de la neuvième génération est caractéristique de ce régime : des valeurs mobilières sont léguées aux enfants. En regard de cet héritage, le parcours de l'héritier Paul-Émile ressort comme celui d'un travailleur qui lutte dans le cadre de la compagnie pour se faire une place dans sa langue alors qu'il a relativement peu de prise sur l'organisation du travail : il y travaille 38 ans comme technicien et adjoint technique. Au cours d'une décennie de bouleversements nationaux (les années 1960), il établit la généalogie de sa lignée pour son père et la famille élargie. Puis il exerce sa paternité, par le moyen d'un testament à la rédaction duquel il fait participer ses quatre enfants, et en transmettant de son vivant des valeurs mobilières à parts égales entre ses enfants.

Quoique dans des contextes très différents, ces héritiers signalent un *homme nouveau*, celui qui, sans antécédents, exerce une médiation citoyenne à la mesure des institutions mises à sa disposition. Julien a été conseiller municipal et syndic fondateur de sa paroisse. Entre 1869 et 1872, il participe dans ces nouvelles structures intermédiaires (municipale et paroissiale) qui lient la nation à l'Église et à l'État. Paul-Émile a été membre du parti politique provincial qui, pendant la période électorale de 1962, a fait campagne pour la nationalisation et la francisation de la production et l'approvisionnement de l'électricité au Québec. Julien ne participe pas aux enjeux cruciaux qui concernent la filiation et la nation dans laquelle il s'inscrit. Il participe dans les institutions mises à sa disposition. Dans la mesure où il est interpellé par un enjeu national et qu'une structure intermédiaire (le parti provincial) s'ouvre pour lui permettre de participer, Paul-Émile et un de ses frères y militent pendant quelques mois. Ils ne participent pas en tant que tel aux discussions et délibérations qui établissent la politique de propriété énergétique québécoise et la stratégie financière qui la soutient mais leur militantisme l'appuie.

En définitive, si le nom du père est transmis, la structure d'autorité est externalisée : il n'a plus de référence à la loi qui s'impose et le rapport qui lie le colonisateur au colonisé peut se reproduire. De plus, les ressources symboliques permettant de faire société ne sont pas renouvelées en dépit de discontinuités importantes amenées notamment par la mise sur pied des corporations et les divisions qu'elles induisent. Si les affiliations ont contribué à favoriser certains efforts d'affirmation et de défense nationale, il faut tout de même constater que le sujet a plutôt participé dans des cadres périphériques ou très occasionnellement sur des enjeux cruciaux et sans prendre part aux discussions et délibérations. Enfin, la succession est assurée occasionnellement par un des héritiers. Or, quand l'héritage est transmis, le sens qu'il peut prendre n'est pas donné. Si les filiations demeurent opératoires pour l'installation du sujet et son affiliation à l'effort poli-

tique de la nation jusque vers 1970, les évidences de rupture sont multiples : l'installation du sujet dépend de moins en moins du père, les mots du père perdent leur centralité au profit des mots du patron, la prise de parole ne se dote pas d'un cadre et laisse à l'autre l'initiative de l'énonciation.

Discussion à propos d'une citoyenneté de pères

Dans l'optique d'une discussion élaborée à partir des sites présentés ci-dessus, procédons en deux temps : 1) un questionnement sur les rapports avec l'État, dans le but de saisir certains paramètres de l'exercice d'une citoyenneté québécoise[20]; 2) un retour sur la perspective développée par Schwimmer (2001, 2003) parce qu'elle ouvre sur des questions pertinentes tant pour comprendre les rapports entre une nation minoritaire et un État issu de l'histoire coloniale que pour nourrir la réflexion à propos des processus de (dé)colonisation. Mais, commençons par formuler un objet de discussion.

L'objet de discussion que l'on peut formuler au terme du travail sur les deux sites présentés ci-dessus est le suivant. Le sujet du Haut-Saint-Laurent québécois (fabriqué dans un rapport à l'économique) a accédé à la médiation politique dans le cadre de petites corporations locales ou occasionnellement dans des structures intermédiaires normatives du politique (parti provincial, consultation publique) développées sous le régime canadien. Il appert que les conditions de possibilité de pratiques citoyennes de médiation sont limitées. Évidemment, la participation citoyenne dans une élection provinciale (celle de 1962) et une consultation publique (celle de 2001) est insuffisante pour assurer une médiation entre les représentants d'une nation minoritaire et les agents d'un État sur une question complexe. En installant le sujet dans une intra-subjectivité économique plutôt qu'en intersubjectivité politique, le régime n'offre pas d'instances ouvertes aux discussions et délibérations citoyennes et contribue ainsi à bloquer la mise en œuvre d'un processus de décolonisation au Québec. Discutons cet objet un peu plus avant.

Dans quel cadre la citoyenneté des pères québécois a-t-elle été exercée ? La citoyenneté dont le site 1 fait état n'est pas du tout une forme de paternité qui s'exerce sur la nation ou sur l'État. Elle est agie à partir d'une organisation communautaire, laquelle est mandatée par ses membres pour opérer une médiation concernant la filiation père-enfant. Notons aussi qu'une telle citoyenneté a pu être exercée parce qu'au moment de la consultation de Justice-Canada, la structure provinciale reconnaissait que l'organisme à but non lucratif était subventionné pour opérer dans le créneau social de l'aide aux enfants et aux pères. Mais, au moment où cet organisme est invité à faire part du point de vue de ses membres sur la loi du divorce, il n'avait ni les moyens suffisants ni le temps nécessaire pour lancer une recherche historique et sociale sur la paternité québécoise. Il n'a donc pu prendre la pleine mesure de la spécificité de cette paternité et du rapport à établir entre filiation et nation avant de s'avancer dans la médiation.

Le travail de terrain sur les deux sites est toutefois significatif. À défaut d'une réflexion sur la nation, l'écart mesuré entre le double régime d'une part et le sujet d'autre part a pu ouvrir une brèche où un effort de médiation pouvait être pensé et agi. De plus, l'excavation des données relatives au nom, au métier, aux biens a permis de cerner certains éléments symboliques traduisant la continuité et la discontinuité d'une filiation, sa force et sa fragilité au contact du régime. En d'autres termes, la recherche généalogique (au sens foucaldien de recherche des dispositifs) peut constituer un point de départ et d'appui à une médiation élaborée progressivement et collectivement dans le cadre d'un organisme.

De quoi était fait l'argument avancé par le moyen de cette citoyenneté ? Les assises de l'argument présenté sur le site 1 se trouvent d'abord dans le rapport entre une logique lignagère et une logique étatique. Les données circulées dans les groupes de pères, données qui confortaient l'expérience qu'avaient ces pères du rapport entre leur filiation et l'État, sont indicatrices d'une rupture dans la filiation paternelle des enfants et de la mise en œuvre d'un dispositif de monoparentalisation qui tend à exclure l'enfant du champ de référence du père. Du point de vue du sujet père, tout se passe comme si, tant qu'il n'y a pas de tension ou de conflit conjugal, l'État canadien se mêle relativement peu des affaires de famille. Par contre, l'expérience des pères contemporains leur permet d'établir un rapport direct avec l'État quand il y a tension ou conflit. En effet, le mode de résolution de conflit privilégié par l'intervention étatique a été de judiciariser la situation et, par le biais de jugements, confiner la relation père-enfant à une paternité dite traditionnelle où le lien biologique et économique est sur-valorisé au détriment d'autres figures du lien. Dans une telle appréciation du contexte, les pères militants ont souhaité faire valoir une position à la fois critique (face au dispositif et à l'intervention étatique) et constructive (pour l'enfant). L'argument présenté visait à transformer la relation filiation-État en faisant ressortir que le poids de l'État contribuait à broyer un lien filial fragilisé par ailleurs.

Quel rapport établir entre le cadre de présentation du ministère de la Justice et l'argument présenté au nom de l'organisme et des enfants québécois ? Comme l'argument

présenté devait s'inscrire dans le cadre proposé par l'État canadien, il ne pouvait se construire en laissant libre cours au point de vue des pères. À ce propos, il importe de souligner que la procédure proposée par Justice-Canada ne tenait pas compte de la nécessité d'une construction interne au discours québécois en tant que *nation* plutôt qu'en tant que *province*. Enfermé dans ce cadre de présentation, l'argument formulé par le groupe de pères pour la rencontre de juin 2001 n'abordait pas directement le rapport entre filiation et nation québécoises. Il y avait en apparence du moins un défaut de construction interne : la place du lien père-enfant dans le rapport filiation-nation n'a pas été élaborée et ce qui concerne la filiation d'un enfant à une nation n'a pas été formulé non plus. Si on peut lire dans la stratégie canadienne une visée du régime de déstructurer les filiations qui sont l'assise d'une certaine forme de la nation et ainsi contribuer à dissoudre cette nation, le rapport final de la consultation publique établit qu'en ce qui a trait à la famille, il n'y a qu'une société et qu'un système de normes au Canada.

Que peut-on tirer du rapprochement entre le récit (site 1) et la généalogie (site 2) à propos d'une citoyenneté de pères ? Dans la situation dont le site 1 rend compte, on ne sait si l'État cherchait à se repositionner en ce qui a trait aux conflits conjugaux ou à justifier une réforme qu'il entendait déployer relativement à son intervention sur les filiations (ceci n'est pas explicitement formulé dans les documents). Quoiqu'il en soit, l'organisation d'une consultation publique en juin 2001 peut en apparence détonner si on prend en compte l'examen des conditions de possibilité de la médiation citoyenne sur la base du site 2. En effet, le récit généalogique fait ressortir que l'exclusion des pères se fait dans la direction de l'économique. Ce récit fait aussi ressortir que ses propres institutions (par exemple les assemblées de comté mises sur pied par les Patriotes) ont fait l'objet d'une répression ou d'une déstructuration. Nous pouvons aussi dégager que ce sujet économique a été caractérisé par un enfermement cognitif et symbolique induit en bonne partie par les conditions de travail dans la corporation capitaliste. Par conséquent, assujetti par le biais d'une transformation dont il ne tient pas les ficelles, le sujet est limité dans ses visées politiques. En d'autres termes, la question de la citoyenneté québécoise ne peut se détourner d'une réflexion sur les dispositifs canadiens. La consultation publique est venue de l'extérieur de la nation québécoise et son cadre n'a pas été discuté par les participants aux ateliers. Cette façon de faire reproduit le régime dont plusieurs dispositifs ont été évoqués sur le site 2 (en ce qui a trait notamment au juridisme canadien, aux modalités de l'alliance et au modèle corporatif).

Que faut-il tirer des sites 1 et 2 en ce qui a trait au cadre proposé par Schwimmer (2001, 2003) ? La position d'analyse qui découle de ce cadre permet de distinguer deux systèmes discursifs (qui sont aussi des systèmes politiques) entre lesquels une médiation peut être observée. Elle aide aussi à clarifier la question (celle du père) depuis laquelle la médiation citoyenne a pu être est formulée. Le cadre est particulièrement intéressant sur le plan de l'analyse. Mais un tel cadre ne peut garantir le succès de pratiques citoyennes de médiation. Sur le plan de l'agir et de l'échange politiques, le cadre permet toutefois de mettre en lumière si l'État s'oppose à toute forme de reconnaissance et même installe différentes formes de non-recevoir et si le sujet minorisé éprouve des difficultés à formuler des énoncés qui le concernent et à développer des anthropotechniques (en ce qui a trait notamment à la paternité, à de nouvelles modalités associatives, à la prise de parole) et des politiques qui lui sont propres.

Que dire du processus de décolonisation dont ce cadre met en lumière les principales modalités ? Un tel processus ne peut être vu comme une série de moments historiques significatifs, fussent-ils conflictuels et caractéristiques d'un écart important entre un État et une nation (ce qui ne veut pas dire que l'étude de tels moments n'est pas significative pour saisir la formation historique du sujet-acteur). Le cadre d'analyse oriente sur autre chose : le développement d'anthropotechniques nationales susceptibles d'opérer une déprise du régime (par le moyen d'une généalogie du régime et du sujet), de reconstruire et de positionner une identité (reconstituée à l'initiative du sujet), de nourrir la lutte en vue de mettre en œuvre une politique propre (la formulation et la présentation de l'argument dans un espace public dont il établit les contours). Or, il ne faut pas perdre de vue que les pratiques de citoyenneté ne sont pas d'emblée des pratiques de médiation : elles prennent d'abord appui sur le travail de reconstruction interne nécessaire pour que la ligne de lutte soit tenue et avancée collectivement tout au long du processus.

André Campeau, DGA mission universitaire, CSSS de la Vieille-Capitale, Québec, Québec, G1S 1A4, Canada. Courriel : campeau@mediom.qc.ca

Remerciements

Cet article a des origines multiples et a reçu plusieurs appuis. Les données colligées sont issues du terrain réalisé au cours de ma thèse de doctorat (1997-1998) et de ma participation dans un organisme de défense de droits (1999-2001). Une partie de ces données (ce qui concerne le régime) a été publiée dans ma thèse de doctorat (Campeau, 2001a); une autre partie (ce qui a trait à la filiation

et ses rapports au régime) a fait l'objet d'une communication (Campeau, 2001b) et d'un mémoire (Campeau, 2000). Ce qui porte sur la consultation publique du ministère de la justice est inédit. L'angle d'analyse privilégié (celui de l'exercice de la citoyenneté) est issu de ma thèse de doctorat qui concluait sur une théorie générative de l'énonciation citoyenne. Cet angle d'analyse a depuis lors fait l'objet de nombreux et fructueux échanges avec Claude Bariteau, Yolande Pelchat et Éric Schwimmer. Je les remercie tant pour leur patience que pour l'éclairage qu'ils ont permis d'apporter sur l'exercice de la citoyenneté. Je remercie Marie France Labrecque ainsi que les évaluateurs de la revue *Anthropologica* qui ont formulé des critiques et recommandations tout à fait pertinentes sur une version antérieure de cet article. Considérant que le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le département d'anthropologie de l'Université Laval ont contribué financièrement à la réalisation de mon projet de thèse, j'en profite pour les remercier.

Notes

1 Les travaux de Herzfeld (1997) ont certainement été utiles comme source de réflexion sur la médiation citoyenne et sur le militantisme susceptible d'émerger dans l'espace mitoyen entre un peuple et un État. Il n'en demeure pas moins que l'étude de la médiation dans le processus de décolonisation (Schwimmer, 1958) et des interactions entre ces systèmes politiques que sont un gouvernement et une nation (Schwimmer, 1968) se retrouvent depuis longtemps au centre des préoccupations d'Éric Schwimmer.

2 Donc sur le plan où les soi sont créés, les identités positionnelles se négocient et le *monde* se construit. À propos de ce nouveau champ de recherche, on peut lire Clammer, Poirier et Schwimmer (2004). Pour un point de vue philosophique sur cet objet de l'ontologie contemporaine qu'est l'exploration du lien de construction entre l'humain et le monde, on peut lire Sloterdijk (2003).

3 Il est possible de relever des différences significatives entre le cas maori et le cas québécois. Premièrement, dans le cas maori, un traité entre les nations maori et pakeha régit leurs relations alors que, dans le cas québécois, le traité significatif cède une colonie de l'Amérique du nord-est d'une puissance coloniale, la France, à une autre puissance coloniale, la Grande-Bretagne. Aucun « traité » ne circonscrit les relations entre les nations québécoise et canadienne. Qu'il y ait eu « accord » entre deux « peuples » au début de la confédération canadienne est un mythe canadien-français qui n'a pas d'équivalent dans la société canadienne-anglaise, comme le note Canet (2003). Deuxièmement, il n'y a pas en Nouvelle-Zélande d'administration publique maorie alors qu'au Québec l'administration provinciale peut faire illusion qu'un État propre au Québec défend ses intérêts face à l'État canadien. Au Canada, la structure étatique divise en deux niveaux hiérarchiques les différents champs de compétence politique. Le Québec n'est pas une société égale à la société canadienne ou même une nation dans une confédération de nations. Il est simplement une structure provinciale parmi d'autres provinces et territoires dont tous les ressortissants sont assujettis à « la » loi canadienne et dont les pouvoirs (même s'ils sont issus d'un parlement provincial) peuvent être encadrés ou modifiés, ou les deux à la fois, au besoin par l'État. Et, comme l'a expliqué Brunelle (1997), si une dualité canadienne a pu avoir quelque référent juridique, celui-ci a été effacé en 1982. Troisièmement, si les Maoris, comme d'autres nations autochtones dans le monde, ont dû faire le « choix » de se doter d'un système d'éducation autonome au cours des dernières décennies, la situation se présente autrement pour les Québécois qui ont progressivement construit un système d'éducation relativement unifié (dont la compétence relève en principe de la structure provinciale). Toutefois, comme l'ont montré Facal (2001) et plusieurs autres, les ingérences canadiennes à plusieurs niveaux dans le système d'éducation québécois illustrent l'impossibilité dans le régime canadien de constituer une politique qui soit propre à la société québécoise. Ces différences entre les cas maori et québécois n'altèrent pas la proposition de cadre d'analyse présentée dans cet article. Analytiquement, les différences présentées ici ne peuvent que donner plus de force au cadre d'analyse en faisant ressortir des variantes tant dans les dynamiques de minorisation que dans les voies de sortie.

4 Logées au cœur de la langue, les anthropotechniques traversent le sujet-acteur actuel qui « doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être non-déterminé » (Slotedjik 2001:58) et orienter son devenir dans un monde contradictoire. On les trouve notamment dans un système d'éducation et dans une littérature nationale. Ce sont, par exemple, les règles de parenté, les règles de mariage, les pratiques disciplinaires, les façons de faire la guerre, etc. Dorénavant, elles ne sont plus aussi inconscientes et font l'objet de politiques anthropologiques.

5 En ce qui a trait à l'abandon d'enfants, on notera qu'au Québec en 1997, la proportion des enfants vivant sous différentes modalités parentales était la suivante : un million et demi d'enfants dans une famille où les parents co-habitent et sont mariés, trois cent quarante mille dans une famille co-parentale en union libre et un plus d'un demi-million d'enfants dans une famille monoparentale. Dans ce contexte, en 1995, alors que 90 % des enfants dont les parents n'habitaient pas ensemble ont passé six mois ou plus avec leur mère, 60 % des enfants ont passé moins de six mois avec leur père et 25 % d'entre eux ne l'ont pas vu durant cette année (Marcil-Gratton et Le Bourdais 1999:60-61). Ceci veut dire que, *grosso modo*, 115 000 enfants québécois n'ont pas vu leur père durant cette année-là alors que pratiquement tous ces enfants ont vu leur mère.

6 Depuis 1997, de nouvelles dispositions réglementaires interposent l'État comme médiateur de la pension alimentaire versée par le père à la mère pour les enfants. La paternité peut alors être réduite à un chèque posté périodiquement à la mère (que rien n'oblige à faire valoir, auprès de l'enfant, que l'argent vient du père).

7 Le Service d'Information sur la Condition Paternelle (SICP) a été animé par Alain Lesage entre 1997 et 2005. Ce service quasi-quotidien et non subventionné a diffusé par courriel

de l'information concernant la paternité à une liste comptant près de 1000 membres.

8 Le GEPSE (Groupe d'entraide au père et de soutien à l'enfant), organisme à but non-lucratif créé en 1987 et subventionné par le Ministère de la Santé et des Services Sociaux du Québec, a développé la position politique suivante : 1) l'institution paternelle doit se maintenir au-delà de la séparation des parents, 2) cette institution doit être soutenue autant que celle de la maternité, 3) la complexité et la multiplicité des situations familiales doivent être reconnues, 4) la construction de la paternité doit mobiliser des ressources sociales. Dans le cadre de mes activités dans cet organisme entre 1999 et 2001, j'ai rédigé un mémoire et en ai présenté les grandes lignes au *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* tenu à Québec en septembre 2000. Yves Coutu, alors Vice-Président, m'a ensuite invité à participer à la consultation organisée par le ministère de la Justice en juin 2001 dans le but de faire valoir le point de vue des pères. Durant la période pendant laquelle j'ai participé aux activités de l'organisme, Ghislain Prud'homme était Président.

9 Pendant que je participais à l'atelier sur les rôles parentaux, deux collègues du GEPSE faisaient le point sur l'exercice du droit de visite et la question de la pension alimentaire.

10 Entendu qu'il s'agit ici des familles qui vivent sur le territoire du Québec, toutes origines confondues, un point de vue qui n'élimine en rien l'idée que l'étude de la paternité de familles d'immigration récente pourrait requérir une démarche méthodologique un peu différente.

11 La bibliographie du document est sur ce point illustrative à plus d'un niveau : sources unilingues anglaises et aucun document spécifique à une société ou une « nation » québécoise.

12 Ont été consultées les Archives du Musée de la Presqu'île, les Archives nationales du Québec, les Registres de la circonscription foncière de Vaudreuil-Dorion du Ministère de la Justice du Québec, les archives de la Municipalité de St-Lazare, de la Paroisse Saint-Michel de Vaudreuil et de la Paroisse Saint-Lazare.

13 Un exposé détaillé des transformations des deux régimes a été proposé dans Campeau (2001a:142-319).

14 Notons pour référence que les transformations du régime ont pu jouer sur deux « fonds anthropologiques » distincts. Todd (1999) relève que la famille nucléaire absolue caractérise le monde anglo-saxon : le testament est utilisé fréquemment mais sans qu'il y ait de règle successorale précise, la cohabitation entre enfants mariés et parents n'existe pas et le mariage entre apparentés n'est pas possible. Selon cet auteur, le modèle anglo-saxon favorise une non-centration du sujet sur la famille et un individualisme s'accommodant bien d'un État unitaire et d'un régime industriel qui rendent possible différentes formes de mobilité sociale qui distendent les liens familiaux. Or, de son point de vue, le modèle qui s'est développé le long du St-Laurent diffère. Ce modèle serait aussi celui des Basques, des Catalans, des Irlandais, des Juifs (et caractériserait de *petites nations*) : transmission du patrimoine à l'un des enfants ce qui établit une règle successorale inégalitaire mais sans pour autant empêcher la formation de liens de solidarité dans la fratrie, cohabitation possible de l'héritier marié avec les parents et peu de mariages entre apparentés. Dans ce modèle (dit autoritaire – l'autorité n'étant pas nécessairement détenue par le père à moins que des lois l'en enjoignent et ne s'exerçant pas par la violence mais par l'éducation), la succession est organisée en vue d'une continuité dans le temps et d'une cohésion dans l'organisation des relations internes : la filiation est valorisée au moins autant que l'alliance, la famille demeurant un champ du soi tout au long de la vie de la personne. À l'échelle d'une société plus large, ce modèle suscite une fracture, ce qui explique que ces sociétés encouragent des relations égalitaires entre identités différentes à travers les champs sociaux tout en refusant tant l'État unitaire qui chercherait à les assimiler à un autre modèle que les poussées concentrationnaires qui contribueraient à réduire leur espace.

15 Cette lignée de pères a habité le « Haut-Saint-Laurent » québécois entre 1659 et 2004 (Campeau, 2001b). Les dates à la suite du prénom du représentant de la lignée sont l'année de la naissance, l'année du mariage et l'année de la sépulture. Les pères sont Étienne (1638/1663/1696), François (1671/1698/1741), François (1699/1735/1774), Pierre (1742/1770/1801), Michel (1775/1802/1840), Julien (1824/1858/1910), Jean-Baptiste (1868/1893/1940), Eugène (1898/1923/1987) et Paul-Émile (1926/1950/2004).

16 Après la Conquête, les élites gouvernantes naissent et meurent en Angleterre, puis, après 1867, elles naissent dans une métropole et meurent au Canada, comme John A. Macdonald (premier ministre du Canada) et Charles F. Sise (président de Bell Telephone). Les élites qui se mettent en place après le début du XX^{e} siècle naissent et meurent au Canada comme Robert Laird Borden, William Lyon Mackenzie King et Paul F. Sise. De telles élites conservatrices ont contribué à la reproduction du Canada.

17 Alors qu'approximativement 45 % des Montréalais savaient lire et écrire vers le milieu du XVIII^{e} siècle, ce taux d'alphabétisation a chuté à près de 5 % deux générations plus tard, avant la mise sur pied d'un premier système scolaire par les Patriotes.

18 Importée vers 1840 du mode de gouvernement britannique, la corporation est à la fois « une entité politique et une forme spécifique de décentralisation du pouvoir souverain » (Fecteau, 1992 : 37), une forme associative subordonnée. Différentes modalités corporatives (économique, politique, culturelle, religieuse) sont mises en place au Canada : la compagnie, la municipalité, la paroisse. Elles ne sont pas spécifiquement économiques au départ. La compagnie (corporation à vocation économique) est un modèle d'organisation hiérarchique qui fait perdurer un régime de subordination apparenté au système féodal. Son émergence coïncide avec une réorganisation des modes d'accumulation du capital.

19 Durant les crises économiques qui frappent la société québécoise, ces nouvelles structures ont eu à charge les chômeurs, ce qui reflétait une logique britannique où le sujet local assume les coûts sociaux pour en dégager le capitaliste.

20 Il ne sera pas question ici de citoyenneté canadienne, une notion questionnable à plus d'un point de vue. Cette citoyenneté n'est pas instituée en 1867 au moment de l'instaura-

tion de la Confédération canadienne par le Parlement britannique. Elle n'intervient que 80 ans plus tard (en 1947), sous couvert d'une simple loi, en vue de solutionner des problèmes liés à l'immigration. Une telle « citoyenneté » équivaut à ce qu'on entend habituellement par nationalité et renvoie à une perspective culturaliste (plutôt que politique) du rapport au régime et à la société. En d'autres termes, sa référence est l'appartenance nationale plutôt que la délibération dans l'espace public. Au Québec, tant la politique de l'éducation que la politique de la langue (Conseil supérieur de l'éducation 1998; Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec 2001) sont articulées à l'institution en devenir d'une citoyenneté dont le sens est de dynamiser une culture politique commune et la participation dans l'espace public. Cette institution est appuyée par le Conseil de la Souveraineté du Québec.

Références

Augé, Marc
1989 Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père: L'interdit, la filiation, la transmission. Paris: Denoël.

Bruel, Alain
1998 Quel avenir pour la paternité ? Synthèse des travaux d'une Commission réunie à l'initiative du ministère de l'Emploi et de la Solidarité. Paris: Syros.

Brunelle, Dorval
1997 Droit & exclusion: Critique de l'ordre libéral. Montréal: L'Harmattan.

Campeau, André
2000 Paternité et citoyenneté. Mémoire pour le GEPSE présenté dans le cadre du Forum national sur la citoyenneté et l'intégration, Québec, 21-22 septembre.
2001a La transformation des régimes coloniaux au Québec. Thèse de doctorat, Département d'Anthropologie, Université Laval.
2001b Le lieu de la transmission intergénérationnelle. Analyse d'une filiation. Communication présentée au Colloque annuel de l'Association Canadienne des Sociologues et Anthropologues de Langue Française (ACSALF), Sherbrooke, mai.

Canet, Raphaël
2003 Nationalismes et société au Québec. Outremont: Athéna Éditions.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer
2004 The Relevance of Ontologies in Anthropology—Reflections on a New Anthropological Field. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 3-22. Toronto: University of Toronto Press.

Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec
2001 Le français, une langue pour tout le monde. Une nouvelle approche stratégique et citoyenne. Québec: Gouvernement du Québec.

Conseil supérieur de l'éducation
1998 Éduquer à la citoyenneté. Rapport annuel 1997-1998 sur l'état et les besoins de l'éducation. Québec.

Dagenais, Daniel
2000 La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille. Québec: Presses de l'Université Laval.

Facal, Joseph
2001 Le déclin du fédéralisme canadien. Montréal: vlb éditeur.

Fecteau, Jean-Marie
1992 Les petites républiques: les compagnies et la mise en place du droit corporatif moderne au Québec au milieu du XIX^{e} siècle. Histoire sociale / Social History XXV(49): 35-56.

Gouvernement du Québec
1999 Un portrait statistique des familles et des enfants au Québec. Québec.

Herzfeld, Michael
1997 Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State. London: Routledge.

Hurstel, Françoise
1996 La déchirure paternelle. Paris: PUF.

Justice Canada
2002 Final Federal/Provincial/Territorial Report on Custody and Access and Child Support—Putting Children First.

Langlois, Simon
2003 De plus en plus hors du mariage avec de moins en moins d'enfants. *Dans* L'Annuaire du Québec 2004. Michel Venne, dir. Pp. 155-167. Montréal: Fides.

Legendre, Pierre
1985 L'inestimable objet de transmission. Paris: Fayard.
1989 Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père. Paris: Fayard.

Marcil-Gratton, Nicole et Céline Le Bourdais
1999 Père présent, père absent? Quelques chiffres pour encadrer le débat. *Dans* La paternité aujourd'hui. Bilan et nouvelles recherches. Jean-François Saucier et Nathalie Dyke, dirs. Pp. 42-63. CLSC Côte-Des-Neiges, Série du Centre de recherche et de formation, no 3.

Marcus, George E.
1998 Ethnography through Thick and Thin. Princeton: Princeton University Press.

Olivier, Christiane
1994 Les fils d'Oreste ou la question du père. Paris: Flammarion.

Pearson, Landon, et Roger Galloway
1997 Pour l'amour des enfants. Rapport du Comité mixte spécial sur la garde et le droit de visite des enfants. Parlement du Canada.

Quéniart, Anne
1999 Les formes contemporaines de la paternité au Québec. *Dans* La paternité aujourd'hui. Bilan et nouvelles recherches. Jean-François Saucier et Nathalie Dyke, dirs. Pp. 13-27. CLSC Côte-Des-Neiges, Série de publications du Centre de recherche et de formation, no 3.

Schwimmer, Éric
1958 The Mediator. Journal of the Polynesian Society 67: 335-350.

1968 The Maori and the Government. *Dans* The Maori People in the Nineteen-Sixties. Éric Schwimmer, dir. Pp. 328-350. London: C. Hurst & Co.
2000 Construire un monde pour la citoyenneté. *Dans* L'éducation à la citoyenneté. Michel Pagé, Fernand Ouellet et Luiza Cortesão, dirs. Pp. 305-317. Sherbrooke: Éditions du CRP.
2003 Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.
2004 Making a World: The Mâori of Aoteara/New Zealand. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs. Pp. 243- 274. Toronto: University of Toronto Press.

Sloterdijk, Peter
2001 Règles pour un parc humain. Paris: Mille-et-une-nuits.
2003 Ni le soleil ni la mort. Paris: Fayard.

Todd, Emmanuel
1999 La diversité du monde. Famille et modernité. Paris: Éditions du Seuil.

Reflections on Indigenous Cosmopolitics—Poetics

Sylvie Poirier *Université Laval*

Abstract: This article is intended as an exploration into what I call indigenous cosmopolitics–poetics, in the metaphysical sense of the politics of the cosmos, and as an attempt to draw a parallel between these cosmopolitics and recent anthropological work on "relational ontology." Among the expressions of contemporary indigenous cosmopolitics, I explore: the notion of the person as "dividual" and of the self as "relational"; the concept of ancestrality; and translocal networks of ritual exchanges and gatherings. To explore these avenues, I draw from my work and experiences with two indigenous groups, namely the Kukatja (Australian Western Desert) and the Atikamekw (North-Central Quebec).

Keywords: Indigenous cosmopolitics, ontology, Australian Aborigines, Amerindians (Canada)

Résumé : Cet article propose une exploration de ce que j'appelle les cosmopolitiques–poétiques autochtones, dans le sens métaphysique des politiques du cosmos, ainsi qu'une tentative d'établir un parallèle entre ces cosmopolitiques et des travaux anthropologiques récents sur « l'ontologie relationnelle ». Parmi les expressions contemporaines des cosmopolitiques autochtones, j'explore les avenues suivantes: la notion « dividuelle » de la personne et celle du soi « relationnel »; le concept d'ancestralité; et les réseaux translocaux d'échanges et de rassemblements rituels. Pour ce faire, je m'appuie sur mes travaux et mes expériences avec deux groupes autochtones, soit les Kukatja (désert occidental australien) et les Atikamekw (Centre Nord du Québec).

Mots-clés : Cosmopolitiques autochtones, ontologie, Aborigènes d'Australie, Amérindiens (Canada)

This article is intended as an exploration into what I call indigenous cosmopolitics–poetics, and as an attempt to draw a parallel between these cosmopolitics and recent anthropological work on "relational ontology." One of its aims is also to continue a reflection initiated in a book Eric Schwimmer, John Clammer and myself co-edited under the title *Figured Worlds, Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (2004). In that book we consider ontologies as an object for anthropology and explore avenues for the negotiation of ontologies and the political recognition of multiple ontologies. These aspects are rarely addressed in discussions of indigenous claims to and struggles toward self-determination and the recognition of differences, or when looking at what Eric Schwimmer (2003) has aptly called *negotiated coexistence* between the state (and the dominant society) and indigenous groups and nations. More often than not, relations and negotiations between states and indigenous groups are strongly shaped, impregnated and dominated by the master words and values of the State—such as "development," "property," "market," "sovereignty," and many more—leaving very little or no room for the expression and thus recognition of indigenous master words and values, which are generally grounded in differing ontological principles. To explore these avenues, I draw from a growing literature in anthropology on what has come to be called "relational ontology."[1] I draw also from my work and experiences with two indigenous groups, namely the Kukatja (Australian Western Desert) and the Atikamekw (North-Central Quebec), and my understandings of them.

In order to reflect on indigenous cosmopolitics–poetics and a relational ontology, two statements serve as my guiding thread. The first is from Tim Ingold and reads as follows: "The relational model *renders difference not as diversity but as positionality*" (2000:149). The second is from Bruno Latour's discussions of non-modern,[2] non-Western cultures. In his book, *Politiques de la nature*, he writes:

> les autres cultures, parce qu'elles n'ont justement jamais vécu dans la nature, *ont conservé pour* nous les institutions conceptuelles, les réflexes, les routines, dont nous avons besoin, nous les Occidentaux, pour nous désintoxiquer de l'idée de nature....ces cultures nous offrent des alternatives indispensables à l'opposition nature/politique en nous proposant des manières de collecter les associations d'humains et de non-humains qui utilisent un seul collectif, clairement identifié comme politique. [1999:64]

I consider indigenous cosmopolitics–poetics and "relational ontology" to be among these "alternatives." Furthermore, to be able to better comprehend (and eventually translate) the epistemological and ontological premises and principles of these "alternatives," we, as ethnographers and anthropologists, need a fair dose of reflexivity (and humility). We must accept a position as apprentice and recognize the authority of our indigenous teachers in the domain.[3]

Cosmopolitics–poetics?

Why use the concept of cosmopolitics? What is meant by it? Drawing from two philosophers of science, Isabelle Stengers and Bruno Latour, I use the concept of cosmopolitics not in the sense of cosmopolitan and multinational, but in the metaphysical sense of the politics of the cosmos. In their respective works, Isabelle Stengers (2003) and Bruno Latour (1997, 1999) search for alternatives to the modernist constitution and its epistemological and ontological division between nature and society, between objects and subjects. They explore avenues for rethinking the associations (or collectives) of humans and non-humans, for considering anew the multiple connections between them. Through this rethinking, non-humans may become agencies rather than mere objects that lie outside the society of humans; they become co-present, co-actors in our common world (cosmos). This is their understanding of cosmopolitics, a cosmos (and a sociality and historicity) that is inclusive of non-humans and a world where different cultures and different ontologies and epistemologies can co-exist. I understand "co-existence" to be one of the key words in their concept of cosmopolitics. This explains why they have both been inspired by the writings of anthropologists working with non-modern and non-Western cultures, with peoples who have always been engaged in social, dynamic, and multifaceted relations and negotiations with non-human constituents of their worlds. The cosmologies, socialities and historicities of such peoples include non-human agencies (and persons). In other words, their worlds are predominated by an ethos of inclusiveness and co-existence (where positionality and negotiation prevail), as opposed to the ethos of exclusiveness characteristic of the modern constitution and ontology (where relativism and hegemony prevail). From an indigenous perspective, non-humans refer to ancestors, deceased relatives and spirits of various kinds, as well as to places, animals, plants, rocks, winds, water, meteorological phenomena and any other beings, entities or objects that are bestowed with agency—that is, consciousness and intentionality. Another term used to express these indigenous ways of being in and relating to the world is cosmocentric, as opposed to sociocentric (or anthropocentric). In a cosmocentric way of being-in-the-world, humans understand their humanity (and thus their difference and positionality) not by creating an ontological divide between nature and culture, but by engaging in manifold relations and negotiation with non-human agencies; not by reducing the field of the social to humans only, but by including non-humans in their sociality.

Now, what about the concept of cosmopoetics? In indigenous socialities, politics and poetics (aesthetics) are intertwined; they cannot be disentangled. In these non-modern traditions, the political acts of producing and reproducing the diverse relations between humans and non-humans—as political acts of alliance and exchange, of communication and negotiation—always imply forms of art and creativity in the sense that they involve aesthetic and performative aspects. Examples of this might include shamanistic practices, dream practices and narratives, spirit performances, storytelling, oratory art, and a broad range of ritual practices, performances and experiences, all of which are very sophisticated expressions of such political and poetic acts of negotiation and co-existence between humans and non-humans.[4] Furthermore, non-human beings and agencies often express themselves in languages that are not directly accessible to humans, hence the importance of mediating practices and performances, and of very complex, flexible and polysemic sign systems and modes of deciphering and interpreting them, which are always creative acts. Bakhtin's concept of heteroglossia,[5] "which insures the primacy of context over text" (Bakhtin 1981:428) could be relevant here. Heteroglossia "permits a multiplicity of social voices and a wide variety of their links and interrelationships (always more or less dialogized) (Bakhtin 1981:263). Stressing the political and poetic dimensions of acts of communication and negotiation between humans and non-humans is also a way to underline the dialectical and dialogical aspects of such a relational ontology. It is these realities that are reflected in Ingold's concept of the "poetics of dwelling" (2000), which was inspired by Hallowell's work among the Ojibwa. It refers to a creative engagement with and dia-

logue between the various constituents of their dwelt-in world, both human and non-human. What I want to stress here is the politics and poetics of co-existence and relationality. Adding the word "poetics" to cosmopolitics is also an attempt to move beyond the harsh reality of politics by taking into account cultural sensibilities, imagination and creativity. As I learned with the Australian Aborigines, a political act or pact—for example an alliance or exchange with a neighbouring group or a land claims negotiation in today's context—necessarily implies ritual performances as well as creative gestures.[6] These are also occasions when ancestors and the spirits of deceased relatives are convened, when dream experiences and narratives are shared, adding depth and texture (and perhaps mystery, even secrecy) to the aesthetic, performative and experiential dimension of such political events.

These considerations lead me to another aspect of indigenous cosmopolitics–poetics that has been neglected by most anthropologists: that is, "play" in the sense of both "drama" and "game."[7] Engaging in communication and negotiation with ancestors and spirits of various kinds in order to ensure the renewal of exchanges and the reproduction of the sociocosmic environment, particularly in ritual contexts, is a serious matter that requires particular skills and knowledge. However, I believe that we should not downplay the fact that from an indigenous perspective such (ritual) engagement and negotiation are perceived and experienced as forms of play with the cosmic order.[8] To my knowledge, Hamayon (1995) is one of the few anthropologists who has given serious consideration to the concept of play, mostly in shamanistic and ritual practices and performances in Siberia. She questions in passing the fact that the history of Christianity and of the West is marked by a systematic devaluation and discrediting of play.[9]

Thus understood, in the metaphysical and experiential sense of the politics and poetics of the cosmos (as collectives and associations of humans and non-humans), the concept of indigenous cosmopolitics is closely connected to the concepts of "relational ontology," "relational cosmology" and "relational epistemology" that have been put forward lately by a number of anthropologists working with indigenous peoples. Along with "co-existence," relations and a rationale of relatedness are key terms. In speaking of relations, I refer not only to the dimensions objectified in local categories, in local thought and in metaphoric systems, but also to their experiential dimensions. With respect to the nature of these relations, two points need to be emphasized. In a relational ontology, relations (between humans and between human and non-human agencies) are an intrinsic and dynamic part of local ways of being in the world. Relations are embodied to the extent that they are constitutive of one's self (of one's corporeality, bodily-self) and identity. The second aspect that warrants serious consideration, and that follows logically from the first, is that in indigenous understandings and experiences of the world, the agency of non-humans is a fact of life; it is a real and true phenomenon. The various relations between humans and non-humans are therefore truly reciprocal and negotiated.

Further Thoughts on Relational Ontologies

In *Figured Worlds*, mentioned earlier, we propose and explore a new field of inquiry that we call "ontological anthropology." It must be stressed here that "ontologies are not just metaphysical and theoretical, but also have practical implications" (Clammer et al. 2004:16). Thus,

> no ontology is simply a system of knowledge; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constituted. If ontologies are basic to the construction of culture, then it is reasonable to assume that differing conceptions of being-in-the-world necessarily enter into conflicts between systems (societies or cultures) based on different ontological premises. [Clammer et al. 2004:4]

Consequently, ontologies are political in the broadest sense. As I wrote regarding Kukatja ontology, "ontologies are not only thought out, they are also lived out. They open on to different forms of knowledge and practice, indeed to varieties of "true" experiences" (Poirier 2004a: 59). Taking ontologies and "relational ontologies" as our guiding threads, we explore avenues for the negotiation of ontologies, in other words, paths towards the political legitimacy of multiple ontologies in today's context. In my view, such explorations should be an intrinsic dimension and concern of any postcolonial project.

As moderns and Westerners, we need to learn how to rethink, reweave and embody "relations." Being used to an absolute dichotomy between things of the world (objects and subjects, nature and culture, mind and body, emotion and reason), and being used to the sovereign self and an ethos of exclusiveness, we (Westerners and moderns) have difficulties in establishing relations and in thinking and feeling in terms of an intrinsic relationality, not only as political and aesthetic acts, but also as embodied and experiential realities. Here we are reminded of Bateson's idea that the modernist neglect of a sense of a unifying aesthetic (between mind and nature) is an epis-

temological mistake (1984:27). I would add that it is an ontological one as well, considering that from indigenous and non-modern perspectives knowing and being coalesce; they are two sides of the same coin, and knowledge cannot possibly be disembodied.

In this reflection on relational ontology and a rationale of relatedness, as they are expressed in indigenous and non-modern worlds, what is at stake is naturalism and the ontological nature/culture divide in the modern West.[10] In naturalism, the "natural" environment is objectified as an autonomous sphere devoid of spirit, subjectivity and consciousness. Through various ethnographic encounters and analyses in different indigenous and non-modern worlds, anthropologists have come to realize that the way the modern West imagines nature is the least widely shared thing in the world (Descola 2005:56). The relevance of Latour's potent statement cited at the beginning of this paper makes it worth quoting again: "those other cultures, because they have never lived in nature, have *preserved for us* the conceptual institutions, reflexes and routines that we Westerners need for a detoxification of the idea of nature" (1999:64, my translation). I read this as an invitation to explore alternatives to naturalism.

It is some of these "conceptual institutions and reflexes" that I wish to discuss now in order to deepen this exploration of indigenous cosmopolitics–poetics and relational ontology. Among the expressions of contemporary indigenous cosmopolitics–poetics I will explore: the notion of the person as "dividual" and of the self as "relational"; the concept of ancestrality; and, the concepts of exchange, circulation and reciprocity, examined here through translocal networks of ritual exchanges and gatherings.

The Person as "Dividual"; the Self as "Relational"

The notion of person (and of self) is key in understanding any ontology or cosmology. I wish to draw attention here to the notion of the person as "dividual"[11] (as opposed to "individual"), and to the concept of the "relational self." In a dividual and relational mode, a person is conceived in terms of their relationships to other humans and to non-human agencies (and persons). These networks of social relations are intrinsic to one's sense of self and composite identities, rather than extrinsic (as in an individualistic notion of the person) (Poirier 2005:13). The distinction between "intrinsic" and "extrinsic" is crucial here. In Western terms, Marilyn Strathern notes, it would be a paradox if relationships were not mapped as external connections among a plurality of individuals. In a dividual mode, however, the singularity of the person is conceptualized as a (dividual) figure that encompasses plurality (Strathern 1992:96-97). The notion of the person as "dividual" is thus understood as a nexus of social, dynamic and manifold relationships both between humans, and between humans and non-human persons and agencies (be they places, animals, plants, ancestors or otherwise). Such relations between human and non-human constituents of the dwelt-in world are not extrinsic to one's identity and being. They are embodied, an intrinsic and integral dimension of one's bodily-self (hence the expression "relational self") that connects one meaningfully to the surrounding socio-cosmic environment. Each person is thus a node within networks of agencies, social (but also political and ritual) relations, rights and responsibilities. It is important to point out here that as a rule, in indigenous cosmopolitics, rights to places, objects or particular knowledge cannot be dissociated from responsibilities towards them. The rights that one inherits or acquires could not possibly be recognized and validated by the community if one does not demonstrate a clear sense of responsibility (and thus caring and nurturing) towards the object of one's rights.

Such networks of multifaceted relations are not necessarily fixed or given, but are (re)composed, (re)validated, negotiated or transformed, according to needs, contexts and one's life itinerary. Knowing and acknowledging these networks, and acting responsibly within them, account for one's autonomy and sense of reciprocity. It is this aspect of relationships that makes sociality and the domain of kinship also inclusive of non-humans, be they animals, plants or places on the land.

In such a dividual and relational mode, one's action is conceived and experienced as interaction, one's subjectivity (agency) as intersubjectivity (or interagency), and an experience is always and necessarily an intersubjective experience. Intersubjectivity, rather than subjectivity, informs, orients and animates one's experience and understanding of the world. In Aboriginal Australia, for example, even a dream is understood as an intersubjective experience; it is never one's own production or expression. The dreamer's self is permeable to surrounding presences, feelings and motivations. The dreamer is thus a messenger, a mediator, and the dream an act of communication between different agencies, be they human or non-human.[12]

In indigenous cosmopolitics–poetics, the human and non-human person and agency are by definition relational. In these worlds, the notion of person, as it embodies multiplicity, is to some extent the opposite of the sovereign subject, in the sense of a centred subject and self (and a disembodied Cartesian ego) that is exclusive rather than inclusive. It is with the logic of the dividual and relational

mode in mind, and its encounter (and co-existence) with the modern subject, that anthropologists and other social scientists are currently trying to better comprehend indigenous postcolonial selves and "positional identities" (Schwimmer 2003, 2004).

In order to undo the legacies of colonialism and as an alternative to the sovereign nation-state, Iris Young explores some principles of postcolonial governance. Among these is what she calls the theory of a "relational self" in which

> freedom or autonomy does not consist in separation and independence from others, or complete control over a self-regarding sphere of activity in which others have no rights to interfere. Instead, a subject is autonomous if it has effective control over its own sphere of action, and influence over the determination of the conditions of its actions, either individually or with others in collective decision-making processes. [2000:253]

This strikes me as reflecting the way the Kukatja and the Atikamekw would have conceived of self-governance and autonomy before colonial times; an autonomy and a self-determination that they are struggling to regain today through their political and territorial negotiations with sovereign states. I would also add that in indigenous cosmopolitics, and considering the reality of the relational self, the concept of autonomy is intimately linked to that of reciprocity. Being autonomous also implies engaging in relations of reciprocity with human and non-human kin, neighbours or "others."

I wish to briefly discuss the Atikamekw concept of the "human person" or "human inhabitant." There are two words for it—*iriniw* and *nehirowisiw*—and both are relational concepts. The word iriniw designates a human person, but it is seldom used by itself. It is generally attached to a place on the ancestral territory, or more recently to a community, to give it its full meaning: *Wemotaci iriniw*, *Manawan iriniw*, *Opitciwan iriniw*. Very seldom would the elders I have met over the years use the word Atikamekw as a self-identifying label. Instead they use the word nehirowisiw, which means a "human inhabitant," one who is autonomous on the land. This autonomy is grounded in an intimate, knowledgeable and responsible engagement and relationship with the land and its sentient constituents (be they animals, trees, plants, wind, places, or otherwise) as sharing partners, as co-present and co-existing with humans. More globally, nehirowisiw is someone who has developed intimate and knowledgeable relations with his or her dwelt-in world, whether in a traditional or contemporary context. Nehirowisiw establishes responsible and reciprocal relations with "neighbouring others" (Bird-David's expression). It is on the basis of such social relationships, within an ethos of sharing between human and non-human dwellers and agencies, that one acquires autonomy and self-determination. Nehirowisiw therefore implies a relational self. The plenitude of a nehirowisiw is further accomplished in the act of reproducing and transmitting knowledge of the land and of how to care for it; as one passes down knowledge of the land, so also one teaches how to be self-reliant on the land. This act of transmission is also an extension of one's own being-in-the-world, one that was drastically limited during the colonial period. The concept of nehirowisiw echoes a non-modernist understanding of the human person, but one that is at pains to reproduce itself in the contemporary postcolonial world (Poirier 2000, 2001, 2004b).

Ancestrality

Ancestrality is obviously a key reality and expression of indigenous cosmopolitics–poetics, of their ontology, sociality and historicity. Ancestrality is not to be understood here solely as a reference to the past, a mythical past or a genealogy, but rather as the ongoing expression of agencies and persons who were here before and who left something behind (substances, signs, powers or memories) that continue to participate in the unfolding of the world. In indigenous cosmopolitics–poetics, ancestors and spirits of deceased relatives are social agencies and take an active part in human affairs. While they were living, through their actions, thoughts, desires and emotions, the ancestors left something of themselves not only with the people, but also in the land and in the places with which they were identified. In some traditions, their deaths are understood not so much as a definite separation from the living, but as a process of metamorphosis.[13] Their spirits (in the forms of substances, signs, powers or memories) are in many respects still living. They are often embodied in particular places in the landscape and are sensitive to human presence.[14] Not only are their spirits co-present, but their substances have impregnated the land and particular places, and whenever they choose they can make their presence known to living persons. However, they are most likely to present themselves or to be encountered in dreams and ritual settings. This means that ancestors are coeval and at times consubstantial to the living. Expressions of ancestrality are constantly being (re) embodied, actualised or (re)enacted. Ancestrality has an immanent quality to it; more often than not the quality and tenor of the relations of ancestors with the living involve caring, nurturing and transmitting. One's ancestral (intimate) connections intrinsic to the relational self

are acquired through conception, inheritance, rituals or dream revelations, depending on local tradition.

In comparing relational and genealogical models, Ingold's statement is helpful: "grand-fathers are ancestors because they were there before you, and because they guide you through the world. In that sense you follow them. But you are not descended from them" (2000:141). Numerous examples could be taken to demonstrate the co-presence of ancestors or the fact that, in the words of Hirini Moko Mead, a Maori anthropologist, "the ancestors are a real part of the present world" (Schwimmer 2003:169).[15] Among the Atikamekw, to take just one example, spirits of deceased grandparents are frequently encountered or referred to during hunting and fishing activities. Furthermore, the stones used for the sweat lodge ceremonies are called "grandfathers," as a generic term and a way to pay tribute to those who went before. The stones play an active part in the ceremony as manifestations of ancestral agencies, as sentient agencies and as witnesses of things past. Ancestors and deceased relatives are not only guides; they can also be the source of new knowledge. In some indigenous traditions, such as the Kukatja, they are the source of all knowledge. In indigenous worlds, ancestrality is thus an ontological and epistemological premise and principle. Ancestral agencies can embody different forms, leave signs or signal their presence in various ways. It is up to the living to interpret their presence and messages and to learn from them in a given time and place. In indigenous cosmopolitics–poetics, ancestrality is not a genealogy; it is an unfolding, regenerative, relational and creative process.

Translocal Networks of Ritual Exchanges and Gatherings

The third aspect of indigenous cosmopolitics I wish to explore is that of exchange and circulation of rituals and ritual elements. I will look at translocal networks of ritual exchanges and gatherings, which I consider to be major traditional and contemporary expressions of indigenous cosmopolitics–poetics. In Aboriginal Australia, as among First Nations in North America, regional and translocal networks of ritual exchanges and alliances have always existed, and in some cases they have been well documented by anthropologists. It goes without saying that the forms, contents, symbolic configurations and objectives (structures and functions) of these networks of ritual exchanges were considerably transformed during the colonial period. In today's context, however, they maintain some of their main objectives: networking, sharing and exchange, circulation, and reciprocity, in the respect of local differences and diversities. They can also be portrayed as networks of solidarity. While the many issues of identity politics and the construction of Aboriginality in the current postcolonial context (among indigenous groups, and between them and the settler society) are no doubt relevant here, my intent is to examine these networks from the point of view of indigenous cosmopolitics–poetics and underlying ontology. What motivations and challenges are there for indigenous groups and individuals involved in the production, reproduction and transformation of such networks, and of these ritual forms and performances?

The Kukatja (Australian Western Desert)

The circulation and exchange of rituals are essential features of Aboriginal socialities and cosmopolitics–poetics (Poirier 1992, 2005:215-230). The exchange of mytho-ritual complexes between neighbouring groups has been a continuous practice in Aboriginal Australia, and seems to be a necessary one in promulgating the universality of the ancestral Law (better known as the Dreaming), and in maintaining interconnections between groups of different cultures and territorial areas. This is done without denying local variations and interpretations; in fact, such ritual exchanges and gatherings tend to promote and stimulate them, as well as encourage individual creativity.

In the Western Desert, during the period of forced settlement (from 1900 to the 1960's), ritual activities, including initiation and mourning ceremonies and ritual exchanges, did continue but not without some disruption. Traditional networks of ritual exchanges, alliances and gatherings (between Western Desert groups and beyond) were partially and temporarily disrupted. On the other hand, throughout the 20th century new networks and exchange routes were created out of the new living conditions in settled communities, which reflected older and more contemporary alliances. New ritual corpuses were also created and began circulating along these new exchange routes. In the 1970s and 1980s, many national and regional factors stimulated an increase in ritual activities, including the circulation and exchange of rituals between groups over a wide area. Among these factors was a greater availability of motorized vehicles for Aborigines living in remote areas and the ability to travel greater distances and to visit relatives in distant communities (a strong expression of contemporary nomadism). National policies of self-determination for indigenous peoples and the land claims processes also stimulated a renewal of ritual activities, as well as the opening of such ritual (and sacred) performances to non-indigenous audiences. Aborigines felt the imperative to rethread networks of ritual gatherings and exchanges between different

groups, and at the same time to revitalize the circulation of ritual and ancestral knowledge, substances and powers as major expressions of their cosmopolitics–poetics, and of their ancestral Law.

Today, in northwestern and central Australia, including the Kimberley area, there are various types of translocal and transregional ritual gatherings, I will mention four. The first is the initiation ceremonies that are held in different communities every year between November and March, and which sometimes gather together several hundred people over many days. The second is the mortuary rituals and mourning ceremonies that are held whenever a death occurs (irrespective of the age of the deceased) at the deceased's community, and which last for days, sometimes weeks, involving hundreds of people.[16] The third is the exchange of rituals that takes place when one group visits another in order to teach a particular ritual to the group and give it to them. This also gives the receiving group the right to perform the ritual and eventually to teach it to another group. In exchange, their hosts may give them a ritual or they may pay for it in a variety of ways. Whatever the type of ritual gathering, since dozens or even hundreds of people gather together for several days, the ancestors and deceased relatives are also convened. They are active participants, and may appear in dreams, reveal new ritual knowledge, or make their presence known in various other ways.

A fourth type of ritual gathering is more recent, beginning in the late1980s under the auspice and initiative of regional pan-Aboriginal organizations. These are called Law and Culture meetings and are usually organized every few years. They last for several days, gather together hundreds of people from different communities, and are the site of intense ritual performances where each group stages its own rituals. Among other things, these Law and Culture meetings help create and reinforce a pan-Aboriginal identity among groups that are often far removed from each other.[17] It is interesting to note that these gatherings are more a women's affair (a point I will not address here); men participate, but to a lesser extent. In today's context, these meetings have become an important venue for the reproduction and transmission of ritual knowledge. The presence of non-indigenous people at such meetings is allowed, but particularly in recent years it has been a source of discomfort and debate among Aborigines. Previous experiences in other settings (in the context of land claims or of artistic and cultural happenings), where they staged ritual performances in front of white audiences, have made them realize that whites are not very sensitive to the political, aesthetic and ancestral power of the ritual performances (Dussart 2004), hence their reluctance to allow whites at the Law and Culture meetings.

The Atikamekw (North-Central Quebec)

As far as traditional ritual knowledge and activities are concerned, the situation among the Atikamekw is quite different. Gradually, from the end of the 19th century through the early part of the 20th century, as missionaries condemned Atikamekw practices and the Atikamekw converted to Catholicism, Atikamekw ritual practices became so clandestine as to be virtually non-existent.[18] However, over the last twenty years, in the context of the cultural and political reaffirmation of indigenous nations throughout North America, Atikamekw "traditional" ritual knowledge and practices seem to be rising from their ashes. In this process of ritual renewal, the Atikamekw have benefited from exchanges with and teachings from neighbouring groups, mostly the Cree and Ojibwa who have always been traditional ritual partners. The exchanges and circulation of ritual elements and knowledge between these groups have always existed as networks of solidarity. While they were greatly diminished during the colonial period, they are gaining new momentum in the postcolonial context, taking on new forms and responding to different needs.

The ritual renewal, while not shared by all members of the Atikamekw Nation,[19] nevertheless represents a local initiative and strategy to foster Atikamekw self-esteem and healing, and to create spaces of identity, autonomy, resistance and self-determination. It is a very exciting aspect of their recent history. In terms of ritual renewal (and all that is implied by it, socially, politically and aesthetically), the Atikamekw have been very active and creative in the last twenty years at a local and translocal level.

At the local level, which refers to the three Atikamekw communities (Wemotaci, Manawan and Opitciwan), the Atikamekw men and women involved in the process of ritual re-appropriation and reconstruction have benefited as much from the knowledge of local elders[20] as from the knowledge of elders of neighbouring groups, mostly the Cree and Ojibwa. The creative and interpretative processes involved in this entailed outstanding engagement from these men and women. Among the ceremonies, rituals and practices thus (re)appropriated (and some of which are now practised on a regular basis) are the newborn ceremony, the first step ceremony, the sweat lodge and drum playing. On a more sacred-secret level, and involving only a handful of initiated individuals, are the moon ceremony and the rain dance. It should be noted here that differences exist between the three Atikamekw

communities regarding the extent to which some of these rituals have been collectively recognized and endorsed, or are collectively performed, a question I will not address here. Likewise, there are differences in the forms that these rituals and practices take on in the three Atikamekw communities. These local differences testify to the vitality of the renewal itself.

An ethnographic study of these rituals and practices would situate them within a relational ontology and cosmology. In their contemporary expressions, they are a reworking of the animist ideologies and values of formerly nomadic hunters (see also Tanner 2004). In the case of the first step ceremony, the Atikamekw have benefitted from the teachings of Cree elders, in addition to the knowledge and memories of local elders. The moon ceremony, a ritual exclusively involving women, was first shown to a Wemotaci woman by Ojibwa women in the early 1990s. The rain dance is also from an Ojibwa teaching. The point I wish to stress here is that these creative and translocal processes of (re)appropriation, (re)interpretation and (re)construction—which are also intimate processes of teaching and exchanging—are contemporary expressions of Atikamekw cosmopolitics–poetics. From the moment these different rituals and practices are passed on, that is, once they are taken over and performed by the following generation, they become part of local Atikamekw tradition and identity. And like any tradition, each generation will bring to it the transformations and reinterpretations they judge necessary.

At the transregional level, quite a few Atikamekw, both men and women, young and old, spiritual leaders and lay persons have been participating in wider networks of ritual gatherings and shared experiences. At times the Atikamekw communities also host these events. Whatever form they may take, powwows or spiritual gatherings (as they are called, and of which there are different types) are contemporary expressions not only of indigenous identity politics, but also of indigenous cosmopolitics–poetics. These inter-tribal and inter-group events stimulate networking, exchange and a sharing of intimate ontological, ritual and experiential affinities. At the same time, they help reinforce a pan-indigenous identity and solidarity, in the respect of local affiliations and differences. They are arenas in which "to negotiate, to perform and to exchange ideas about contemporary Aboriginality...and to forge relationships of reciprocity" (Buddle 2004:30, 32; see also Adelson 2001 and Tanner 2004).

There are interesting parallels to be drawn between these networks of ritual exchanges and gatherings among the Kukatja and the Atikamekw, even on the basis of their brief description here. One of these, from my understanding, is the feeling that these networks must be kept alive and dynamic. In the postcolonial context, they are expressions of changing indigenous political and ritual imagination. After the sufferings, dispossessions and losses engendered by colonial ideology and the policies of assimilation, these networks and gatherings represent meaningful local, translocal and transregional practices of empowerment, as well as strategies for reweaving indigenous social and cultural orders. Another parallel is that in many respects, these networks of solidarity stem from indigenous initiatives, and therefore are being created outside the state's control, which reinforces their potential for affirmation and empowerment. Another point of comparison concerns the politics of sacred and ritual knowledge. In any ritual tradition, the modalities for exhibiting and passing on rituals are always key issues that can at times be the object of heated debates, disagreements and negotiations between ritual leaders, and sometimes also lay people. Since these ritual gatherings attract non-indigenous audiences, one of the questions that is being addressed by Aborigines and Amerindians is the extent to which they should open their sacred and intimate knowledge and practices to non-indigenous people (including anthropologists). Obviously, there are multifaceted answers to this question and indigenous people have long been aware that this is a dimension of their "negotiated co-existence" with non-indigenous people. In their sphere of ritual practices, however, they are the ones who can decide how far they want to "accommodate" these other "players."

A Few Concluding Comments

This reflection on indigenous cosmopolitics–poetics is far from having exhausted the subject. My intention here was to discuss some of the non-modern, non-Western "conceptual institutions and reflexes" alluded to in Latour's statement at the beginning of this paper. Other aspects and expressions, some of them major, have barely been touched on, though they have been suggested throughout. Among these are the fact that the land (and ancestral territories) is perceived not as a mere surface to occupy, possess and exploit, but as networks of sentient and meaningful places, the seat of knowledge, experiences and transmission, and thus of autonomy and self-determination. In indigenous cosmopolitics–poetics, places are indeed an intimate and integral dimension of one's identity; they are intrinsic to the dividual person, to one's networks of relations. Indigenous people are usually very sensitive to the myriad signs and moods of places. Referring to the Aboriginal context, Rose's statement is appropriate here: "country is the matrix for the structured reproduction of subjectivities" (1999:180).

Dreams and dreaming, as a sphere of true experiences and encounters and as a source of knowledge, are also major dimensions and expressions of indigenous cosmopolitics–poetics. The dimension of "play" and the principle of multiplicity also orient indigenous ways of being in and relating to the world. All these aspects testify to the absence of ontological frontiers between humans and non-humans. It goes without saying that the various aspects and expressions of indigenous cosmopolitics that have been portrayed here may take on different forms and meanings and initiate different practices, depending on each local tradition.

Indigenous cosmopolitics–poetics again raises the question of difference and the right to difference in modern Western nation-states. In their co-existence with the dominant society and in dealings with the state—for example, in the lengthy and arduous processes of political and territorial claims and negotiations—indigenous peoples have learned to conceal those aspects that are considered, from the point of view of modernist (and Cartesian) ontology and epistemology, as a radical alterity, those that are not taken seriously and at face value. The immanence and co-presence of the ancestors, the agency of non-humans, dreams and dreaming are among the indigenous realities that generally have no place in intercultural relations, or, for example, at the negotiation table where the ontological principles of modernity and the politics and rituals of bureaucracy predominate. Such concealment is a form of symbolic violence that is imposed on indigenous people. I see it as another expression of what Povinelli has called "the cunning of recognition" (2002). Nevertheless, we must acknowledge that indigenous peoples are "players" with tremendous patience.[21] Neo-colonialism, rather than postcolonialism, orients the current relations between indigenous peoples and the state (and settler society). A genuine postcolonial project would mean working towards the political negotiation and legitimacy of multiple ontologies.

Sylvie Poirier, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4, Canada. E-mail: Sylvie.poirier@ant.ulaval.ca.

Acknowledgments

I wish to thank Natacha Gagné and André Campeau for asking me to contribute an article for this issue in honour of Eric Schwimmer. I also thank the two anonymous readers for their comments. A first version of this paper was presented at a workshop organized by Harvey Feit and Mario Blaser under the title *Reflections towards a Relational Anthropology*, CASCA Annual Conference, Merida (Mexico), May 3-8, 2005. My research with the Atikamekw and the Australian Aborigines was made possible through a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. I wish to thank them for their support.

Notes

1 This term, alongside those of "relational epistemology" and "relational cosmology," grew out of various attempts to revisit animistic traditions in their own right and stripped of any evolutionist stance, as well as various critiques of Western naturalism and the nature/culture divide (see, among others, Bird-David 1999, Descola 2005, Descola and Palsson 1996, Viveiros de Castro 1998). Bird-David's statement "I relate therefore I am" (1999:S78), which was inspired by her work among the Nayaka, in many ways represents the core of a "relational ontology."

2 The term "non-modern" must be distinguished from "pre-modern." The term "pre-modern" stems from a colonial ideology and advocates an evolutionist perspective that considers "modernity" and its components as the ultimate goal for all societies. The term "non-modern" refers to contemporary societies and cultures who have not surrendered to the values and ideologies of modernity (Poirier 2000). In other words, all that is contemporary is not necessarily "modern" and contemporaneity should not be conflated with modernity. For a discussion on modernity as a historical and social construct, see Friedman 2002.

3 Eric Schwimmer was always very sensitive to these dimensions of ethnographic work and relations. See, among others, Schwimmer 1983.

4 On these aspects in Schwimmer's work, see, among others, Schwimmer 1986, Schwimmer and Iteanu 1996.

5 By heteroglossia I mean the co-existence of different language forms (of different worlds) and sign systems that require interpretive skills and acts of decoding.

6 See, among others, Dussart's work (2000, 2004) on the importance of ritual staging in the context of land claims among the Warlpiri (Central Desert, Australia).

7 The French word *jeu* conveys both meanings.

8 From a hermeneutic perspective, Gadamer has explored "play" as a mode of being, considering that "play itself contains its own, even sacred, seriousness" (1975:91). I have briefly discussed this aspect for the Kukatja way of relating to and being in the world (2005:247-249).

9 This "sense of play" is further reflected in a distinct sense of humour that those of us who have worked with Amerindians, Australian Aborigines or other indigenous groups have come to appreciate.

10 Marilyn Strathern (1980) was among the first anthropologists to seriously question the nature/culture ontological divide as a universal category of thought.

11 I borrow the concept of "dividual" from Marriott (1976) and Strathern (1988, 1992). See also Bird-David 1999.

12 I have dealt elsewhere with this aspect (Poirier 2003, 2005).

13 For further discussions on metamorphosis, see Ingold (2000:89-110), Descola (2005:183-202), and Poirier (2005).

14 A good example of this is given by Povinelli (1995) for Aboriginal Australia where rocks (and places), as the abode of ancestral spirits, are sensitive to the by-products of human actions like sweat and speech.

15 See also Goulet (2004) for a stimulating discussion of the role and place of ancestors and their encounters in dreams, in today's research protocols and ethical principles.

16 Indigenous intimate relationships with the spirits of deceased relatives and the great significance usually given to mourning and funerary rituals are also major dimensions and expressions of their cosmopolitics–poetics.

17 See Dussart 2004 for a thorough analysis of some of these meetings.

18 During that period, some individuals and families did however continue to perform hunting and shamanistic rituals in the intimacy of their forest lands.

19 It must be noted here that among the Atikamekw, as among other First Nations, the ritual renewal is at times the topic of heated debates between groups of different "religious" allegiances.

20 This was true for those who did not see it as a betrayal of their Catholic faith, who did not see a contradiction between the two practices, or who did not fear the threats and wrath of the Catholic priests.

21 Discussing indigenous life projects, Blaser suggests, rather than "a politics of patience," "a politics and epistemology of resilience that assume relations, flows and openendedness as their ontological ground" (Blaser 2004:38).

References

Adelson, Naomi
2001 Gathering Knowledge: Reflections on the Anthropology of Identity, Aboriginality, and the Annual Gathering in Whapmagoostui, Quebec. *In* Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador. Colin H. Scott, ed. Pp. 289-303. Vancouver: University of British Columbia Press.

Bakhtin, M.M.
1981 The Dialogic Imagination. Austin: University of Texas Press.

Bateson, Gregory
1984 La nature et la pensée. Paris: Seuil.

Bird-David, Nurit
1999 Animism revisited. Current Anthropology 40(Supplement): S67-91.

Blaser, Mario
2004 Life Projects: Indigenous People's Agency and Development. *In* In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Mario Blaser, Harvey Feit and Glenn McRae, eds., Pp. 26-44. London and New York: Zed Books.

Buddle, Kathleen
2004 Media, Markets and Powwows. Cultural Dynamics (16)1:29-69.

Clammer, John, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds.
2004 Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

Descola, Philippe
2005 Par-delà nature et culture. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe, and Gilsi Palsson, eds.
1996 Nature and Society. Anthropological Perspectives. London: Routledge.

Dussart, Françoise
2000 The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Washington: Smithsonian Institution Press.
2004 Montrer sans partager, présenter sans proférer. Redéfinition de l'identité rituelle chez les interprètes rituelles warlpiri. Anthropologie et sociétés 28(1):67-88.

Friedman, Jonathan
2002 Modernity and Other Traditions. *In* Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies. Bruce M. Knauft, ed. Pp. 287-313. Bloomington: Indiana University Press.

Gadamer, Hans-Georg
1975 Truth and Method. New York: The Seabury Press.

Goulet, Jean-Guy
2004 Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. Anthropologie et sociétés 28(1):109- 125.

Hamayon Roberte N.
1995 Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu. *In* Rites et ritualisation. Georges Thinès and Luc De Heusch, eds. Pp. 65-100. Paris: Vrin.

Ingold, Tim
2000 The Perception of the Environment. London: Routledge.

Latour, Bruno
1997 Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte.
1999 Politiques de la nature. Paris: La Découverte.

Marriott, McKim
1976 Hindu Transactions: Diversity without Dualism. *In* Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior, A.S.A Essays in Anthropology, vol. 1. Bruce Kapferer, ed. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Poirier, Sylvie
1992 Nomadic Rituals. Networks of Ritual Exchange among Women of the Australian Western Desert. Man 27(4):757-76.
2000 Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme. Anthropologie et sociétés 24(1):137-153.
2001 Territories, Identity and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec). *In* Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador. Colin H. Scott, ed. Pp. 98-116. Vancouver: University of British Columbia Press.
2003 "This Is Good Country. We Are Good Dreamers." Dreams and Dreaming in the Australian Western Desert. *In* Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific. Roger Ivar Lohmann, ed. Pp. 107-125. New York: Palgrave McMillan.
2004a Ontology, Ancestral Order and Agencies among the Kukatja of the Australian Western Desert. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 58-82. Toronto: University of Toronto Press.

2004b The Atikamekw: Reflections on Their Changing World. *In* Native Peoples. The Canadian Experience. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson, eds. Pp. 129-149. Oxford University Press.
2005 A World of Relationships. Itineraries, Dreams and Events in the Australian Western Desert. Toronto: University of Toronto Press.

Povinelli, Elizabeth A.
1995 Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. American Anthropologist 97(3):505-518.
2002 The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham and London: Duke University Press.

Rose, Deborah B.
1999 Indigenous Ecologies and an Ethic of Connection. *In* Global Ethics and Environment. Low Nicholas, ed. Pp. 175-187. London: Routledge.

Schwimmer, Eric
1983 The Taste of Your Own Flesh. Semiotica 46(2/4):107-129.
1986 Le discours politique d'une communauté papoue. Anthropologie et sociétés 10(3):137-158.
2003 Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.
2004 Making a World: The Mâori of Aotearoa/New Zealand. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 243-274. Toronto: University of Toronto Press.

Schwimmer, Eric, and André Iteanu
1996 Parle, et je t'écouterai: Récits et Traditions des Orokaiva de Papouasie Nouvelle-Guinée. Paris: Gallimard.

Stengers, Isabelle
2003 Cosmopolitiques II. Paris: La Découverte.

Strathern, Marilyn
1980 No Nature, No Culture: The Hagen Case. *In* Nature, Culture and Gender. Carol P. MacCormack and Marilyn Strathern, eds. Pp. 174-222. Cambridge: Cambridge University Press.
1988 The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
1992 Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. New York: Routledge.

Tanner Adrian
2004 The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 189-222. Toronto: University of Toronto Press.

Viveiros de Castro, Eduardo
1998 Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. *In* Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Éric Alliez, ed. Pp. 429-462. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Young, Iris Marion
2000 Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project. *In* Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples. Duncan Ivison, Paul Patton and Will Sanders, eds. Pp. 237-258. Cambridge: Cambridge University Press.

La mondialisation par le petit bout de la lorgnette

André Iteanu *CNRS – École Pratique des Hautes Études*

Résumé : Dans cet article, la mondialisation est traitée comme une idéologie qui admet deux variantes principales. La première, plutôt occidentale, considère que la planète est progressivement envahie par un mode de vie unique, la seconde, plutôt périphérique, que la mondialisation atteindra un jour ou l'autre le village ou la ville concernée et qu'il y aura alors des changements profonds. La première de ces versions suppose une continuité en nature entre toutes les sociétés du monde et privilégie la relation aux choses. La seconde met l'accent sur la nature indissociable des relations entre personnes et des relations aux choses. Dans ce dernier cas, la mondialisation est souvent figurée comme une relation à l'ancestralité. De manière surprenante, cette dernière conception n'est pas marginale. L'examen de quelques exemples de relations « modernes », comme l'aide économique entre états ou l'émigration, fait apparaître ce même intérêt pour la relation avec l'au-delà. La persistance de ce trait « archaïques », même au sein de la « modernité », ne découle pourtant, ni d'une inquiétude existentielle universelle face à la mort, ni du caractère désuet de certaines sociétés, mais de ce que, dans le dialogue entre lui et les autres sociétés, l'Occident, se pense et se donne à voir, pour l'essentiel, comme un paradis sur terre.

Mots-clés : Comparaison, mondialisation, colonisation, ancestralité, Orokaiva

Abstract: In this article, globalization is treated as an ideology which admits two principal versions. The first, mainly Western, poses that the planet is gradually invaded by a single mode of life; the second, rather from the periphery, that globalization will one day reach one's own village or city and it will entice major changes. The first of these alternatives supposes a natural continuity across all societies and privileges relations to things. The second stresses relations between people as inseparable from relations to things and is often represented as a relation to one's own ancestors. Surprisingly, however, this is not a marginal view. When examining some examples of "modern" relations, such as economic aid between states or immigration, one finds elements of the same concern for relation with a world of "the beyond." The persistence of this archaic feature in the mists of "modernity" does, however, neither reflect a universal existential fright of death, nor the quaint character of certain societies, but rather that, in the dialogue between these societies and the West, the latter sees itself—and is therefore seen by others—as a sort of paradise on earth.

Keywords: Comparison, globalization, colonization, ancestors, Orokaiva

La mondialisation – au sens large d'extension d'un modèle occidental dominé par l'économisme à l'ensemble de la planète – a deux caractéristiques qui la font paraître indubitable : son évidence, en ce qu'on la retrouve dans un nombre considérable de faits convergents, et sa généralité, en ce qu'elle se produit partout à la fois dans le monde. Son caractère téléologique constitue son troisième trait distinctif. Contrairement aux deux autres, celui-ci n'a pas pour effet d'attester sa réalité. Il souligne l'importance exorbitante de la mondialisation qui engage non seulement le monde d'aujourd'hui, mais aussi celui de demain. Car les tenants de la mondialisation considèrent toujours, explicitement ou non, que ses manifestations actuelles ne sont que les éléments avant-coureurs d'un régime globalisé, à venir, plus parfait.

Ma propre expérience m'a cependant enseigné à être prudent en matière de téléologies. Dans les années 70, comme d'autres, j'ai connu l'apothéose du marxisme dont les principales caractéristiques ressemblaient à celles de la mondialisation : évidence, en ce que nous pensions–tant ceux qui soutenaient le marxisme que ceux qui s'y opposaient – que l'histoire était indubitablement engagée dans la direction que Marx avait tracée et généralité, en ce qu'on lisait, alors, sur les cinq continents les signes d'un mouvement historique universel incontournable pointant vers le socialisme. Avant tout, comme on le sait, il s'agissait d'une téléologie, d'un état à venir. L'histoire a pourtant balayé le marxisme, tant dans la théorie que dans les faits, comme un amas de poussière et m'a appris que le futur, comme le présent, ne saurait être interprété à partir d'un « agenda critique spontané » bâti sur des évidences[1].

Ce constat n'implique cependant pas que les certitudes en cause n'ont aucun impact sur les sociétés et les représentations qui les définissent. Le marxisme a bel et bien disparu comme projet historique, mais ses idées ont essaimé dans l'ensemble de l'idéologie. Entre autres, les discours faisant état de la mondialisation reprennent plusieurs de ses aspects fondamentaux y compris son éco-

nomisme. Ils partagent donc aussi avec lui certaines de ses faiblesses, dont la difficulté d'intégrer véritablement le social dans l'analyse. Dans les deux cas, cette impuissance découle de la priorité donnée à l'économie qui, dans ses courants dominants, s'appuie sur des notions idéales éloignées des réalités sociales comme le marché transparent, la concurrence ou l'équilibre maintenu par une main invisible. En conséquence, elle modélise toujours les faits sociaux au prix de considérables simplifications. Comme l'écrit Mark Granovetter, tel que le rapporte André Orléan, « l'atomisation sociale est perçue comme une condition nécessaire de la concurrence parfaite » (Orléan 2003:181).

Parce qu'elle fait fi des relations et des différences sociales, l'économie crée, avant tout, l'image trompeuse d'une continuité en nature entre toutes les sociétés. Cette continuité n'admet pour toutes distinctions que celles qui s'expriment en termes de quantité. Un exemple représentatif de ce biais et, pour un anthropologue, parfaitement absurde est d'évaluer et d'ordonner les sociétés en termes de leur revenu *per capita*.

Les théories de la mondialisation, lorsqu'elles formulent des règles universelles, sont les héritières de cette forme de généralisation qui les éloigne des réalités sociales. Parce qu'elles insistent sur la similarité, les notions qu'elles utilisent semblent approximatives au regard de l'anthropologie. Elles sont souvent traitées comme des concepts universels, car ni leur niveau de validité, ni leur contexte ne sont spécifiés. Il est pourtant facile de voir que leur statut de vérité générale est usurpé. Par exemple, bien des théoriciens de la mondialisation affirment que les États s'affaiblissent, voire disparaissent, sous la pression de la mondialisation. Or, si cette allégation paraît justifiée dans certains contextes, entre autres économiques, elle est absurde quand on examine, par exemple, la politique européenne. Pour prendre en compte les faits, les théories de la mondialisation sont alors obligées de faire marche arrière et aujourd'hui, des auteurs affirment, à l'inverse, que lorsque la mondialisation affaiblit les États au niveau global, elle les renforce au niveau de la politique (Wang 2002). C'est pourquoi, disent ces théoriciens, l'expansion de l'idée de globalisation économique va de pair avec la naissance de toute une série de revendications particularistes, contradictoires et symétriques. Cette analyse rend effectivement mieux compte des données de fait, mais, en même temps, elle affaiblit les prétentions généralisantes des tenants de la mondialisation en reconnaissant qu'il faut la cantonner au domaine de l'économie.

Les « mondialisants » ne prétendent pas, bien entendu, qu'il n'existe pas de différences autres qu'économiques, mais ils considèrent celles-ci comme peu significatives par rapport à l'aspect objectivement crucial des faits économiques globaux. Ils mettent ainsi l'accent sur ce qu'ils considèrent comme l'universel de la condition humaine au détriment des distinctions qu'ils renvoient au domaine esthétique. Cette idéologie de la continuité en nature entre diverses sociétés, axée sur l'économie, devient aujourd'hui si dominante que l'anthropologie a de plus en plus de mal à formuler et à faire partager aux autres sciences de l'homme les différences proprement « sociales » qu'elle a pour vocation de mettre en évidence.

L'anthropologie doit donc éviter d'utiliser des évaluations économiques ou économisantes globales dont elle n'a aucun moyen de vérifier la pertinence sociale et s'en tenir à sa propre manière de fonder la généralisation. Celle-ci consiste à mettre en œuvre la comparaison de faits monographiques particuliers, en s'appuyant sur leurs différences. La perspective relativise ainsi les données analysées en montrant qu'elles ne représentent à chaque fois qu'une lecture particulière – une idéologie – d'une réalité que l'analyse ne peut qu'indirectement atteindre. Loin des données économiques globales, la mondialisation apparaît alors, non comme un ensemble de faits « matériels » déterminés, mais comme une idéologie partagée dans le monde, par un nombre important de personnes issues de sociétés caractérisées par des systèmes sociaux fort différents les uns des autres.

Je défendrai donc ici un point de vue qui relativise la mondialisation. De ce fait, je ne tenterai pas de répondre à la question de savoir si le monde d'aujourd'hui est ou n'est pas mondialisé et s'il va le devenir encore plus dans le futur – question légitime d'ailleurs – mais j'essayerai de mettre en regard deux variantes idéologiques de la mondialisation pour conclure en émettant une hypothèse sur les relations qui les lient entre elles.

L'argument n'est pas ici proprement scientifique, car il fait appel, par moments, à des données intuitives. De même, le raisonnement peut parfois paraître simpliste et on aura, de manière répétée, l'impression d'enfoncer des portes ouvertes. Mais, je crois que tout cela n'est pas inutile, car il s'agit de proposer, à l'intérieur d'un débat complexe et pourtant très univoque, une voie qui à la longue peut s'avérer alternative. Il s'agit en somme de présenter une hypothèse de travail que l'on s'attachera à vérifier et à développer par la suite.

Une notion contextuelle de la mondialisation

Comme on l'a dit précédemment, la notion de mondialisation ne peut pas être réduite à la considération de sa « réalité objective ». Qu'elle soit « réelle » ou non, d'in-

nombrables personnes dans le monde pensent, au moins en partie, en termes de mondialisation et cette idéologie va bien au-delà des universitaires et des anthropologues.

Dans certaines sociétés, presque tout le monde, y compris ceux qui n'ont rien à voir avec les sciences sociales, pense que l'économie de marché a envahi la planète entière. Cette conviction s'exprime alors sous une multitudes de formes allant de la théorie scientifique à des affirmations aussi triviales qu'« il y a désormais du coca-cola partout » ou que « tous les citoyens du globe regardent la télévision les soirs de coupe de monde de football ». Dans ces sociétés, il existe donc, semble-t-il, une croyance bien enracinée en ce que l'on peut appeler, au sens large, une américanisation de l'ensemble de la planète. Dans d'autres sociétés, plus nombreuses sans doute, presque tous pensent que le développement viendra un jour et qu'alors, leur ville ou leur village changera du tout au tout.

Dans notre perspective, le terme de mondialisation s'applique également à chacun de ces discours. Tous deux parlent d'un même objet, « le développement », mais dans un registre différent : le premier, sur le plan du capitalisme international, le second, sur celui du village ou de la petite ville périphérique. Pour le premier, la mondialisation est déjà advenue en partie, alors que pour le second, elle reste à venir. En général, on suppose une continuité entre ces points de vue dont l'ambition explicative est différente. J'essayerai cependant de démontrer que leur opposition ne recouvre pas seulement une divergence empirique relative au degré d'avancement de la mondialisation, mais un véritable hiatus entre des systèmes sociaux et idéologiques aux structures contrastées.

On trouve, bien entendu, de par le monde, de nombreuses variantes de l'idée de mondialisation. Aussi, les deux configurations retenues ici ne prétendent pas rendre compte de l'ensemble de la question. Néanmoins, elles ne sont pas négligeables car on les retrouve, sous des formes variées, dans un grand nombre de sociétés où elles s'appliquent également à certaines des idéologies qui s'opposent à la mondialisation. En tout état de cause l'ambition est surtout ici de démontrer que, pour l'anthropologie, l'idée monolithique de la mondialisation est dénuée de sens.

Relations entre personnes

Des deux variantes retenues, je m'intéresserai d'abord à la seconde grâce à l'exemple d'une société dont les membres s'attendent à ce que leur vie soit bientôt profondément modifiée par des forces externes.

Je travaille chez les Orokaivas de Papouasie-Nouvelle-Guinée depuis plus de 25 ans, au cours desquels cette thématique s'est dévoilée, par moments. Mais je n'ai pu évaluer son ampleur qu'en 2000, alors que je me trouvais là pour filmer un documentaire (Iteanu et Kapon 2002). Ce film ambitionnait de rendre compte de la place qu'occupaient dans la vie des Orokaivas les nombreuses églises charismatiques récemment installées dans la région. Il devait faire le point sur les rapports qu'entretenaient ces Églises tant avec le culte rituel « traditionnel », qu'avec l'Église anglicane, dominante dans la région, depuis les années 30. Son tournage m'a fourni l'occasion de mener une véritable recherche. En arrivant, je ne savais que relativement peu de chose sur ces Églises et ce que j'ai appris a été en grande partie une surprise. Le film lui-même a pris une tournure inattendue et son sujet a dévié de la visée originale. Je vais résumer succinctement ce qui a alors émergé.

Tous les Orokaivas, appartenant ou non à l'une de ces Églises charismatiques, s'accordent pour dire que leur société affronte une crise. Depuis une trentaine d'années, la vie devient de plus en plus difficile. Les biens traditionnels (nourriture, matériaux de construction, parures) sont de plus en plus rares et les relations qui unissent les personnes (parents, amis, voisins), de moins en moins respectées. Les jeunes n'obéissent plus à leurs parents et deviennent des bandits de grand chemin, *rascal*[2].Toutes ces dégradations ne sont pas, dit-on, compensées par un surcroît de revenus monétaires. L'argent reste très rare et insuffisant à couvrir même les nouveaux besoins de base tels que les vêtements, le savon et le pétrole d'éclairage. Bref, tout va mal.

Est-il encore besoin de nos jours de souligner que les Orokaivas, comme les autres peuples de Papouasie-Nouvelle-Guinée ou d'ailleurs, ne sont ni des primitifs, ni des naïfs. Ils discutent sans relâche chaque dimension de cette crise et tentent de lui trouver une interprétation. Chaque analyse, construite, entendue ou encore lue dans les journaux, est sans cesse remise en cause. Car, les Orokaivas savent que rien n'est sûr et qu'il convient de confronter constamment faits et interprétations pour atteindre une quelconque certitude.

Si l'on s'en tient aux faits, il est possible d'expliquer cette situation dans les termes d'un discours qui considère que la mondialisation est déjà advenue. On dira alors que les Orokaivas sont victimes de la dégradation écologique de leur environnement, consécutive à l'utilisation sporadique de moyens mécaniques, qui réduit la production horticole et le vivier de gibier, de l'esprit mercantile qui peu à peu envahit la région et perturbe les relations de parenté et de voisinage, de l'interdiction des rituels d'initiation par les autorités coloniales, qui engendre des difficultés à éduquer et à contrôler les jeunes et enfin, du désir de plus en plus intense, bien qu'insatisfait, de

biens nouveaux que chacun éprouve. Sous cet angle, les doléances des Orokaivas correspondent à des faits que nous appellerions de mondialisation. Mais l'interprétation trahit alors leur discours et nie sa spécificité pour le traduire dans des formules, non pas objectives, mais importées d'un autre univers d'idées où l'économie est dominante.

Par contre, si l'on adopte le point de vue des Orokaivas, voici comment on peut interpréter ces faits. Tous s'accordent à dire que cette crise est liée à la disparition des fantômes des morts (*ahihi*) qui traditionnellement peuplaient la forêt avoisinante. Lorsqu'ils étaient encore là, ces ancêtres aidaient les vivants à trouver un confort matériel et surtout à organiser des rituels somptueux de dons qui assuraient à leurs descendants une vie cohérente, basée sur des relations solides.

> Avant, nous priions les esprits de nos ancêtres et, sans le savoir, à travers eux, nous étions en contact avec Dieu. La procédure [le rituel] était claire et à la portée de tous. Par exemple, lorsque l'on avait besoin de cochons ou de taros, on allait dans la forêt et on disait: « Lucien, tu es mort, envoie-moi un cochon ! ». Alors tout de suite, un cochon apparaissait et on le tuait à la lance. C'était la même chose pour les taros. Avant de les planter, on demandait l'aide de l'ancêtre et on obtenait de magnifiques taros.
>
> En ce temps-là, on priait les yeux ouverts. Maintenant, on ferme les yeux pour voir Dieu, mais en vain et, contrairement aux ancêtres, sa réponse met beaucoup, beaucoup de temps à nous parvenir. Alors, les gens disent : « Bien que j'aie beaucoup prié, je n'ai pas rencontré Dieu. C'est donc que le pasteur nous a menti. Je vais changer d'Église. Les Anglicans nous enseignent la prière, mais même en la pratiquant assidûment, on ne rencontre jamais Dieu et on ne reçoit jamais rien. » [Lucien Vevehupa, Jajau, 2000]

Comme Lucien nous le laisse entendre, la disparition des ancêtres n'a pas été fortuite, mais consécutive à l'arrivée des Blancs. Un homme m'a expliqué ce lien d'une manière simplifiée et qui va droit au but.

> Avant, les Morts n'allaient pas au Paradis. Ils étaient mis dans une tombe où ils changeaient de peau comme les serpents. Quand les Blancs sont venus, ils ont obligé tout le monde à travailler très dur pour eux. Ils nous ont donné des couteaux et des haches, mais c'était pour nous faire trimer. En maniant ces instruments dont on n'avait pas l'habitude, on attrapait de sévères courbatures. Alors quand les ancêtres ont vu ce qui nous arrivait, ils ont pensé que les Blancs allaient bientôt les obliger à travailler eux aussi. Cette idée les a mis sur leur garde. Puis, quand l'Église nous a interdit de pratiquer nombre de nos traditions [le rituel d'initiation dédié aux ancêtres], ils se sont dit que cela ne valait plus le coup de rester et ils se sont sauvés. Maintenant, ils ne se manifestent plus jamais. [David Turenga, Jajau, 2000]

Confrontés à la dégradation de leur condition de vie, consécutive à la disparition des ancêtres, les Orokaivas tentent massivement de trouver auprès des Églises chrétiennes le moyen de renverser la situation, mais en vain.

> Nous autres Papous, nous continuons à glorifier Dieu à la manière des Blancs, car nous n'avons pas encore découvert quelle était notre véritable Église. Comme la Bible et les cantiques ont été écrits dans la langue des Blancs et que nous prions selon leur coutume, nous n'accédons pas vraiment à Dieu. C'est pourquoi le dogme et la vénération de Dieu restent pour nous une culture étrangère. Par contre, si nos propres coutumes étaient intégrées dans l'Église, je crois que les gens pourraient entrer en contact avec Dieu. [Lucien Vevehupa, Jajau, 2000]

Sous l'influence des prêtres orokaivas, l'Église anglicane a intégré à ses pratiques des éléments issus des traditions locales (chants en langue orokaiva, musique de tambours, etc.), depuis une trentaine d'années, mais sans rencontrer le succès escompté. Aussi, déçus par la difficulté qu'il y avait à communiquer avec le Dieu des Blancs, les Orokaivas, se sont simultanément efforcés de renouer avec leurs ancêtres, avec lesquels les relations étaient tout de même plus faciles pour eux, du moins si l'on en croit les anciens. Pour cela, la question qu'ils ont dû préalablement résoudre était de savoir où ces ancêtres étaient passés. Les missionnaires disaient unanimement que les morts qui ont mené une bonne vie vont au paradis. Il était donc plausible qu'ayant déserté la forêt, les morts aient émigré là-bas. Mais où est le paradis et comment pourrait-on les y contacter ? « Les Morts, où habitent-ils ? Je ne sais pas. Est-ce qu'ils vivent dans les arbres creux ou bien dans l'eau ? Je ne sais pas. On dit qu'ils sont au paradis, mais où est le paradis, je n'en sais rien » (David Turenga, Jajau, 2000).

Pendant plusieurs dizaines d'années, les prêtres blancs ont décrit le paradis aux Orokaivas comme un lieu d'abondance, de santé et de paix. Là-bas, on n'était jamais malade, il n'y avait aucun conflit et les biens étaient gratuits et illimités. Lorsque les Orokaivas mettaient cette description au regard de ce qu'ils voyaient ou de ce que les Blancs leur disaient à propos de leur propre vie, la différence leur semblait insignifiante. Les Blancs avaient des biens en nombre considérable et leur renouvellement sem-

« Les Morts, où habitent-ils ? Je ne sais pas. Est-ce qu'ils vivent dans les arbres creux ou bien dans l'eau ? Je ne sais pas. On dit qu'ils sont au Paradis, mais où est le Paradis, je n'en sais rien » (David Turenga, Jajau, 2000). Photo d'André Iteanu.

blait infini. Lorsqu'ils étaient malades, ils prenaient des médicaments ou allaient à l'hôpital et évitaient ainsi la douleur. Parfois, ces médicaments réussissaient même à ressusciter les morts, puisque pour les Orokaivas, une personne est décédée dès qu'elle arrête de bouger, ne serait-ce que pour s'évanouir ou sombrer dans le coma. Enfin, les colons blancs avec leur police insistaient lourdement sur l'obligation de respecter la paix et ils réussirent même à la maintenir pendant plusieurs dizaines d'années, à la grande surprise des Orokaivas.

Parallèlement, les batailles entre Japonais et Américains qui eurent lieu dans la province Oro en 1942 infirmèrent et confirmèrent à la fois les théories concernant la localisation du paradis, construites à partir du discours des prêtres[3]. D'une part, ces violences d'une ampleur inouïe démontrèrent aux Orokaivas que les Blancs ne suivaient pas toujours eux-mêmes les préceptes pacifiques enseignés par leurs ministres. Cet aspect imparfait les rendait, en quelque sorte, plus « humains » et les éloignait ainsi de l'Eden. Mais il jetait du même coup un doute sur l'ensemble des doctrines ecclésiastiques. D'autre part, lors de ce même conflit, les Orokaivas virent, stupéfaits, que parmi les soldats américains, il y avait des Blancs qui étaient noirs. Que les Papous très généralement pensent qu'en mourant on devient blanc est une chose très connue et attestée par de nombreuses ethnographies, qui considèrent le plus souvent que ces croyances précédaient la colonisation. Mais que certains de ces morts restent noirs était un fait inouï qui soulevait pour les Orokaivas de nouvelles questions existentielles et semblait confirmer que les ancêtres, restés noirs ou devenus blancs, se trouvaient là où les prêtres le suggéraient, c'est-à-dire dans l'un ou l'autre des pays (villages) habités par les Blancs.

On peut ici rappeler une caractéristique bien connue des sociétés de Mélanésie et qui apparaît très distinctement chez les Orokaivas. L'action, c'est-à-dire les pratiques ou les faits rituels, a un poids supérieur à toute doctrine. Cette caractéristique donne un aspect « phénoménologique » à ces sociétés (Iteanu 1983). Chaque affirmation, chaque théorie, chaque idée exprimée est, dans ses plus menus détails, confrontée aux faits et toute réalité lui est déniée, si elle ne paraît pas en rendre compte. Mais les faits eux-mêmes ne sont pas tous égaux. Parmi eux, ceux qui résultent en des transferts de biens (dans les rituels traditionnellement, nourriture et objets de valeur et aujourd'hui, numéraire) ont un statut supérieur, auquel même les autres faits doivent se conformer. D'où dans le cas présent, tant les discours des prêtres blancs que les déductions des Orokaivas sur le destin des morts sont systématiquement confrontés à des faits observables, comme l'évidente opulence des Blancs et leur insolente oisiveté (ils sont assis sur des chaises toute la journée) ou encore les détails des combats qui ont eu lieu en 1942. À leur tour, ces faits sont confrontés à ceux qui leur sont hiérarchiquement supérieurs et qui concernent des actions où l'on donne et reçoit quelque chose, comme dans le rapport souhaité avec les ancêtres émigrés dans le pays des Blancs, ou comme les dons de matériel faits par les armées japonaises et américaines, au moment de quitter la province Oro.

Depuis la Seconde Guerre mondiale, le questionnement sur la disparition des morts n'a cessé de s'intensifier. Cette problématique a constitué l'une des bases les plus sérieuses du succès fulgurant des Églises charismatiques qui se sont installées dans la région à partir des années 70 et ont ravi un nombre important d'âmes à l'Église anglicane. Ces Églises, en majorité implantées par des Blancs, ont rapidement été reprises à leur compte par des Orokaivas. Dès 1990, il n'y a guère plus de pasteurs blancs et des Orokaivas continuent d'importer des obédiences nouvelles auxquelles ils ont pu adhérer lors de voyages à la capitale, Port Moresby, ou dans d'autres parties du pays. Voici par exemple ce que l'on dit dans l'une de ces Églises à l'orée de l'an 2000.

> Quand le jour viendra, ceux qui auront rejoint les Apostoliques seront mis en sécurité et recevront des approvisionnements. On les rassemblera et on les emmènera au Canada…Là-bas, on ne mourra pas et on ne souffrira pas. Toutes les choses, la nourriture et les vêtements, seront gratuites et abondantes.
>
> Si tu rejoins les Apostoliques, les autres travailleront pour toi et tu resteras assis toute la journée. Tu auras de l'argent et des vêtements sans travailler. Par contre, si tu retournes chez les Anglicans, tu trimeras et tu souffriras de courbatures. C'est pour ça qu'il faut rester chez les Apostoliques. C'est ce qu'ils disent. Mais, est-ce vrai ? Je n'en sais rien. [Nelly Masa, Jajau, 2000]

Comme toujours, même dans ce contexte de dévotion, les Orokaivas n'ont rien de naïf, car la théorie demande à être confirmée par les faits et en attendant, chacun reste sceptique. Pourtant, si l'on suit les prêtres qui, toutes Églises confondues, affirment unanimement que les ancêtres habitent des lieux où tout est gratuit, c'est là qu'il faut tenter de les joindre. Comme auparavant, quand ils peuplaient la forêt, à l'appel de leurs descendants, ils seront prompts à envoyer des biens qui chez eux se trouvent en quantité illimitée.

Plusieurs stratégies ont ainsi été mises en place pour rétablir la communication interrompue entre vivants et morts. Parmi ces stratégies, il faut compter l'invention et la création de cultes de possession (Williams 1928), l'adhésion à l'une ou l'autre des Églises charismatiques, qui, selon les informateurs orokaivas, promettent toutes l'union des vivants et des morts, et le fait de confier à l'ethnologue des lettres adressées aux parents défunts pour qu'il les leur transmette une fois revenu dans son pays. Ces lettres sont toutes plus ou moins rédigées sur le même modèle. Elles sont écrites soit en Orokaiva, soit en Anglais. Voici le texte de l'une d'elles, représentative de l'ensemble.

> 12/X/2000
> De M... Ti.....
> Isiveni O.P.I.C.
> P.O. Box ....
> Popondetta, Oro Province
> Cher Ja....
>
> Bonjour et Bonjour, comment es-tu en ce moment précis ? J'espère que tu es bien. Moi-même, je suis bien à 100 %. Je n'ai pas grand-chose à te dire, mais simplement à te donner de mes nouvelles. Papa, je suis M... Ti..... et je t'écris cette lettre, car j'ai des problèmes pour payer mon inscription à l'école. C'est pourquoi je te demande de lire cette lettre, pour que tu puisses voir de quoi il s'agit.
>
> Papa, je ne peux pas payer mon inscription scolaire, alors pourrais-tu gentiment m'envoyer 25 Kinas [monnaie locale] sur ce compte en banque 27 45....., pour que je puisse recevoir cet argent pour mon école et pour faire d'autres affaires.
>
> Papa, je souhaite monter ma propre entreprise, mais je n'ai pas d'argent pour cela, c'est le problème. Aussi, voici ce que je vous demande, à des gens comme Mo…., Na…., Joh….de rassembler jusqu'à 20 000 Kinas pour que je puisse monter mon entreprise privée.
>
> Merci, que Dieu vous bénisse et puissiez-vous reposer en paix. [Traduit de l'anglais[4]]

Par leur contenu, ces lettres évoquent les Cultes du Cargo qui ont largement marqué ces régions du Pacifique pendant la première moitié du vingtième siècle, peu après l'arrivée des Blancs (Worsley 1968). À travers elles, leurs auteurs tentent d'obtenir de l'au-delà les biens nécessaires pour parvenir à une nouvelle forme de socialité. Dans la lettre citée, cette volonté d'accession à un mode d'existence transformé est représentée par l'école et l'entreprise privée.

Mais contrairement à ce que soutiennent les analyses classiques des Cultes du Cargo, les Orokaivas ne perçoivent pas leur quête comme magique. Il s'agit uniquement de rétablir des liens de parenté qui ont été provisoirement distendus par l'arrivée des Blancs. Car ici, les relations de parenté sont la condition nécessaire d'une vie sociale normale. Ces relations sont opérantes dans toutes les situations, « traditionnelles » (rituels, p. ex.) ou « modernes ». Dans le contexte contemporain, par exemple, lorsqu'une personne a un travail salarié sur une plantation ou à l'usine, tous ses parents se présentent, naturellement, chez lui le jour de paye pour demander leur part de son salaire. Bref, si un parent se trouve à être opulent, en porcs, en taros ou en argent, il est normal qu'il partage ses biens avec vous. Dans ce contexte, que le parent en cause soit mort ou vivant n'est qu'un élément secondaire, pour autant qu'on puisse le contacter. Puisque les morts ont aujourd'hui émigré au pays des Blancs, ils doivent aider leurs descendants, non pas, comme par le passé, à obtenir des biens locaux sous forme de porcs et de taro, mais des biens qui ont cours dans le pays où ils se trouvent, entre autres l'argent, et auxquels les Orokaivas vivants n'ont, pour l'instant, que peu accès.

Ce souci de rétablir une communication interrompue était déjà présent dans les transformations, du discours mythologiques que l'on a pu retracer grâce à l'ethnographie qui est ici vieille de près de cent ans. Dans les années 1910, Williams avait collecté un mythe d'origine dans lequel plusieurs frères se disputaient en organisant une fête (Williams 1923-25). L'un de ces frères était jeté dans la rivière qui l'emportait, expliquant ainsi la division entre tribus orokaivas. Dans les années soixante, Eric Schwimmer a relevé à nouveau le même récit, mais la composition de la fratrie avait été modifiée (Iteanu et Schwimmer 1996). Le frère jeté à l'eau était désormais blanc, alors que tous les autres étaient noirs. Ayant réussi à monter sur la berge, quelque part en aval, il invente, nous dit le récit, l'écriture. Puis, il épouse une fille, séduite par cette invention formidable. Ensemble, ils créent le « développement ». La plupart des informateurs concluent le récit en disant que cette dispute explique pourquoi les Orokaivas ne sont toujours pas « développés » et vivent encore dans des conditions déplorables, dormant dans des maisons en bois et travaillant dur de leurs mains.

Dans cette nouvelle version du mythe, comme dans les lettres aux morts, l'absence de relation des Orokaivas à la culture mondialisée est consécutive à la rupture malencontreuse d'une relation de parenté. Le rapport des Orokaivas au monde des Blancs ne peut être rétabli que par la reconnaissance de cette relation. Notons, qu'en modifiant ce mythe, les intéressés n'ont pas furtivement « manipulé » l'histoire à des fins de falsification, comme nous pourrions le supposer. Au contraire, ils en parlent ouvertement. Leur argument est que : « Comme nos ancêtres avaient jeté le frère blanc à l'eau, nous avions oublié son existence. L'arrivée des Blancs nous l'a rappelée ». Ici, l'histoire est liée au présent dans les deux sens. Comme chez nous, on comprend le présent grâce au passé, et, à l'inverse, on se remémore le passé oublié grâce au présent. Mais, ce qui arrive, l'événement, a toujours plus de poids que le récit qu'il permet de réinterpréter.

Cette prédominance de l'idée de relation transparaît également dans le statut que les Orokaivas m'ont attribué et que le contexte créé par le tournage du film a aidé à clarifier. En effet, que l'on me confie des lettres destinées à des défunts, suggère que je suis moi-même considéré comme un parent mort ou du moins comme l'un de leurs émissaires. Depuis ma première arrivée sur le terrain, mon souci de poser des questions de plus en plus précises, d'enquêter sur la manière dont on fait ou ne fait plus les rituels, ou telle autre activité coutumière, me plaçait d'emblée comme une sorte de contrôleur de l'orthodoxie traditionnelle. Car, qui d'autre qu'un ancêtre aurait pu avoir ce souci de détail dans la tradition ? L'argent que j'ai régulièrement envoyé à mes informateurs les plus proches au long des années n'a fait que confirmer cette interprétation. Ancêtre d'une famille donnée, émigré au pays des Blancs, je partageais, comme il se doit, « avec ma famille » les biens ayant cours en mon séjour paradisiaque. Seule restait incompréhensible mon indécrottable avarice de n'envoyer que quelques sous, alors qu'en principe j'avais accès à des biens en quantité illimitée. Cette interprétation n'est certes pas acceptée par tous. Mais ceux qui la refusent ne disposent guère d'une meilleure théorie pour explique mon comportement si différent de celui des autres blancs. Pour comprendre les discours qui m'ont été adressés et dont j'ai fait état plus haut, il faut, en tout état de cause, prendre en compte cette interprétation qui est loin d'être un « credo » et peut à tout moment être remise en cause par les événements à venir.

En bref, la mondialisation pose aux Orokaivas le problème de rétablir les relations rompues avec leurs ancêtres. Cette reconstitution devrait ipso facto donner

lieu à un transfert de biens. Car, selon les normes du système local d'échange, une relation sociale n'existe que dans la mesure où des biens y circulent (Iteanu 1990; Strathern 1988). Aimer quelqu'un ne vaut que dans la mesure où on lui donne quelque chose. Dans un langage plus économique, rétablir la relation avec leurs ancêtres revient donc, pour les Orokaivas à évaluer ce que peut encore « rapporter » ou encore « ce que vaut » leur propre filiation, on dirait aujourd'hui identité. Ouvrir la voie pour que circulent des biens provenant de la culture mondialisée reviendrait donc à se retrouver dans une relation similaire à celle qui prévalait avant l'arrivée des Blancs. Obtenir des biens des ancêtres équivaut à reconstruire la société déstabilisée par leur disparition[5].

Chez les Orokaivas, la mondialisation se conçoit donc comme un fait de relations entre personnes, vivantes ou mortes. C'est au nom de ces relations, ou dans un autre langage, de cette identité, que l'on peut participer à la culture mondialisée. Cette configuration idéologique implique une continuité entre les relations appartenant à l'ordre mondialisé et celles de la société locale. On a donc bien affaire ici à une conception alternative de la « mondialisation ». En Mélanésie, cette continuité était déjà apparente dès les premiers moments de la colonisation et se manifestait par le fait que les Papous n'opposaient pas la religion chrétienne importée aux cultes locaux, ni les savoirs médicaux modernes aux cures traditionnelles, mais les pratiquaient tous de manière complémentaire les uns des autres. Elle est encore manifeste lorsque Lucien, *supra*, affirme que les Orokaivas avaient déjà accès à Dieu par le passé à travers leurs ancêtres, tout comme ils avaient une relation avec le «développement » par l'entremise de leur histoire d'origine méconnue. La continuité à étant acquise, ce qu'il reste aux Orokaivas accomplir est le rétablissement de ces deux relations que des malentendus ont interrompues.

Relation aux objets, relations entre personnes

La vision orokaiva de la mondialisation s'oppose principalement à sa formulation économique que l'on a évoquée plus haut en ce qu'elle ne distingue pas les objets, des relations par le biais desquelles ceux-ci circulent. On a vu ainsi que les Orokaivas considèrent que leurs prières à Dieu échouent à leur faire obtenir des biens, du fait qu'ils n'ont pas hérité des formes liturgiques (rituelles) chrétiennes par l'entremise des relations légitimes avec leurs ancêtres. L'utilisation qu'ils font de ces formes est en quelque sorte usurpée. Par contre, les Blancs, successeurs de leurs propres ancêtres, obtiennent tout ce qu'ils veulent grâce aux mêmes pratiques. Pour les Orokaivas, donc, la « liberté » de circulation des biens et des capitaux est un mythe qui ne rend pas compte de cette différence, D'un point de vue mondialiste, par contre, qui met en avant l'économie, ce contraste peut être interprétée en termes purement quantitatifs. On dira alors que tout un chacun n'a pas également accès aux richesses pour des raisons conjoncturelles indépendantes de son identité. La relation entre personne, mise en avant par les Orokaivas, est ici abandonné au profit dune relation directe entre personnes et biens.

Par souci de comparaison, j'illustrerai ce contraste idéologique à l'aide d'un exemple très schématique. J'ai été témoin récemment en Guadeloupe d'une conversation entre trois hommes d'âge divers sur ce qu'il convenait de faire pour améliorer la situation générale de l'île. Le premier qui avait une soixantaine d'années avait étudié le droit en métropole, puis était devenu pêcheur à l'international. Il était maintenant retraité dans l'île. Il disait qu'il savait exactement ce qu'il convenait de faire, car ses ancêtres vivaient depuis de nombreuses générations en Guadeloupe et son frère y occupait une position politique importante. Il était opposé au tourisme comme forme de développement, car celui-ci allait détruire la culture locale, c'est-à-dire les formes de relations que les locaux entretenaient entre eux, sans vraiment aider l'économie. Plus généralement, en termes de disponibilité de capitaux, le tourisme mettait l'île entre les mains des investisseurs étrangers. C'est pourquoi, pour lui, préserver les relations sociales locales était plus important qu'un succès économique qui ne pouvait se faire qu'au détriment des locaux.

Le plus jeune avait une vingtaine d'années et était un métis, né dans l'île. Il revendiquait son « identité locale » (ce que l'autre ne contestait pas) et s'adressait au plus âgé en Créole bien qu'il fût manifestement plus à l'aise en Français (à quoi l'autre répondit qu'il le marquait comme primitif, alors qu'en fait il avait étudié en France). Selon lui, le tourisme était une bonne chose, à condition qu'il soit organisé selon la coutume de l'île. Ceci impliquait que l'on limite le nombre de touristes de manière à ce qu'ils puissent être logés chez des habitants où ils pourront partager la vie familiale, la nourriture et les fêtes de voisinage. Cet homme pensait manifestement qu'il fallait subordonner les objectifs économiques aux relations locales, quitte à limiter les bénéfices financiers escomptés.

Le troisième, un homme d'une quarantaine d'années pensait que ce dernier projet était irréaliste. Il était originaire de la métropole, mais avait vécu dans l'île pendant 15 ans et y avait eu trois enfants. Il expliqua qu'il participait activement à de nombreuses associations locales visant le développement et qu'il en avait même créé plu-

sieurs. Son argument était que la vieille économie fondée sur la banane et le sucre était morte et qu'il n'y avait, pour l'heure, pas d'autre alternative au tourisme pour garder l'île vivante et enrayer la désertification en cours, due à l'émigration massive des jeunes vers la métropole. Cet homme parlait le langage de l'économie, sans se soucier des relations locales. Quant il faisait allusion à la survie de celles-ci, il la traitait comme une question économique, un objet.

Cette conversation avait un thème économique, politique et social. Pour y participer, chacun des interlocuteurs s'est senti obligé de décliner ses droits par rapport à la terre guadeloupéenne. Chacun d'eux a placé différemment les relations locales par rapport à l'économie. Lorsqu'ils se sont séparés, chacun est resté avec sa contradiction. L'ancien ne proposait rien pour améliorer la situation économique de l'île. Le projet du plus jeune semblait irréaliste aux deux autres qui faisaient valoir qu'il serait impossible de trouver assez de touristes désireux de vivre dans les conditions locales pour soutenir sérieusement l'économie. Le dernier n'offrait aucunement de protéger les relations locales, bien que pour lui-même, elles étaient fondamentales, comme sa longue présence sur l'île le faisait comprendre.

Cette anecdote, en dépit de son aspect schématique et de ses personnages stéréotypés, met en lumière le contraste que nous avons préalablement dégagé entre une manière de lier entre elles relations aux choses et relations entre personnes et une manière de les dissocier. Pour l'ancien et pour le dernier interlocuteur, relations aux choses et relations entre personnes sont incompatibles. Le premier privilégie les unes au détriment des autres, le second fait l'inverse. Le plus jeune essaye, lui, de concilier les deux et sa proposition en devient ridicule. Nos trois personnages se situent ainsi résolument dans un contexte à dominante économique où relations aux objets et relations entre personnes sont conçues comme contradictoires, de manière irréconciliable. Quelle que soit la bonne volonté que l'on y met, si l'on privilégie l'une des dimensions, l'autre disparaît immédiatement. Et si l'on tente de les rapprocher, on n'a d'autre choix que de le faire sur le même niveau, ce qui rend l'ensemble de la proposition invraisemblable, tant du point de vue de l'une des dimensions que de l'autre.

Privilégier l'économie dans une idéologie qui met en avant la relation aux choses revient donc à faire disparaître le social. Ce constat explique une fois de plus, s'il était nécessaire, pourquoi les théories économiques ont recours, comme on l'a dit précédemment, à des abstractions éloignées du fait social. Il rend compte également des positions adoptées par les théories postmodernes et celles de la mondialisation qui posent pour les premières qu'il n'y a « pas de société », et, pour les secondes, plus d'États. Ce faisant et de manière contrastée, ces deux courants s'accordent sur le fait que les relations entre personnes ont une signification réduite face à la prédominance des relations aux choses, consubstantielles au monde et à la nature humaine.

Ce contraste entre deux manières de concevoir les relations entre choses et personnes reste invisible à celui qui ne pratique pas la comparaison minutieuse. De ce fait, il a donné lieu à nombre de malentendus. Par exemple, partout en Mélanésie, mais aussi ailleurs, les locaux furent stupéfaits par l'acharnement du pouvoir colonial à cartographier les terres en associant à chaque fois une parcelle de terrain et un ou plusieurs noms de personnes, car selon l'idéologie locale, chaque parcelle a des relations complémentaires à tous ceux qui sont liés entre eux par des relations de parenté ou autres. En conséquence, par exemple, les Orokaivas eurent initialement bien du mal à répondre à cette demande et le cadastre tel qu'il est établi aujourd'hui soulève une multitude de conflits quand il s'agit de déterminer la propriété d'un lopin pour entreprendre une culture de rapport.

Pour caractériser ce contraste, attesté dans bien des sociétés du monde, il ne suffit donc pas de dire, comme on le faisait par le passé, que les Orokaivas, et en fait tous les Mélanésiens, ne connaissent pas la notion de propriété individuelle des terres, mais on doit aller plus loin. Dans ce contexte, ce que nous appelons propriété est réparti entre un ensemble de personnes vivantes et mortes qui sont liées entre elles par des relations[6]. Ce n'est pas directement, mais en vertu des relations entre personnes que les hommes ont des relations à la terre. Les relations aux objets sont donc inséparables des relations entre personnes. D'où l'impression pour nous que les personnes ne sont pas vraiment distinguées des biens et que les morts font partie de la société.

Il est important de noter que les idéologies qui mettent en avant les relations aux objets et celles qui mettent en avant les relations entre personnes ne constituent pas deux configurations symétriquement opposées, ou pour le dire autrement, elles ne forment pas une opposition binaire[7]. Alors que les premières conçoivent les relations aux objets comme ayant validité universelle (par exemple, la propriété est conçue comme universellement opposable aux tiers), les secondes construisent les relations entre personnes en autant de formes sociales diversifiées qui n'ont aucune prétention de validité en dehors de leur propre domaine d'expression (les relations de parenté d'une société donnée n'ont de validité que localement, entre des personnes bien définies). Les relations

entre personnes ne forment donc pas, du point de vue de l'anthropologie, une classe, mais constituent une simple catégorie comparative.

Avant tout, il faut garder à l'esprit que les deux idéologies en cause n'excluent pas la forme opposée : les deux types de relations, aux objets et entre personnes, existent toujours conjointement. Ce qui diffère selon l'accent mis sur l'une ou l'autre de ces deux relations est que lorsque les relations aux objets sont dominantes, comme dans le cadre de la pensée économique, les relations entre personnes sont perçues comme contradictoires aux relations aux objets, alors qu'au contraire, quand les relations entre personnes sont dominantes, les relations aux objets sont conçues comme consubstantielles aux relations aux objets. Cette différence caractérise, donc, deux alternatives hétérogènes et asymétriques : l'une dans laquelle objets et sujets sont radicalement distincts, l'autre dans laquelle les objets sont englobés dans les relations entre personnes.

La relation entre personnes et plus loin

Lorsque j'ai découvert l'insistance des Orokaivas sur la relation aux ancêtres pour décrire la mondialisation, j'ai d'abord pensé qu'il s'agissait là d'une vision marginale, puisque ce peuple appartient à ces quelques populations du monde qui vivent encore en forêt et subviennent en grande partie localement à leurs besoins. Néanmoins, le film que j'y ai tourné m'a mis à nouveau, par la suite, dans l'obligation de réviser mon jugement. J'étais allé présenter « Lettre aux morts » à un festival documentaire, dans la ville roumaine de Sibiu. Comme je suis d'origine roumaine et que je parle bien cette langue, nombreux ont été ceux qui sont venus discuter avec moi. Ce qu'ils m'ont raconté était par bien des aspects proche de ce que m'avaient dit les Orokaivas.

Leur pays (notre pays !) était énormément « retardé », en matière de développement par rapport à tous les autres pays occidentaux. Sur le plan social, rien ne fonctionnait. L'administration, la politique, l'économie, la production, la police, tout était inefficace, corrompu et désorganisé. Mes interlocuteurs soulignaient, à chaque fois, qu'il faudrait des siècles avant que la Roumanie ne puisse combler ce retard. À moins, bien entendu, qu'un des pays dominant, peut-être la France, ne décide de lui donner un coup de main. Cette intervention quasi miraculeuse aurait pour effet d'accélérer le temps de manière à faire rapidement, ou même instantanément, avancer la Roumanie sur le chemin du développement.

Pour les Roumains, un peu comme pour les Orokaivas, j'étais un parent revenu d'ailleurs, mon succès personnel, concrétisé par le film que j'avais réussi à produire en France, me mettait dans la position d'agir en tant qu'intermédiaire pour plaider en « Occident » la cause de ceux avec qui je « partageais le même sang ».

À l'issue du festival, un journal publia un article sur le film et y nota mon adresse courriel. Quelques jours après mon retour en France, je commençais à recevoir des dizaines de lettres provenant de Roumains que je ne connaissais pas. Ces lettres étaient, de manière troublante, très proches des lettres aux morts que m'avaient confiées les Orokaivas. Toutes avaient une forte consonance religieuse, invoquaient le Seigneur, proposaient de prier pour moi ou me recommandaient à la grâce divine. Une proportion importante d'entre elles réclamaient de moi une intervention plus ou moins miraculeuse. Par exemple, quelqu'un qui avait perdu la vue me demandait de l'aider à la retrouver, un autre, de lui obtenir le Prix Nobel pour une œuvre littéraire.

Ici, à nouveau, dans un style différent, ces Roumains tentaient de (ré) établir une relation avec l'Ouest, relation qui selon eux, intense par le passé, avait été interrompue pendant deux générations par l'intermède socialiste. Dans ce contexte, je n'étais pas, bien entendu, considéré comme mort, mais on m'attribua un rôle d'intermédiaire, car j'avais moi-même, comme les ancêtres orokaivas, émigré dans un pays opulent et doté de la capacité de repousser les limites de la médecine. À me voir là, moi qui était « d'un même sang », auteur de ce film qui parlait justement de la relation à l'au-delà qu'une société doit préserver pour survivre, ils avaient l'impression, pour un instant seulement peut-être, qu'il n'était pas tout à fait vain d'espérer rétablir la relation avec d'éventuels bienfaiteurs.

Pour les Roumains comme pour les Orokaivas, dans cette configuration, si l'on peut être aujourd'hui en relation, c'est que d'une manière ou d'une autre on l'a précédemment été, même si on l'a oublié. Chaque société construit cette relation initiale selon ses valeurs propres. Selon mes interlocuteurs roumains, des liens privilégiés avaient été établis entre eux et les autres pays occidentaux, pendant la première partie du XX^{e} siècle, en vertu d'une chrétienté commune et d'une latinité de la langue et de la culture. Le communisme a brisé ces liens. Désormais, il était vital de les rétablir pour bénéficier de l'appui de pays doués de pouvoirs comparativement exorbitants. À cette fin, ils mettaient leurs espoirs à la fois dans l'intégration du pays au sein de la Communauté économique européenne et dans la longue liste, que les locaux connaissent par coeur, d'émigrés Roumains « célèbres », artistes, sportifs, scientifiques, écrivains, hommes d'affaires, qui avaient réussi, même modestement, dans un pays occidental.

L'expérience roumaine m'amena donc à généraliser une configuration que je croyais n'exister qu'en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Au fond, la question qui se posait maintenant était celle de vérifier qu'à partir d'une certaine idéologie, celle qui privilégie la relation entre personnes sur les relations aux objets, la mondialisation devait nécessairement être perçue en termes de relations à un au-delà doué de pouvoirs particuliers.

Relation entre le monde des personnes et celui des objets

Dans les deux cas, tout se passe donc comme si on attribuait, soit à des institutions étrangères (Église, Communauté économique européenne), soit à des transfuges (ancêtres, immigrants), la possibilité de rétablir une relation d'échange interrompue. Cette relation est colorée à chaque fois du sceau de pouvoirs qui vont au-delà du commun et qui sont associés au lieu dont sont issues les institutions et/où résident les transfuges en cause.

Cette conclusion ne me satisfaisait pourtant pas du tout. Mon argument ne pouvait pas être que toutes les cultures du monde, à l'aune de celles dont j'ai exposé les cas ici, se ressemblent en ce qu'elles obéissent à une tendance universelle à voir l'ailleurs comme une sorte d'au-delà surnaturel et positif et qu'en conséquence, la mondialisation est partout conçue comme un rapport à un Éden. Aussi, je me suis longtemps demandé pourquoi, ce thème de l'Occident, comme Paradis, lieu de pouvoirs surnaturels, réapparaît si souvent en autant de points différents du globe.

La réponse, selon moi, tient à la manière même dont l'Occident se conçoit et se donne à voir aux autres sociétés. J'ai déjà proposé quelques éléments pour le comprendre lorsque, plus haut, j'évoquais l'enseignement biblique que les missionnaires ont donné aux Orokaivas. Il me semble qu'il suffit d'élargir ces remarques pour offrir une hypothèse vraisemblable, mais dont il restera à démonter la pertinence dans chaque cas.

En effet, la littérature montre clairement que l'histoire de l'Occident, depuis l'avènement de la modernité, au moins, peut être lue comme une tentative de sécularisation du Paradis dans le monde (Gauchet 1985; Dumont 1983). À son origine, le Christianisme est une religion largement extra mondaine. Dumont écrit : « En termes sociologiques, l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son coeur dans le ciel, voilà peut-être une formule passable du Christianisme » (Dumont 1983:42).

À cette époque, pour un Chrétien, la vie d'ici-bas est négligeable et la récompense de la foi est à recueillir dans l'au-delà. Néanmoins, et c'est sans doute là l'une des originalités majeures de notre histoire, l'idée qui n'a cessé de se renforcer, au cours des siècles, est qu'il est vain d'attendre la mort pour prétendre au Paradis, mais qu'il convient de tenter de le réaliser ici-bas, sur terre, au plus tôt. « Par étapes, la vie mondaine sera ainsi contaminée par l'élément extra-mondain jusqu'à ce que finalement l'hétérogénéité du monde s'évanouisse entièrement. Alors le champ entier sera unifié, le holisme aura disparu de la représentation, la vie dans le monde sera conçue comme pouvant être entièrement conforme à la valeur suprême » (Dumont 1983:42-43).

Il est aisé de trouver dans l'idéologie occidentale contemporaine nombre d'éléments qui confirment cette analyse et démontrent que la vie terrestre a été, et est, largement remodelée en fonction de sa contrepartie paradisiaque. L'idéal amplement partagé et irénique d'un monde sans conflits meurtriers, sans souffrance, sans vieillesse, sans que les femmes enfantent dans la douleur, dans le bien et l'opulence, délivrés de la servitude des travaux difficiles, tout cela renvoie aux promesses messianiques, tout en prétendant les réaliser par des moyens mondains. Bien que l'identité entre les deux promesses soit flagrante, le lien conscient qui les unit en Occident a été sevré par une extension exceptionnelle de la sécularisation.

Aussi, en supplément de leurs convictions religieuses, c'est cette idéologie partagée d'un monde d'ici-bas conforme au Paradis que les missionnaires et les colons, puis les administrateurs et en général tous les Blancs ont transmise à ceux qu'ils ont rencontrés en Papouasie-Nouvelle-Guinée ou ailleurs. Et c'est de cette manière, plus généralement, que l'Occident et ses productions, se pensent et se donnent à voir aux autres peuples du monde. Une excellente illustration contemporaine de cette conviction peut être trouvée dans la description que Hardt et Negri font de « l'Empire » (2001), c'est-à-dire d'un monde mondialisé:

> D'abord et avant tout, le concept d'Empire suppose un régime qui englobe effectivement la totalité de l'espace, ou alors, qui gouverne l'ensemble du monde civilisé. Aucune frontière territoriale ne limite son règne. Deuxièmement, le concept d'Empire se présente, non comme un régime historique qui puiserait son origine dans la conquête, mais plutôt comme un ordre qui suspend effectivement l'histoire et de ce fait fixe l'état existant des choses pour l'éternité...Troisièmement, la règle de l'Empire opère sur tous les registres de l'ordre social et s'étend vers le bas dans la profondeur du monde social. L'Empire ne fait pas que gérer un territoire et une population, mais crée aussi le monde même qu'il habite. Il ne fait pas que réguler les interactions

> humaines, mais cherche directement à maîtriser la nature humaine. L'objet de cette maîtrise est la vie sociale dans son ensemble, et c'est pourquoi l'Empire constitue la forme paradigmatique du biopouvoir. Enfin, bien que la pratique de l'Empire soit continuellement souillée de sang, le concept d'Empire est toujours voué à la paix – une paix perpétuelle et universelle en dehors de l'histoire. [2001:xv, notre traduction]

Les auteurs de ce livre décrivent le produit de l'Occident qu'est l'Empire (la mondialisation), ou du moins ce qu'il prétend être, par des traits d'aspect quasi surnaturel que l'on peut aisément rapprocher de ceux du Paradis : le temps est arrêté, la paix est assurée et toute la nature humaine est contrôlée jusque dans les recoins de ses gènes. Dans cet imaginaire de la mondialisation, on doit, peut-être, reconnaître un ultime perfectionnement du « Paradis sur terre ».

Pour les Papous du moins, et je suis sûr ailleurs dans le monde, l'idée que leurs ancêtres ont émigré en occident en profitant de l'ouverture offerte par la mondialisation ne résulte donc pas d'une interprétation saugrenue et magique. Comme dans l'analyse que fait Sahlins (1995) de la mort du Capitaine Cook, les indigènes ont une fois de plus proprement lu le message délivré par les Blancs venus initier une relation avec eux, mais avec un biais qui correspond à leur particularité sociale.

Sans que les Blancs eux-mêmes en aient été conscients, ils délivraient en fait deux messages. Le premier était proprement sacré, il concernait les promesses messianiques réservées à l'au-delà. Le second, immanent, s'attachait à la satisfaction occidentale inconsciente d'avoir réussi à transposer une partie de ce programme ici-bas, dans leur propre civilisation. Au sens large, les Occidentaux ont baptisé ce programme « développement ». Au cours des deux dernières décennies, l'importance relative du second message par rapport au premier n'a cessé de croître.

La cécité des Blancs face au message qu'ils délivraient et le fait qu'au contraire les indigènes l'aient facilement décodé ne témoignent pas de leur acuité intellectuelle supérieure, mais du fait qu'en fonction de l'idéologie sociale dont on est issu, certaines idées-valeurs cardinales restent résolument invisibles, alors qu'elles apparaissent clairement d'un point de vue différent et comparatif. Alors que les Blancs étaient de longue date formatés par une distinction radicale entre sacré et profane, celle-ci était, et reste pour l'heure, étrangère aux sociétés de Mélanésie. Alors que pour les Blancs les deux discours, celui vantant le paradis et celui célébrant leur propre société, restaient résolument hétérogènes, pour les Papous, leur immanquable similarité sautait aux yeux, et je pense que cela est aussi le cas pour les membres d'un grand nombre d'autres sociétés de par le monde. Ce constat nous ramène à notre problématique comparative initiale qui opposait d'un côté, les idéologies qui distinguent radicalement relations aux objets et relations entre personnes et de l'autre, celles pour lesquelles elles ne forment qu'un.

Il est trop tôt pour conclure cette étude par une proposition générale concernant la notion de mondialisation. La présente tentative n'est qu'à l'état d'ébauche. Pourtant, si l'on parvenait à la substantiver à l'aide de données précises concernant des cas différents, il me semble, qu'elle pourrait faire germer un regard nouveau sur la mondialisation et sur les dialogues, souvent de sourds, que les partenaires de cette mise en relation ne cessent de réitérer.

André Iteanu, Directeur de recherche au CNRS et Directeur d'études EPHE, Maison des sciences de l'homme, 54 bd Raspail, 75006 Paris, France. Courriel : iteanu@msh-paris.fr

Notes

1 Je dois cette expression à Philippe de Lara.

2 Bien entendu, je ne considère pas que cette représentation historique rend compte de la "réalité" de la situation.

3 La bataille de Kokoda Trail en est l'événement le plus fameux.

4 12/X/2000
From M...Ti...
Isiveni O.P.I.C.
P.O. Box...
Popondetta, Oro Province

Dear Ja...

Hellow and Hello how are you at this very moment, I hope you are fine but as for me I am 100 % fine too. Nothing much to tell you but just to let you know about myself. Daddy I am M....Ti...writing this letter to you that I have a problem with my school fee so just read this letter and see what it is about.

Daddy I am facing problem with my school fee so could you kindly send me or post me 25 Kinas (local money) to this account number 27...so that I can get this money to pay my school fee and do other business.

Daddy I am thinking of to do my own business but here is no money to do my own business so that is the problem I have. This is my request to you people such as Mo..., Na..., Joh...to contribute up to 20 000 Kinas so that I can do my private business.

Thank you and may the Lord bless you all and have a rest in peace.

5 On peut noter le parallèle entre ce mode de pensée et le discours économique. Dans les deux cas, seule la circulation des biens garantit le fonctionnement social. Pourtant, on est là à l'opposé : l'un des discours met l'accent sur les biens, l'autre sur la relation.

6 Exclusion faite de l'*abusus* qui est inexistant dans ce cas.

7 Louis Dumont a mis en évidence le lent passage au fil de l'histoire de l'Europe de l'une de ces idéologies à l'autre. La relation aux objets atteint sa position dominante avec les Lumières, la montée du capitalisme, la naissance de l'idée de nation immédiatement liée à un territoire et l'apparition de la notion universelle d'individu dans les Droits de l'Homme (Dumont 1983).

Références

Dumont, Louis
1983 Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil.

Gauchet, Marcel
1985 Le désenchantement du monde. Paris: Gallimard.

Hardt, Michael, et Antonio Negri
2001 Empire. Cambridge: Harvard University Press.

Iteanu, André
1983 La ronde des échanges. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.
1990 The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiva View. Man 25:399-418.

Iteanu, André, et Eytan Kapon, réalisateurs
2002 Lettre aux morts. 61min. Felix Production. Paris.

Iteanu, André, et Éric Schwimmer
1996 Parle et je t'écouterai. Paris: Gallimard.

Orléan, André
2003 Réflexion sur les fondements institutionnels de l'objectivité marchande. Cahiers d'Economie Politique 44:118-196.

Sahlins, Marshall
1995 How "Natives" Think : About Capitain Cook, for Example. Chicago: University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn
1988 The Gender of the Gift. Berkeley: University of California Press.

Wang Horng-luen
2002 Mind the Gap. On Post-National Idea[l]s and the Nationalist Reality. Social Analysis 46(2):139-148 .

Williams, Francis Edgar
1923-25 Orokaiva Folk Tales. Unpublished, National Archives, Port Moresby.
1928 Orokaiva Magic. Oxford: Clarendon Press.

Worsley, Peter
1968 The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia. New York: Schocken Books.

L'analyse des relations entre minorités et majorités : Retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000

Natacha Gagné *Université d'Ottawa*

Résumé : Cet article s'inscrit dans la lignée des travaux sur la compréhension des relations entre minorités et majorités au sein d'un État souverain. En s'appuyant sur l'étude des événements qui se sont passés en Nouvelle-Zélande depuis 2003 – dont la controverse entourant la propriété des plages et des fonds marins –, l'auteure insiste sur l'importance d'analyser en détails les relations entre les populations minoritaire et majoritaire, et l'impact de ces relations sur les tensions internes, la (non-)mobilisation et le développement d'idéologies. Elle s'inspire largement des travaux d'Éric Schwimmer, en particulier de ses définitions des concepts de « compétition réelle » et de « compétition symbolique ».

Mots-clés : minorité, majorité, Maori, Nouvelle-Zélande, Schwimmer, plages et fonds marins

Abstract: This article falls within the tradition of works aiming to understand the relationships between minorities and majorities within a nation-state. As a case study, the author looks at the events that have happened in New Zealand since 2003, in particular the controversy concerning the ownership of the foreshore and seabed. She argues in favour of a detailed analysis of the relationships between minority and majority populations and their impacts on internal tensions, (non-)mobilization as well as on the development of ideologies. The analysis relies heavily on Eric Schwimmer's work, in particular his definitions of the concepts "real competition" and "symbolic competition."

Keywords: minority, majority, Maori, New Zealand, Schwimmer, foreshore and seabed

Dans un chapitre de livre publié en 2004, le professeur Éric Schwimmer écrivait :

> It is now thirty-five years since I left New Zealand for Canada and Québec. [...] Since then, Mâori culture has changed profoundly; so has the toolkit anthropologists use to study cultures. When I decided in 1997 to do a restudy of biculturalism and went to New Zealand with a sketch plan, I was unaware of the gulf separating my project from my scientific "object," based on changes in Mâori culture since the *Treaty of Waitangi Act* of 1975 and the *Amendment Act* of 1985. (2004a: 243)

Selon mes observations, des changements sont encore dans l'air. En effet, au début de 2005, lors de mon premier retour sur le terrain parmi les Maaori après mes recherches doctorales de 2001-2002, j'ai tout de suite senti que l'atmosphère générale du pays était fort différente. Si ce changement ne semble pas à première vue aussi important que celui observé entre 1964 et 1997, il demeure néanmoins digne de mention. Sur le terrain, la transformation est palpable. On voit que le contexte néo-zélandais change : les relations entre les Maaori et l'État de la Nouvelle-Zélande, et entre les Maaori et le reste de la population néo-zélandaise semblent être entrées dans une nouvelle phase historique.

Dans les pages qui suivent, je dresserai le bilan de mes observations. Je résumerai les événements survenus dans l'arène politique néo-zélandaise depuis 2003. J'analyserai ensuite comment la nouvelle dynamique dans les relations entre les Maaori et la population majoritaire – dynamique engendrée par ces événements – a eu un impact sur la mobilisation des Maaori dans l'espace public et sur les positionnements maaori, plus généralement en Nouvelle-Zélande. Tout au long de cette analyse, je ferai référence aux concepts de « compétition réelle » et de « compétition symbolique » définis par Éric Schwimmer (1972), concepts auxquels je reviendrai plus loin en détail. Mais d'abord, voyons l'originalité du positionnement d'Éric Schwimmer.

Le positionnement d'Éric Schwimmer

L'analyse des relations entre populations minoritaire et majoritaire est au cœur de l'œuvre d'Éric Schwimmer. Au cours de discussions que j'ai eues avec lui en juin 2005, il me précisait à ce sujet qu'il lui est toujours apparu essentiel d'analyser les populations reconnues comme autochtones en les considérant comme des populations minoritaires, car, selon lui, l'autochtonie ayant à l'origine été utilisée comme catégorie d'exclusion – c'est-à-dire pour faire référence à une minorité particulière – elle stigmatise et essentialise les populations en question (Schwimmer, 2004b). Résultat ? Une fois catégorisées, ces populations sont par la suite contraintes de reprendre cette catégorie à leur compte et d'« adhérer » à la logique et aux inégales relations de pouvoir que suppose cette catégorie.

Éric Schwimmer considère qu'aujourd'hui, la catégorie « autochtone » en est trop souvent venue à signifier une culture particulière, généralisée et généralisable, qui peut priver la population de la possibilité d'innover et de changer (voir aussi les mises en garde de Bowen 2000; Poirier 2000; Smith 1999). À l'opposé, la catégorie « minorité » semble moins enfermée *a priori* dans une culture déterminée qui balise étroitement les possibilités et les stratégies. Elle permet l'analyse, chère à Schwimmer, des changements, des négociations et de la recherche constante d'un équilibre permettant la coexistence. Voici ce qu'il écrivait récemment à ce propos :

> La catégorie de l'autochtonie est très diverse, et sa seule qualité commune est que ces nations sont dépourvues des moyens politiques pour gérer leurs affaires selon leurs propres valeurs. Il y a eu plusieurs cas où ces moyens politiques se sont améliorés depuis le Seconde Guerre mondiale, presque toujours lors des périodes d'instabilité des dominants, et d'événements internationaux inespérés, inattendus. L'explication générale de cet ensemble de phénomènes n'est pas encore facile à trouver, et les transformations continuent à s'approfondir. L'autochtonie n'est analysable sérieusement que si l'on considère qu'elle fait partie de changements beaucoup plus vastes qui contribueront fortement à les déterminer. Cela n'implique nullement que ces nations demeurent inactives et acceptent leurs destins, car ces destins dépendent aussi en bonne partie de leur créativité actuelle. [Schwimmer, communication personnelle, septembre 2005]

En préférant les catégories « minorité » ou « population minoritaire » dans ses analyses, Éric Schwimmer invite donc à la prudence. Cette position est loin de nier l'importance et les possibilités offertes par les solidarités et les luttes autochtones, ni l'efficacité de la créativité dynamique qui en découle. Certes, la composante symbolique et cognitive considérable de ces luttes est surtout étudiée en anthropologie, mais cette composante ne devient pleinement analysable, selon Schwimmer, que si l'on tient compte du cadre économique, politique et idéologique plus large dans lequel elle s'inscrit. Schwimmer invite alors aussi à être prudent dans la présentation qu'on fait de l'histoire, chaque nation, chaque groupe ayant sa propre perspective (voir aussi Vincent 2004). La particularité du positionnement général d'Éric Schwimmer a été de se placer du côté des minorités, orientant son regard dans une perspective lui permettant d'analyser comment elles s'affirment selon leurs modalités et originalité propres et tirent leur épingle du jeu jusqu'à changer le système dont elles font partie.

Ces précisions nous éclairent sur les comparaisons qu'Éric Schwimmer établit entre les cas maaori, québécois et basque (Schwimmer 1995a, 1995b, 2001a, 2001b, 2003, 2004a), et le fait qu'il n'ait jamais analysé les Maaori dans le contexte général de l'autochtonie – bien que cette catégorie ne soit pas absente de ses travaux. Il pense que l'anthropologie a quelque chose à offrir à ces populations, d'où l'importance qu'il accorde à une analyse détaillée de leurs situations, de leurs conditions de vie, de leurs contraintes et de leurs possibilités, l'autochtonie pouvant faire partie de ces conditions de vie, contraintes et possibilités.

2003-2005 : Une controverse change le paysage sociopolitique néo-zélandais

En juin 2003, les tribus de la confédération *Te Tauihu o Nga Waka* de la région septentrionale de l'Île du Sud de la Nouvelle-Zélande ont déposé une requête auprès de la *Court of Appeal* pour obtenir la permission d'appliquer à la *Maori Land Court*[1]. Leur intention : demander que les terres situées au-dessous de la laisse de haute mer du détroit de Marlborough soient déclarées terres coutumières. La cour fit part de sa décision unanime le 19 juin 2003 selon laquelle les Maaori devraient pouvoir bénéficier de l'opportunité de prouver devant les cours néo-zélandaises leurs droits coutumiers en termes de propriété des plages et des fonds marins (Ruru 2004:57).

Le *National Party*, qui forme l'opposition officielle, a vite vu dans l'affaire l'occasion de compter ce que Ranginui Walker appelle des « *brownie points* » (2004: 381) et de tenter une remontée auprès de l'électorat[2]. Le parti laissa donc planer la rumeur d'une menace voulant que les droits coutumiers associés aux plages et fonds marins

(*foreshore and seabed*) pourraient être convertis en titres de propriété privés, ce qui enlèverait aux Néo-Zélandais leur accès public aux plages. Un député du parti déclara de plus qu'une telle décision rouvrirait les voies à plus de revendications maaori sur les plages, les estuaires, les ports et sur presque toutes les sections de la côte. D'après Walker (2004:381-382), cette déclaration – en plus de la décision de la cour (Ruru 2004:57) – polarisa le débat entre les Maaori et la population dominante au lieu de faire en sorte que celui-ci soit correctement compris par le public en général.

Le représentant de la confédération des tribus *Te Tauihu o Nga Waka* répliqua publiquement à cette sortie du parti en alléguant que les tribus souhaitaient seulement une part plus équitable lorsque des sections des plages et des fonds marins sont utilisées à des fins commerciales – comme dans le cas des fermes marines –, et qu'elles ne cherchaient nullement à en restreindre l'accès au public. Or, malgré cette intervention visant à rassurer la population, le *National Party* lança une vaste campagne sur le thème « *Beaches for All* ».

Walker (2004:382) rapporte qu'à la fin de juillet 2003, environ 500 manifestants marchèrent dans les rues de la ville de Nelson, brandissant des pancartes sur lesquelles on pouvait lire « *One Law for All* » ou encore, « *Whites Have Rights Too* ». Cette manifestation s'inscrivait clairement dans la logique de la politique lancée plus tôt en 2003 par le *National Party*, alors dirigé par Bill English. À cette occasion, le parti avait recueilli plus de 40 000 signatures dans une pétition qu'il diffusait sur son site Internet. La pétition demandait au gouvernement de reconnaître la propriété exclusive de la Couronne en ce qui a trait aux plages et aux fonds marins (Walker 2004:382). L'ironie de cette affaire, pointe Walker (2004:385), est que le public n'avait déjà aucun droit sur presque 30 % des plages de la Nouvelle-Zélande, part appartenant à des intérêts privés.

Constatant une baisse de l'appui en faveur du *Labour Party* dans les sondages, Helen Clark chercha une façon de rassurer l'électorat – surtout les électeurs faisant partie de la population dominante. Son gouvernement décida alors de légiférer afin de clarifier les questions relatives à la propriété des plages et des fonds marins par la Couronne. « *My problem is with exclusive ownership. No one is going to get any new exclusive ownership to the seabed* », expliqua la première ministre Clark tel que le rapporte Walker (2004:382). Cette résolution renversa la décision de la *Court of Appeal* du 19 juin 2003, décision qui permettait aux requérants maaori de porter leur cause devant la *Maori Land Court* (Collins 2003; Miller 2005:159; Walker 2004:381).

Cette résolution du gouvernement, qui consistait à arrêter le processus légal en retirant l'affaire des mains de la justice, souleva l'indignation parmi les Maaori. Ces derniers auraient plutôt souhaité la poursuite du processus et une solution négociée sur la question des droits coutumiers. De nombreux groupes et représentants maaori interprétèrent cette affaire comme une violation supplémentaire du Traité de Waitangi, voire comme la pire confiscation de terres de tous les temps. À leurs yeux, aucun titre de propriété inaliénable ne pourrait être revendiqué selon cette nouvelle loi, même si on pouvait prouver une utilisation continue de ces portions de terre par des groupes maaori (voir p. ex. Ansley 2003, 2004; Ruru 2004: 64). Cette interprétation constitua la pierre angulaire de la mobilisation massive des Maaori qui suivit. Celle-ci se fit au nom de *rangatiratanga* (autorité du chef, habituellement traduit en anglais par *chieftainship*); de *tino rangatiratanga* (autodétermination, souveraineté); et des droits ancestraux ou indigènes, tels qu'ils sont reconnus dans l'interprétation donnée au Traité de Waitangi, selon la politique de biculturalisme en vigueur depuis le milieu des années 1970.

Rappelons que le Traité de Waitangi, ratifié en 1840, est le seul traité qui lie les Maaori et la Couronne britannique. Il constitue le fondement des relations entre les Maaori et la population d'origine européenne de la Nouvelle-Zélande. Ce traité stipule, selon la traduction anglaise de la version originale en maaori paraphée par la grande majorité des signataires maaori, que « *The Queen of England agrees to protect the chiefs, the sub-tribes and all the people of New Zealand in the unqualified exercise of their chieftainship over their lands, villages and all their treasures* » (traduction de I.H. Kawharu dans Belgrave, Kawharu et Williams 2005:392), ce qui est largement interprété du côté maaori comme incluant la mer et les terres sous la mer. Il faut savoir que dans les visions maaori du monde, la mer (et les fonds marins) est conçue comme l'extension de la terre et non comme une frontière délimitant la zone terrestre (voir, p. ex., Schwimmer, Houle et Breton 2000). Tout comme la terre, elle est centrale à leur survie économique et à leur identité. Cette vision est partagée parmi les peuples d'Océanie et de nombreux peuples autochtones (voir p. ex. Hau'ofa 1994; Scott et Mulrennan 1999, 2000).

Bennion insiste de plus sur le fait qu'il y a de nombreuses preuves historiques soutenant que les Maaori ne faisaient pas que pêcher dans les zones côtières, mais « *intensively used the land in the tidal zone and shallow parts of the seabed in bays and coastal shelves/benches* » (2005: 234). Les fonds marins étaient donc aussi soumis, comme la terre, à des règles coutumières régissant les

droits d'accès et d'usage ainsi que les responsabilités et les obligations des parties (Bennion 2005; Schwimmer, Houle et Breton 2000). De nombreuses évidences soutiennent aussi l'idée selon laquelle les droits de propriété maaori sur les fonds marins étaient acceptés sans contestation majeure par les colons et même par la Couronne à l'époque de la signature du Traité, du moins jusqu'à la laisse de basse mer (voir Bennion 2005). Cette interprétation fait en sorte que les Maaori sont l'une des rares populations minoritaires et autochtones dont le droit coutumier maritime ait été enchâssé dans un traité et ce, dès 1840. Pourtant, le traité ne permit pas de tout régler et de nombreuses revendications maaori se firent entendre (voir Ruru 2004 pour des détails sur les controverses depuis les débuts de la colonisation), surtout à partir des années 1960 avec la consolidation du capitalisme industriel dans les pêcheries néo-zélandaises et la mise en place de la Zone économique exclusive (ZEE) des 200 milles marins en 1977 (Breton 2000; Meijl 2003). Ces tensions débouchèrent, dans les années 1990, sur différentes lois controversées prévoyant des mesures de compensations et l'attribution d'un certain pourcentage des quotas de pêches aux tribus maaori. De nombreux conflits éclatèrent alors, entre autres, à propos de la définition de la tribu. Nous reviendrons à cette affaire plus loin. Ces quelques précisions permettent pourtant dès à présent de mieux situer l'antériorité des conflits liés à la mer et aux ressources maritimes et de mieux comprendre la forte réaction maaori dans la controverse entourant les plages et les fonds marins (voir aussi Ruru 2004 et Palmer 2006 quant aux antécédents légaux immédiats de la démarche en appel de 2003).

Le 12 juillet 2003, plus de 1 000 représentants tribaux se réunirent pour une assemblée pan-tribale à Paeroa, petite ville du centre de l'Île du Nord. À l'ordre du jour : discussion pour statuer sur la décision du gouvernement de légiférer sur la propriété exclusive de la Couronne sur les plages et fonds marins, sans référence aux Maaori. La réunion culmina en une déclaration – la *Déclaration de Paeroa* – qui met l'accent sur les principes mentionnés à la page précédente de *rangatiratanga* et de *tino rangatiratanga* ainsi que sur les « *tupuna rights* », les droits ancestraux (voir Walker 2004:383; Jackson 2003). Les députés maaori[3] reçurent alors aussi un avertissement clair : s'ils choisissaient de ne pas appuyer la *Déclaration de Paeroa*, ils auraient à en subir les conséquences électorales (Walker 2004:383).

Devant ces protestations, le gouvernement se rétracta quant à son intention d'instaurer la loi avant la fin de 2003. Du même souffle, il alla de l'avant avec une tournée de consultation auprès de la population maaori pour discuter des mésententes et trouver des solutions. La tournée comporta 11 *hui* (réunions, rencontres) qui se tinrent dans différents *marae* (lieux traditionnels de rassemblement maaori et centres cérémoniels) dans tout le pays[4]. Chaque hui fut l'occasion de gestes théâtraux d'opposition du côté maaori. Vers la fin de la tournée, les objections se multiplièrent. Une rencontre fut même annulée faute de compromis quant au choix du président d'assemblée, celui ayant été choisi par le gouvernement étant soupçonné de partialité (voir Walker 2004:386-387). Le 17 décembre 2003, le gouvernement rendit finalement publique sa proposition quant à la nouvelle législation.

Le 27 janvier 2004, pour ajouter à l'insatisfaction maaori croissante, Don Brash, le nouveau leader du *National Party*, adressa un discours sur l'état de la nation aux membres du Club Rotary de Orewa, petite ville prospère située au nord d'Auckland. Dans son discours, Brash accusa le gouvernement de promouvoir des politiques basées sur la race, estimant que celles-ci sont à la source du ressentiment généralisé et des grandes divisions observés. Il ajouta que ces politiques créaient deux types de citoyenneté, selon le principe du deux poids deux mesures. Dans cet esprit, il plaida en faveur du retrait de toute disposition basée sur la race dans la législation existante, de l'abolition des sièges maaori et de l'établissement d'une date limite aux processus de revendications historiques. Tout en reconnaissant que l'histoire de la nation comportait son lot d'injustices, il justifia sa position en ces termes : « *there is a limit to how much any generation can apologise for the sins of its great grandparents* » (Brash, 2004:6).

Fait surprenant relevé par Walker (2004:293), du côté des médias néo-zélandais, journalistes et commentateurs réagirent plutôt négativement aux propos de Brash, l'accusant de jouer la carte du racisme et prédisant qu'il ne faisait qu'attiser la grogne dans la population. On pouvait s'en douter : la situation étant déjà tendue depuis plus de six mois avec le projet de loi controversé sur les plages et les fonds marins, le discours de Don Brash jeta littéralement de l'huile sur le feu. Dans les faits, il alimenta une forte amertume liée aux soi-disant privilèges dont jouissent les Maaori. Le 6 février 2004, les tensions étaient hautement visibles pendant le *Waitangi Day* (jour férié national en commémoration de la signature du Traité de Waitangi), seulement quelques jours après le discours de Brash. Ce dernier ainsi que la première ministre Helen Clark furent d'ailleurs les cibles de manifestants maaori à leur arrivée au *marae Te Tii*, à Waitangi.

Le discours de Don Brash influença également la cote du *National Party*. En effet, selon un sondage effectué deux semaines après l'intervention de Brash, les natio-

naux avaient fait un bond de 17 points en un mois – ce qui équivalait à 45 % des intentions de vote, devant les travaillistes qui en obtenaient 38 % (Walker 2004:397; Miller 2005:166)[5].

Somme toute, comme le soulignent Walker (2004:403) et Barber (2005), le discours de Brash à Orewa marqua la fin d'un consensus bilatéral de 20 ans entre les nationaux et les travaillistes en ce qui concerne les politiques du Traité de Waitangi et du biculturalisme. Depuis le *Treaty of Waitangi Act* en 1975, les deux partis avaient effectivement convenu de travailler de concert pour l'établissement de ces politiques (nous reviendrons sur ce point plus loin). On doit comprendre que le discours de Brash s'inscrit dans un contexte plus large, dans lequel priment des idées de multiculturalisme ou de pluralisme (plutôt que de biculturalisme), et de républicanisme, de même que le souhait de doter la Nouvelle-Zélande d'une constitution qui lui est propre. Son discours piqua donc au vif les Maaori qui étaient déjà anxieux, et ne fit rien pour les rassurer. En outre, ce discours se situe dans un contexte démographique changeant caractérisé par une augmentation de l'immigration, surtout en provenance d'Asie et des îles du Pacifique. Ce phénomène inquiète les Maaori, qui craignent de devenir un groupe minoritaire comme les autres. Le dernier recensement (2006) a d'ailleurs révélé que les personnes s'identifiant aux groupes ethniques « asiatiques » *et* « peuples du Pacifique », selon les termes du recensement, comptent maintenant pour un plus important pourcentage (environ 15,4 %) de la population que les personnes s'identifiant avec le groupe ethnique « maaori » (environ 14 % de la population), bien qu'il faille savoir que les répondants peuvent s'identifier à plus d'un groupe ethnique et donc que le total de toutes les identifications dépassent les 100 % (Statistics New Zealand 2007). Pour les Maaori, compte tenu les menaces d'abolition de toute référence au Traité de Waitangi, le passage possible à une république et l'instauration d'une constitution, les dangers liés à la perte de leur statut particulier paraît imminent.

Parmi la population dominante, le discours de Brash ne pouvait qu'accélérer un ressac contre les Maaori. En effet, les signes précurseurs étaient déjà perceptibles depuis un certain temps. L'expression croissante de l'exaspération et de la frustration se faisait en termes raciaux, surtout depuis les importants accords et compensations survenus depuis 1990, à la suite des revendications déposées au Tribunal de Waitangi (voir Miller 2005; Sullivan 2001; Walker 2004).

Pour redorer son blason politique et regagner la faveur de l'opinion dans les intentions de vote, Helen Clark fit la déclaration suivante en février 2004 :

> Labour would review its policies with respect to affirmative action programmes for Maori, the proposed foreshore and seabed legislation would be scrutinized yet again, with the prime minister even suggesting that the place of the Treaty within New Zealand's constitutional arrangements could be the subject of an inquiry...and a senior Pakeha minister...was put in overall charge of the governments race relations programme. [Miller 2005:168]

En mars 2004, un rapport du Tribunal de Waitangi (2004) concluait que la loi proposée par le gouvernement quant aux plages et aux fonds marins violait le Traité de Waitangi, mais aussi, de façon plus significative, les lois domestiques et internationales en matière de bonne gouvernance, car elle faisait en sorte de retirer aux Maaori la possibilité d'obtenir une déclaration de leurs droits par le biais du système judiciaire. Le rapport recommandait un dialogue plus long sur la question. Cette proposition ne fut même pas considérée par le gouvernement comme une option (Walker 2004:403).

Constatant la détermination du gouvernement, les Maaori organisèrent une marche de protestation. La *hikoi* (marche) partit du nord de la Nouvelle-Zélande, à Waitangi, pour culminer au parlement de Wellington 13 jours plus tard, le 5 mai 2004, jour de la pré-lecture du *Foreshore and Seabed Bill*. Cette marche fut la plus importante manifestation publique depuis la célèbre *Land March* de 1975; elle rassembla de 15 000 à 20 000 personnes à Wellington (Miller 2005:159; Walker 2004:404; New Zealand Herald 2004a, 2004b).

Rappelons brièvement que la loi sema aussi la division au sein même du *Labour Party*. Alors que la première ministre établit dès le début de 2004 que les 10 députés maaori du parti travailliste devaient voter en faveur de l'introduction de la législation – puisque le gouvernement n'avait que deux votes de majorité – trois d'entre eux (Tariana Turia, Nanaia Mahuta et Georgina Beyer) refusèrent d'apporter leur appui; certains menacèrent même de quitter le parti. Comme déléguées de leurs tribus et sous-tribus locales, Turia et Mahuta estimaient que leur loyauté première devait aller à leurs électeurs et non au parti ou au gouvernement (pour des détails, voir Miller 2005: 200, 209). Leur opinion ne faisait pas l'unanimité.

Tariana Turia fut avertie : si elle votait contre la loi, le principe de responsabilité collective du cabinet ferait en sorte qu'elle serait démise de ses fonctions ministérielles comme ministre associée à la Santé, à l'Habitation et aux Services sociaux. Sur l'avis de son électorat, elle exprima son opposition à la loi en démissionnant à la fois comme ministre associée et comme députée, et claqua la porte

du *Labour Party*, forçant ainsi une élection partielle dans sa circonscription, qu'elle gagna haut la main. Pour sa part, Maiana Mahuta (qui n'avait pas de fonctions ministérielles) obtint finalement d'Helen Clark la permission de ne pas suivre la ligne du parti et de voter selon ses convictions, suivant la promesse qu'elle ne quitterait pas le parti. Georgina Baker, quant à elle, étant représentante d'un électorat général plutôt que maaori, écouta le « rappel à l'ordre » de son exécutif local et appuya la loi, bien qu'elle indiqua que son ascendance maaori lui dictait le contraire. Enfin, d'autres députés maaori, comme John Tamihere, donnèrent publiquement leur appui à la loi et invitèrent les autres à accepter la réalité de la politique sous l'égide de la majorité (Walker 2004:403). Il est clair que cette prise de position les mit plus d'une fois dans l'embarras.

Tariana Turia, qui utilisa la tournée de consultation pour véhiculer son message de marae en marae, devint par la suite la leader d'un mouvement en faveur de la formation d'un nouveau parti. La marche fut en effet suivie par un hui à Hoani Waititi, marae à Auckland Ouest, le 23 mai, lors duquel les participants prirent la décision de fonder un nouveau parti politique maaori. Une seconde rencontre se tint le 24 mai à Turangawaewae, marae dans la région du Waikato, situé à environ deux heures au sud d'Auckland. À cette occasion, on entérina la résolution de création du *Maori Party* et la nomination des co-dirigeants du parti : Tariana Turia et Pita Sharples. Ce dernier est docteur en anthropologie, spécialiste en éducation maaori, professeur à la faculté d'éducation de l'université d'Auckland, et fondateur et leader du marae urbain pan-tribal Hoani Waititi.

Le parti fut officiellement lancé en juillet 2004 (Miller 2005:57), alors que s'exprimait un puissant sentiment général d'unité et d'enthousiasme créé par la *hikoi* parmi les Maaori – sentiment néanmoins teinté de tristesse, de déception et de colère profondes. Selon Miller (2005:57), le parti profita aussi largement de l'indiscutable victoire de Tariana Turia à l'élection partielle dans sa circonscription. Il décrit en outre le *Maori Party* comme le premier à être capable d'attirer l'appui des Maaori « ordinaires » et de transcender les divisions tribales et de classes sociales (2005:159). Des Maaori de différents milieux socio-économiques ont en effet été impliqués dès le début dans la création des différentes sections du *Maori Party*. La réaction du gouvernement à la décision de la cour dans l'affaire des plages et des fonds marins, et les interventions des nationaux ne sont pas étrangères à cette situation, puisque ces événements eurent pour effet de polariser l'opinion publique en fonction des divisions ethniques ou raciales (Miller 2005:167; Walker 2004:381-382).

Barber (2005) a montré que, depuis 2003, les débats ont soulevé des questions en termes constitutionnels et en termes d'assistance socio-économiques, lesquelles ont contribué à diminuer les divisions au sein de la population dominante en favorisant l'union des classes. En effet, les classes populaires et les promoteurs de projets de développement économique en vinrent tous à voir les Maaori comme un groupe privilégié, parce qu'ils étaient l'objet d'un traitement « spécial » sur différents plans. D'abord, dans le cadre de la politique de biculturalisme et de la reconnaissance du Traité de Waitangi, les Maaori sont les principaux bénéficiaires des mesures socio-économiques visant à diminuer les disparités dans des domaines comme la santé, l'éducation et l'emploi. Ces mesures font l'envie des classes populaires qui voudraient bien profiter des mêmes bénéfices, surtout que leur pouvoir d'achat s'est détérioré depuis les réformes néo-libérales des années 1980 et que, parallèlement, le coût de la vie a augmenté. Ensuite, les Maaori bénéficient de droits particuliers (reconnus ou potentiels) sur les différentes ressources naturelles du pays convoitées par les promoteurs, mais aussi nécessaires à tous les travailleurs dont les fonctions sont directement liées à l'exploitation de ces ressources. Éric Schwimmer remarquait d'ailleurs ce qui suit :

> Toute cette lutte autour des plages et des fonds marins n'est pas que symbolique, car les Pâkehâ, surtout ceux de la classe populaire, pêchent et ramassent des crustacées depuis toujours; c'est une ressource pour eux. Ils se fâchent *contre la concurrence déloyale*, celle de proférer des discours généalogiques et raciaux dans le but de monopoliser une ressource. [communication personnelle, septembre 2005; nous soulignons]

Dans cette situation, des protagonistes comme le *National Party* ont exploité ce que Miller (2005:154) qualifie de ressac conservateur croissant, phénomène qu'on observe actuellement au sein des populations dominantes de plusieurs pays occidentaux – dont le Canada, les États-Unis, l'Australie, la Norvège et la Suède – et qui s'appuie souvent sur des arguments raciaux. Ce phénomène s'exprime, entre autres, par le rejet de toute forme de discrimination positive, celle-ci étant interprétée comme une injustice sociale, un racisme inversé. Barber (2005) soutient que ces discours sont délibérément déployés afin de fournir aux sentiments anti-autochtones une aura de légitimité puisque s'il est politiquement incorrect d'être contre les droits et revendications autochtones, il est toujours bien vu de s'opposer à toute forme de racisme. Mais comment expliquer ce ressac en termes historiques et systémiques mondiaux ? Il m'apparaît important que des études sérieuses se penchent sur cette question.

Dans le cas néo-zélandais, à tout le moins, la rhétorique qui recourt à des arguments raciaux tend à obscurcir les enjeux de compétition matérielle réelle, en faisant croire que la compétition est uniquement symbolique. Éric Schwimmer faisait de plus remarquer que, dans cette affaire,

> les classes populaires des deux ethnies de la Nouvelle-Zélande sont également les dindons de la farce. La concurrence autour des coquillages est interprétable comme de la mystification agencée au nom des intérêts des grandes compagnies internationales. Après tout, qui s'est vraiment approprié les fruits de mer de la Nouvelle-Zélande ? Ni les Pâkehâ ni les Mâori n'en mangeront, mais les élites du Japon, de la Chine, des États-Unis. Les fruits de mer sont rares à cause des exportations. [communication personnelle, septembre 2005]

Il est donc important de situer la controverse néo-zélandaise dans le contexte de la crise mondiale dans la distribution de la production maritime (pour l'apport de l'anthropologie maritime sur cette question, voir, entre autres, Schwimmer 2001c; et Schwimmer, Houle, Breton, 2000).

Du reste, tous ces facteurs combinés accentuèrent les différences ethniques et diminuèrent les distinctions entre d'autres divisions, notamment les différenciations internes, tant au sein de la population majoritaire que du groupe minoritaire[6]. Cette polarisation de la société néo-zélandaise contribua par ailleurs à alimenter la compétition symbolique (Schwimmer 1972) entre Maaori et Paakehaa, terme qui désigne la population d'origine principalement européenne (nous reviendrons sur ce point plus loin). Depuis le début de 2003, la suite des événements mit aussi en place les conditions pour une importante mobilisation maaori dans l'espace public et une prise de conscience parmi les Maaori de leur situation de minorisés, ce qui s'accompagna d'une politisation accrue. Cela se dégageait clairement des entrevues menées auprès des Maaori au début de 2005. Nous pouvons alors logiquement penser que la diminution des différentiations internes propres à la population minoritaire stimulèrent la mobilisation de ceux qualifiés par Miller de « *mainstream Maaori* » (2005), et que j'appelle plutôt les Maaori « ordinaires » (Gagné 2004).

Cependant, selon ce que m'ont dit des membres du *Maori Party* au début de 2005 – et cela va dans le sens de l'analyse de Miller (2005:57) –, de multiples opinions coexistent (et s'affrontent) à l'intérieur du parti. D'une part, les membres se demanderaient si la plate-forme électorale doit interpeller seulement les Maaori ou être formulée de façon à pouvoir également attirer l'appui de non-Maaori. D'autre part, d'importantes questions portant sur la viabilité du parti et sur son pouvoir réel au parlement, ainsi que d'autres plus générales sur la coexistence entre Maaori et non-Maaori dans l'État souverain sont en jeu, et différentes stratégies sont à l'étude. Par exemple, il aurait été question de créer un parti jumeau s'adressant à la population dominante et même de créer plusieurs partis alliés représentant les autres minorités ethniques. Parallèlement, certains membres du parti seraient plutôt perplexes quant à la facilité de convaincre des non-Maaori d'adhérer à un parti si clairement identifié à la population autochtone compte tenu de son nom, et ce, même s'il s'agissait de parents ou d'alliés proches et de longue date. Quoi qu'il en soit, selon ce que j'ai entendu à un rassemblement du parti qui se tint à Auckland Sud le 20 février 2005, le message était clair : le parti est en place pour agir dans l'intérêt de ses supporters – Maaori ou non – et pour le bien de Aotearoa-Nouvelle-Zélande dans son ensemble, malgré le fait que ses représentants ont pour mandat de défendre les intérêts maaori et de contrer tout retour en arrière. Le site Internet du parti, comme son programme électoral, indique d'ailleurs clairement que ses représentants travaillent « *for the benefit of all citizens of this land* »[7]. Pour les élections du 17 septembre 2005, le parti avait 35 candidats pour les sièges généraux et 7 candidats pour les sièges maaori[8], en plus des candidats sur sa liste de parti. Quatre candidats ont finalement été élus, dont les deux co-leaders du parti. De nombreuses personnes sentaient qu'il pouvait être dangereux politiquement de trop mettre l'accent sur les différences ethniques et le séparatisme; d'autres pensaient encore que le *Maori Party* devrait s'allier à d'autres groupes marginalisés et lutter en faveur d'intérêts de classe sociale communs.

D'ailleurs, durant le *Waitangi Day* de février 2005 qui, contrairement aux années précédentes, se passa sans anicroche et de façon remarquablement sereine, il était clair que les Maaori avaient mis en place une stratégie pour montrer leur ouverture et pour éviter les éléments pouvant être interprétés comme radicaux par les médias. Les élections de 2005 étant prévues pour septembre, le *Maori Party* était déjà en mode pré-électoral. La première ministre Helen Clark refusa toutefois de se rendre au « traditionnel » *powhiri* (cérémonie d'accueil) à Waitangi étant donné les événements de l'année précédente. De son côté, Don Brash, qui était aussi en pré-campagne, assista finalement à l'événement, contrairement à ce qu'il avait annoncé au départ.

Les différentes possibilités envisagées au sein du *Maori Party* ainsi que la stratégie faisant en sorte de se montrer ouvert illustrent bien les idées mises de l'avant

par Schwimmer (2003: 171). Selon ses observations, il y aurait deux types de stratégies possibles pour les leaders de populations minorisées : 1) la « stratégie de la fronde », qui consiste à s'opposer à l'État et à la population majoritaire et à se rebeller contre eux; 2) la « stratégie des coopérants », qui consiste à collaborer et à négocier avec eux. Le premier type de stratégie attire rapidement l'attention des médias qui qualifient ses protagonistes d'extrémistes et considèrent que leur objectif est la retribalisation[9]. Historiquement, l'État évite tout dialogue avec des représentants de cette méthode. Il a toujours traité avec le leadership modéré, et cette approche force d'ailleurs le *Maori Party* à choisir sa stratégie de façon à maintenir (et même à renforcer) sa propre position. On doit se rappeler que c'est l'État qui sélectionne les interlocuteurs avec qui il établit le dialogue (Schwimmer 2003:172). Ainsi, les minorités (leurs leaders) se posent plusieurs questions dans le processus d'élaboration de leur stratégie. Comment renforcer sa position comme minorité ? Comment affaiblir la position de la majorité ? Établir des alliances avec d'autres groupes, à l'interne et à l'externe, sur la base de valeurs et de causes communes représente une solution possible.

Les sentiments d'enthousiasme et d'unité parmi les Maaori étaient toujours très présents lorsque j'étais sur le terrain au début de 2005. Partout on trouvait différents symboles de la fierté et de l'unité maaori, tel comme le drapeau de *tino rangatiratanga* (souveraineté maaori). Tous ces symboles étaient plus visibles que jamais, même parmi les Maaori « ordinaires » avec lesquels j'ai travaillé tout au long de mon doctorat, ce qui n'était pourtant pas leur habitude à l'époque[10]. Ces sentiments ont forcément été stimulés par les nombreux succès maaori observés dans divers domaines au cours des dernières années, voire des dernières décennies. Au nombre de ces succès, notons le lancement du nouveau réseau de télévision maaori le 28 mars 2004; les nombreuses réussites et améliorations dans les champs de l'éducation maaori, de la revitalisation de la langue, de la représentation maaori au gouvernement et dans l'administration sous la politique officielle de biculturalisme, dans les arts et la littérature, et dans les affaires, en particulier dans les domaines des pêches, des services de santé et de la radio commerciale (voir Schwimmer 2001b, 2001c, 2003, 2004a, 2004b; Schwimmer, Houle et Breton 2000; mais aussi, entre autres, Belich 2001; Durie 1998; Walker 2004). Au cours des dernières années, les Maaori sont devenus des compétiteurs réels ou de compétents collaborateurs dans plusieurs domaines.

Compétition symbolique et concurrence réelle

Éric Schwimmer a publié en 1972 un article portant sur ses recherches comparatives menées dans les années 1950 et 1960 chez les Maaori, et en 1964 et 1965 parmi trois nations autochtones d'Alberta, du Manitoba et de la Colombie-Britannique. Dans cet article, il montre que dans les États où est véhiculée l'idée d'une égalité idéologique entre les groupes composant la population, mais où s'exprime, dans les faits, une hiérarchie entre les deux groupes et un déséquilibre tant économique que politique en faveur du groupe majoritaire, se développent deux types d'idéologies au sein de la population minoritaire. Un premier type d'idéologie établit une disjonction faible entre les deux groupes, qui favorise une concurrence réelle, dans des domaines où le groupe minoritaire dispose des moyens pour concurrencer le groupe majoritaire. Un deuxième type d'idéologie, toujours selon Schwimmer (1972), se développe quand les conditions nécessaires permettant une concurrence réelle ne sont pas réunies. Ce type d'idéologie « proclame un séparatisme spirituel, repousse comme débilitant tout contact avec les Blancs, et dresse une image de l'identité collective indienne où celle-ci représente la pureté primordiale et les Blancs représentent la pollution » (Schwimmer 1972:117). Cependant, quand les relations entre la population minoritaire (dans ce cas, la population autochtone) et la population majoritaire (les Blancs ou la population d'ascendance à prédominance européenne) s'améliorent, la compétition symbolique est rapidement remplacée par une compétition réelle ou par une collaboration ou un dialogue dans des champs où des valeurs et des causes similaires sont partagées[11].

Selon l'argumentation d'Éric Schwimmer de 1972, le séparatisme qui va de pair avec le développement d'une idéologie de compétition symbolique s'établit surtout sur la base de différences ethniques et contribue à accentuer ces différences. Lors d'une conversation que j'ai eue avec le professeur Schwimmer en juin 2005, il nuançait sa pensée de l'époque en précisant que ce modèle est inadéquat sur au moins un point : le facteur ethnique est insuffisant pour justifier le développement des idéologies. Doivent aussi être prises en considération les convergences et les divergences quant aux valeurs fondamentales entre les groupes, ainsi que le contexte historique. Éric Schwimmer donnait l'exemple suivant :

> Ainsi, une bonne partie des colons andalous envoyés par Franco au Pays basque se solidarisent – culturellement, linguistiquement, politiquement – avec les Basques plutôt qu'avec le gouvernement fédéral, car

> leur conscience de classe l'emporte sur leur conscience ethnique. Au Québec, les immigrants haïtiens se solidarisent pareillement avec le souverainisme québécois, car ils se rappellent leur histoire comme colonisés et leur propre lutte pour l'indépendance nationale. [communication personnelle, septembre 2005]

De plus, comme il le soulignait en 2003 :

> [La] convergence n'est pas donnée d'emblée mais peut se développer graduellement si l'État réussit à créer des institutions communes, perçues par les nations périphériques comme favorables à la coexistence. Dans les cas contraires, malgré toutes les négociations, les périphéries se trouvent de plus en plus mal à l'aise dans leurs États dominants. [Schwimmer 2003:160]

Cette situation favorise le développement d'une compétition symbolique. Il faut pourtant insister sur l'idée selon laquelle la compétition n'est jamais simplement symbolique : elle est toujours liée à des asymétries tant politiques qu'économiques, et donc aux possibilités de concurrence réelle.

Suivant la logique de Schwimmer, et à la lumière des développements maaori sur les plans économique et politique, ainsi que de la politique biculturelle en vigueur depuis le milieu des années 1970, on pourrait poser l'hypothèse suivante : la compétition symbolique s'est de beaucoup amoindrie en Nouvelle-Zélande au profit d'une concurrence réelle ou d'une collaboration ou, à tout le moins, d'un dialogue rendu possible par le fait que les relations sont moins inégales qu'auparavant, ce qui permet des rapports parfois amicaux, parfois tendus. Or, si la compétition réelle a augmenté dans plusieurs champs, comme nous l'avons vu, d'autres facteurs ont influencé les relations de groupes et poussé la compétition symbolique vers la même tendance générale – même si ce n'est pas toujours le cas et que cela ne se fait pas de façon uniforme.

Comme je l'ai mentionné, du côté maaori, la réaction en termes ethniques, mais aussi, et de façon très importante, en termes d'autochtonie découle de la menace du multiculturalisme et du républicanisme qui ont pris plus d'importance dans les discours du gouvernement, des différents partis politiques et de la population majoritaire au cours des dernières années – bien sûr, d'autres facteurs sont aussi en cause, comme les processus systémiques mondiaux (voir Friedman 1994, 2001, 2003, 2004). Rappelons à nouveau ici que ces différentes options politiques menacent de placer les Maaori dans la même catégorie que n'importe quel autre groupe d'immigrants ou n'importe quel autre citoyen. La réaction en termes d'autochtonie devient alors une protection contre cette possibilité, puisqu'ils sont les seuls à pouvoir revendiquer l'appartenance à cette catégorie particulière.

Avant 2003, c'est-à-dire avant les événements que je viens de relater, les Maaori – et les Néo-Zélandais en général – mettaient moins l'accent sur le séparatisme, même si cette option prenait une certaine importance de façon périodique, selon les contextes sociohistoriques. En fait, depuis 1999, le gouvernement travailliste sous Helen Clark a généralement été reconnu pour sa promotion du dialogue, de la conciliation et des valeurs communes. Comme nous l'avons vu précédemment, il existait un certain consensus entre les principaux partis politiques nationaux depuis le *Treaty of Waitangi Act* de 1975, qui établit le Tribunal de Waitangi et redirigea l'attention sur le traité du même nom. Rappelons que ce traité est interprété comme établissant un partenariat entre deux peuples, les Maaori et les Paakehaa. Sur cette base, il est largement considéré comme le document fondateur de la Nouvelle-Zélande – même si ce n'est pas sans avoir soulevé de nombreux malentendus à travers l'histoire (voir p. ex. Kawharu 1990). C'est la reconnaissance de ce partenariat qui a aussi permis de mettre de l'avant les politiques de biculturalisme, ce qui mena également aux règlements et aux accords relatifs aux revendications liées à la violation du Traité de Waitangi dans les années 1990. En réalité, selon Schwimmer (1999), l'année 1975 marque le commencement du miracle de la décolonisation[12]. Au départ, la juridiction du tribunal était limitée aux revendications liées à des violations du Traité étant survenues après 1975. Cependant, à partir de 1985, le *Treaty of Waitangi Amendment Act* a étendu son pouvoir à toutes les revendications liées à des violations survenues depuis la signature du Traité en 1840. On attribue au Tribunal de Waitangi le changement, où les vastes manifestations publiques, les occupations de terres et les marches firent place à une période qualifiée de plus « introvertie » de conciliation et de dialogue entre les deux partis, Maaori et non-Maaori (Meijl 1994, 1997; Douglas 1991; Poata-Smith 1996). Sullivan écrit que « *[overall], the 1980s can be characterized as the decade of recognition and litigation. Historical grievances were recognized and legitimized by the state* » (2003:228). Pour sa part, Schwimmer analyse ces changements comme étant directement liés à des transformations au plan des relations entre minorité et majorité, ce qui conséquemment entraîne un changement d'attitude au sein de la population dominante et du gouvernement : « *the sense of Mâori identity since 1975 [...] flowed directly from the change in Pâkehâ response to Mâori claims* » (2004a:246). Suivant sa thèse de 1972, il précise que « *[if] changed power relations can lead to a major*

change in Mâori "figured worlds," one may well argue, with Bourdieu and Foucault, that power relations are fully determinative of figured worlds [et des idéologies] » (2004a:247). Sur les scènes nationales et internationales, on mettait aussi tout en œuvre pour que la Nouvelle-Zélande soit vue comme une nation biculturelle, et pour projeter une image biculturelle du pays.

Il est crucial de se rappeler, dans le cadre de ce numéro spécial, qu'Éric Schwimmer est le père de l'idée du « biculturalisme » en Nouvelle-Zélande (voir Sissons 1995). Schwimmer a développé cette idée – empruntée à Talcott Parsons (1965) – pour la première fois en 1968, dans l'introduction d'un livre qu'il dirigeait et qui est maintenant reconnu comme un « classique » en études maaori, *The Maori People in the Nineteen Sixties*. Le terme commença par stimuler la discussion dans les cercles universitaires pour progressivement gagner une reconnaissance officielle au niveau de l'État au début des années 1980 (Sissons 1995). Cependant, ce ne fut pas avant la fin de cette décennie que le terme en vint à revêtir, dans l'opinion publique en général, le sens plus large de pleine inclusion économique et politique – Schwimmer parle de « *full citizenship* » (1968:12) qu'il met entre guillemets – des Maaori à l'intérieur de la nation, telle que la définit Schwimmer en 1968. Dans la pensée de Schwimmer (1968:12, et de Parsons 1965) de l'époque, comme le souligne Sissons (1995:62), le terme « inclusion » ne signifiait pas et ce, de façon explicite, l'assimilation ou l'intégration. Il supposait le maintien des formes maaori d'organisation. Notons qu'avec les changements des dernières années, la compréhension du biculturalisme s'est modifiée à nouveau sur la scène néo-zélandaise pour revêtir un sens hautement ethnicisé et politisé.

Toute l'histoire des luttes maaori, de leur affirmation et de leur résistance doit certes être comprise dans le contexte plus large des relations entre minorité et majorité, mais aussi dans un contexte global. Par exemple, prenons la période débutant dans les années 1970, qui correspond à une montée du militantisme[13] maaori, mémorable pour ses importantes manifestations et occupations de terres, et maintenant connue comme la Renaissance culturelle maaori. Cette période historique pour la Nouvelle-Zélande doit être analysée, selon Poata-Smith (1996), dans sa relation avec les mouvements à l'échelle du globe. Cette époque, qui a suivi la chute du boom économique de l'après-guerre, a vu naître les mouvements des Noirs, des femmes, des gais et lesbiennes, ainsi que les mouvements de libération dans les soi-disant tiers et quart mondes (Greenland 1991; Smith 1999). À n'en point douter, l'urbanisation des Maaori et la concentration disproportionnée des travailleurs maaori dans l'industrie primaire et les manufactures ont rendu leur pauvreté et leurs conditions de marginalisation plus apparentes, ce qui stimula aussi la mobilisation maaori (Pearson 1994; Sissons 1993; Meijl 1997; Webster 1998; Walker 1996).

Au cours de la période suivante, que certains qualifièrent d' « introvertie »[14], en plus du contexte national de conciliation, le désengagement général mondial des mouvements sociaux et des protestations publiques semble avoir affecté les Maaori. Certains ont pourtant commencé à parler de signes de changement, dans le sens d'une remobilisation ou d'un activisme accru, en particulier si on pense aux mouvements anticapitalistes et antimondialisation depuis les protestations de 1999 lors du sommet de l'Organisation mondiale du commerce à Seattle; aux mouvements contre la guerre en réaction à l'intervention militaire en Irak et en Afghanistan et contre les politiques anti-terroristes dans les lendemains des événements du 11 septembre 2001; ainsi qu'aux mouvements en faveur de la protection de l'environnement en réaction au réchauffement climatique et aux menaces écologiques qui en découlent. Cependant, même si les Maaori furent moins actifs dans les groupes et mouvements sociaux et politiques, et même s'ils eurent moins souvent recours aux protestations publiques, manifestations, marches et occupations de terres durant les années 1980, 1990 et le début des années 2000, préférant se concentrer sur la redécouverte et la revitalisation de la culture maaori – une tendance qui s'accompagna d'actions du gouvernement en vue de légitimer les traditions et la culture maaori – ils n'étaient pas désengagés de la lutte en faveur des droits et de l'autonomie maaori. La mobilisation était toujours présente, mais elle arborait de nouvelles formes et s'exprimait différemment. Voilà justement la situation que j'ai analysée durant mes recherches doctorales (Gagné 2004). La lutte prenait place sur une base quotidienne au marae et dans certains lieux urbains, lesquels devenaient des sites importants de rencontre et de soutien pour les Maaori, leurs amis et leurs alliés non Maaori, et ce, à tous les niveaux (social, économique, culturel, spirituel). La lutte se faisait aussi à travers le (ré-)apprentissage des traditions et de la langue maaori, par des recherches généalogiques, en portant sur soi les différents signes de l'identité maaori. En mettant l'accent sur l'éducation, la santé, la justice, l'amélioration des conditions socio-économiques et le développement culturel, les Maaori se sont ouverts de nouvelles portes sur la participation sociétale et le plein engagement dans le monde plus large. La lutte qui a pris place pendant cette période – et qui se poursuit encore aujourd'hui – fait partie de la création et de l'élargissement des espaces maaori et de l'intériorisation, dans les conditions de vie contemporaines (et souvent urbaines),

des univers de sens maaori, « traditionnels » et dominants. Cette situation permet le biculturalisme – ici au sens de la capacité de prendre part à deux univers de sens principaux – et permet aux Maaori de s'engager dans ces univers de façons hétéroglossiques. La lutte ne visait donc pas simplement à former des Maaori « ethniques », mais à permettre aux Maaori de participer plus largement à la société à titre de citoyens biculturels, polyvalents et actifs à travers une variété de modes d'être[15].

Pour les leaders maaori, la lutte se tenait aussi devant les tribunaux et lors de différents forums de négociation organisés à tous les niveaux du gouvernement et de la bureaucratie. En fait, un facteur important a contribué à mettre l'accent sur l'ethnicité à mesure qu'on se rapprochait de la période actuelle : l'enchâssement dans la loi de la propriété maaori au début des années 1990, dans un contexte de décentralisation gouvernementale et des accords en vue de compensations dans le dossier des revendications liées aux violations du Traité de Waitangi. Ce processus, qui est souvent analysé comme une délégation de pouvoir plutôt qu'une véritable prise de pouvoir, a en effet été remis en question comme étant une stratégie supplémentaire de la part du gouvernement dans la logique du célèbre adage « diviser pour régner ». Cette situation illustre clairement comment les stratégies que promeuvent les membres du parlement et la population majoritaire plus généralement influencent directement la compétition symbolique ainsi que la dynamique interne à la population minoritaire. Mais voyons de quelle façon cela se produit.

Ce processus complexe d'enchâssement dans la loi de la propriété maaori comporte plusieurs éléments : 1) la reconnaissance par l'État néo-zélandais des tribus comme entités corporatives légales et la participation active concomitante des représentants des tribus à la retribalisation; 2) le renforcement de l'autorité et de la légitimité des tribus comme héritières des ressources et des connaissances traditionnelles; 3) le nouvel accent mis sur le sang et l'ascendance comme unique critère d'accès aux propriétés et aux bénéfices. Ce processus d'essentialisation s'accentua à mesure que la retribalisation progressait, que de nombreuses revendications devant les tribunaux en découlèrent, que des moyens et modes traditionnels de production furent mis aux services d'entreprises fonctionnant sur la logique capitaliste et que les généalogies furent bureaucratisées (Rata 2000). Cela eut l'effet de stimuler les recherches généalogiques et de pousser à un contrôle plus étroit de leurs listes de membres par les autorités tribales. Se produisirent alors toutes sortes de désaccords et de divisions au sein des familles et des tribus.

En pratique, dans le contexte général de l'enchâssement dans la loi de la propriété maaori par l'État, une rhétorique très politisée à propos de qui est un Maaori « réel », « vrai » ou « authentique » s'est développée. Différents critères sont utilisés pour déterminer si oui ou non une personne est un « vrai » Maaori, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas assimilé, fragmenté, urbanisé, déconnecté de sa tribu et de ses racines. Cette rhétorique a suscité des divisions internes supplémentaires chez les Maaori. Par exemple, les Maaori dits « urbains », soit les Maaori vivant en ville qui s'identifient comme Maaori sans se réclamer d'une tribu particulière (contrairement aux Maaori dits « tribaux »), ont intenté des poursuites en justice de façon à établir leurs droits aux ressources, remettant ainsi en question la légitimité exclusive des tribus, telle qu'elle est établie par l'État. L'affaire des pêcheries, qui se rendit à deux reprises devant le *Privy Council* de Londres, est un exemple très connu de ce processus qui ne fut finalement pas couronné de succès pour les Maaori urbains. En effet, les Maaori urbains furent désavantagés par le *Treaty of Waitangi Fisheries Settlements Act* de 1992 puisque *Te Ohu Kai Moana*, la Commission des Pêcheries, qui avait la tâche complexe de concevoir une formule de redistribution, convint que les Maaori urbains n'avaient pas droit aux quotas de pêche, les tribus « traditionnelles » étant les seuls bénéficiaires. Cette décision fut reconfirmée à trois reprises en 1998, 1999 et 2002 par différentes cours de justice (voir, entre autres, Durie 1998; Rata 2000; Schwimmer 2001c, 2004a; Schwimmer, Houle et Breton 2000; Meijl 2003; Walker 1996 et 2004). Il semble cependant que les événements récents entourant les plages et les fonds marins aient contribué à colmater d'importantes divisions parmi les Maaori : ils leur permirent de surpasser non seulement les différences tribales qui avaient été renforcées dans les années précédentes, mais aussi les divisions entre Maaori dits « tribaux » et Maaori dits « urbains ». Ainsi, alors que la controverse entourant les pêcheries eut l'effet de diviser les Maaori, la dynamique créée avec la controverse sur les plages et fonds marins semble avoir engendré des processus unificateurs.

Le pouvoir et l'impact de cette rhétorique à propos de l'authenticité maaori se sont intensifiés au cours des vingt dernières années, avec l'enchâssement dans la loi de la propriété et de la retribalisation qui y fut associée. Cette situation a aussi contribué à consolider les distinctions entre les « deux mondes », l'un maaori et l'autre, paakehaa, renforçant ainsi la compétition symbolique, tout en mettant en place les conditions rendant possible la forte mobilisation des Maaori de tous les milieux : les événements de 2003 et de 2004 marquèrent le point tournant. Du côté maaori, dans les limites mises en place par

l'État, l'insistance sur ces distinctions est liée à une double stratégie : 1) les distinctions sont utilisées pour affirmer une identité culturelle et consolider le monde maaori; et 2) elles visent à établir des coalitions et des alliances, à l'intérieur même du monde maaori, mais aussi avec d'autres groupes minoritaires, à l'intérieur comme à l'extérieur de la Nouvelle-Zélande, à l'instar d'autres populations minorisées ou autochtones dans le monde. La dichotomie fonctionne donc comme une stratégie politique et comme un outil pour exercer un certain pouvoir et véhiculer des messages idéologiques. Divers intérêts et diverses questions de contrôle sont clairement en jeu sur différents plans.

Ce processus est renforcé par diverses pratiques de l'État, qui exigent souvent que les Maaori, la représentation qu'ils donnent d'eux-mêmes et leurs propositions et projets soient « authentiques » (ou du moins qu'ils en donnent l'impression de façon convaincante). L'idée d'une « culture nationale authentique », comme Schwimmer le souligne, a de profondes racines dans la doctrine moderne de la « nation » :

> C'est bien le conquérant, plutôt que la communauté conquise, qui interprète l'idée de la nation selon la doctrine de Herder et de Fichte : la doctrine selon laquelle la culture est une essence éternelle, présente dès son origine ténébreuse, se manifestant dans le discours du sage accrédité. [2003:169]

Selon Schwimmer (2003:169), cette doctrine invite – sinon oblige – les leaders maaori et les négociateurs à personnifier cette essence et à lutter pour elle[16]. Ce processus d'essentialisation est renforcé par les médias (maaori et dominants) et par certaines catégories de personnes (maaori et non maaori) qui ont des intérêts économiques et politiques dans les processus décrits précédemment. Rata (entre autres, 2000, 2003b) suggère qu'une bourgeoisie maaori – et plus largement autochtone (Friedman 2001, 2003, 2004) – montante se forma dans les années 1980 à travers le processus menant aux accords liés aux revendications déposées devant le Tribunal de Waitangi. Ces processus favorisèrent les représentants des entreprises tribales et d'intérêts commerciaux maaori (Poata-Smith 2004; Rata 2000). Cette bourgeoisie imposa sa vision et prit le contrôle des ressources nouvellement restituées, à la fois en contrôlant le capital et en maintenant la structure conique de classe. Schwimmer (2003:167), tout comme Chapple (2000), avance aussi que les Maaori se divisent de plus en plus en classes sociales. Cependant, il est nécessaire de comprendre que ces Maaori qui forment certains types d'élites ou de leaders jouent un rôle extrêmement important dans les relations entre les Maaori et l'État : celui de gardiens de l'ordre symbolique et social. En effet, ils font cela par la transmission culturelle qu'ils assurent et qui bénéficie à tous les Maaori[17]. Schwimmer (2003:169) explique que le rôle de ces élites ou leaders consiste à partager leurs connaissances avec la population générale et à transmettre les messages de la population minoritaire à l'État. Ainsi doivent-ils convaincre l'État de leur authenticité en ce qui concerne leur statut comme représentants, leur habilité à véhiculer les sentiments et les désirs populaires de la population minoritaire, et leurs connaissances sur la culture et l'histoire. C'est d'ailleurs pour cette raison que certains intellectuels maaori, qui forment maintenant une classe moyenne (Rata 2000), ont cultivé, développé et protégé une connaissance spécialisée ainsi que des champs particuliers de recherche et d'expertise (voir p. ex. Webster 1998; Rata 2002, 2004a). L'idée quasi-inévitable d'une identité maaori supposément « authentique » ou « plus réelle », et la tradition revendiquée et affirmée de différentes façons et dans différents contextes par ces différents groupes sont un objet politique puissant et un outil important dans les négociations parmi les Maaori, mais également sur la scène publique dans les relations avec la majorité et l'État. Friedman souligne avec raison que ces élites ou leaders « *are, after all, the focal point for political unity and often political action as well, pivots in the competition for funding and rights* » (2004:76). Schwimmer rappelle aussi que :

> Les événements clefs inaugurant le mouvement souverainiste maori avaient tous cet aspect rassembleur où les élites et les masses populaires exerçaient des rôles essentiels et très actifs…C'étaient bien les élites qui géraient l'exposition muséale internationale *Te Maori: Maori art from New Zealand collections* (1984-1985), un succès à tout casser…Pareillement, ce furent les élites qui gérèrent les recherches et animèrent en 1975 la grande marche éminemment populaire à la défense du Traité de Waitangi et de ce qui leur restait de leur patrimoine foncier. La plus grande réussite de cette coopération entre l'élite et les couches populaires a été sans doute, parmi les Maori et ailleurs dans le monde, l'établissement des classes préscolaires pour la reviviscence de leur langue vernaculaire. [2003:167-168]

L'histoire nous dira si la marche de 2004 en opposition à la loi sur les plages et les fonds marins aura été un événement clé.

Notons que, depuis la fin des années 1990, certaines voix paakehaa se font entendre à travers des discours et des écrits sophistiqués et bien argumentés en faveur des

valeurs démocratiques modernes, et contre un nationalisme ethnique ou un essentialisme culturel. Ces voix sont en particulier celles de Paakehaa de classe moyenne, de gauche, qui ont été de grands alliés des Maaori depuis la Renaissance culturelle, mais qui ont aussi souvent été les victimes des conséquences négatives de la rhétorique à propos de l'authenticité maaori, qui ont même souvent fait personnellement l'expérience de la violence de l'exclusion d'une façon ou d'une autre et qui se sentent aujourd'hui profondément déçus (voir en particulier, Rata 2000). Ces discours et écrits remettent aussi en question la rectitude politique qui, selon eux, a envahi la sphère publique néo-zélandaise et empêche toute forme de critique envers les Maaori (Kolig 2000, 2005; Rata 2002, 2004a). Dans la logique décrite ici des relations entre les populations minoritaires et majoritaires et considérant le contexte national actuel, il n'est pas irraisonnable de penser que ces discours et ces écrits peuvent avoir des effets contraires à ceux anticipés par leurs porte-parole. Parce que leurs discours et leurs écrits vont dans le même sens que les tendances actuelles en faveur de la disparition des politiques donnant des positions et des droits particuliers aux Maaori à l'intérieur du système d'État – mais pour des raisons différentes que celles mises de l'avant par les protagonistes d'un ressac « à la Brash », à saveur raciale, à l'encontre des Maaori – on peut s'attendre à ce qu'ils suscitent des réactions maaori similaires et additionnelles s'articulant en termes ethniques ou d'autochtonie. On a déjà été témoin de fortes réactions en opposition à pareils positionnements. On peut aussi s'attendre à ce que certains non-Maaori puissent considérer que ces visions vont trop loin et donnent beaucoup trop de pouvoir et de droits aux Maaori en tant que citoyens comme les autres. Toutes ces réactions pourraient aussi pousser l'État à se repositionner.

Les voix de certains intellectuels maaori – qui se considèrent eux-mêmes souvent de diverses façons les « victimes » de la rhétorique au sujet de l'authenticité maaori – ont aussi commencé à se faire entendre (pas encore sur la scène publique) pour exprimer leur opposition à la rectitude politique et au séparatisme ethnique. Certains de ces intellectuels appuient d'ailleurs des positionnements tels que ceux que je viens de décrire. Ces voix pourraient être porteuses de nouvelles perspectives et de nouvelles alliances sur la base de valeurs partagées dans et à l'extérieur du « monde maaori ».

Ajoutons qu'en pratique, les frontières entre les « deux mondes », un maaori et l'autre non maaori ou occidental, sont plus fluides qu'elles ne le paraissent à première vue et permettent diverses formes d'engagements dans les « deux » mondes, et la coexistence avec des gens de divers milieux et identités. L'opposition symbolique n'est donc pas totale, ne fait pas « système » et peut seulement être comprise comme des « *disconnected scraps of ideology* », comme le dit Schwimmer (1972:145), dans le contexte de relations de pouvoir entre des populations majoritaires et minoritaires.

Pour un bilan de la controverse autour des plages et des fonds marins

Finalement, le 18 novembre 2004, le gouvernement passa le *Foreshore and Seabed Act* qui accorda à l'État la propriété absolue de toutes les sections des plages et des fonds marins n'appartenant pas déjà à des intérêts privés. Cette loi fortement contestée entra en vigueur le 17 janvier 2005. Le 12 mars 2005, un rapport du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale de l'ONU déclara le *Foreshore and Seabed Act* discriminatoire à l'égard des Maaori, parce qu'il abolit la possibilité d'établir des titres de propriété et des droits coutumiers sur les plages et les fonds marins, qu'il prévient tout recours légal et qu'il ne prévoit aucune forme possible de réparation ou de compensation. Toutefois, en vertu de la loi, les Maaori peuvent revendiquer un droit coutumier pour être reconnus par la cour dans certaines activités, utilisations et pratiques[18]. Quelques cas sont déjà devant les tribunaux (New Zealand Herald 2005).

Dans le sillage de la controverse entourant les plages et les fonds marins, la campagne électorale précédant les élections du 17 septembre 2005 a porté sur les questions de fond suivantes : la possibilité d'éradiquer les politiques et les subventions fondées sur le principe de la race; l'établissement d'une date limite pour résoudre toutes les revendications historiques liées à la violation du Traité de Waitangi; le retrait de la mention au Traité de la législation; et l'abolition du Tribunal de Waitangi. Le *National Party*, qui tenait les positions les plus radicales sur ces questions, a perdu l'élection de septembre 2005 au cours d'une lutte très serrée avec le *Labour Party*, ce dernier ayant remporté deux sièges de plus. Cette répartition des voix contribuera sûrement à maintenir les tensions et à ouvrir les portes à une augmentation de la compétition symbolique. Si rien d'autre ne change dans le contexte plus large, on peut s'attendre à ce que les Maaori réagissent dans un avenir plus ou moins rapproché. Ils ont montré en 2004 qu'ils étaient prêts à s'unir et à se mobiliser dans l'espace public. Ce qui demeure maintenant incertain est la forme que prendra leur mobilisation.

Au terme de cette démonstration, il apparaît évident que nous devons tenir compte des relations entre populations minoritaire et majoritaire et des relations entre ces populations et l'État dans nos analyses des position-

nements des populations minoritaires, puisque ces relations agissent directement sur les dynamiques internes du groupe et sur le développement des idéologies. Dans les faits, les tensions et les dynamiques internes des groupes sont, pour une large part, le produit de ces relations. Ce constat ressort clairement des travaux d'Éric Schwimmer, ce qui les distingue de beaucoup de travaux contemporains en anthropologie et en sciences sociales qui prennent part à l'engouement pour les théories de la mondialisation. Ces derniers tendent souvent à négliger les luttes, les reconfigurations et les relations de pouvoir qui sont à l'œuvre au plan local, intra-étatiques, en faveur de l'analyse de forces supra-étatiques, transnationales ou mondiales souvent considérées comme totalement nouvelles. De plus, Kapferer (2005) soulignait récemment la tendance qui consiste à opposer la mondialisation à l'État dans les théories récentes en anthropologie. Il convient donc aussi de se rappeler la nécessité d'être attentif à la capacité de l'État à réagir et à se réorganiser face aux forces de la mondialisation et au rôle extrêmement important qu'il continue à jouer dans la dynamique des relations entre minorité et majorité.

Les événements qui se sont produits en Nouvelle-Zélande depuis 2003 semblent avoir complètement changé l'environnement politique ainsi que les relations entre les populations minoritaire et majoritaire. De plus, ils ont mis en place les conditions qui ont permis une importante mobilisation maaori et un profond sentiment d'unité qui transcende les divisions entre tribus, entre classes sociales, et entre Maaori ruraux et urbains. Ces conditions n'existaient pas avant 2003. La vaste manifestation dans l'espace public a aussi rendu le sentiment d'unité plus visible, ce qui créa un grand enthousiasme à travers tout le monde maaori, mais qui suscita aussi des craintes de toutes sortes chez les non-Maaori, en particulier parmi la population d'origine européenne. Cela peut s'expliquer par l'importance accordée à la compétition symbolique qui a également pris de l'ampleur au cours des événements des dernières années, et ce, même si les Maaori sont mieux positionnés qu'avant aux plans économique, social et politique. Ce positionnement leur permet d'entrer davantage en compétition directe, ou d'établir une collaboration ou un dialogue avec la population dominante avec qui ils partagent de nombreuses valeurs communes.

Souvenons-nous cependant que plusieurs barrières existent toujours, notamment les importantes disparités socio-économiques entre Maaori et non-Maaori. Nombre de ces disparités furent dans les faits renforcées ou mises en place pour ralentir l'accès des Maaori à l'espace public et leurs chances d'obtenir une meilleure part du pouvoir. Du côté du gouvernement, les compromis de dernière minute ont presque toujours suffit à faire taire les Maaori, jusqu'aux événements des dernières années. Il est alors important de remettre en question les intentions et les motivations de la population majoritaire ainsi que celles du gouvernement. Le gouvernement continuera à tester la mince ligne qui sépare la coexistence pacifique de désastres éventuels dans les relations entre Maaori et non-Maaori en Nouvelle-Zélande. Les médias qualifient aussi promptement les Maaori de radicaux, ce qui en empêche nombre d'entre eux de réagir. À la lumière de mon dernier terrain parmi les Maaori « ordinaires », cette tendance semble s'estomper, puisqu'ils semblaient être moins préoccupés par l'étiquette « radicale », alors que les figures de proue du nouveau *Maori Party* ainsi que d'autres leaders maaori se devaient d'être plus prudents dans la gestion de leur image et dans la façon dont ils mettent de l'avant certaines formes de séparatisme. La relation demeure précaire et la ligne est ténue entre une situation où la négociation et la coexistence sont possibles, et une autre qui peut gravement dégénérer de façon imprévisible. La première ministre Helen Clark a souvent mis à l'épreuve cette zone grise depuis le début de la controverse à propos des plages et des fonds marins. La campagne électorale en vue des élections de septembre 2005 a poursuivi la mise à l'épreuve[19]. Il est essentiel de souligner ici que les relations entre les populations minoritaires et majoritaires ainsi que les dynamiques internes qu'elles créent sont plus complexes qu'elles ne le paraissent de prime abord et qu'elles sont souvent décrites par les analystes. Cela fait partie de ce que les anthropologues peuvent clarifier par leurs contributions, et cela a toujours été une préoccupation chère à Éric Schwimmer.

En vue de recherches futures, nous pouvons soulever un certain nombre de questions. Existe-t-il d'autres possibilités dans une monarchie constitutionnelle, telle que celle en vigueur en Nouvelle-Zélande qui s'inscrit dans la tradition et la colonisation britannique et qui est basée sur un traité unique bilatéral, que celles décrites par Schwimmer (1972) ? Dans un tel système, y a-t-il d'autres options que la compétition symbolique, qui signifie un certain degré de séparatisme ethnique et d'essentialisme culturel, ou la compétition réelle qui, à long terme, implique plus de mélange ou de métissage ou de fluidité dans la relation entre la population dominante et la perte de droits collectifs particuliers, de soi-disant privilèges et de sphères de contrôle et de pouvoir ? Est-ce qu'une république offrirait de meilleures possibilités aux Maaori ? Ceux-ci pensent majoritairement que non et insistent pour dire que la Royauté a été une alliée utile. Les Maaori ont d'ailleurs toujours cherché à multiplier les alliances à l'extérieur des frontières du pays. Ces alliances peuvent-elles être

des antidotes efficaces contre les ressacs à l'intérieur des États souverains ? Un ordre hiérarchique peut-il être modifié sans l'intervention de forces externes à l'État ? Quelles sont les possibilités que peuvent offrir la nouvelle mobilisation de masse et les nouvelles voix qui s'élèvent parmi les intellectuels maaori? Plus globalement, qu'est-ce qui explique ces ressacs qui sont à l'œuvre simultanément dans plusieurs pays à l'heure actuelle et qui semblent partager de nombreuses caractéristiques structurelles ?

Natacha Gagné, Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa, 55, avenue Laurier Est, Ottawa, Ontario, K1N 6N5, Canada. Courriel : natgagne@uottawa.ca

Remerciements

Avant tout, je tiens à remercier Éric Schwimmer de m'avoir introduite aux recherches sur les Maaori et sur les relations entre minorités et majorités, d'abord par la lecture de ses travaux et, par la suite, par de nombreux échanges toujours stimulants. Je veux lui exprimer ma plus profonde reconnaissance; sa passion, sa créativité et sa remarquable vivacité d'esprit sont pour moi d'une grande inspiration. Je remercie aussi, bien sûr, tous les Maaori qui m'ont aidée par le biais de discussions et d'entrevues. Mes remerciements vont enfin à Claude Bariteau et, pendant mon séjour à l'Université de Lund dans le cadre de mes recherches postdoctorales, à Jonathan Friedman, Kajsa Ekholm Friedman et Ulf Johansson Dahre pour les discussions stimulantes pendant la rédaction de cet article.

Cet article se base sur des recherches de terrain menées en 2001-2002 et 2005. Ces recherches ont été possibles grâce aux bourses doctorale et postdoctorale du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), aux bourses doctorales des Fonds pour la Formation des chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR), de l'Université McGill, du Centre for Society, Development and Technology (STANDD) de l'Université McGill et de la Fédération canadienne des femmes diplômées des universités (FCFDU), et grâce à une bourse postdoctorale de l'Université d'Ottawa. Je remercie aussi la Société canadienne d'anthropologie (CASCA) pour le Prix Richard F. Salisbury qui comprend une bourse.

Notes

1 La structure sociale maaori « traditionnelle » est hiérarchique et comprend les *whaanau* (familles étendues) qui appartiennent à des *iwi* (tribus) dont les membres descendent d'un ancêtre commun. Les tribus sont regroupées en confédérations en fonction des canots ou pirogues (*waka*) dans lesquels voyagèrent leurs ancêtres polynésiens lors de leur grande migration en Nouvelle-Zélande environ 1000 ans avant l'arrivée des Britanniques (Belich 1996). Ces confédérations sont aussi établies sur la base du partage de territoires et de ressources. Divers types d'alliances intertribales coexistent avec les *waka*. La structure « traditionnelle » comprend aussi les *hapuu*. Cette structure, qui se traduit généralement par sous-tribu, n'est pas simplement un segment de la tribu plus large, mais plutôt un sous-ensemble de membres tribaux habitant une région particulière et ayant des liens avec un ancêtre éponyme plus récent et localisé. Cette structure – comme l'ensemble des regroupements maaori « traditionnels » – est flexible, dynamique et change en fonction de processus complexes (voir Schwimmer 1978, 1990; Ballara 1998; Webster 1975; Salmond 1991; Metge 1995). Il faut cependant noter que certaines lois et divers processus dont nous discuterons dans cet article ont eu pour effet de rigidifier ces structures, en particulier les *iwi*, au cours des dernières décennies.

2 Ranginui Walker est maaori. Il détient un doctorat en anthropologie de l'Université d'Auckland et est spécialiste de l'éducation maaori. Il a entre autres été professeur au département d'études maaori de l'Université d'Auckland et chroniqueur pour le *New Zealand Listener* et le *Metro*. Il est membre du Tribunal de Waitangi depuis 2003 et a signé de nombreux livres et articles scientifiques.

3 À partir de 1867, les Maaori se sont vu attribuer quatre sièges au parlement. En 1996, le nombre de ces sièges fut ajusté en fonction du pourcentage de la population que représentent les Maaori inscrits sur la liste électorale maaori. Ce réajustement fut réalisé lors du passage au nouveau système de représentation, le MMP (*mixed-member proportional electoral system*), qui est un système à deux votes, un pour le représentant de sa circonscription électorale et l'autre pour le parti. Dans ce système, environ la moitié des 120 sièges sont comblés en fonction de la proportion des votes obtenus par chaque parti et tirés de la liste du parti, alors que les autres sont attribués aux élus de chaque circonscription électorale. Le nombre de sièges maaori a été réévalué à six en 1999, lors des élections générales, et à sept en 2002. Certains Maaori occupent aussi des sièges généraux, ce qui augmente leur représentation au parlement. Une seconde augmentation du nombre de députés maaori a été rendu possible sous la réforme MMP par l'introduction des « *list seats* », c'est-à-dire de sièges attribués selon le pourcentage obtenu par le parti pour le vote de parti. Ainsi, le pourcentage de députés maaori s'approche maintenant d'assez près du pourcentage réel des Maaori dans la population Néo-Zélandaise.

4 Pour obtenir plus de détails, voir http://www.tpk.govt.nz/news/presentations/seabed.asp (document électronique consulté le 27 septembre 2005).

5 Notons que le déclin de l'appui pour le *Labour Party* avait commencé dès la moitié de l'année 2003. Miller (2005:167) signale que le mécontentement peut être attribué à une série plus large de lois controversées, dont la *Supreme Court Bill* – qui retira le droit d'appel au *Privy Council* de Londres et qui marqua la création d'une Cour suprême néo-zélandaise –, la *Prostitution Reform Bill* et une série d'annonces quant à la fusion et la fermeture d'écoles.

6 Ceci ne veut pas dire que les divisions internes n'existent plus, mais leur importance a diminué, même à l'abri du regard public.

7 Voir http://maoriparty.com (document électronique consulté le 15 septembre 2005).

8 Voir http://www.electionresults.govt.nz/ (document électronique consulté le 27 septembre 2005).

9 Ce terme peut revêtir de multiples significations selon Schwimmer : « 1) la remise en question par les Maori de leur vision de leur propre identité, donc une pratique idéologique, l'auto-critique des contradictions sous-jacentes à leur expérience vécue; 2) les études faites pour guider leurs enfants : une pratique d'apprentissage cognitive, de la transmission de connaissances » (2003:171). Rata ajoute une autre définition au mot, soit la reviviscence des structures sociales « traditionnelles » dans une visée idéologique néotraditionaliste qui « *embraces primordial ties of tradition and community, and hierarchies of birth and status* » (2004b:59), dans le but de revendiquer un statut politique particulier qui n'est pas sans avoir d'importantes implications économiques (surtout pour les élites du mouvement, selon Rata). Dans le contexte actuel, le terme revêt le sens de la pratique idéologique identifiée par Rata (2000, 2003a, 2003b, 2004b) et prend un sens péjoratif.

10 Il ne faut pas ici sous-estimer l'impact qu'ont aussi pu avoir les stratégies commerciales.

11 Voir l'article de Claude Bariteau dans le présent numéro pour obtenir un résumé plus détaillé de l'article de Schwimmer (1972) et une synthèse de ses références théoriques. Nous voulons aussi noter qu'en 1972, Éric Schwimmer parlait seulement de compétition et non de collaboration ou de dialogue, une précision qu'il a apportée en mars 2005 au cours d'un échange de courriels. La collaboration ou le dialogue sont possibles grâce au partage de certaines valeurs entre partenaires plus ou moins considérés comme égaux dans des domaines précis, ce qui n'est pas nécessairement le cas dans des situations de compétition.

12 Il faut cependant mentionner que la création du Tribunal de Waitangi a été vue par certains comme un outil servant les intérêts de l'État (voir p. ex. Webster 1998; Melbourne 1995; Durie 1998; Kelsey 1991). Pendant les années 1980, il semble pourtant que le Tribunal devint une menace réelle pour l'État et la société dominante plus généralement. Le gouvernement changea alors de stratégie et évita autant que possible de passer par le Tribunal en négociant directement avec les collectivités maaori. Cette approche, qui n'était pas à l'avantage des tribus et familles moins nanties, conduisit à nombre de mésententes au sein de la population maaori quant à la distribution des ressources (Durie 1998; Melbourne 1995; Webster 1998; Sullivan 2001).

13 Par « militantisme », je parle d'implication dans des groupes ou des mouvements politiques ou sociaux à l'échelle de la communauté et au-delà. Ce terme ne doit en aucun cas insinuer, comme c'est souvent le cas lorsqu'il est utilisé par les médias néo-zélandais, que les militants ou activistes sont des personnes dont les actions sont illégales. Les cas où elles le sont tiennent de l'exception plutôt que de la règle.

14 Dans la même logique, on pourrait aussi qualifier la période ayant précédée la Renaissance culturelle d'« introvertie », puisque les Maaori misaient davantage sur la conciliation, sur une tactique d'accommodation (Allen 2002), dans une période où les relations avec la majorité étaient précaires, de par leur caractère colonial et rigide, et dans un contexte où la culture et la langue maaori étaient menacées. La discrétion était alors de mise. Voir Allen (2002) et Schwimmer (2004b) pour une analyse de cette situation dans le champ de la littérature maaori.

15 Voir aussi Schwimmer (2003, 2004a, 2004b) pour des exemples de citoyens maaori biculturels, hétéroglossiques et créatifs.

16 Schwimmer soutient pourtant que, dans le cadre de la coexistence entre minorité et majorité, « la lutte pour l'essence serait une erreur, en tant qu'elle installerait une machine à paroles obscurcissante, vouée à l'usure rapide,... au lieu de se baser sur une relation en mutation continue, où les partenaires sont tenus à entériner toute modification sociale amenée par la gestion rationnelle des patrimoines de l'un et l'autre » (communication personnelle, septembre 2005).

17 Notons que les élites et les dirigeants ne sont pas toujours d'accord entre eux et que la compétition est également présente sur ce plan. Comme l'écrivait Schwimmer (2000:16), « la politique mâori est toujours celle d'un peuple tribal qui se méfie du pouvoir unitaire quel qu'en soit le niveau. Il n'y a de pouvoir unitaire ni dans la tribu ni – évidemment – au niveau "pan-tribal" ». Il faut d'ailleurs mentionner que certaines tribus plus petites ou plus pauvres ont été moins bien représentées au Tribunal de Waitangi et ont moins pu profiter de ses retombées (Durie 1998; Webster 1998; Levine 2005). Les processus de revendications ont aussi encouragé diverses relations de compétition pour l'accès exclusif aux ressources dans et entre les tribus (Poata-Smith 2004). Les Maaori urbains qui ne se revendiquent pas directement d'une tribu ont aussi été exclus de plusieurs mesures de compensation et de redistribution, entre autres dans l'affaire des pêcheries que nous avons déjà mentionnée. Dans cette affaire, les actifs maaori en matière de pêche ayant été octroyés selon une logique de développement capitaliste, certaines tribus furent aussi handicapées par rapport à d'autres, ne bénéficiant pas des mêmes moyens financiers pour participer au développement proposé (Levine 2005; Poata-Smith 2004 et, pour des détails, voir, entre autres, Rata 2000; Schwimmer, Houle et Breton 2000). Ces processus de différenciation ne sont pas sans créer ou exacerber des tensions entre les représentants des différents groupes.

18 Voir http://www.justice.govt.nz/foreshore/pamphlet.html (document électronique consulté le 19 septembre 2005).

19 Il faut noter que depuis, le *Principles of the Treaty of Waitangi Deletion Bill* qui visait à retirer de la législation les références au Traité de Waitangi se rendit jusqu'en première lecture au parlement le 26 juillet 2006 (New Zealand Herald 2006). Même si le gouvernement vota contre le projet de loi en seconde lecture, il est tout de même significatif qu'un tel projet de loi ait été soumis au parlement. Un nouveau curriculum scolaire national y fut aussi récemment discuté. Ce document, dont la version finale était attendue à l'automne 2007, a retiré le Traité de Waitangi des six principes directeurs du curriculum (Collins 2007). Mentionnons encore qu'en 2006, le *Treaty of Waitangi Amendment Act* établit une date limite aux processus de revendications historiques liés aux violations du traité. Les Maaori ont maintenant jusqu'au 1er septembre 2008 pour déposer de nou-

velles revendications historiques devant le Tribunal de Waitangi. Tous ces exemples récents sont des indications additionnelles claires de l'ampleur du ressac conservateur qui est présentement à l'œuvre en Nouvelle-Zélande et de l'intensité de la mise à l'épreuve des Maaori.

Références

Allen, Chadwick
2002 Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts. Durham: Duke University Press.

Ansley, Bruce
2003 Who Are You?, New Zealand Listener, 190(3305): 13-19 septembre. Document électronique, http://www.listener.co.nz/default,675.sm, consulté le 2 octobre 2005.
2004 Stealing a March, New Zealand Listener, 193(3340): 15-21 mai. Document électronique, http://www.listener.co.nz/default,1963.sm, consulté le 2 octobre 2005.

Ballara, Angela
1998 Iwi: The Dynamics of Maaori Tribal Organisation from c.1769 to c.1945. Wellington: Victoria University Press.

Barber, Keith
2005 Indigenous Rights or "Racial Privileges": The Rhetoric of "Race" in New Zealand Politics. Communication présentée au colloque de la European Society for Oceanists (ESFO), Marseille, 6-8 juillet.

Belgrave, Michael, Merata Kawharu et David Williams, dirs.
2005 Waitangi Revisited: Perspectives on the Treaty of Waitangi. Auckland: Oxford University Press.

Belich, James
1996 Making Peoples: A History of the New Zealanders: From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century. Auckland: Penguin Books.
2001 Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000. Auckland: Allen Lane et The Penguin Press.

Bennion, Tom
2005 Lands Under the Sea: Foreshore and Seabed. *Dans* Waitangi Revisited: Perspectives on the Treaty of Waitangi. Michael Belgrave, Merata Kawharu et David Williams, dirs. Pp. 233-247. Auckland: Oxford University Press.

Bowen, John R.
2000 Should We Have a Universal Concept of "Indigenous Peoples" Rights? Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. Anthropology Today 16(4):12-16.

Brash, Don
2004 Nationhood. Document électronique, http://www.national.org.nz/files/OrewaRotaryClub_27Jan.pdf, consulté le 27 septembre 2005.

Breton, Yvan
2000 La valeur illustrative des pêcheries mâori pour l'anthropologie maritime. *Dans* La coexistence précaire de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: Le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Eric Schwimmer, Yvan Breton et Caroline Houle, dirs. Pp. 3-8. Québec: Département d'anthropologie, Université Laval.

Chapple, Simon
2000 Maori Socio-Economic Disparity. Political Science 52(2):101-115.

Collins, Simon
2003 Maori Rush to Claim Foreshore. New Zealand Herald, 30 juillet. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/topic/story.cfm?c_id=350&objectid=3515392, consulté le 2 octobre 2005.
2007 Treaty Omission in Draft Curriculum Causes Concern. New Zealand Herald, 13 mars. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/topic/story.cfm?c_id=337&objectid=10428478, consulté le 27 juin 2007.

Douglas, Edward Te Kohu
1991 Te Iwi Maori. Pacific Viewpoint 32(2):129-138.

Durie, Mason H.
1998 Te Mana, Te Kaawanatanga: The Politics of Maaori Self Determination. Auckland: Oxford University Press.

Friedman, Jonathan
1994 Cultural Identity and Global Process. Londres: Sage.
2001 Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie. *Dans* Place and Politics in the Age of Global Capitalism. Arif Dirlik et Roxann Prazniak, dirs. Pp. 53-72. New York: Rowman and Littlefield.
2003 Globalization, Dis-integration, Re-organization: The Transformations of Violence. *Dans* Globalization, the State, and Violence. Jonathan Friedman, dir. Pp. 1-34. New York: Alta Mira Press.
2004 Globalization, Transnationalization, and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation. *Dans* Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security. Jonathan Friedman et Shalini Randeria, dirs. Pp. 63-88. London: I.G. Tauris.

Gagné, Natacha
2004 Maaori Identities and Visions: Politics of Everyday Life in Auckland, New Zealand. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université McGill.

Greenland, Hauraki
1991 Maori Ethnicity as Ideology. *Dans* Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand. Paul Spoonley, David Pearson et Cluny MacPherson, dirs. Pp. 90-107. Palmerston North: The Dunmore Press.

Hau'ofa, Epeli
1994 Our Sea of Islands. The Contemporary Pacific 6:146-161.

Jackson, Moana
2003 Backgrounding the Paeroa Declaration. Document électronique, http://aotearoa.wellington.net.nz/he/paeroa.pdf, consulté le 2 octobre 2005.

Kapferer, Bruce
2005 New Formations of Power, the Oligarchic-Corporate State, and Anthropological Ideological Discourse. Anthropological Theory 5(3):285-299.

Kawharu, I. Hugh
1990 Sovereignty vs. Rangatiratanga: The Treaty of Waitangi 1840 and the New Zealand Maori Council's Kaupapa 1983. *Dans* Man and a Half: Essays in Paci-

fic Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer. Andrew Pawlay, dir. Pp. 573-581. Mémoire 48, Auckland: The Polynesian Society.

Kelsey, Jane
1991 Treaty Justice in the 1980s. *Dans* Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand. Paul Spoonley, David Pearson et Cluny MacPherson, dirs. Pp. 108-130. Palmerston North: The Dunmore Press.

Kolig, Erich
2000 Of Condoms, Biculturalism, and Political Correctness: The Maori Renaissance and Cultural Politics in New Zealand. Paideuma 46:231-252.
2005 From a "Madonna in a Condom" to "Claiming the Airwaves": The Maori Cultural Renaissance and Biculturalism in New Zealand. *Dans* Shifting Images of Identity in the Pacific. Toon van Meil et Jelle Miedema, dirs. Pp. 135-158. Leiden: KITLV Press.

Levine, H.B.
2005 Moving Beyond Cultural Essentialism. *Dans* New Zealand Identities: Departures and Destinations. James H. Liu, Tim McCreanor, Tracy McIntosh et Teresia Teaiwa, dirs. Pp. 104-117. Wellington: Victoria University Press.

Meijl, Toon van
1994 "Shifting the Goal Posts." The Politics of the Treaty of Waitangi in New Zealand. Cahiers des sciences humaines 30(3):411-434.
1997 The Re-emergence of Maori Chiefs: "Devolution" as a Strategy to Maintain Tribal Authority. *Dans* Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State. Lamont Lindstrom et Geoffrey White, dirs. Pp. 84-107. Stanford: Stanford University Press.
2003 Maori Tribal Organisations in New Zealand History: From Neglect to Recognition, and the Implications for the Assimilation Policy. Ethnologies comparées 6. Document électronique, http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r6/t.v.m.htm, consulté le 17 mars 2006.

Melbourne, Hineani
1995 Maori Sovereignty: The Maori Perspective. Auckland: Hodder Moa Meckett.

Metge, Joan
1995 New Growth from Old: The Whaanau in the Modern World. Wellington: Victoria University Press.

Miller, Raymond
2005 Party Politics in New Zealand. Oxford: Oxford University Press.

New Zealand Herald
2004a Hikoi updates. New Zealand Herald, 5 mai. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/section/story.cfm?c_id=1&objectid=3564583, consulté le 2 octobre 2005.
2004b Hikoi Size Estimates Range from 10000 to 30000. New Zealand Herald, 6 mai. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/topic/story.cfm?c_id=350&objectid=3564792, consulté le 2 octobre 2005.
2005 Five Foreshore and Seabed Claims Lodged. New Zealand Herald, 30 septembre. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/topic/story.cfm?c_id=350&objectid=10347905, consulté le 4 octobre 2005.
2006 Treaty Bill Passes First Reading but Won't Go Any Further. New Zealand Herald, 26 juillet. Document électronique, http://www.nzherald.co.nz/search/story.cfm?storyid=00024B30-4E64-14C7-928783027AF1010F, consulté le 24 août 2006.

Palmer, Matthew
2006 Resolving the Foreshore and Seabed Dispute. *Dans* Political Leadership in New Zealand. Raymond Miller et Michael Mintrom, dirs. Pp. 197-214. Auckland: Auckland University Press.

Parsons, Talcott
1965 Full Citizenship for the Negro American? Daedalus 94:1009-1054.

Pearson, David
1994 Self-Determination and Indigenous Peoples in Comparative Perspective: Problems and Possibilities. Pacific Viewpoint 35(2):129-141.

Poata-Smith, Evan S.Te Ahu
1996 He Pekeke Uenuku i Tu Ai: The Evolution of Contemporary Maori Protest. *Dans* Nga Patai: Racism and Ethnic Relations in Aotearoa/New Zealand. Paul Spoonley, David Pearson et Cluny Macpherson, dirs. Pp. 97-116. Palmerston North: The Dunmore Press.
2004 The Changing Contours of Maori Identity and the Treaty Settlement Process. *Dans* The Waitangi Tribunal: Te Roopu Whakamana i te Tiriti o Waitangi. Jane Hayward et Nicola R. Wheen, dirs. Pp. 168-183. Wellington: Bridget Williams Books.

Poirier, Sylvie
2000 Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. Anthropologie et sociétés 24(1):137-153.

Rata, Elisabeth
2000 A Political Economy of Neotribal Capitalism. New York: Lexington Books.
2002 Democratic Principles in Teaching and Learning: A Kantian Approach. Monograph/Research Report Series, Auckland: Auckland College of Education.
2003a An Overview of Neotribal Capitalism. Ethnologie comparée 6. Document électronique, http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm, consulté le 2 octobre 2005.
2003b Leadership Ideology in Neotribal Capitalism. Political Power and Social Theory 16: 43-71.
2004a Kaupapa Maori Education in New Zealand. *Dans* Citizenship and Political Education Today. Jack Demaine, dir. Pp. 59-74. New York: Palgrave Macmillan.
2004b Neotribal Capitalism and Public Policy. Political Science 56(1):55-64.

Ruru, Jacinta
2004 A Politically Fuelled Tsunami: The Foreshore/Seabed Controversy in Aotearoa Me Te Wai Pounamu/New Zealand. The Journal of the Polynesian Society 113(1):57-72.

Salmond, Anne
1991 Tipuna—Ancestors: Aspects of Maori Cognatic Descent. *Dans* Man and a Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bul-

mer. Andrew Pawley, dir. Pp. 334-347. Mémoire 48. Auckland: The Polynesian Society.

Schwimmer, Éric
1968 The Aspirations of the Contemporary Maaori. *Dans* The Maori People in the Nineteen-Sixties: A Symposium. Éric Schwimmer, dir. Pp. 9-64. Auckland: Longman Paul.
1972 Symbolic Competition Anthropologica XIV(2):117-155.
1978 Lévi-Strauss and Maori Social Structure. Anthropologica XX(1-2):201-222.
1990 The Maori Hapu: A Generative Model. The Journal of the Polynesian Society 99(3):297-317.
1995a Le syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Éditions du Boréal.
1995b Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande. Anthropologie et sociétés 19(3):127-150.
1999 Les trois espaces de notre pays. Communication présentée au congrès annuel de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA), Québec, mai 12-16.
2000 Les inconvénients et les bénéfices de la pêche biculturelle. *Dans* La coexistence précaire de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Eric Schwimmer, Yvan Breton et Caroline Houle. Pp. 9-23. Québec: Département d'anthropologie, Université Laval.
2001a La langue basque et le biculturalisme. Anthropologie et sociétés 25(1):141-150.
2001b Construire un monde pour la citoyenneté. *Dans* L'éducation à la citoyenneté. Michel Pagé, Fernand Ouellet et Luiza Cortesao, dirs. Pp. 305-317. Sherbrooke: Éditions du CRP.
2001c General Report 1: Fisheries. Manuscrit.
2003 Les minorités nationales: Volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, au Québec et ailleurs. Anthropologie et sociétés 27(3):155-184.
2004a Making a World: The Maaori of Aotearoa, New Zealand. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 243-274. Toronto: University of Toronto Press.
2004b The Local and the Universal: Reflections on Contemporary Mäori Literature in Response to Blood Narrative by Chadwick Allen. Journal of the Polynesian Society 113(1):7-36.

Schwimmer, Éric, dir.
1968 The Maori People in the Nineteen-Sixties. Auckland: Longman Paul.

Schwimmer, Éric, Caroline Houle et Yvan Breton
2000 La coexistence précaire de la pêche mondialisée et de la pêche coutumière: Le cas des Maori de la Nouvelle-Zélande. Québec: Département d'anthropologie, Université Laval.

Scott, Colin H., et Monica E. Mulrennan
1999 Land and Sea Tenure at Erub, Torres Strait: Property, Sovereignty and the Adjudication of Cultural Continuity. Oceania 70(2):146-176.
2000 Mare Nullius: Indigenous Rights in Saltwater Environments. Development and Change 31(3):681-708

Sissons, Jeffrey
1993 The Systematisation of Tradition: Maori Culture as a Strategic Resource. Oceania 64(2):97-116.
1995 Tall Trees Need Deep Roots: Biculturalism, Bureaucracy and Tribal Democracy in Aotearoa/New Zealand. Cultural Studies 9(1):61-73.

Smith, Linda Tuhiwai
1999 Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Dunedin: University of Otago Press.

Statistics New Zealand
2007 QuickStats About New Zealand's Population and Dwellings. Document électronique, http://www.stats.govt.nz/NR/rdonlyres/4980B3EA-6F91-4A09-BB06-F7C1C2EA3403/0/quickstatsaboutnzspopanddwellingsrevised.pdf, consulté le 26 novembre 2007.

Sullivan, Ann
2001 Maori Affairs and Public Policy. *Dans* New Zealand Government and Politics. Raymond Miller, dir. Pp. 479-488. Auckland: Oxford University Press.
2003 Effecting Change through Electoral Politics: Cultural Identity and the Maaori Franchise. Journal of the Polynesian Society 112(3):219-237.

Vincent, Sylvie
2004 Apparent Compatibility, Real Incompatibility: Native and Western Versions of History—The Innu Example. *Dans* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 132-147. Toronto: University of Toronto Press.

Waitangi Tribunal
2004 Report on the Crown's Foreshore and Seabed Policy WAI 1071. Wellington: Legislation Direct.

Walker, Ranginui
1996 Nga Pepa a Ranginui: The Walker Papers. Thought-Provoking Views on the Issues Affecting Maori and Pakeha. Auckland: Penguin Books.
2004 Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End. 2e edition. Auckland: Penguin.

Webster, Steven
1975 Cognatic Descent Groups and the Contemporary Maori: A Preliminary Assessment. Journal of the Polynesian Society 84(2):121-152.
1998 Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance. Dunedin: University of Otago Press.

Minorités et frontières politiques. Essai en hommage au professeur Éric Schwimmer

Claude Bariteau *Université Laval*

Résumé : Ce texte avance que le cadre analytique de *Symbolic Competition*, article d'Éric Schwimmer publié en 1972, réapparaît dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*. Ce cadre devient toutefois périphérique dans *L'installation de la lutte* où Schwimmer propose que la lutte du peuple québécois, comme celle des peuples en situation analogue, ait pour socle la société civile plutôt que l'arène politique provinciale. Ce texte témoigne aussi de l'influence d'Éric Schwimmer sur mes réflexions qui, à la suite d'activités diverses, m'ont conduit à mieux décoder sa pensée et à découvrir que l'installation de la lutte doit avoir pour visée d'instaurer une autorité politique et de baliser les fondements du « vivre ensemble ».

Mots-clés : Peuples, minorité, Québec, autorité politique, souveraineté, Schwimmer.

Abstract: This paper argues that the analytical framework of "Symbolic Competition" (Schwimmer 1972) reappears in Schwimmer's Le Syndrome des Plaines d'Abraham (1995). This framework becomes peripheral in "L'installation de la lutte" ("Setting up the struggle") where Schwimmer proposes that the struggle of the Québécois people, like that of all people in similar situations, is based in civil society rather than the provincial political arena. This paper also serves as testimony to the influence of Eric Schwimmer on my reflections which, through different activities, led me to a better understanding of his thought and to discovering that setting up the struggle must have as a goal the establishment of political authority and the foundations of "living together."

Keywords: Peoples, Quebec, minority, political authority, sovereignty, Schwimmer

Mon premier contact avec Éric Schwimmer fut la lecture du résumé d'un exposé qu'il fit à Winnipeg au printemps de 1971. Doctorant à l'Université McGill, il m'est apparu incontournable de rencontrer Éric Schwimmer avec qui j'ai échangé en soirée. Ça s'est passé peu après 20h00 dans le hall adjacent au bar. Il y avait peu de tables, encore moins de personnes. Revenant d'une excursion sur la Rivière rouge, je me suis dirigé vers le hall. Éric Schwimmer était assis à une table, pipe à la main, mèche de cheveux hirsute, lunettes accrochées à une oreille et l'autre main sur le front. Il conversait avec quelqu'un. Je me suis approché. Puis, j'ai bifurqué. J'hésitais. Son interlocuteur s'est retiré. J'ai osé.

« Monsieur Schwimmer, bonsoir, votre exposé... ». J'ai dû dire quelque chose d'aussi banal que ça. Deux heures plus tard, nous buvions de la bière, fumions et riions. Nos pensées planaient, s'entrechoquaient puis rebondissaient. Cette soirée m'a marqué. Dire que je me rappelle ce dont nous avons discuté serait mentir. Le contenu importait peu; l'échange disait tout. Lorsque Natacha Gagné et André Campeau m'ont demandé si j'étais partant pour ce numéro en hommage au professeur Schwimmer, j'ai cherché le texte qu'Éric a présenté à Winnipeg. Je me souvenais du titre, *Symbolic Competition*, et du thème : l'inversion symbolique qui a cours dans le cadre d'une relation critique entre une minorité et une majorité.

En le relisant, je me suis aussi souvenu qu'au retour, je me suis perdu à l'aéroport de Dorval, devenu l'aéroport Pierre-Elliott-Trudeau. Depuis, à chaque fois que je reviens par cet aéroport, je cherche toujours une porte qui s'ouvre sur le Québec. Bien sûr, je sais qu'il n'y en a pas mais je ne peux m'empêcher de la chercher. J'arpente des corridors, monte des escaliers, piétine. Alors, tel un étranger, je m'informe du chemin qui mène à la sortie. Bizarrement, celle-ci se trouve toujours à l'opposé de l'endroit où je me trouve. Faisant marche arrière, j'entre au Canada à reculons. C'est probablement pour cette raison que je me perds toujours. Cela m'a permis de découvrir, je pense,

ce qu'avance Éric Schwimmer lorsqu'il dit que certaines réalités ne se comprennent qu'en en décodant le sens caché. Par exemple, si je n'avais pas cherché une porte qui mène au Québec, je ne saurais pas qu'il faut passer par le Canada pour y accéder. Comme tout le monde, j'entrerais machinalement au Canada pensant être au Québec.

En fait, je ne saurais pas que, dans ce pays, les portes du Québec sont voilées et, comme plusieurs leaders souverainistes, je penserais pouvoir les ouvrir en jouant au plus fin avec celles qui donnent sur le Canada. Or, comme le révèle Schwimmer dans *Symbolic Competition*, il s'agit là d'un comportement typique des populations minorisées. Il a pour effet de les enfermer dans l'univers qui les a minorisées. C'est l'un des deux points que j'entends développer; l'autre, que Schwimmer a aussi exploré, aborde l'agir pour faire apparaître cette porte au-delà de l'imaginaire, thème qu'il développe dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* (1995) et dans *L'installation de la lutte* (2003). À l'aide d'une analyse critique des fondements théoriques des thèses de Schwimmer sur les populations minorisées et d'information diverses ayant trait au Québec, j'entends montrer qu'elles véhiculent une conception dialogique d'un « vivre ensemble » ancré dans la reproduction de la relation critique plutôt que dans l'activation d'un projet commun respectueux des différences, qui particularise la majorité des États souverains.

Pour traiter ces points, un détour s'impose sur les éléments théoriques de *Symbolic Competition*. Ce sera la première partie. Elle analyse ce texte de Schwimmer, dont je signale les limites auxquelles conduit le concept de « relation dialectique » pour expliquer des comportements propres aux minorités, notamment celui qui consisterait à percer le mur pour installer une fenêtre sur le Québec. La deuxième partie révèle que les éléments théoriques de *Symbolic Competition* demeurent présents dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* bien que Schwimmer y introduise le concept de rupture qui, dans *L'installation de la lutte*, devient le moyen d'installer cette fenêtre. Or, percer et installer impliquent des actions à l'encontre de celles déployées par des intermédiaires au service d'une majorité en vue de consolider la relation critique. Ces actions nécessitent, à mon avis, de lire autrement la minorité, qu'est devenu le peuple québécois au Canada, ce sur quoi je reviens en conclusion en y signalant que cela peut conduire à construire un « vivre ensemble » différent de celui qu'implique d'atterrir et de vivre au Canada.

I

Pour comprendre la pensée d'Éric Schwimmer, *Symbolic Competition* est un texte important. Publié en 1972, il regorge d'éléments théoriques novateurs pour décoder les comportements des populations minorisées. Avec ce texte, Schwimmer vise à expliquer les ressemblances qu'il a notées entre les idéologies de populations indigènes aux assises socioculturelles différentes mais ayant en commun de s'activer à la marge des institutions politiques et économiques des ensembles auxquels elles sont rattachées[1]. Bien au fait des théories de l'époque qui tentaient de cerner ces similarités, en particulier celles de Peter Blau (1964), Fredrick Barth (1969), Kenelm Burridge (1969) et Oscar Lewis (1969), Schwimmer se demande, d'entrée de jeu, comment des populations minorisées génèrent leurs propres frontières, quels contenus elles privilégient et, surtout, en quoi leur analyse peut nous renseigner sur les sources de conflits entre une minorité et une majorité.

Pour répondre à ces questions, il s'inscrivit en filiation avec les idées de Claude Lévi-Strauss (1962) sur l'histoire des transformations structurelles et adopta le modèle génératif de Barth (1966) sur le processus à la base de ces transformations structurelles. Par la suite, Schwimmer postule constante la possibilité qu'ont les minorités de faire un choix entre diverses stratégies. Sachant qu'il est téméraire de le faire, il présume néanmoins qu'on peut expliquer et prédire les choix les plus bénéfiques pour ces populations à l'aide d'une analyse des contraintes structurale et écologique propres à chaque contexte.

Ces points précisés, Schwimmer initie sa démarche avec les concepts de pouvoir et d'opposition idéologique de Blau (1964). Pour ce dernier, le pouvoir se manifeste dans une relation d'échange entre deux entités si l'une d'elles refuse à l'autre des bénéfices de mêmes valeurs que ceux qu'elle retire. Il en découle que l'entité bénéficiaire, en remettant à l'autre les bénéfices qu'elle a obtenus, se placerait en position de subordination, ce qui l'affaiblira si elle ne peut vivre sans ces bénéfices, ne les obtient pas autrement ou n'oblige pas l'autre à les lui laisser. Quant au concept d'opposition idéologique, il présuppose, selon Blau, une réciprocité négative entre subordonné et dominant au sein de laquelle le subordonné est incité à adopter les valeurs du groupe dominant. A cette fin, le dominant a tout intérêt à ne manifester aucun égard à l'endroit des valeurs prisées par le subordonné afin que celui-ci pense que ses valeurs lui font perdre des atouts.

Dans cet univers, la meilleure stratégie pour les minorités, selon Schwimmer, serait qu'elles se révèlent suffisamment assimilées aux valeurs du dominant. Or, la majorité d'entre elles refuse l'assimilation, ce dont Blau était conscient, voyant en cela un comportement compatible avec sa théorie. Il lui paraît en effet imaginable que des minorités fassent des sacrifices pour affirmer leurs idéaux et se dit même d'avis que des minorités, conscientes d'être maltraitées, s'opposent avec vigueur à l'assimilation si

elles estiment avoir peu à perdre. Cette façon de faire serait pour elles un moyen de convaincre le dominant de changer d'attitude à leur égard. Si elles y parviennent, elles réaliseront alors un gain.

De l'avis de Schwimmer, la théorie de Blau a d'importantes limites. Elle achopperait sur trois types de minorités. Le premier comprend des minorités qui, comme Barth (1969) l'a mis en relief, tirent des avantages économique et sociopolitique à refuser l'assimilation. Le deuxième regroupe les minorités qui s'astreignent à l'occasion à des sacrifices importants face à des enjeux estimés majeurs et déploient une « opposition idéologique », que Schwimmer qualifie de symbolique, leur permettant de maintenir une frontière entre elles et le dominant. Pour Schwimmer, les Maori et les Indiens du Canada en sont des exemples. Le troisième concerne les mouvements millénaristes. Leur particularité est d'être activés par des minorités prêtes à prendre de grands risques, ce qui en fait des mouvements d'opposition dont les pertes et les gains sont très élevés, voire infinis.

Selon Schwimmer, une théorie basée uniquement sur des principes rationnels d'échange social ne permet pas d'expliquer ces cas. D'autres facteurs doivent être pris en considération, notamment les assises de la relation critique qui s'est constituée entre une minorité et une majorité. Aussi un cadre analytique différent lui paraît nécessaire. Pour le mettre en place, il regroupe d'abord les minorités en deux catégories : 1) celles en voie d'assimilation qui conservent certains frontières; 2) celles qui maintiennent avant tout des frontières. Puis, il subdivise la deuxième catégorie en : a) minorités qui, disposant d'atouts économiques, tirent avantage d'une compétition directe avec le dominant; b) minorités qui déploient une opposition symbolique et ne paraissent pas concernées par une compétition directe car elles n'ont pas les moyens de s'y adonner. Dans la première subdivision, on retrouve les populations analysées par Barth; dans la seconde, les Maori, les Indiens du Canada et les minorités associées aux mouvements millénaristes.

Schwimmer s'intéresse aux minorités de cette dernière subdivision. Pour les étudier, il fait sienne l'approche de Kenelm Burridge (1969) selon laquelle ces minorités, qui sont dominées, posséderaient, comme les populations dominantes, un système normatif qui, par l'entremise d'un mécanisme médiateur, aurait pour effet de les contraindre à refuser certains types d'échange tout en demeurant en relation avec le dominant. Avec ce mécanisme, s'activerait en quelque sorte un processus relationnel en constant développement grâce auquel peuvent s'exprimer des oppositions idéologiques sans conduire à une rupture des relations entre le dominé et le dominant.

Selon Schwimmer, cette activation découlerait d'une convention entre les populations concernées servant d'assise autant à la compétition directe qu'à la compétition symbolique. Pour en décoder les contours, il importerait d'analyser ces oppositions en tenant surtout compte de la relation critique qui s'est initialement installée entre elles, car, pour Schwimmer, c'est sur cette base que se déploie toute opposition idéologique chez les minorités. Ainsi introduite, la relation critique permettrait d'expliquer l'inversion, chez les minorités, de l'échelle hiérarchique des valeurs du dominant et, par ricochet, de l'affirmation de valeurs opposées.

Cela dit, Schwimmer en conclut que « tous les systèmes de pensée sont engendrés dans les sociétés humaines par ce type de dialectique [de telle sorte que] les idéologies qu'ils véhiculent contiennent deux types d'assertion : [l'un] sur la culture dominante, ou le système de pensée, tel que perçu par la minorité; [l'autre] sur le système qui s'est développé en opposition au premier » (1972:122)[2]. Il développe cette idée dans les autres parties de *Symbolic Competition* à l'aide de données tirées d'un séjour chez les Indiens de la réserve Blood et de ses recherches chez les Maori.

Comme ces données confirment les idées maîtresses de son cadre analytique, mon attention portera uniquement sur son cadre dont l'originalité est de postuler l'existence d'une relation dialectique entre une minorité et une majorité comme étant le fondement d'oppositions idéologiques. En effet, sans cette relation dialectique, que Schwimmer affirme constante dans l'histoire des sociétés humaines, il ne saurait y avoir de telles oppositions. Est-ce vraiment le cas ? Ces oppositions idéologiques ne découlent-elles pas plutôt d'un dispositif politique auquel des minorités ont recours, dans des contextes particuliers d'assujettissement, pour établir une frontière symbolique entre elles et l'autre, en l'occurrence, le dominant ?

Dans *Symbolic Competition*, Schwimmer laisse pourtant entendre que ce serait le cas. À la page 124, il avance d'ailleurs que, là où des systèmes normatifs s'opposent, il y en a un qui, par définition, cherche à se prémunir du système dominant. Poursuivant son analyse, il se dit en accord avec Burridge, empiriste britannique, pour qui « un tel système normatif peut se développer partout 'en autant que l'oppression et l'exploitation soient expérimentées dans une situation collective'; et que le processus de son développement se révèle canalisé par un médiateur » (1972:124)[3]. En d'autres termes, pour cet auteur, des systèmes opposés de normes peuvent se révéler s'il y a : 1) expérimentation d'une oppression et d'une exploitation par une collectivité; 2) présence d'un médiateur qui en canalise l'expression. Se pose dès lors la question suivante : dans quel type de société de telles conditions génè-

rent-elles ce type de relation, qui a tout d'une relation critique entre une minorité et une majorité ?

Les minorités analysées par Schwimmer répondent à ces conditions, ce qui en fait des populations minorisées. Chacune d'elles se retrouvent au sein d'anciennes colonies britanniques, la Nouvelle-Zélande et le Canada, qui, devenus États souverains, ont conservé les pratiques de *l'indirect rule*, mode de gestion qu'a mis au point l'Angleterre à l'égard des habitants locaux n'étant pas d'origine britannique. Avec ce mode de gestion, que Lugard (1922) a finement décrit, on retrouve un médiateur servant d'intermédiaire entre un dominant et une population minorisée, cette dernière étant invitée à conserver certains traits culturels et à respecter ceux propres aux ressortissants britanniques. Les dirigeants des dominants gèrent alors les populations minorisées à l'aide d'ententes politiques avec leurs élites. Il en découle que ces élites participent à la gestion du conquérant plutôt qu'au développement de la population minorisée dans un respect mutuel qui impliquerait une absence de domination.

Hannah Arendt (1966) a clairement mis en relief que ce mode de gestion a surtout été conçu pour prémunir les Britanniques de contacts constants avec les populations minorisées et pour permettre à leurs ressortissants de reconduire leurs institutions tout en assurant la pérennité de leurs valeurs. L'Angleterre n'a pas été le seul empire colonial à recourir à ce mode de gestion. D'autres l'ont pratiqué. Ce n'est qu'à la suite du processus de décolonisation enclenché à l'issue de la Seconde Guerre mondiale et renforcé, en 1960, par la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux[4], qu'il fut en partie érodé. Toutefois, dans plusieurs pays nés de la décolonisation, notamment ceux qui ont opté pour le maintien du parlementarisme d'inspiration britannique, ce mode de gestion, demeuré structurellement présent, fut réactivé par les détenteurs du pouvoir politique. Les pratiques auxquelles réfère Schwimmer ne sont donc pas des phénomènes isolés. Ses éléments constitutifs se retrouvent là où la colonisation a laissé des traces.

Il y a plus. Avec l'affaiblissement des États européens à la faveur de la création de l'Union Européenne (UE) et les vagues migratoires des quinze dernières années, force est de constater que la diversité culturelle est de plus en plus valorisée, ce que signale, entre autres, Jonathan Friedman (2004a, 2004b). Ce processus se déploie alors qu'on assiste, dans le monde de l'après-guerre froide, à une régression, parfois au démantèlement, des filets de sécurité dont la conséquence est de transformer le « vivre ensemble ». Si tout cela contribue au déploiement d'un capitalisme nouveau genre, en parallèle se multiplient des zones de repli où s'expriment des valeurs qui, hier, renvoyaient à un vécu privé, présent dans l'espace public, mais peu associé à des démarches d'affirmation culturelle et de revendications de droits. En fait, avec la fièvre identitaire, tout se passerait aujourd'hui comme si les populations de l'immigration, plutôt que d'être invitées à participer au « vivre ensemble », étaient incitées à se comporter en touristes ou en simples forces de travail dans leur pays d'adoption.

Ces revendications soulèvent cependant des questions de nature différente de celles posées par les populations indigènes auxquelles réfère Schwimmer. Avec elles, nous ne sommes pas en présence de populations ayant des assises organisationnelle et historique analogues à celles des peuples indigènes. Il s'agit plutôt de personnes, apparentées ou en provenance de régions particulières d'autres pays, qui s'établissent dans un pays d'adoption et expriment des comportements, jugés recevables, qui les distinguent. S'il y a radicalisation, comme ce fut le cas en France à l'automne 2005, il s'agit plus d'un refus d'exclusion que d'un désir de créer des frontières allant totalement à l'encontre des règles et des valeurs prisées par les pays d'accueil. D'ailleurs, dans ces pays, franchir ce seuil conduit, comme l'a souligné Habermas (1995), à des débats de société, voire à l'exclusion des promoteurs qui défendent des positions fondamentalistes allant à l'encontre des droits reconnus.

Néanmoins, ces quêtes identitaires peuvent aussi être lues comme autant de formes nouvelles d'oppositions idéologiques témoignant de l'universalité d'une relation dialectique. Dans un tel cas, la thèse de Schwimmer voulant que ces formes témoignent de l'universalité de la présence d'une relation dialectique se validerait. À mon avis, il serait imprudent de présumer que c'est ainsi chez tous les groupes identifiables. Ici, les idées de Burridge s'imposent une fois de plus. Pour qu'une telle opposition s'active, il faut que ces populations se pensent et se définissent comme des populations minorisées qui, en plus de se percevoir exploitées et opprimées, composent avec des médiateurs choisis par le dominant. Dans un univers social qui valorise les quêtes identitaires, si on peut entrevoir la formation de groupes ainsi minorisés et estimer que certains sont susceptibles d'emprunter les sentiers des mouvements millénaristes, on ne peut pas postuler qu'il en soit ainsi pour tous. Tout dépend de la façon dont les rapports politiques s'établissent entre elles et du contexte politique où elles s'expriment.

De fait, chez les nouvelles populations minorisées, les conditions de Burridge, qui sont génératives d'oppositions idéologiques, ne se retrouvent que dans des contextes politiques particuliers. Dès lors, en disant partager la lecture de Burridge, Schwimmer peut difficile-

ment avancer que tous les systèmes de valeurs ont, pour toile de fond, une relation dialectique qui en conditionnerait l'expression. Tout dépend plutôt, selon la thèse de Burridge, des rapports politiques entre une majorité et une minorité, certains de ces rapports étant générateurs de populations minorisées. Cela étant, revenons aux autres cas classés par Schwimmer.

Avec les cas de Barth, nous sommes en présence de populations qui maintiennent des frontières et, point important, en retirent des bénéfices économiques et sociopolitiques. Des cas analogues ont été analysés dans *Affluence and Cultural Survival*, édité par Richard F. Salisbury (1984). Ils concernent des minorités qui ont accru le volume des ressources disponibles et vécu sans craindre la pauvreté[5]. En les comparant entre elles, Salisbury fit valoir que la pérennité de ces populations implique, outre des conditions économiques favorables et un pouvoir politique interne, une capacité d'intégrer de façon sélective des biens externes et l'affirmation d'un système de valeurs différent de celui déployée au sein de l'État auquel sont associées ces minorités. Si ces cas illustrent comment la richesse permet de faire valoir, sans dépendance ou sacrifice, les valeurs culturelles des populations concernées, Salisbury insiste sur l'importance des facteurs qui y ont contribué, soit la vision locale de ce qu'est la « bonne vie », la canalisation interne des nouvelles ressources et la façon dont fut maintenue la frontière entre ces populations et l'État souverain au sein duquel elles s'activent.

Dans ces cas, il s'agit de minorités qui ne sont ni exploitées, ni opprimées. Cette caractéristique les différencie des populations minorisées qu'un espace politique restreint et la faiblesse des ressources économiques obligent à modifier leurs façons d'être, parfois même les valeurs sur lesquelles elles se sont édifiées. Les minorités en cause chez Barth et Salisbury, parce qu'elles sont politiquement organisées et bénéficient de ressources diverses, ont plutôt le pouvoir de créer une frontière politique et ainsi d'assurer leur pérennité. Avec elles, la relation à l'autre n'a pas à s'exprimer dans le cadre d'une opposition idéologique. Elle se déploie au sein d'un dispositif politique sous leur contrôle.

Les cas analysés par Schwimmer sont d'un ordre différent. Les minorités qu'il a étudiées ont été subjuguées sans être éradiquées, puis exploitées et opprimées à l'intérieur d'un mode de gestion au sein duquel des intermédiaires s'assurent, au nom du dominant, qu'elles ne remettront pas en cause les assises de la relation critique mise en place. Refusant l'assimilation, elles déploient une opposition idéologique analogue à celles des mouvements millénaristes sans pour autant s'adonner à des pratiques radicales. Dans ces cas, ce déploiement repose-t-il sur les assises de la relation critique qu'il répliquerait, ce qu'avance la thèse de Schwimmer, ou ne serait-il pas plus approprié de voir en lui l'existence d'une ouverture rendue possible par le dominant qui, en contrôlant le médiateur, peut maintenir la population minorisée dans un statut de population subordonnée ? En d'autres termes, la relation critique n'exprime-t-elle pas un rapport de pouvoir encadrant la manifestation d'une opposition idéologique ?

Si tel est le cas, il en découle que l'assimilation définie par Blau ne peut se concrétiser que là où il y a absence d'ouverture à autre chose. Se faisant alors par défaut, elle devient une stratégie de survie individuelle plutôt que collective, car, à terme, la collectivité, celle à laquelle réfère Burridge, est appelée à disparaître progressivement. Dès lors, en l'absence d'ouverture, le rejet de l'assimilation par une population n'a d'issue que son isolement si elle dispose de certaines ressources pour se reproduire, sa mise à l'écart ou son éradication. Comme les cas analysés par Schwimmer ne présentent pas de tels indices, on peut se demander qui, du dominant ou du dominé, tire avantage de l'ouverture à une autre voie que celle de l'assimilation. N'est-ce pas effectivement le dominant qui, valorisant la survie des populations minorisées, peut continuer de les exploiter ou de les utiliser à ses fins et, ce faisant, assurer sa reproduction ? Voilà qui ramène à l'*indirect rule* non pas comme mode de gestion favorable à l'expression, grâce à des intermédiaires associés au dominant, d'une opposition idéologique de la part d'une population minorisée, mais comme socle des empires que devinrent la Grande-Bretagne et d'autres États grâce à leurs colonies.

De tout cela, il découle que les cas que Schwimmer oppose à la théorie de Blau s'expliquent indépendamment de son postulat de base. De fait, ces cas s'expliquent plutôt par le pouvoir que détiennent certaines minorités et par la façon dont le dominant s'est comporté à leur égard. Dans certains cas, il a cherché à les éradiquer; dans d'autres, il a tenté de les assimiler ou de les exploiter en leur laissant une certaine marge de manœuvre. Puis, lorsque ces approches furent impossibles à déployer, il a choisi de s'en faire des alliés. À mon avis, en concevant les minorités et les majorités en rapport dialectique plutôt qu'en rapport politique, Schwimmer a été amené à décoder leurs comportements en secondarisant la relation critique, qu'il avait très bien décelée, à la faveur d'un cadre générateur de comportements dont l'explication minimise les fondements politiques de la hiérarchie entre une minorité et une majorité.

Compte tenu de ce qui précède, force est de constater que le cadre théorique de Schwimmer permet uni-

quement de prendre le pouls des populations qui se définissent en éternelle minorité ou qui, n'arrivant pas à se projeter hors du groupe majoritaire, demeurent réfractaires à une assimilation mais cherchent, sans trop de pertes, à maintenir une frontière qui les distingue de la majorité. S'il est possible d'imaginer des populations dont les fondements ontologiques alimentent une valorisation du statut de minoritaire[6], il est beaucoup plus facile d'identifier des cas analogues à ceux analysés par Schwimmer. Au sein d'États souverains, il y a en effet plusieurs minorités qui, minorisées, cherchent à établir et à conserver des frontières entre elles et ces derniers. Par ailleurs, il y a des minorités qui se sont opposées et s'opposent toujours au dominant au risque de s'autodétruire. Il y a aussi des minorités qui ont rompu les liens avec la majorité, ce qu'ont fait des populations colonisées et des minorités qui se sont constituées en nations politiques ou culturelles. Parmi ces nations, certaines sont aujourd'hui indépendantes[7] et d'autres envisagent le devenir[8], notamment la nation taiwanaise qui fut colonisée en 1945 par la République de Chine fondée en 1911.

Le cadre analytique qu'a développé Schwimmer dans *Symbolic Competition*, s'il convient pour l'étude des populations minorisées au sens défini par Burridge, me paraît peu approprié pour expliquer les cas manifestant une opposition réelle et directe, encore moins ceux qui ont mis un terme à la relation critique. Il est peu approprié parce qu'avec ce cadre, une opposition réelle et une rupture ne peuvent déboucher qu'à la neutralisation ou à l'inversion de la relation critique alors que, dans de telles situations, rien ne permet d'avancer que les deux conditions de Burridge seront nécessairement réactivées à l'inverse et qu'un autre type de relation ne saurait s'établir. Or, le cadre analytique de *Symbolic Competition* ne permet pas de concevoir un autre type de relation. Tout débordement est impensable. Il en découle que ce cadre est même porteur d'un certain nombre d'incidences sur la lecture des comportements politiques des entités en relation. Les travaux ultérieurs de Schwimmer en témoignent, notamment *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* et *L'installation de la lutte*.

II

Dans sa critique de Blau, Schwimmer signale que le refus de l'assimilation n'a pas pour objectif le maintien des traditions et la préservation des valeurs ancestrales d'une population subordonnée. Il s'agirait plutôt d'une question qui renvoie aux intérêts de ses membres. Dans son analyse des mouvements sécessionnistes, dont la particularité est de fonder une opposition réelle conduisant à une rupture, Viva Ona Bartkus (1999) utilise une approche analogue dans son analyse de la Catalogne et du Québec. À ses yeux, en faisant sécession à la suite d'une élection ou un référendum donnant un soutien de plus de 50 % des votes exprimés, les Catalans et les Québécois consolideront leurs gains et pourront mieux promouvoir leurs valeurs actuelles.

La théorie des avantages et des inconvénients, comme celle des intérêts, conduit à ce genre de position, rendant alors difficilement compréhensible que les changements imaginés, ici la sécession, ne se concrétisent pas. Or, si le terme « sécession » décrit bien ce qu'implique la création d'un État souverain, son usage est généralement banni par les leaders sécessionnistes. Ces derniers déploient plutôt beaucoup d'énergie pour que ce terme n'apparaisse pas et insistent sur la « maîtrise de notre destin », la souveraineté, occasionnellement l'indépendance. Et, lorsqu'ils utilisent ces concepts, ils les associent presque toujours à des projets d'entente, d'association ou autres liens semblables avec l'État qu'ils envisagent quitter. C'est notamment le cas au Québec. Les référendums de 1980 et de 1995 contenaient une idée d'entente liée, dans le premier, à la souveraineté, dans le second, à un partenariat.

Il y a là une énigme. Pourquoi des leaders, qui veulent les pouvoirs d'un État souverain, refusent-ils d'affirmer qu'il faille faire sécession de l'État canadien ? Doit-on voir là une incidence directe de la relation critique définie par Schwimmer ? Si c'est le cas, comment expliquer que le dominé n'arrive pas à dire clairement qu'il entend rompre toute relation avec le dominant par sécession ? Serait-ce que l'élagage de ce concept résulterait de la construction d'un imaginaire qui dénie, par définition, l'inversion des relations de pouvoir propres à la relation critique, amenant ainsi le dominé à se concevoir égal au dominant alors qu'il lui est subordonné ?

C'est ce que laisse entendre le cadre analytique de Schwimmer. *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* en témoigne. Dans ce livre, Schwimmer présente le peuple québécois telle une population minorisée au sein de l'ordre politique canadien. Ce faisant, il classe ce peuple parmi les populations qui, comme les Indiens Blood et les Maori de la Nouvelle-Zélande, maintiennent avant tout des frontières et sont en compétition indirecte. Après avoir révélé ce point, je montrerai que sa classification le conduit à lire ce peuple dans une perspective culturelle plutôt que politique, bien qu'il conçoive nécessaire une rupture avec l'ordre canadien. Dans *L'installation de la lutte*, texte dans lequel Schwimmer invite ce peuple à s'activer hors des sentiers de l'ordre politique canadien, si la rupture est précisée, il y a négligence d'un élément fondamental : l'affirmation d'une autorité sur un territoire. Cette négligence découle, à mon avis, à la fois du cadre analytique de

Symbolic Competition et de la conception qu'a Schwimmer de la minorité qu'est le peuple québécois. Pour l'expliquer, il est nécessaire de revenir sur la notion d'autorité propre à l'*indirect rule*.

Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, Schwimmer expose comment les Britanniques s'y sont pris pour subjuguer les ressortissants français[9] après que la France, vaincue, eut cédé sa colonie du Québec à la Grande Bretagne. Pour assurer leur autorité, ils eurent recours à des intermédiaires issus de la population conquise et se sont adonnés au jeu du bâton (la punition) et de la carotte (la récompense), jeu que pratiquent toujours les Canadiens selon David T. Jones (1997), ancien ambassadeur des États-Unis au Canada, pour constamment replacer la population conquise, qui était alors majoritaire, dans le statut de population dominée et subjuguée.

En relisant, dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, les pages qui traitent du rejet de toute rupture de la part des interlocuteurs québécois, que Schwimmer considère indécis, je me suis souvenu de deux moments qui m'ont marqué. Le premier concerne mon père. J'étais adolescent. De retour à la maison après une journée de piquetage, mon père m'avait expliqué que cette activité lui causait beaucoup de soucis. Sa conjointe, ma mère, supportait mal l'absence de paie et mon père était incertain quant aux gains qui découleraient de cette grève. Il m'avait d'ailleurs invité à la prudence en cette matière, car les conséquences, à son avis, pouvaient être plus négatives que positives. En fait, mon père, qui avait appris à être surtout un bon père de famille, vivait mal une situation d'affrontement et m'avait semblé faire la grève par solidarité plutôt que parce qu'il était convaincu qu'il s'agissait de la meilleure façon de faire des gains. Il était indécis.

Le second moment se passe dans les années 1990, période au cours de laquelle j'ai été, dans le milieu universitaire, président d'un syndicat et d'un régime de retraite. À ce poste, j'ai eu à m'opposer à la partie patronale en tranchant et, à l'occasion, en passant à l'attaque, ce qui implique d'exercer une autorité. En réalisant ces gestes, qui m'ont demandé beaucoup d'énergie, j'ai découvert de l'intérieur une dimension de la réalité québécoise. Les propos de Schwimmer m'ont amené à faire l'hypothèse que le maintien de la relation critique nécessite que le dominé ne fasse pas l'apprentissage de l'autorité, celui-ci étant réservé au dominant et aux intermédiaires qu'il prépare à être à son service. Pour les membres de la population dominée, il importait plutôt que leur formation les amène à refuser d'assumer l'autorité du dominant de telle sorte que, en situation de conflit, ils soient déchirés et réfractaires à poser des gestes d'affirmation et d'autorité. Dans ma tête, cette hypothèse tenait la route, car, en début de mandat comme président, je me souvenais avoir dû lutter dans mon for intérieur pour contrer le trouble qui m'envahissait devant l'obligation de trancher et d'attaquer.

Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, Schwimmer révèle que les leaders politiques d'un milieu plutôt rural, la Mauricie, s'ils manifestaient, à l'époque du référendum de 1995, un penchant en faveur d'approches autonomistes (ses interlocuteurs en identifient trois : le *statu quo*, l'approche de Mario Dumont et celle de René Lévesque dont Lucien Bouchard fut le prolongateur), rejetaient toute assimilation au Canada, thèse de Pierre-Elliott Trudeau, comme toute rupture de ce pays, ce qui était la thèse de Jacques Parizeau.

Or, pour expliquer le penchant autonomiste de ses interlocuteurs, Schwimmer ne recourt ni à la relation critique, ni à l'apprentissage à l'autonomie. Il réfère plutôt à la conception familiale qu'auraient ses interlocuteurs du fait politique, conception qui diffère de celle des Britanniques. Selon Schwimmer, les descendants de Français assuraient l'héritage selon l'ordre des naissances alors que les descendants de Britanniques choisissaient la personne la plus prometteuse pour la succession. Il en découlerait que les Québécois de langue française, à l'image des mauriciens, « ne veulent plus de *statu quo* mais hésitent à approuver la formule de déclaration de souveraineté suivie de négociations, parce que, comme ils le disent eux-mêmes, ils coupent très rarement des liens une fois que ceux-ci sont bien établis » (1995:155). Comme ils ont tissé des liens entre eux et avec l'autre, ils préfèrent les maintenir plutôt que d'y mettre fin.

Poursuivant sur cette lancée, Schwimmer signale la présence d'une coupure au Québec entre la culture populaire et la culture élitiste, coupure qui expliquerait que les propos de Jacques Parizeau, dont l'approche serait claire et pertinente, sont mal accueillis tout simplement parce qu'ils renvoient à une logique politique froide et radicale que ses interlocuteurs refusent d'envisager. Chez ces derniers, l'approche déployée par Lévesque au référendum de 1980, en partie reprise par Dumont et retravaillée par Bouchard en 1995, recevrait un accueil favorable.

Pour renforcer sa thèse, Schwimmer va plus loin. À la fin du neuvième chapitre, il présente Lucien Bouchard, alors chef du Bloc Québécois (BQ), en leader à la recherche de solutions utiles. Ce dernier aurait conçu « un ensemble de valeurs partagées par les Québécois et les anglophones » (1995:128), élaboré des projets de collaboration, mis en forme des façons de faire permettant l'expression de valeurs distinctes et esquissé les contours d'un monde

possible qui, n'étant surtout pas un système, était « quand même plus qu'un espoir utopique » (1995:128), c'est-à-dire quelque chose qui s'apparente à « une idée fondée sur la tradition de la tolérance québécoise et canadienne » (1995:128). Ce serait d'ailleurs ce quelque chose qui aurait incité ce leader à modifier le libellé de la question pour l'inscrire d'avantage dans ces schèmes référentiels.

Avec ces propos, Schwimmer révèle que Bouchard a construit un discours qui affirme des valeurs opposées propres aux deux entités en cause mais surtout susceptibles de s'exprimer au sein d'une collaboration quelconque. Sous cet angle, les thèses de Lucien Bouchard s'apparentent à celles des intermédiaires au sein du mode de gestion défini par Burridge dans lequel les valeurs opposées ne peuvent que référer à des ontologies distinctes plutôt qu'aux assises de la relation critique. Il en ressort une lecture du peuple québécois conforme au cadre analytique de *Symbolic Competition* dans laquelle la rupture est impensée.

Or, dans les chapitres suivants, coup de théâtre. Si Schwimmer découvre chez ses interlocuteurs des propos réfractaires à toute rupture, il se fait néanmoins promoteur d'une rupture. Mieux, il avance que René Lévesque s'est piégé avec une « souveraineté-association » conditionnelle à l'accord du Canada alors qu'une rupture s'imposait, ce que Lévesque savait très bien, pour réaliser une entente selon le modèle norvégien de 1905. Puis, après avoir signalé que Lucien Bouchard s'est rallié à la position de Parizeau, il est d'avis, comme membre déclaré de la minorité francophone, que ce n'est pas Ottawa qui contribuera à régler nos problèmes d'emploi, les relations avec les minorités nationales et ethniques et notre place dans le monde. Il affirme même aux pages 157, 158 et 159 que la troisième voie, celle des autonomistes, est une voie résiduelle dont il « faut que le Québec se débarrasse...aussi vite que possible » (1995:157) pour proclamer « sa souveraineté s'il veut réduire sa dépendance du Canada » (1995:159).

Ces pages m'ont interpellé. Je les ai relues plusieurs fois en me demandant si cette idée de rupture invalidait tout lien entre les thèses développées dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* et le cadre analytique de *Symbolic Competition*. Il n'en est rien. Ces propos révèlent plutôt un écart entre l'analyse des comportements du peuple québécois de la part de Schwimmer et la conception de ce dernier du cheminement que ce peuple devrait réaliser. D'autres passages du livre confirment ma lecture. On y découvre que si Schwimmer appuie l'approche de Parizeau, il demeure inquiet. Il l'est en fait comme le fut mon père à l'idée de mener une grève, qui allait à l'encontre des valeurs de ma mère, dont il ne voyait pas clairement que son dénouement se transformerait en un gain, ce qui ne l'avait pas empêché d'être solidaire de ses compagnons de travail et d'y voir, comme eux, une façon, non la seule, de faire bouger les choses.

Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, cette inquiétude se retrouve dans les dernières pages. Si le NON l'emporte, y est-il écrit, la majorité anglophone serrera la vis au mouvement souverainiste. Dans le cas contraire, c'est la minorité francophone qui aura remis en question la relation critique découlant des ententes de 1774[10] et de 1840. On entrera alors dans « la grande histoire », celle pour laquelle on n'est jamais prêt. Dans ce cas, Schwimmer estime que les leaders souverainistes doivent rappeler « que le Québec souverain fera tout son possible pour rétablir des ententes économiques et politiques avec le Canada » (1995:194). Puis, à la dernière page de son livre, il soutient que les « relations avec le Canada, transformées par des réalités nouvelles, ne se rétabliront sans doute que graduellement, au fur et à mesure que le Québec souverain fera la preuve de sa propre solidité » (1995:194).

Ces pages n'expriment donc pas une hésitation. Elles contiennent plutôt des réserves qui, finement amenées, révèlent les inquiétudes de Schwimmer quant aux déroulements ultérieurs du processus enclenché par une rupture. Pour les comprendre, car j'espère y être arrivé, j'avoue qu'il m'a fallu revoir aussi les chapitres de la deuxième partie du livre. En les revoyant, curieusement, s'est renforcée ma conviction selon laquelle *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* est moulé dans le cadre analytique de *Symbolic Competition*. Trois points en particulier y ont contribué : 1) le terme « francophone » appliqué à la minorité québécoise; 2) l'insistance sur la solidité et la performance après l'obtention de la souveraineté; 3) l'importance de la négociation d'une entente.

Pour Schwimmer, la question du Québec est l'affaire de la minorité francophone. Il lui revenait de mettre fin ou non à ses relations avec l'Angleterre et, aujourd'hui, avec le Canada. En qualifiant ainsi la minorité, jadis une majorité, en cause au Québec, Schwimmer lui applique une lecture culturelle qui découle du cadre analytique de *Symbolic Competition*. Pourtant, le processus aujourd'hui privilégié pour trancher, soit le référendum, ne permet pas à cette seule minorité de trancher. Politiquement balisée, la décision appartient à l'ensemble des électeurs québécois et ce sont ces derniers qui exprimeront le choix du peuple québécois.

Or, pour Schwimmer, ce peuple est la minorité francophone et, comme le prévoit son cadre analytique, cette minorité, en rompant avec le Canada, ne peut qu'inverser à son avantage la relation critique. Ce faisant, elle

héritera « d'un des problèmes que le Canada a beaucoup de difficultés à gérer, précisément celui de ses minorités nationales et de ses groupes ethniques » (1995:167). Pour Schwimmer, ça se passera ainsi, car le Québec, devenu un État souverain, comprendra alors trois composantes : 1) un noyau au pouvoir composé des membres de la culture majoritaire, les Québécois de langue française; 2) deux minorités nationales, les Autochtones et les Québécois de langue anglaise; 3) des groupes ethniques venus s'intégrer à un État existant. Dans cet univers politique, selon Schwimmer, le Québec devra assimiler les groupes ethniques comme il le fait déjà et, à l'égard des deux minorités nationales, faire montre d'ouverture.

Cette segmentation du peuple québécois en sous-groupes s'agence parfaitement avec les éléments théoriques de *Symbolic Competiton.* Avec elle, s'il est question de construire un État de droit après la rupture, ce qui est foncièrement politique, il y a présomption qu'il existera deux minorités nationales, les Amérindiens et les Québécois de langue anglaise qui, selon Schwimmer, « font partie des grandes traditions qui ont aidé à faire le pays historiquement » (1995 :183). Pour Schwimmer, comme ces minorités sont assez puissantes pour déstabiliser le nouvel État, voire remettre en question le territoire qu'il prétendra sien, une approche particulière s'imposerait.

Schwimmer précise partiellement ce point au douzième chapitre de son livre. Il y dit que les revendications des Autochtones véhiculent une volonté de développement dont la conception implique le recouvrement de territoires perdus et l'application de leurs lois pour faire valoir leur mode de vie. Voilà pourquoi il entrevoit que ces derniers tenteront d'obtenir un statut « leur assurant l'exercice d'une véritable autonomie gouvernementale... qui leur permettrait de préserver leurs valeurs culturelles tout en participant à la vie collective » (1995:183). Quant aux Québécois de langue anglaise, Schwimmer insiste sur leur pouvoir économique mais élabore peu sur leurs attentes. On peut toutefois estimer qu'elles consisteraient minimalement à ne pas modifier les lois et les règles actuelles relatives à l'usage de la langue anglaise et aux droits qui en découlent. En somme, Schwimmer fait des Amérindiens et des Québécois de langue anglaise des minorités analogues à celles analysées par Barth et Salisbury. Cette position nécessite de s'y arrêter.

Dans *Symbolic Competition*, Schwimmer classe les Indiens du Canada parmi les minorités qui maintiennent avant tout des frontières et ne paraissent pas concernées par une compétition directe, ce qui en fait des populations minorisées en opposition symbolique. Or, dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, si le Québec devient un État souverain, les populations autochtones du Québec, bien que minorisées, se retrouveraient, sur la base de leurs revendications, dans une position d'opposition réelle, ce qui serait aussi le cas des Québécois de langue anglaise.

Il y a là un écart par rapport aux éléments théoriques de *Symbolic Competition.* Dans ce texte, seules les minorités bénéficiant de ressources sous leur contrôle et détenant un pouvoir politique peuvent se retrouver en opposition réelle. Ici, ce n'est plus le cas. Des populations minorisées changeraient de statut sur la base de leurs revendications. Par ailleurs, une ouverture s'imposerait à leur égard de la part des Québécois de langue française en vue de les amener à se désassocier des dominants et à devenir leurs alliés. De plus, une population, les Québécois de langue anglaise, qui n'est pas homogène et ne détient pas un pouvoir politique, est présumée en avoir un et accède *de facto* au statut de minorité. Il y a plus. Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, la minorité francophone, qui, aux dires de Schwimmer, devrait rompre avec le Canada, ne ferait pas partie des cas en opposition réelle. C'est ce qui ressort des propos de Schwimmer, notamment deux d'entre eux. Je m'y arrête.

Le premier est sa conception de l'avenir des Québécois de langue française. Selon ses dires, cet avenir dépendra de leur façon d'investir l'éducation, la technologie et la finance tout en développant des relations avec des partenaires internationaux. D'ailleurs, pour Schwimmer, ce serait uniquement lorsque ces Québécois feront la preuve de leur solidité que le Canada rétablira graduellement des relations avec le Québec. En d'autres termes, la minorité francophone n'est pas en position d'affirmer une opposition réelle face au Canada. Le deuxième est la suggestion qu'il fait aux Québécois de langue française de proposer une entente avec le Canada. Selon lui, une telle proposition aurait pour effet de mettre sur le compte du Canada le refus de conclure une entente acceptable, ce qui permettrait de rallier des indécis.

En d'autres termes, comme les Québécois de langue française n'ont pas les atouts pour devenir un État souverain crédible à leurs yeux et à ceux du Canada, Schwimmer leur suggère de reconduire la relation critique alors que, par la rupture, ils entendent y mettre un terme. Or, proposer de reconduire cette relation place derechef le dominant dans une position avantageuse. S'il refuse de négocier, à mon avis, il y a plus de chances que les indécis se refroidissent. C'est d'ailleurs pour cette raison que les parlementaires canadiens ont toujours refusé d'entrouvrir la porte à une quelconque négociation dans l'éventualité où le peuple québécois se prononce favorable à la création d'un État souverain. Pour eux, une telle ouverture contribuerait à hausser l'appui à la création de cet État. Aussi refusent-ils de la faire. Avec cette proposition,

Schwimmer fait donc un pari qui révèle, à mon avis, que le cadre analytique de *Symbolic Competition* se retrouve dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham.*

En effet, en présumant une entente possible, le dominé témoigne au dominant à la fois son acceptation de la relation critique et son désir de n'en modifier que certains éléments. Quant au dominant, en refusant, il montre son intérêt à maintenir cette relation critique et à continuer d'occuper l'espace que recherche le dominé. Dans un tel scénario, en insistant pour négocier une entente quelconque, le dominé adopte *de facto* une approche qui s'inscrit dans le sillage de la relation critique tandis que le dominant, en refusant, pourra toujours passer à l'attaque et faire valoir autrement son statut de dominant. Vue sous cet angle, la proposition de Schwimmer fait de la minorité francophone une population minorisée.

Voilà qui permet de comprendre pourquoi, en 1995, le gouvernement Parizeau a doté le Parlement du Québec d'un mur de protection en lui octroyant l'autorité de trancher si les négociations n'aboutissaient pas sur la succession des pouvoirs et la proposition de partenariat qu'il s'apprêtait à faire au gouvernement du Canada si le OUI l'emportait au référendum. Du coup, le cadre politique dans lequel se fit cette proposition fut transformé et le peuple québécois fut affranchi de son statut de peuple minorisé. Il en découla que ce dernier fut dans une position avantageuse pour négocier, ce qu'a vite compris le Gouvernement canadien. La réplique vint cinq ans plus tard. Ce fut la loi canadienne sur la clarté. Adoptée en 2000, cette loi mit entre les mains des parlementaires canadiens des atouts nouveaux pour encadrer tout processus référendaire pouvant conduire à une sécession. Avec elle, ces parlementaires se sont octroyés un droit de regard sur la question posée lors d'un référendum, sur les résultats obtenus et sur la forme que prendrait la négociation dans l'éventualité où ils jugeraient la question et les résultats conformes à leurs attentes. En quelque sorte, ils ont renforcé leur pouvoir politique à l'interne et sur la scène internationale, ce que j'explique dans *Pour sortir de l'impasse référendaire* (Bariteau 2005).

Pour saisir les enjeux en cause, il faut avoir en tête les atouts du dominant, que n'a pas le dominé, et connaître l'intérêt primordial du dominant dans sa relation avec le dominé. Contrairement au dominé, le dominant détient l'autorité suprême, possède une armée, contrôle des institutions politiques à sa mesure, a des contacts sur la scène internationale et dispose de tribunaux, dont une Cour suprême. De plus, il supervise un ordre économique qu'il aménage à sa convenance et exerce ses pouvoirs selon ses disponibilités financières. Point important, il a la conviction de servir adéquatement un peuple, le sien, d'assurer sa reproduction et de défendre ses intérêts. Non seulement possède-t-il tout ça, mais c'est tout ça qui lui permet d'avoir un ascendant sur un peuple dominé envers lequel il n'a d'obligation que celle découlant du droit international.

En ce domaine, le dominant n'a pas à se plier aux règles édictées par un peuple qu'il domine. Dans ses relations avec les dominés, qu'ils soient en minorité ou non, le dominant a mandat de protéger ses atouts et d'affirmer son ascendance. C'est pour cette raison qu'il recoure à des intermédiaires pour tirer avantage des populations conquises, car, s'il le fait directement, il peut se rendre vulnérable. Ces intermédiaires se voient donc confier le mandat d'administrer les dominés selon les attentes du dominant en vue d'assurer l'ascendance politique de ce dernier, à qui il revient d'évaluer si ces intermédiaires le servent adéquatement ou non. Si ces derniers n'agissent pas selon ses intérêts, le dominant en trouvera d'autres, car d'autres personnes se manifesteront pour remplir ce rôle qui rapporte. En cette matière, le dominant a toute autorité pour trancher et, parce qu'il tranche, force le dominé à lui obéir. Par ailleurs, si les dominés se rebellent, le dominant peut utiliser la force pour les ramener à l'ordre et recourir à de nouveaux intermédiaires pour réactiver la relation qu'il entend entretenir avec le dominé. En somme, le dominant détient l'autorité suprême et son intérêt est de l'exercer.

Cette autorité suprême, qui est l'apanage de tout État souverain, est l'assise fondamentale, comme l'ont rappelé Georg Sorenson (1999), Paul Taylor (1999) et Daniel Philpott (1999), de l'ordre actuel du monde. Sans elle, il devient impossible de comprendre l'état des relations entre les États souverains. En fait, l'affirmation de cette autorité par un État et la reconnaissance, par les autres États souverains, de son exercice sur un territoire souverain dans le respect du droit international et des règles en matière de protection des minorités, sont les éléments constitutifs de tout État souverain à défaut desquels on ne saurait parler d'État souverain.

Schwimmer connaît bien les pouvoirs des États souverains comme ceux dont disposent les dominants. *L'installation de la lutte* en témoigne. Dans ce texte, il signale qu'en l'absence d'un mandat émanant d'une majorité d'électeurs un gouvernement provincial dirigé par un parti qui aspire à faire la souveraineté, tel le Parti québécois, ne peut être qu'« un 'bon gouvernement' de centre-gauche sympathique aux revendications nationalistes sans toutefois pouvoir leur accorder la priorité absolue » (2003:84), celle qui permettrait de réaliser l'indépendance. Pourquoi ? Parce que les institutions politiques canadiennes sont ainsi constituées. Le gouvernement qui détient l'au-

torité suprême sur le territoire du Québec est le gouvernement canadien, le gouvernement québécois n'étant qu'un gouvernement inféodé à ce dernier avec des pouvoirs provinciaux. Aussi, lui parût-il fondamental d'installer la lutte pour réaliser l'indépendance ailleurs qu'au sein d'un gouvernement inféodé pour inverser les rapports de pouvoir.

Ce texte, écrit en 2003 alors que le Parti québécois est au pouvoir, indique comment des mouvements sécessionnistes peuvent procéder là où ils contrôlent une institution politique subordonnée à la structure du pouvoir d'un État souverain sans pour autant avoir le mandat, venant d'une majorité d'électeurs, de faire l'indépendance (p. ex au Québec, en Catalogne, en Écosse, en Fladre, etc.). À son avis, pour qu'un tel mouvement poursuive sa démarche, il importerait d'installer la lutte ailleurs, dans la société civile. Aussi, concernant le cas québécois, voit-il cet ailleurs dans le Conseil de la souveraineté, organisme créé à la suggestion de Jacques Parizeau en vue de regrouper des forces souverainistes et de faire la promotion de l'indépendance du Québec. Toutefois, pour Schwimmer, ce Conseil, qui ne devrait surtout pas être inféodé aux partis souverainistes, doit réaliser puis diffuser des recherches traitant, entre autres, de l'argumentaire de l'indépendance, de la façon dont les médias façonnent la pensée au Québec et de la logistique militaire du territoire. Il lui reviendrait aussi de faire de la promotion de l'indépendance autre chose qu'une affaire de salon et de fabricateurs d'image et de mener « un combat tous azimuts, notamment à l'aide d'un investissement financier majeur » (2003:91).

Que Schwimmer tienne de tels propos ne surprend pas. Dans *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, il avançait déjà qu'une rupture nécessitait au préalable un plus grand enracinement du projet de souveraineté. Il rappela aussi que Jacques Parizeau, sachant très bien « que seul un programme d'éducation civique à long terme pourra libérer la population de l'emprise du Père canadien » (1995:135), avait néanmoins pensé recueillir plus de 50 % des suffrages avec un texte clair et sans ambiguïté, approche qui lui permettait d'éviter de devoir négocier avec les indécis.

Cette idée d'enracinement a toujours été présente et l'est encore chez les promoteurs de la souveraineté. Or, pour s'y adonner, ces derniers ont surtout privilégié de prendre d'abord le pouvoir et de déployer par la suite un dispositif visant à hausser la conscience des Québécois en faveur de leur thèse. En suggérant de l'activer immédiatement et hors du cadre politique provincial, Schwimmer invite ces promoteurs à inverser leur démarche et à s'investir dans un lieu autre que la province de Québec dont les pouvoirs, qui sont limités, ne peuvent que neutraliser tout débat comme toute mobilisation.

En cela, la proposition de Schwimmer s'inscrit en continuité avec la démarche déployée par les Patriotes en 1837 et 1838, les armes en moins. S'il la fait, c'est qu'il sait que les lois votées au sein d'un État subalterne, si elles visent à modifier l'ordre politique instauré par le dominant, pourront toujours être contrées politiquement ou autrement, ce que confirment plusieurs exemples récents : la loi québécoise sur la langue qui fut modifiée lors du rapatriement de la constitution canadienne, l'adoption d'une loi canadienne pour baliser l'achat d'actifs canadiens par la Caisse de dépôt et de placement du Québec, le non respect par le Canada des règles référendaires québécoises, etc. Dans ces exemples, l'ordre canadien fut consolidé, le Gouvernement du Québec, rappelé à l'ordre, et la relation critique, réinstallée. De fait, avec un gouvernement provincial, seules peuvent être votées des lois respectueuses de l'ordre établi. Dans le cas contraire, elles sont susceptibles d'être subjuguées par le dominant selon son agenda.

Dès lors, se pose la question suivante : en installant la lutte dans un autre lieu et hors des partis politiques, ne doit-on pas aussi penser installer l'autorité recherchée, qui est l'autorité suprême sur un territoire, en menant une lutte dont l'issue se doit d'être le renversement de la relation critique de pouvoir ? Cette question découle, en toute logique, de la proposition de Schwimmer. En 1995, elle se posait. C'est d'ailleurs parce qu'elle se posait que l'Assemblée nationale fut dotée d'une loi octroyant aux parlementaires le pouvoir d'affirmer en toute légalité et légitimité que le Québec entend exercer une autorité suprême, ce qu'a voulu fissurer la loi sur la clarté. Depuis, la démarche de 1995, inféodée par cette loi, peut déboucher sur une impasse à l'avantage du Canada. Dans ce contexte, comment installer démocratiquement une autorité québécoise et faire en sorte qu'elle sera reconnue et respectée ?

Dans *L'installation de la lutte*, Schwimmer n'aborde pas ce point. Je me suis demandé pourquoi. J'ai trouvé une réponse. À vrai dire, je ne sais pas si c'est la bonne. La voici. Plus haut, j'ai montré que le cadre analytique de *Symbolic Competition*, appliqué au Québec, fait du peuple québécois une entité culturelle minorisée et invite à une lecture culturelle de l'action politique qui s'y déroule. Tous les cas cités analysés par Schwimmer sont présentés de la sorte. Il en découle trois incidences : 1) tout ce qui a trait au politique est peu esquissé; 2) dès qu'il est question de rupture, voire de mobilisation hors des lieux du pouvoir provincial, le politique étant impensé, seule l'inversion des rapports de pouvoir est évoquée; 3) l'assise même du

pouvoir, soit l'autorité suprême sur un territoire, n'est pas problématisée. Sur ces points, *L'installation de la lutte* s'inscrit dans le sillage du livre, *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*. S'il identifie un parcours moins risqué que celui des Patriotes, il demeure peu loquace sur la façon d'installer et d'exercer l'autorité.

Installer et exercer cette autorité est un point fondamental dans toute démarche sécessionniste. Cela peut se faire par les armes ou par des voies démocratiques. Le recours aux armes ayant été banni par les promoteurs de l'indépendance du Québec, il ne reste que les voies démocratiques. Selon Viva Ona Bartkus (1999), elles sont de deux ordres : une élection ou un référendum. Dans *Pour sortir de l'impasse référendaire* (Bariteau 2005), j'ai montré que les référendums, contrairement à une idée répandue au Québec, sont surtout utilisés à la suite d'une décision des parlementaires ou lorsqu'il s'agit de peuples coloniaux à qui les Nations unies ont reconnu un droit à une autodétermination externe. Dans le premier cas, le référendum a pour visée la ratification ou la consolidation de la décision des parlementaires. Dans le deuxième cas, le référendum se tient habituellement sous la supervision de délégués des Nations unies. Comme la tenue d'un référendum au Québec est devenue problématique avec la loi sur la clarté, il reste la voie électorale, celle que les pays baltes ont précisément choisie pour contourner des règles adoptées par l'ex-URSS en vue d'encadrer toute démarche sécessionniste. En fait, procéder par voie électorale implique uniquement que les candidats en faveur de l'indépendance du Québec se dotent, par pacte ou autrement, d'une plate-forme électorale commune ayant comme priorité de faire le pays en établissant une autorité en conséquence s'ils obtiennent la majorité des votes exprimés.

Parce qu'Éric Schwimmer a classé le peuple québécois comme une entité culturelle minorisée, il a été amené à voir dans la rupture un risque potentiel dans la mesure où cette entité lui parut plus dans un rapport d'opposition symbolique que d'opposition réelle. Dès lors, pour contrer ce risque, il a fait appel à une forte mobilisation et un investissement majeur dans la promotion du projet. Par contre, si ce peuple a des atouts politiques autres que symboliques et les utilise pour inverser le rapport déployé dans la relation critique, l'angle de lecture change.

Le gouvernement Parizeau en a fait la démonstration. Il y a d'autres façons d'instituer cette autorité. Sous cet angle, réinstaurer, en recourant à la voie électorale, l'autorité du peuple est de loin la plus susceptible de donner les résultats recherchés, car, au fond, c'est précisément cette autorité du peuple qui fut banalisée par le Traité de Paris en 1763. Ce traité annula l'entente de reddition signée par le Gouverneur de la Nouvelle-France le 8 septembre 1760 et assujettit la Nouvelle-France à l'Angleterre qui, en 1774, octroya des pouvoirs à des intermédiaires à son service. Depuis, le recours aux armes étant banni, cette autorité ne peut s'affirmer de nouveau qu'avec le support de la seule force persuasive : le peuple qui accepte de l'assumer et, en l'assumant, perce le mur et installe la fenêtre.

Conclusion

Inclure l'instauration de l'autorité dans l'installation de la lutte inscrirait *L'installation de la lutte* dans la logique de la rupture. À mon avis, c'est la seule façon de faire de l'aéroport Pierre-Elliott-Trudeau un lieu d'arrivée et de départ qui relève du Québec comme de tout ce qui, au Québec, renvoie actuellement au Canada. C'est uniquement ainsi que le renversement de la relation de pouvoir, qui s'exprime dans la relation critique, s'accomplira réellement et que le peuple québécois, qui sera celui des Québécois et des Québécoises toutes appartenances confondues, quittera son statut de minorité.

Cela étant dit, il y a, réflexion faite, des écarts entre ma lecture de la minorité qu'est le peuple québécois et celle d'Éric Schwimmer exprimée dans *Symbolic Competition*, *Le Syndrome des Plaines d'Abraham* et *L'installation de la lutte*. Ils découlent des angles d'analyse qui sont nôtres, car nos quêtes heuristiques, qui expriment notre entêtement à comprendre des comportements, se rapprochent plus qu'elles ne s'opposent. En fait, peut-être n'y a-t-il qu'une différence reliée à nos façons d'être au monde ? Celle d'Éric Schwimmer a l'échange comme pivot central dans un contexte d'inégalités reconnues et de frontières culturelles où s'opposent des valeurs. Quant à la mienne, elle s'appuie sur l'agir qui, politiquement défini, implique la mise en place de balises visant à corriger les inégalités dans un contexte de partage de valeurs qui sert de socle au « vivre ensemble ». Qui sait ? Chose certaine, cette différence, si elle colore nos regards sur les minorités, en particulier les populations minorisées, implique des préférences – pour Schwimmer, c'est le dialogue, pour moi, l'action – et conduit à traiter différemment la réalité observée.

Au-delà de ce constat, l'essentiel demeure pour moi, non pas la distance entre mes idées et celles que Schwimmer exprime dans les textes que j'ai commentés, mais plutôt ma rencontre à Winnipeg du professeur Éric Schwimmer puisque mon cheminement ultérieur en fut profondément marqué. Aujourd'hui, je sais que cette rencontre a grandement influencé mon parcours intellectuel et mes réflexions sur la question québécoise. Sans elle, je n'aurais probablement pas autant insisté, dans ce texte, sur l'importance, pour un peuple qui veut quitter son statut de dominé en se dotant d'un État souverain, de bien

concevoir au préalable le cadre dans lequel il s'exprime et celui qu'il envisage instituer pour s'activer autrement, car l'un et l'autre renvoient à des structures politiques différentes.

Bien sûr, toutes les minorités n'ont pas de telles aspirations. Cela ne les empêche toutefois pas de récuser leur statut de populations minorisées si tel est le cas ou de chercher à assurer leur pérennité en affirmant une opposition réelle. À mon avis, ces minorités se doivent aussi de bien concevoir leur situation actuelle et d'évaluer la portée de leurs ambitions en sachant que les structures politiques, dans lesquelles elles choisissent de se déployer, diffèrent fondamentalement de celles propres aux États souverains.

C'est à ce genre de réflexion que m'a conduit l'échange que j'ai eu en 1971 avec le professeur Schwimmer. Je tenais à le lui dire et l'en remercier. Avec le temps et diverses réflexions tirées d'expériences diverses, je me suis rendu compte qu'il est essentiel, pour un peuple dominé, de se préparer à agir autrement qu'il ne l'a fait jusque là et de procéder en conséquence parce que l'agir au sein d'un pouvoir subjugué, qu'est celui d'une province ou d'une entité analogue, n'incite ni à cette conception, ni à cette préparation, encore moins à des actions pour instaurer autre chose, notamment une nouvelle autorité.

Visualiser le champ des actions à déployer ne saurait faire l'économie de penser le cadre projeté du « vivre ensemble ». Sur ce point, dans mes échanges avec le professeur Schwimmer, j'ai noté ses réserves à l'égard d'une minimisation des « oppositions idéologiques » à la faveur d'une accentuation des contours du « vivre ensemble ». Ses réserves vont de pair avec l'importance qu'il accorde à la mise en forme d'un ordre politique qui assure l'expression et la pérennité des oppositions d'ordre culturel, ce dont témoigne *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*. À mon avis, fonder cet ordre, qui est l'assise du « vivre ensemble », peut se faire autrement sans pour autant opprimer des minorités. S'il existe différentes façons d'y arriver, il n'y a pas de modèles exemplaires. Si le respect des différences s'inscrit dans une logique d'échange, il peut conduire à la gestion de celles-ci, ouvrant alors la porte à la création de ghettos, alors que le « vivre ensemble », qui se fonde par l'action politique responsable, ne débouche pas toujours sur l'exercice d'une autorité respectueuse des différences reconnues dans un État de droit. Dans ce domaine, en fait, l'important est d'en débattre et, surtout, de chercher à partager, au sein d'un État souverain, un *modus vivendi* ouvert au débat en vue de faire des choses ensemble.

Claude Bariteau, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Québec, G1K 7P4, Canada. Courriel : Claude .Bariteau@ant.ulaval.ca

Notes

1 Les données ethnographiques utilisées par Éric Schwimmer furent ses travaux sur les Maori et sur des Indiens du Canada, soit à The Pas au Manitoba, à la Réserve Blood en Alberta et à la Réserve Mount Currie de la Colombie Britannique.

2 Traduction de : « I believe that all systems of thought were generated in human societies by this type of dialectic. By implication, such ideologies contain two types of statements: (a) about the dominant culture, or system of thought, as perceived by the minority; (b) about the system that is being generated in opposition to the former » (Schwimmer 1972:122).

3 Traduction de : « such a normative system may develop anywhere "provided that the oppression and exploitation are experienced in a collective situation"; and that the process of its development is revelation channeled through a mediator » (Schwimmer 1972:124).

4 Résolution 1415 (XV), Assemblée générale des Nations unies, le 14 décembre1960 (Nations Unies 1960).

5 Les populations analysées furent : les Indiens Cris, Hurons, Osage et Cherokee, un village de la communauté de Vanuatu, Erakor, un village de l'île Kosrae en Micronésie, des villageois du Fiji rural, des villages catalans, des groupes indigènes de Rio Negro Bassin du Venezuela, des tribus des montagnes centrales du Yémen et des pêcheurs de la Nouvelle-Angleterre.

6 Il m'est plus facile d'en identifier au sein de sous-groupes religieux fondamentalistes, qui refusent précisément d'être minorisés.

7 L'Abkhazie, l'Ossétie du Sud, la Tchétchénie, le Puntland et le Somaliland se sont déclarés indépendants mais n'ont pas été reconnus par la communauté internationale.

8 La Palestine, la République arabe sahraouie démocratique (Sahara occidental), la République de Chine (Taiwan), la République turque de Chypre du Nord, le Québec, l'Écosse, la Catalogne, la Flandre, la Wallonie, le Soudan du Sud et le Pays Basque sont des cas connus.

9 Les populations autochtones du Canada ont aussi été l'objet de ce jeu déployé par les Britanniques, ce que plusieurs analystes ont mis en relief. Je n'aborde pas cette question dans ce texte.

10 Schwimmer indique plutôt 1760 bien qu'il s'agisse de l'adoption à Londres de l'Acte de Québec en 1774.

References

Arendt, Hannah
1966 The Origins of Totalitarism. New York: Harcourt, Brace and World.

Barth, Fredrick
1966 Models of Social Organization. London, R.A.I., Occasional paper, no. 23.
1969 Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget.

Bariteau, Claude
2005 Pour sortir de l'impasse référendaire. Montréal: Les Éditions des Intouchables.

Bartkus, Viva Ona
1999 The Dynamic of Secession. Cambridge: Cambridge University Press.
Blau, Peter
1964 Exchange and Power in Social Life. New York: Wiley.
Burridge, Kenelm
1969 New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities. Oxford: Basil Blackwell.
Friedman, Jonathan
2004a Culture et politique de la culture, une dynamique durkheimienne. Anthropologie et sociétés 28(1):23-43.
2004b Globalization, Transnationalization, and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation. *Dans* Worlds on the Move: Globalization, migration and cultural security. Jonathan Friedman and Shalini Randeria. Pp. 63-88. London: Tauris.
Habermas, Jürgen
1995 Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. *Dans* Multiculturalism. Amy Gutmann, dir. Pp. 107-148. Princeton: Princeton University Press.
Jones, David T.
1997 An Independent Quebec: Looking into the Abyss. The Washington Quarterly 20(2):21-40.
Lévi-Strauss, Claude
1962 Les limites de la notion de structure en ethnologie. *Dans* Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales. Roger Bastide, dir. Pp. 40-45. Gravenhague: Mouton.
Lewis, Oscar
1969 Review of Valentine 1968. Current Anthropology 10:189-192.
Lugard, Frederick D.
1922 The Dual Mandate in British Tropical Africa. Edinburgh: William Blackwood and Sons.
Nations Unies
1960 Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux. Document électronique, http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/c_coloni_fr.htm, consulté le 17 novembre 2005.
Philpott, Daniel
1999 Westphalia, Authority, and International Society. *Dans* Sovereignty at the Millenium. Robert Jackson, dir. Pp. 144-167. Massachusetts: Blackwell Publishers, The Political Studies Association.
Salisbury, Richard F., dir.
1984 Affluence and Cultural Survival. 1981 Proceedings of The American Ethnological Society.
Schwimmer, Éric
1972 Symbolic Competition. Anthropologica. NS XIV(2): 117-155.
1995 Le Syndrome des Plaines d'Abraham. Montréal: Boréal.
2003 L'installation de la lutte. L'Action Nationale. XCIII-2:80-92.
Sorenson, Georg
1999 Sovereignty : Change and Continuity in a Fundamental Institution. *Dans* Sovereignty at the Millenium. Robert Jackson, dir. Pp. 168-182. Massachusetts: Blackwell Publishers, The Political Studies Association.
Taylor, Paul
1999 The United Nations in the 1990s: Proactive Cosmopolitanism and the Issue of Sovereignty. *Dans* Sovereignty at the Millenium. Robert Jackson, dir. Pp. 117-143. Massachusetts: Blackwell Publishers, The Political Studies Association.

Parle, Éric, et je t'écouterai – Essai d'analyse d'un récit orokaïva

Pierre Maranda *Université Laval*

Résumé : Ce texte présente une analyse de la première partie d'un récit orokaïva recueilli sur le terrain par Éric Schwimmer, Saruruse, Sans-dent Sans-bouche et paru dans Parle, et je t'écouterai : Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Iteanu et Schwimmer 1996). L'utilisation de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss pour l'analyse des mythes, comme pratiquée et promue par Schwimmer, suggère une interprétation de ce récit en termes de « double torsion », soit le rejet de la parenté biologique pour passer à la parenté sociologique accompagné de la migration d'une résidence natale à une néo-locale.

Mots clés : Orokaïva, Papouasie-Nouvelle-Guinée, analyse de récit, Lévi-Strauss, double torsion, parenté

Abstract: This text presents an analysis of the first part of an Orokaïva myth collected in the field by Éric Schwimmer, "Saruruse, Toothless Mouthless" that appeared in Parle, et je t'écouterai : Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Speak, and I will listen to you: Myths and traditions of the Orokaïva of Papua New Guinea) (Iteanu and Schwimmer 1996). The use of the canonical formula of Claude Lévi-Strauss for the analysis of myths, as practised and promoted by Schwimmer, suggests an interpretation of this account in terms of a "double twist," that is to say, a semiotic inversion through which sociological kinship overrides biological kinship at the same time as neo-local residence overrides native abode.

Keywords: Orokaïva, Papua New Guinea, myth analysis, Lévi-Strauss, double twist, relationships

L'oeuvre d'Éric Schwimmer est si vaste et d'une telle richesse qu'il faut une approche pluridisciplinaire et de grandes compétences pour en faire ne serait-ce qu'un inventaire adéquat. Humaniste à la Érasme, pourrait-on dire, chercheur d'une rare finesse et d'une admirable culture, esprit brillant aux réparties des plus pertinentes et éclairantes, il m'a souvent ébloui et ravi par ses interventions dans diverses occasions telles, par exemple, celles d'une grande vivacité et d'une non moins grande justesse lors du colloque de Budapest en 2002 qui portaient sur la formule canonique de Claude Lévi-Strauss pour l'analyse des mythes.

Les sciences humaines bénéficieraient grandement d'une analyse de l'œuvre schwimmérienne dans son ensemble. Cette entreprise gigantesque s'impose mais, faute de pouvoir m'y livrer, je me résignerai à demander à Éric de parler, s'il le veut bien, en réponse à la question que lui pose mon analyse d'un récit qu'il a recueilli (Iteanu et Schwimmer 1996:110-117). Je l'écouterai attentivement. Ma modeste contribution consiste en fait en une analyse très partielle de ce « conte », suscitée par la dédicace qu'Éric me fit de l'exemplaire qu'il m'offrit de *Parle, et je t'écouterai*. Il écrivait : « Voilà donc beaucoup d'histoires qui ne sont pas encore analysées ». Il s'agit donc d'un « conte » – ne pourrait-on pas dire aussi d'un « mythe », Éric ? – qu'il a recueilli en 1973 lors d'un de ses terrains (échelonnés sur vingt-neuf ans) parmi les Orokaïva. Je rappelle que les Orokaïva vivent dans la province Oro, district nord de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Mon essai s'inspire également de la conclusion d'une de ses publications récentes :

> Indiscutablement, le principe cardinal de la formule [canonique de Lévi-Strauss] sera une théorie morphodynamique du mythe [voir Schwimmer 2001; Petitot 2001; Scubla 2001, 2004]....[La double torsion] est depuis toujours au principe de la créativité de l'imaginaire humain. Sous la forme de double spirale, elle est le signe graphique omniprésent de la mythification maori en Nouvelle-Zélande. La double torsion pour-

> rait bien devenir un outil majeur de l'analyse structurale multidisciplinaire, pourvu que se poursuivent les recherches rigoureuses – ethnologiques, épistémologiques, mathématiques [voir Scubla 2004; Morava 2004] entamées il y a de cela dix ans. [Schwimmer 2004:224]

Me restreignant à certains aspects du récit, je n'en épuiserai nullement toute la signifiance dont Schwimmer donne un aperçu bien contextualisé (Iteanu et Schwimmer 1996:24-25, 223-226). Je ne vise donc qu'à proposer une hypothèse interprétative de la première partie du récit *Saruruse, Sand-dent Sans-bouche* au moyen de la formule canonique, stimulé par le texte que je viens de citer.

Je fournirai d'abord un résumé de la première partie du récit, objet de l'analyse qui suivra; je terminerai par une interprétation au moyen de la formule canonique.

Résumé sélectif de la première partie du récit

Je mets en italique certains mots, et entre crochets quelques notes, pour y revenir plus bas.

> Après avoir cueilli des noix, un couple [*genitor* et *genitrix*] a oublié son enfant dans un panier accroché à une liane. Un fantôme qui l'a agressé se trompe : voulant s'emparer du « corps » de l'enfant, il a dérobé plutôt son « esprit » ce qui préserva l'intégrité de sa proie. Le garçonnet tèta, substitut du sein maternel, une liane aux propriétés particulières, ce qui lui confèra des pouvoirs de sorcier (Schwimmer 2004:223-224, n.147, n.148)[1].
>
> Sous la pluie, l'anse du panier cèda et l'enfant tomba sur le sol. Réfléchissant (« effectuant un travail cérébral » rendu possible grâce au suc de la liane, aux vertus plus puissantes que le lait maternel (Schwimmer 2004:224, n.148)), il trouva une solution. Il fabriqua de petites lances avec des nervures de feuilles de palmier[2], et il les aiguisa pour harponner des poissons qu'il fit *sécher* sur des pierres. Après avoir mangé, il aperçut soudain un taro qui descendait la rivière. Il le harponna, l'examina de toutes sortes de façons et le mangea, concluant : « Ce taro est à moi, j'irai là d'où il vient »[3]. Il remonta le cours d'eau jusqu'à ce qu'il atteignit un endroit où Saruruse Sans-dent Sans-bouche jetait des taros et apportait de la viande[4]. Le garçon s'en régala avidement.
>
> Venue jeter des taros fraîchement cuits dans la rivière, la femme Saruruse aperçut le garçon. Elle rentra chez elle pour informer son mari de ce qu'elle a vu[5]. Le couple adopta le garçon qui, bien nourri, accepta cette parenté sociale [*pater* et *mater*] en disant « papa, maman ».
>
> Ayant grandi, le garçon essaya de trouver une façon de manifester sa reconnaissance envers ses parents sociologiques : « Maman et papa n'ont pas de bouche pour manger; qu'est-ce que je peux donc faire pour ouvrir leur bouche ?»[6]. Il réfléchit et spécula[7].
>
> Le garçon prépara du bois de chauffage et recueillit certaines plantes et certains insectes[8]. Il alluma un feu et enfuma les Saruruse dans leur maison dont il colmata toutes les ouvertures[9]. « Le feu a brûlé, et la fumée a rempli les *orifices* de leur nez et de leur bouche[10] et y a circulé. Il a ainsi subitement transformé la condition des Sans-dent Sans-bouche dont la bouche, l'anus, le nez et les oreilles se sont ouverts immédiatement»[11].
>
> Par leur bouche désormais ouverte, les Saruruse dégorgèrent alors nombre d'insectes, du sel *pejigi*[12] et, enfin, « quand les serpents ont disparu »[13], le garçon leur a mis une noix d'arec dans la bouche, y a ajouté de la chaux, le bétel faisant office de premier aliment[14], ce qui déclencha leur mastication[15].
>
> Le garçon apporta ensuite légumes et viande à son père.
>
> Convié à une fête Saruruse[16], sa femme et leurs fils adoptif s'y rendirent, ce dernier portant les plus belles parures disponibles ainsi que, en plus de la sienne, la massue de son père, sa propre lance et la canne de sa mère.
>
> Les danseurs de la fête exécutant un ballet médiocre, on demanda à Saruruse, qui accepta, que son fils prenne la tête de la danse. La performance fut brillante.
>
> Les parents biologiques du garçon le reconnurent et voulurent le reprendre mais celui-ci refusa en disant « *Kuruna mage mage* »[17]. Les parents biologiques frappèrent alors violemment Saruruse et sa femme, le garçon rendant la pareille aux premiers, les assommant de sa massue (voir aussi Schwimmer 2004:117, 226, n.163). Une rixe éclata, et les Saruruse et leur fils adoptif rentrèrent chez eux, laissant là ce qu'on leur avait donné lors de la fête – ce qui fournit un dicton pour stigmatiser, en les appelant « Sans-dent Sans-bouche », ceux qui s'excluent de relations d'échange par leur comportement (ici, avoir causé une rixe pendant une fête, Schwimmer 2004:224-225, n.153).

Le récit comporte encore plusieurs épisodes importants quant à « un message idéologique urgent, bien compris

des auditeurs de la Radio orokaïva…Il exprimait la situation telle qu'elle était perçue par les gens et renforçait leur désir d'une nouvelle initiation curative » dans le contexte des rapports avec la géopolitique coloniale (Iteanu et Schwimmer 1996:25). Je m'arrête cependant au segment du récit que j'ai résumé ci-dessus. Traiter de tout ce « conte » selon l'approche que j'adopte requerrait tout un livre.

Approche analytique

Je reprends donc le récit en mettant en relief certains de ses éléments, selon le paradigme classique de l'analyse structurale que Schwimmer a toujours su pratiquer avec finesse et perspicacité.

Relevons des contrastes :

1 Parenté biologique et parenté sociale
2 Orifices ouverts et orifices scellés
3 L'humide et le sec

Parenté biologique et parenté sociale :

Les parents biologiques oublient leur fils en rentrant du jardin avec leurs produits alimentaires; ils ne semblent pas s'en rendre compte la nuit tombée et ne font rien le lendemain pour récupérer leur fils.

Les parents adoptifs jettent leurs produits alimentaires dans une rivière et récupèrent le petit garçon, le nourrissent; celui-ci les appelle « papa, maman ».

Les parents biologiques veulent reprendre de force leur fils, agressent les Saruruse; le fils rabroue violemment ses parents biologiques et retourne avec ses parents adoptifs dans leur village.

Orifices ouverts et orifices scellés :

Les corps des parents biologiques, normaux, ont des orifices fonctionnels.

Les parents adoptifs, insolites, ont les orifices corporels scellés.

L'humide et le sec :

Le garçon, au lieu du sein maternel, suce une liane qui lui donne des pouvoirs spéciaux (de sorcier) qui lui permettent de faire un « travail cérébral » avancé.

Le garçon met les poissons qu'il a *percés* à sécher sur des pierres chauffées par le soleil.

Le garçon met ses parents adoptifs à sécher, la fumigation faisant fissurer les obstructions des orifices de leurs corps; l'assèchement *perce* donc pour les dé-sceller ces parties molles de l'anatomie humaine, ce qui ouvre la voie au dégorgement de l'humidité encombrant les entrailles des Saruruse.

Le garçon donne du bétel à chiquer aux Saruruse, ce qui complèterait leur initiation, ratée dans un premier temps.

On a donc là une série de contrastes assez évidents. Or peut-on, légitimement, les regrouper en les structurant à l'aide de la formule canonique de Lévi-Strauss ? Je m'y risque, inspiré par ce que Schwimmer a écrit récemment (2004:224) et que j'ai cité plus haut en introduction.

PARENTÉ BIOLOGIQUE (*genitor* et *genitrix*)	PARENTÉ SOCIOLOGIQUE (*pater* et *mater*)
Aux corps normaux	Aux corps scellés
Le couple abandonne son fils	Le couple recueille l'enfant
Le couple veut récupérer son fils	Le fils opte pour la parenté sociologique

L'ENFANT ABANDONNÉ

Abandonné seul en forêt, un fantôme essaie de voler le corps de l'enfant mais se trompe.

L'enfant survit – comme dans un rite d'initiation mais pas selon celui des Orokaïva (Schwimmer 1973:177-183) – en substituant le jus d'une liane au lait maternel et il remonte un cours d'eau jusqu'à ce que les Saruruse l'aperçoivent et l'adoptent.

L'enfant manifeste sa reconnaissance en dé-scellant les orifices des corps de ses parents adoptifs qui retrouvent alors une anatomie fonctionnelle.

LA FÊTE

La fête dont le garçon devint le maître danseur culmine en une rixe, un combat qui se termine par la défaite des parents biologiques et le retour des Saruruse chez eux avec le garçon.

Traitement au moyen de la formule canonique

Je reprends ici un passage de mon introduction au collectif *The Double Twist : From Ethnography to Morphodynamics* :

> The CF [Canonical Formula] looks somewhat cryptic to most scholars – mathematicians, social scientists and humanists alike. It reads (Lévi-Strauss 1955: Ch. 11):
>
> $$f_x(a):f_y(b)::f_x(b):f_a^{-1}(y).$$
>
> The chapters of this book explicate the CF and show it at work through detailed applications (Part One) or through logico-mathematical analysis (Part Two). For a summary, let us say here that the Formula deploys a mediation mechanism through an operator, the term

> "*b*," repeated in the second and third components of the formula. This mediation aims at overcoming oppositions given as definitely antithetic at the outset. The "functions" f_x and f_y represent the antithesis. But those abstract vectors need actualization, hence the "terms" *a* and *b* that give them a problem-specific embodiment – e.g., knowledge vs. ignorance, barrenness vs. fertility, etc. Such oppositions set a cognitive problem in binary terms. But the term *b*, polysemic, can subsume both "functions." With *b* the problem-solving equation switches from the binary to the ternary mode. And *b*'s "mediation" generates the "double twist," a double permutation since: (1) *a* undergoes an inversion (a^{-1}) and at the same time loses its "term" status to end up as the "function" that specifies *y* which (2) also changes status and becomes actualized as a "term"; thus, once inverted, *a* becomes the "function" of *y*'s supremacy. Accordingly and for example, the inversion of 'ignorance' works out as the determinant and consolidating condition of acquired 'knowledge.' [Maranda 2001a:4]

Et Schwimmer ajoutera: « Thus, in analysing any tale by the 'formula,' one needs to identify the mediation process by which one state changed into another, which is not always easy » (2001:77). Pas toujours facile, en effet.

MÉDIATEURS
Le jus de la vigne qui confère des vertus spéciales à l'enfant[18].
Le garçon qui, par son opération d'« assèchement », ouvre les orifices jusque là scellés de ses parents adoptifs.
Le garçon qui intervient en faveur de ses parents adoptifs dans le conflit les opposant à ses parents biologiques.

D'abord
$f_x(a)$: la rupture d'un lien, l'abandon d'un enfant – f_x – par ses **parents biologiques** *(a)* suivi par

$f_y(b)$: l'acquisition de pouvoirs (accès à l'état de sorcier) – f_y – de l'**enfant** (orphelin de parents biologiques) grâce au jus de la liane *(b)*

$f_x(b)$: la rupture du lien biologique – f_x – **par l'enfant** (orphelin de parents biologiques) grâce au jus de la liane *(b)* ce qui donne la double torsion selon laquelle

$f_a^{-1}(y)$: l'annulation pour inversion de la parenté biologique en parenté sociologique – f_a^{-1} –pour consolider le statut de sorcier de l'enfant.

Le traitement du récit par la formule canonique suggère donc une interprétation selon laquelle l'accès au statut de sorcier fait passer le garçon de la condition de fils biologique, c'est-à-dire d'un état « de nature » à celle, « sociale », de sorcier. Grâce à son « travail cérébral» (Iteanu et Schwimmer 1996:224, n.148) le garçon peut, en guise de reconnaissance pour leur accueil, dé-sceller les orifices corporels de ceux chez qui il prend définitivement résidence. Rejetant son appartenance résidentielle initiale, il en acquiert une autre qui fait prévaloir les liens de l'adoption sur ceux du sang. Tout semble donc se passer comme si le sorcier devait quitter son lieu de résidence native et renier sa filiation biologique pour émigrer chez des parents adoptifs (dont il rectifie une initiation avortée ?). D'ailleurs, le récit ne se termine-t-il pas par la description du ballet final, consommation de la défaite du père biologique qu'on rattrape et ramène vers la forêt (Iteanu et Schwimmer 1996:117) ?

Ce type de migration et ces pouvoirs dérivés de la nature végétale (voir les premiers et troisième chants du corps de ballet lors de la fête) permettent-ils aux Orokaïva de s'ajuster au contexte de l'indépendance dont la suite du récit fournit nombre d'autres indices ? À Schwimmer et Iteanu d'en juger – *Parle, et je t'écouterai.*

En fait, Schwimmer a déjà fourni un élément de réponse :

> Is the canonic formula a suitable tool for modeling the invention of myths? Can it help us to analyse the praxis of for instance the Orokaïva, in whose oral literature the mythic mode predominates, and who are active in transforming their view of the universe, in response to changes in their intimate environment, under the impact of upheaval in their overall circumstances? Such an inquiry would be vain if modernisation necessarily entails the abandonment of the mythic mode, but recent anthropological studies in various parts of Oceania suggest that mythic representations are versatile in accounting cogently, logically and ingeniously for radical upheavals. [2001:68]

Effectivement, la « double torsion » permet de modéliser de tels « *radical upheavals* » et, comme le montre Schwimmer tout au long de son texte de 2001 – ainsi que moi-même (Maranda 2001b) – la formule canonique peut aussi modéliser les transformations que des sociétés subissent au cours de leur histoire.

Je n'ai pu dans ce bref essai qu'esquisser une description sommaire de l'opération de métamorphose en « sorcier » d'un enfant abandonné et de sa translation, rompant avec une ontologie biologique, à une ontologie sociale. Peut-on voir là le premier niveau d'une dynamique en « double spirale » (Schwimmer 2004:224, cité en introduction), fournissant aux Orokaïva un tremplin pour, dépassant une ontologie trop « littérale » – trop « biolo-

giquement fondamentaliste » – faire face à l'impact de la mondialisation ? L'ajustement à l'élargissement des paramètres sociaux qu'entraîna l'indépendance de la Papouasie-Nouvelle-Guinée ne requerra-t-il pas que, transcendant les frontières de villages d'origine, on puisse, comme le garçon néolocalisé, migrer vers un lieu où les relations entre Orokaïva trouveraient une assise plus vaste pour mieux faire face à la nouvelle façon d'être qu'on leur imposa ?

Merci, Éric Schwimmer, pour tout ce beau travail qui va, triangulation, des Maori aux Québécois en passant par les Orokaïva, trois sociétés en proie à des révisions de leurs conditions existentielles. Soumises à des défis semblables de restructuration, elles doivent se garder de rebondir d'impasse en impasse. Il faut pouvoir ouvrir des orifices bouchés, transformer des girations épuisantes et sans issue en « doubles spirales » qui, elles, amorcent une transformation des capables de fournir un repositionnement en rapport avec soi-même et donc avec les autres. Autrement, il faudra effectivement appeler « Sans-dent Sans-bouche » ceux qui s'excluraient, par leur comportement, de l'élargissement des paramètres des échanges. Merci, donc, Éric Schwimmer, pour tout ce beau travail qui nous conforte dans une pratique anthropologique dont on ne peut remettre en question la pertinence.

Pierre Maranda, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Québec, G1K 7P4, Canada. Courriel : pmaranda @videotron.ca

Notes

1 Mais ici, pourrait-il s'agir de ce *sorcerer* décrit dans Schwimmer (1973:surtout 181-182) et dont il dit : « It is significant that these guardians [*aguma* and sorcerer] of moral values live in places which are on the fringe of the universe of friendly social relations maintained by any village » (1973:181) ?

2 Voir Schwimmer 1973:163-173, 2001:70ss et Iteanu et Schwimmer 1996: récit 17, L'histoire du cocotier, 130-134).

3 Premier indice de sa migration du lieu de sa naissance à sa résidence néo-locale.

4 Sans-dent, sans-bouche, donc sans pouvoir manger, Saruruse n'en jardinait ni n'en chassait pas moins et larguait la nourriture dans la rivière.

5 Le couple sans bouche – on dit bien le mari muet par la suite – dialoguerait-il par gestes ?

6 En fait, leurs corps n'avaient aucun orifice : ni bouche, ni anus, ni nez, ni oreilles. Il s'agit d'une « occlusion intestinale...une maladie endémique en province Oro » qui s'applique dans ce cas à tout le corps (224 n.149).

7 Il trouvera la solution : Schwimmer la décrit comme un processus d'assèchement qui délivrera les Saruruse d'une condition trop humide menant à la détérioration par pourriture (2004:224 n.151).

8 Dont le récit ne dit pas à quelles fins mais Schwimmer explique : « des objets qui sont chauds ou brûlants et qui irritent par leur sécheresse excessive » (2004:224, n.151).

9 Assèchement, donc.

10 Ne s'attendrait-on pas plutôt à lire « ouvert » au lieu de « rempli » ?

11 Le texte ne fait pas mention d'un autre orifice corporel, le vagin, qu'une femme, dans le récit 16 intitulé *L'homme qui faisait l'amour sans relâche*, fait croire à son mari qu'elle l'a perdu, se fermant ainsi à ses demandes (voir Schwimmer 2001:90ss). En fait, le garçon ne « cuit-il » pas ses parents par fumigation, ce qui ferait crever les pellicules qui bouchaient les orifices – parties tendres – de leurs corps ?

12 « L'estomac des malades est plein de *hoe pejigi*. Cela implique que les malades avaient été initiés mais que leurs corps n'avaient pas absorbé le traitement. Leur initiation s'est donc soldée par un échec » (Schwimmer 2004:224 n.1540).

13 On apprendra dans l'alinéa suivant qu'ils ont aussi sorti du corps des Saruruse.

14 En rapport avec l'initiation (Schwimmer 1973:181).

15 Donc annulation de l'échec de leur initiation ?

16 Dans le village des parents biologiques du garçon.

17 La formule qu'il utilisait en guise de remerciements lorsqu'il harponnait les aliments qui assurèrent sa survie au cours de l'épisode 2 de ce résumé (voir aussi Schwimmer 2004:116).

18 Il y aurait beaucoup à ajouter ici en rapport avec les *Objects of mediation* dont surtout la terre, le taro, la noix d'arec et les ornements, analysés dans les chapitres V, VI, VIII et IX de Schwimmer 1973.

Références

Iteanu, André, et Éric Schwimmer
1996 Parle, et je t'écouterai. Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris: Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude
1955 Anthropologie structurale. Paris: Plon.

Maranda, Pierre
2001a Introduction. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 3-12. Toronto: University of Toronto Press.
2001b Mapping Historical Transformation through the Canonical Formula: The Pagan vs. Christian Ontological Status of Women in Malaita, Solomon Islands. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 97-120. Toronto: University of Toronto Press.

Morava, Jack
2004 Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 216-218. Paris: L'Herne.

Petitot, Jean
2001 New Comments on the Morphodynamic Schematization of the Canonic Formula of Myth. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 267-311. Toronto: University of Toronto Press.

Schwimmer, Éric
1973 Exchange in the Social Structure of the Orokaïva. Traditional and Emergent Ideologies in the Northern District of Papua. London: Hurst and Co.
2001 Is the Canonic Formula Useful in Cultural Description? *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 56-96. Toronto: University of Toronto Press.
2004 Claude Lévi-Strauss et le lièvre canadien. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 221-226. Paris: L'Herne.

Scubla, Lucien
2001 Hesiod: The Three Functions and the Canonical Formula of Myth. *Dans* The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics. Pierre Maranda, dir. Pp. 123-153. Toronto: University of Toronto Press.
2004 Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin. *Dans* Lévi-Strauss. Michel Izard, dir. Pp. 207-216. Paris: L'Herne.

Mere Symbols

Michael Herzfeld *Harvard University*

Abstract: Symbolism is not absent from modernity. Rather, the absence of an anthropological awareness of its presence favours semiotic manipulations that serve the interests of global domination, often in the name of populist policies. Within a framework broadly circumscribed by "Western" values, local and nationalist politicians exploit models of intimacy, kinship and engagement in ways that often undermine the interests of the marginal populations to which they most effectively appeal, especially when the rhetorics in question are not purely verbal and are thus more resistant to critical analysis. Examples are drawn primarily from Greece, Italy, Thailand, and the United States.

Keywords: scientism; modernity; simulacra; populism; hegemony; mereness

Résumé : Le symbolisme n'est pas absent de la modernité. C'est plutôt l'absence d'une reconnaissance anthropologique de sa présence qui facilite les manipulations sémiotiques servant les intérêts dominants mondiaux, souvent au nom de mesures politiques populistes. Dans un cadre largement circonscrit par des valeurs « occidentales », les politiciens locaux et nationalistes exploitent des modèles d'intimité, de parenté et d'engagement, de façons qui, souvent, sapent les intérêt des populations marginales que ces modèles sont pourtant le plus à même d'attirer, surtout quand la rhétorique ne se limite pas uniquement à des paroles et résiste donc davantage à l'analyse critique. Les exemples proviennent principalement de Grèce, d'Italie, de Thaïlande et des États-Unis.

Mots-clés : scientisme, modernité, simulacres, populisme, hégémonie, la qualité de n'être pas consideré important

Anthropologists are apt to pride themselves on their marginality to the larger world in which they live, whether in terms of the places they have chosen to study or as a mark of their self-positioning (and their positioning by others) in the academic firmament. In the dim twilight of colonialism, they began to move their focus closer to what they thought of as "home" (but there were many already for whom "home" was far from Europe, North America, or the Antipodean cities). Even then, if John Davis (1977:7) had it right, they were still in search of something exotic. They had to justify their work to skeptical colleagues who, having suffered in the bush or the jungle, saw no reason why the less adventurous should suffer any less, and they also found it hard to draw a clear line between their activities and those of sociologists and others already engaged in the social analysis of familiar territories.

In this way, the colonialist prejudices of anthropology's emergence persisted into a time of modernity and even post-modernity, a time of searching self-examination and even of self-disavowal, and of historiographic sensibility and semiotic challenges to the literalism of previous generations. It was perhaps in this painfully introverted anachronism that anthropology itself became post-modern: not, that is, because it castigated itself in undoubtedly quite satisfying rites of penitential self-mortification, but because it did so amidst a growing awareness that even work "at home" would produce a kind of exoticism. What makes garage sales (Herrmann 1997) and beer advertisements (Dávila 1998) interesting is their capacity to recuperate the sense of defamiliarization that the old, exoticizing ethnographies provided, in part by invoking the theoretical positions (such as Mauss's treatment of reciprocity) that such explorations originally made possible through the sense of distance they provided.

Some anthropologists continued to pursue apparently exotic phenomena in places such as Melanesia, but even those who did not tended to seek the exotic within the cul-

tures of Europe and the Mediterranean. Amusing though the armchair ethnologizing of modernity by such critical spirits as Edmund Leach and Mary Douglas might have appeared, that work entailed little or no new field research as such, and was seen more as a side-benefit of having done "real" anthropology than as a new area of investigation. The emergence of a rapidly growing Europeanist group in North America found virtually no place in the writings of anthropologists of other parts of the world. Although a few among them showed some casual interest in the work of colleagues whose major work was conducted in European and European-derived cultures, the dominant sense remained that the anthropology of Western societies would always be a theoretical follower rather than a leader.[1]

My point is not to engage in boosting the new interest in European and North American "mainstream" societies. Rather, I want to draw the reader's attention to the degree to which popular ideas about the West and the Rest have continued to infuse epistemology. The so-called "Western" world was rarely seen—Douglas (1986) and Leach (1976) were again unusual exceptions—as a space for symbolic activity. Horace Miner's (1956) justly famous essay on the "Nacirema" ("American" spelled backwards), in which the everyday activities of the bathroom were presented as arcane mysteries, belongs to a tradition of reflexive satire perhaps initiated by Van Gennep's *The Semi-Scholars* (1967)—that made fun of archaeologists as well as anthropologists—and was echoed by at least one archaeologist: we can still appreciate as hilariously (and disturbingly) familiar Leonard Woolley's (1962:17-18) account of the can-opener that appeared in a Turkish museum as "a votive object, probably Hittite." These accounts, however, are spoofs, effective precisely because they parody common acts of pretentiousness. At least implicitly, however, they also raise a more serious issue: that of the cosmology that underlies everyday habits in the world the anthropologists themselves inhabited. Why is it important to archaeologists to call something a votive object? What boundaries between a superstitious past and a rational present are generated in this way?

For a long time anthropologists remained in thrall to this perspective and refused to pursue the symbolic in the modern or the familiar. If you really wanted to know about symbolism, you went to exotic places—Oceania, for example. That was the beginning of Eric Schwimmer's career as a field anthropologist. Schwimmer was also among those who traced the European sources of much of Maori nationalist symbolism without, however, reducing it to a simple derivative, as so many other analysts of nationalism had done before him; he found such local re-workings to be creative rather than merely imitative (Schwimmer 1990; cf., Gellner 1983). In Papua New Guinea others have subsequently investigated similar intertextualities (e.g., Foster 2002; Gewertz and Errington 1996; Strathern 1996), while the work of Bruce Kapferer literally brought "home" the consequentiality of symbolism in world both exotic and familiar.

Kapferer (1988) emphasized the striking parallels between Theravada Buddhist theology and practice in Sri Lanka on the one hand and egalitarianism in Australia on the other; he showed that ideologies preaching peace and humane co-existence could all too easily transmute into legitimations of violence—on religious pretexts in the one case, out of racist resentment in the other. He thus confronted his readership with two revelations, both born of the comparative imperative that is central to anthropological theory building. On the one hand he pointed out the semantic lability of ideological texts; on the other, making the point that is especially germane here, he placed the culturally exotic and the culturally familiar in a common frame. That awareness has still not had much public impact, and theorists such as those who espouse rational choice models still dominate public debate. This "populist rationalism," as I would like to call it, also has enormous appeal outside the West, and serves to extend Western cultural domination long and far beyond the fading twilight of classic colonialism.

Because anthropology is largely seen as concerned with symbolic matters, the "mereness" associated with these has sapped the discipline's relevance to public debate. Shifts within the discipline have also not served it well in that regard. Leaving aside populist impatience with the discipline's jargon or with the postmodern turn, the relative marginalization of kinship studies within the discipline has deprived it of a critical weapon at precisely the point where it is most needed: in the critique of nationalism in its new and often violent forms (but see Yanagisako and Delaney 1995 for an important exception; see also Mankekar 1999). How many journalists would be willing to try explaining to an allegedly impatient readership that the Bosnian conflict represents the expansion to more inclusive (that is, ethnic) levels of a feuding society in which patrilineal succession defined the identity of newly born children? Yet it seems hard to explain otherwise the media reports that in some instances Serbian soldiers raped Bosniak women, kept them alive until the pregnancies resulting from the rape came to term, then allowed the women to suckle their infants but kept an anxious watch out for infanticide and eventually, it appears, killed the mothers and gave the babies for adoption. Even had these stories turned out to be untrue, their wide cur-

rency is indicative of the ideology of social relations that makes them thinkable, even probable. Despite the rich insights that such linkages promise, anthropology has had to fight for relevance in a world where the neo-liberal control of public media has increasingly reduced the spaces for the kinds of critical purchase that the discipline offers and dismissed its concerns as obscurantist and divorced from material reality. Here, indeed, we see very clearly the political production of significance and of its corollary, the absence of knowledge vital to critical thought.

Such hegemonic work exemplifies what I have elsewhere called "the politics of significance" (Herzfeld 1997). It also suggests the key linkage between politics in the larger world and the political forces that operate within anthropology itself. Who decides what is "mere"? In other words, what are the criteria by which certain facts are deemed ordinary and unworthy of special or "scholarly" attention, while others are announced as "scientific"? To what extent must anthropology accede to such pressures, and to what extent should the discipline develop a critical response? In the public sphere, data that are linked with a demonstration of statistical agility carry far more weight than generic observations or impressions—indeed, "impressionistic" and "anecdotal" are negative terms of evaluation as much in public political discourse as in the scientific areas of university research. The growing unawareness by native speakers of English that *data* is (or was?) a plural noun suggests the reification of empirically complex phenomena as a single and measurable entity. That reification has spread worldwide, drawing on the legitimacy with which "science" invests it. In Thailand, for example, data collection (*kaan kep khaw muun*) using survey techniques based on questionnaires (*baep sop thaam*) has become almost synonymous, in the public view at least, with research (*ngaan wichai*). Translatability, itself a questionable property (Asad 1993) but here forever unquestioned, suggests transparency—a virtue especially valued as a source of truth at a time when its manipulation as a political symbol has been rendered virtually invisible except, again, to the critical ethnographic gaze (on which, see the excellent demonstration by Morris (2004)). And so we are back at symbolism.

Statistics, often viewed as the (real) antithesis of (imaginary) symbolism, are far from irrelevant to cosmology. Neither symbolism nor statistical data stand alone, outside some sort of social context; it is the *use* of both that merits critical attention. Those who master the rhetoric of enumeration are not necessarily the best statisticians, and opposing sides to disputes may produce contrasting conclusions from identical data sets (see Urla 1993). Such practices spill over into political discourse; nationalists, for example, frequently argue that ethnic minorities are unimportant because they are not numerous (see Herzfeld 2005:114-115). Aside from the difficulty of deciding at what percentage of the total population an ethnic group becomes "insignificant"—the ironic converse of the old racist and anti-immigration adage that "none is too many" (e.g., Abella and Troper 1982, for the Jews in Canada)—this kind of argument pre-empts any consideration of non-numerical forms of significance. It is no coincidence that people speak of the "merely symbolic presence" of such ethnic groups, much as they disdainfully remark that an argument is "merely academic"—in other words, lacking in substance. Academics themselves lend weight to such attitudes by expressing wistful longing for relevance in the "real world."

My argument—not, as such, an original one—is that symbols are very much part of the real world, and that they function at least as effectively (that is, materially) in Western societies as they do in exotic settings. It is also to ask why their presence is so strenuously disregarded. Much as gossip is dismissed as unimportant despite its ubiquity, symbols are relegated to the world of the meaningless for two ostensible reasons: either they are supposed to remain invisible (when they are used by the powerful) or they are dismissed as picturesque (when they are used by the politically disenfranchised). Here we begin to arrive at a clearer sense of underlying cause: since there is a tendency to equate symbols with tradition, the areas of life that are admitted to be laden with symbolic content become, almost by definition, the antithesis of modernity—artisanship, rural life, even entire countries viewed as "historic" rather than as "important" (Herzfeld 2004). Those who reproduce tradition—the artisanal class in particular—can in some settings become at once a source of pride in heritage and of embarrassment about backwardness. Some succeed at inserting their trades into the neoliberal economy, perhaps on a principle of equating leisure with the conspicuous consumption of the non-utilitarian.[2] Those whose own roles as producers are forced into marginal status by successful managers and exporters meet a very different fate; they may be actively excluded from unionizing (often on the grounds that they are "by nature" individualists), and subject, when they rebel, to intensive deskilling that robs them of their one source of respect (see Blum 2000; Herzfeld 2004). The politics of significance could not be much clearer.

The commodification of tradition thus has consequences, which are not entirely predictable, for those charged with its maintenance. People as well as things can serve as signs of particular, imagined pasts. Tourism—what Greenwood (1977) calls "culture by the pound" (see

also Yalouri 2001:132)—leads to the proliferation of simulacra, which then spill out of the boundaries of their sites of production. The new global reach of ethnography (Burawoy 2000; Gupta and Ferguson 1997) no longer affords easy access to intimate spaces as in the past, especially because rights to privacy, once the privilege that protected elites from ethnographic scrutiny, have been democratized. To make matters worse, our world is increasingly constructed from simulacra of everyday-life encounters (see Baudrillard 1994): U.S. presidential "fireside chats" and "town meetings," waiters who talk to us as if they have known us for years, theme parks that evoke bygone domesticities, and notices in public places that speak to us with the wisdom of old friendships. It is easy to lament the passing of reality, and indeed such nostalgia is commonplace. But an ethnography of the modern world must address these insistent re-enactments of the intimate, which play on the metonymic relationship between the genuinely intimate and the collective privacy of nation-states and similar politico-cultural formations (Herzfeld 2005).

National and even international levels of political actions still intersect with the business of everyday life. Politicians, like nationalist ideologues, seek to cement loyalty with intimations of kinship that threaten to undermine precisely what makes the nation-state different from kinship-based entities: the rejection of nepotism. Cretan sheep-thieves find immensely amusing the spectacle offered by the very politicians who have virtually bought their votes by getting them out of jail, and who now declare that they will not take a single vote from a sheep-thief. The mordant humour of this situation displays an acute understanding of political process that would be completely invisible in a statistical analysis of election returns or an ideological reading of the politicians' speeches that did not start from these local contexts in which their pragmatic meaning is articulated. The precise policy-making language of the politicians' speeches has no more fixed a set of meanings than do religious ideologies that preach war as a means of achieving "peace."

Such lability also encourages slippage and borrowing between extreme opposites. In what must be accounted the most extraordinary contemporary example, liberalism came to signify the far left in American politics and yet also, at the same time, a key component of the dominant global ideology of "neoliberalism." Sometimes the slippage appears to be a deliberate strategy, as when the very conservative Greek dictatorships of 1967-74 vociferously and frequently decried communism as "red fascism," while the ambiguity of the term *dhimokratia* (meaning both "republic" and "democracy") allowed them to claim championship of the very principle that others instead accused them of having destroyed. Such slippage also generates the sharing of specific symbolic forms by formally similar ideologies, especially nationalisms, of radically different stripe: the twelve-pointed "sun" contested by Greece and Macedonia (Danforth 1995:164-166), the religion, language, and kinship system shared by the phenotypically differentiated Tutsi and Hutu in Rwanda (see Blok 2001:129), the mutual accusations of having perpetuated Nazi systems of rule by the two Germanies (Borneman 1992; Boyer 2005). Indeed, for opposition to exist in the first place, it may be that a shared matrix of symbolic morphology is necessary. Blok (2001:115-135) has argued that the most vicious ethnonationalist struggles attest "the narcissism of small differences."

Such continuities also produce diachronic ironies. Thus, Greek refugees from Asia Minor, many of them communists with self-consciously atheist perspectives, built their new homes in Piraeus according to principles deeply entrenched in the teachings of the Greek Orthodox church (Hirschon 1989:233). Perhaps with more strategic goals in mind, the Italian communists adopted a significant proportion of Catholic paraphernalia, ritual gatherings, and even the calendar (Kertzer 1980). To this day, Hong Kong billionaires defy both the logic of capitalism and the deeply rooted suspicion of "superstition" that characterizes their Marxist state in continuing to decide on the location of major construction work according to the principles of *feng shui* (geomancy). A scarcely less dramatic example is the coexistence, in one famous Bangkok mall (Pantip Plaza), of Buddhist amulet stalls and computer hardware and software stores—a juxtaposition that those of us who are electronically challenged might not find particularly odd, but that sits uneasily with the self-proclaimed rationality of the technological community.

Such juxtapositions are in fact not, I suggest, particularly suggestive of any sort of irrationality at all. Irrationality itself is a symbolic marker often claimed for non-Western identity (Tambiah 1990) and a too-easy explanation of what we dislike in exotic others. The term itself is vaguer than its scientific pretensions would suggest; when, for example, psychologists such as Allport (1954) point to the irrationality of prejudice (meaning that from their perspective its claims are inconsistent), their usage implicitly posits a contrast with knowledge that is independent of culture (and, more specifically, of cosmology). Yet this master narrative of modernity is itself a hegemonic discourse. Critical writers from Johannes Fabian (1983) to Charles Stewart (1989) have already pointed out how the idea of the folk or the primitive expresses a dominant way of managing time. Stewart,

too, has suggested that such forms of syncretism are not restricted to religion but find their way into the ideologies of the modern nation-state—a quintessentially modernist project. Stewart's prime example concerns the way in which modern Greek nationalist historiography has both absorbed Byzantine Christianity and subjected it to the needs of the state—an argument that, ironically, harmonizes with the position of the so-called Neo-Orthodox fundamentalists, according to whom the official Greek church is a "protestant" perversion of a pre-Cartesian, spiritual, and antimaterialist religious world (Giannaras 1972; see Herzfeld 2002a). The Pantip Plaza phenomenon in Bangkok, and the many other examples of a Thai modernity suffused with ghostly emanations, are similarly syncretic and suggest an at least formally similar rejection of the separation of the spiritual from the epistemological and ontological (see Morris 2004). Such conflations confound the evolutionist perspective, common to both colonialist and orthodox Marxist positions, whereby modernity represents the triumph of pure reason over culture—where, for example, the alleged philosophical purity of the ancient Hellenes coopts the intellectually more confused and administratively more confusing heritage of Byzantine Orthodoxy and incorporates the latter as a symbolic marker of identity rather than as a source of cosmological understanding.

One aspect of this modernity, one that is belied by experience, is the premise that globalization represents the subordination of the local (for which read "primitive") by the global (for which read "rational"). This is an empirical error; ethnography shows clearly that, contrary to such rationalist assumptions, the local often reclaims the global (Burawoy 2000; Watson 1997)—sometimes for the very good experiential and (dare we say?) rational reason that the abstract formulations of global science and technology are as context-dependent as those that the dominant discourse dismisses as merely local (Gupta 1998: 175) thus no more likely to work under all but the most specific conditions. Development studies are a particularly rich arena for this realization; the very notion of development is grounded in the rhetoric of 19th century evolutionism, the epistemic foundation of the colonial enterprise (see especially Ferguson 1990), and presupposes a generic recipient characterized by ignorance and lack of abstract reason. Such universalism has other consequences as well. In particular, it generalizes the concept of heritage without any regard for its historical emergence from a culturally and historically specific context in Europe. Global bodies that today seek to preserve and uphold national cultures thus run into local resistance and reformulation; the irony of the international management of heritage—indeed, of UNESCO's coinage of the term "world heritage"—is that it inevitably collides with distinctly local understandings (see for example Palumbo 2003), in part because the national state has itself not yet fully succeeded in domesticating and inculcating the rhetoric of "national heritage."

The term *heritage* betrays a long history that global conservation policies, much like the nationalisms that they are attempting to render obsolete, are designed to flatten and conceal. Words like *patrimonio* in Italy and *patrimoine* in the French-speaking world point even more explicitly to a linkage between a patrilineal conception of inheritance with the emergence, in early modern Europe (but not necessarily throughout the rest of the world), of property ownership as the definiens of personhood—the possessive individualism that, as Handler (1988) has astutely demonstrated, underwrites the emergence of the nation as an ideal-typical entity that "has" a particular culture. Such ideas spread around the world in the wake of colonial conquest and influence. In Thailand, a country never formally under the colonial yoke but always subject to its unneighbourly importunities,[3] heritage (*moradok*, a direct translation from English) displaced neighbourhood as the key to urban reorganization (Askew 1996), obliterating alternative perspectives on how house forms and ideas of space might reflect local understandings of links between past and present. In defense of their community, threatened with demolition, the inhabitants of one poor neighbourhood in central Bangkok where I have conducted fieldwork insisted that the shrines of their ancestors celebrated, not the spirits of particular individuals from whom the present inhabitants are descended, but those of all Thai people—a surrender to nationalistic understandings of territoriality that matches the residents' insistence that "we are Thai people" (and therefore deserve to be left in control of "our" space). Perhaps here there is even an implicit echo of the official rejection of minority groups' claims on Thai nationality. As for the possible relevance of merit-making (which calls for a distinctly "protestant," conspicuously consumerist replacement of the old in religious architecture, for example (Askew 2002:223)), Buddhist rejection of materiality, and ideas about reincarnation for the very notion of conservation, such socially grounded concerns are inexorably elided by the insistent authority of the language of fine arts, conservation and national pride. Here and there we still meet resistance to a Western "high-culture" value system that demands preservation at all costs; perhaps the most famous case is that of the sandpaintings that Navajo elders wanted destroyed in accordance with ritual prescription but that now reside in museums and that some

Navajo have even been persuaded to reproduce for the tourist trade (Parezco 1983). But when the question of heritage is left to national governments, virtually all of which participate in global bodies that perpetuate the colonial worship of pure reason (and economic rationality), the *Zweckrationalität* of tourist earnings—often disguised in more elevated terms—overcomes all such considerations.

Bodies such as UNESCO typically cede nominal authority to, and impose the ultimate caretaking responsibility on, the national governments that together constitute their administrative base. Thus, while global mobilization may in some respects be an attempt to supersede nationalism, it can also foment it. It expands what Hobsbawm and Ranger (1983) have famously called "the invention of tradition" while, as in their argument, elevating elite constructions over the agency (and ratiocination) of ordinary people. The extent to which ordinary people accede to the conversion of local spaces into theme parks, however, is not based on purely economic motives. Indeed, poor inhabitants of such spaces tend to resist the process, both because they are its primary victims through eviction from their familiar haunts and because their marginality to the sources of economic power inclines them to criticism (Fisher 1995; Herzfeld 2003; Scott 1998). In the long haul, however, relocation and deskilling not only take place but seem to have little impact on the standing of the political leadership that has brought them about. If ever there was an argument for Gramsci's view of the operation of hegemony, the success of populism in the world today surely furnishes it.

Populism also succeeds because it revalidates covert attitudes, the substance of cultural intimacy (Herzfeld 2005), that a more austere leadership and the academic world have suppressed. When Silvio Berlusconi, the Italian prime minister, makes sexist remarks to the (female) president of Finland, or when his Thai counterpart Thaksin Shinawatr suggested that soldiers who were killed in the troubled south of his country probably got what they deserved because they were caught napping, they provoked storms of protest at home. But their power remained undiminished, and may indeed have been enhanced by a sense that they dared to say what others merely thought. This tactic has, as Edwards observes of Berlusconi and some of his allies further to the right, "the same, essentially undemocratic function, rallying supporters while foreclosing any debate with opponents" (2005:238). In like fashion, George W. Bush has managed to make a virtue of not appearing particularly clever (unlike his French-speaking opponent, John Kerry, in the 2004 election), and his stubborn espousal of conservative positions on civil rights has won wide support. Not one of the three national leaders I have mentioned here has throttled back on his respective forms of insensitivity. What is the secret of their success?

It is easy to say that they appeal to popular values, but this is to lump "the people" together in precisely the essentialist and demeaning fashion that populists themselves employ; it substitutes ethnographic material for the analytical tools of actually knowing the intimate lives of the people themselves, in all their complex diversity. The populists' appeal seems, rather, to lie in their ability to do the work that Lévi-Strauss (1967) has attributed to myth: they provide a means of suppressing the many inconvenient contradictions inherent in the social order, contradictions that have emerged in the flux of history. Indeed, such positions are "machines for the suppression of time" (Lévi-Strauss 1964:24); they disguise the hegemonic structures whereby people are induced to exile themselves, as colonialist anthropology once exiled them (Fabian 1983), to a disrespected past.

This requires further explanation. Most inhabitants of neoliberal states regard themselves as fundamentally modern, but they also have the intelligence to realize that some of their own cultural habits do not fit the rationalist image; they are irreducibly symbolic. Populist politicians assure these voters that such contradictions are entirely in order. Their rhetoric invokes morality as well as science within a shared framework of "values"; regardless of whether these are declared to be Western or Asian, to cite two common examples, they fit a larger hegemonic discourse that I have elsewhere called the global hierarchy of value (Herzfeld 2004) and that has filled the voids created in the backwash from the dissolution of colonial power.

Populist rhetoric thus does more than straddle the syncretic divide that ostensibly separates the traditional from the modern; it dissolves it. Bush, for example, emerged early in his presidency as a thinly disguised medieval crusader (although he quickly learned to avoid being too explicit about that connection) with an explicit public commitment to restoring Christian values to government even while he proclaimed the importance of tolerance and multiculturalism, threatened to unleash scientific terror on the nation's enemies, and preached retribution in the form of capital punishment.[4] The contradictions that this rhetoric conceals works like Poe's purloined letter, left in full view in the front hall of political debate. Its underlying message remains Western and imperial in origin and purpose. Not a few European Union leaders, true to the Catholic doctrines that animated their engagement from the start (Holmes 2000), and despite

their pious commitment to the ideals of tolerance and multiculturalism, have actively and repeatedly rejected the very idea that "Muslim" countries such as Turkey or Bosnia should or could be part of a "Europe" destined—whether by divinity or by logic is hardly material—for global domination.

And just as the French Revolution replaced the *francophonie* of God with that of Reason, thereby maintaining the same structure and embodying pure abstraction in an entirely human nation-state, the frenetic calls to export "American values" and to defend an allegedly ancient heritage of democracy partake of a similarly religious and mystical symbolic idiom that places science, technology, and pure reason at the height of human achievement. Subaltern countries appropriately subordinate their national myths to the larger, hegemonic master narrative: that is how the Delian League, an early example of imperialistic duplicity by an Athens desirous of dominating its Greek neighbours, came to be championed by one learned Greek scholar as the precursor of the European Union and thus as the key evidence of the Greeks' quintessential participation in the European *Geist* (Kozyris 1993; cf. Herzfeld 2005:136-143). It is also the rationale whereby the Thaksin government in Thailand wanted to redesign the central artery of old Bangkok as "the Champs-Elysées of Asia." This is a shopping street intended to showcase the government's economic policy rather than to celebrate military victories, to be sure; this policy includes a reduction of local craft traditions to cogs in a huge Taylorist machine ("one district (*tambon*), one product") in the name of "Thai tradition" but at the service of the neoliberal self-production of the country. The Parisian metaphor shows just how such a device repeatedly reverts to the conceptual hegemony of models made in the old colonial centres.

Some will object that many Thais, Americans, Italians and Greeks do not succumb to the allure of these neoliberal models, and most also do not talk that way either. I do not dispute that claim—indeed, I could hardly do so without contradicting my own call for more recognition of agency—and to say that all economic activity can be reduced to ciphers of government policy is far too glib and usually simply wrong. I do nevertheless wonder how easily such internal differentiation will be allowed to surface, either in foreign media coverage or in the pronouncements of local politicians. It has long been a received tenet of the ideology of European identity, after all, that "they" are all alike, while what gives "us" transcendent unity is the capacity to think independently, individualistically, and, above all, differently (Herzfeld 1987). Neoliberal-populist politicians evidently possess a remarkable ability to suppress key contradictions in societies travelling at high speed from traditions of deep religiosity to claims of scientific knowledge. By marshalling their supporters in concerted attacks on academics and NGOs, as Thaksin has done—note that his principal critic has been an anthropologist, Thirayuth Boonmee—populists craftily disguise their relegation of the populace to a subordinate role within an international economic order as a way of milking the West of all its symbolic benefits. By appealing to the unspoken assumptions of society's intimate spaces, where lying in defense of one's own supporters is not only legitimate but virtuous, they are able, at least for a while, to distract attention from the radical forms of subservience to which they have led their compatriots.

Their local management of truth claims must, moreover, be understood in the context of the dominant rhetorics of absolute value that global managers preach. These include a submerged but deeply influential assumption that political action at the international level has somehow already achieved "transcendence"—that is, that it is no longer culturally specific. The idea of transcendence, whether or not "invented" by the ancient Greeks, is commonly traced to their influence in mainstream European thought (e.g., Humphreys 1978). It appears in claims about regularity, or "laws," whether in science or in nature (the two being frequently equated). Underlying all such images is the most slithery concept of all: the idea of a universal truth. The extraordinary success of politicians who fairly undeniably have lied to their respective peoples in claiming to speak for a higher truth is alchemical in its suppression of contradiction. There is some ethnographic evidence that in societies now seen as dangerously "other"—notably Arab, Islamic ones—ideas of truth are relative to social loyalties (Shryock 1997) and to the contextual nature of ethical choices (Gilsenan 1976). Yet it would be wrong to suppose that such ideas are foreign to Christendom. In Orthodox Greece, for example, "God wants things covered up" (du Boulay 1974); there is some evidence that at the very outset loyalty to kin took precedence over a too-literal insistence on the truth (Papadakis 1994). (Given the schismatic character of Christian history, some neoconservatives, notably Samuel Huntington (1996), would presumably argue that this feature of *Eastern* Christianity is further evidence of the mutual incompatibility of different so-called "civilizations." Theirs, however, is exceptionally—and ironically—poor reasoning, given that the same divine authority is quite successfully invoked in defense of official deceptions emanating from Western Christianity as well.) The idea of a universal moral truth engenders in turn what, for want of a better

term, we might call the doctrine of presidential infallibility. And the transparency that is supposed to reveal local refractions of that universal truth becomes, as Morris (2004) observes for Thailand, a particularly effective form of opacity.[5]

The leaders I have mentioned, and many others besides, today preside over a rapid transformation of their respective societies. Some of those societies are caught in bitter rivalries between secularists and religious believers; Italy's political life, for example, is still vexed by the endless tensions between a once avowedly atheist left and a fiercely loyal and clericalist Catholicism.[6] Even within an already confused political situation, some of the edges appear to be blurring in unexpected ways; for example, the leader of the post-fascist National Alliance, Gianfranco Fini, recently caused a storm in his party by announcing that he was going to vote—against the church's explicit instructions—in a national referendum on assisted reproduction, and that he would support three out of the four provisions. But his actions *did* cause a storm, suggesting that the changes now under way have not necessarily yet achieved the kind of capillary ubiquity that we associate with the old binarism; Berlusconi continues to talk of defeating communism as though the Cold War were still continuing. Kertzer's analyses of Italian political symbolism (Kertzer 1980, 1996) have shown that binary rhetoric and a common set of symbolic morphologies can easily co-exist—that, indeed, the common symbolic ground, which initially seems so paradoxical, is the semiotic that every politician must master in order to achieve real power.[7] Regardless of how egregiously Italian politicians fail to live up to the principles to which they claim to adhere, the rhetoric of left and right, while perhaps approaching depletion, remains effective, if only because a disillusioned electorate may have abandoned hope for better times. In the elegantly lapidary word-play of Gianfranco Pasquino (2005: 189): "If not much is right in Italy today, not much is left either." Vacuity balances vacuity.

But this is only one part of the story. Populism equates democracy with folksiness, so the ability to be "likeable" is certainly important in a world increasingly constructed around Baudrillardian simulacra. Even more than the ability to project a friendly image, however, the ability to appear unaware (even at the risk of seeming stupid) of what to the troubled citizens are deep contradictions between the respective claims of religion and reason allows political leaders an authority that no amount of wealth, learning, or eloquence can replace. Citizens see in their leaders evidence that simplistic formulae will suffice to sail past the most troubling contradictions in their lives. If the president can name-call, lie, and act like an adolescent cowboy even while solemnly invoking both scientific and religious truth, and remain in power, the world may yet turn out to be a more manageable place. Nothing, it seems, succeeds like success.

It is also important that politicians do nothing to threaten the fragile sense of a deep European heritage. Too much detailed historical knowledge not only complicates the picture but introduces new doubts. Just as the Fourth of July remains the conventionally true date of the signing of the U.S. Declaration of Independence even though the historical evidence suggests that this was one of the few days in that fateful month on which in fact it could not have been signed (Wills 1978), it is easier to claim a collective identity for Saddam Hussein and Osama Bin-Laden and to ignore the evidence that such connections followed rather than preceded US intervention in Iraq. Here the logic of what Peter Loizos (1975) has called political "syllogism" is forceful, because it permits people to translate, much as nationalism itself does (Gellner 1983; Herzfeld 2005), complex social relations into blocks of people who either share a culture or, in the language of a "clash of civilizations" (Huntington 1996), have nothing in common at all. A political leader who emphasizes simplicity provides reassurance that the world can be managed after all.

The concepts of tradition and heritage thus appear in political discourse as fixed entities, linking past and present, as do the images that support them. They are part of a strategy of simplification that also casts academics as trouble-makers: what they trouble is the smooth surface of prefabricated knowledge. Training—inculcation, to use the term favoured by Bourdieu (1977)—to "recognize" the historic components of the national past is directly analogous to the "political philology" (Wace and Thompson 1914) that so often channels the interpretation of national names while countenancing the cartographic excision of those that do not fit this pedigree.[8] Thus, Greeks learn at an early age not only that an Ionic column signifies the carefully edited national past, but also that this national education can be extended, through tourism and through such campaigns as the repeated attempts to have "Greece" replaced by "Hellas" in a number of European languages, to an international scale.

Symbols, like words, have etymologies. The 18th-century Neapolitan thinker Giambattista Vico understood that etymology, precisely because it can be managed as a form of legitimation, can also be deployed subversively. His own use of it was as a critique of basic civic disabilities such as tyranny and misgovernance (Struever 1983; see also Herzfeld 1987). If etymologies can be manipulated, they can also be challenged, and this is a game that

the disenfranchised sometimes play as easily as the powerful. I would argue that the principle is even more true of non-verbal symbols than it is of words, as non-verbal symbols usually lack the reflexive properties of discourse. The meanings of such symbols are either more generic (loyalty to the nation represented by a flag, for example) or vaguer: what, precisely, does the Ionic column plastered onto a small-town haberdashery shop in Greece have in common, semantically speaking, with the morphologically very similar UNESCO logo? Or, more to the point, with the architecture of Monticello, home of the philhellenic Jefferson, who was a correspondent of the proto-nationalist and linguistic purist, Adamantios Koraes? Ideas of patrimony ("handed down from our fathers") encapsulate verbally more accessible ideologies; it is usually much harder to accuse an architectural form or a textile motif of representing sexism or cultural intolerance—unless it is too crudely referential, as in the case of the "Indian" logo of a football team—than it is to identify the same ideological failings in a speech or caption.

Thus, the etymological implications of physical signifiers deserve critical attention. Not only architecture but even patterns of social relationship can have etymologies. In Rome, an attitude of "accommodation" is, for example, often linked to the oppressive years of the Papal States, but corruption—which is its political embodiment—can sometimes be traced back to ancient times. Locals "remember"—that is, pass on their grandparents' memories of *their* grandparents' recollections—that the Vatican was, as they claim, among the last European states to practice public executions, during the final years (1861-70) of its desperate attempt to prevent Rome from becoming the capital of the new, secular Italian state. The attitude of accommodation that Romans now attribute to themselves also includes a tolerance for moral compromise, doubtless buttressed by years of interacting with a poorly paid and easily bribed local bureaucracy. An enormous local literature on the venality of the Vatican fuels such perceptions and stereotypes.[9]

In the area of Rome where I have been conducting fieldwork, the zone known as Monti expresses a kind of perverse pride in being heir to the red-light district of ancient Rome, the *Suburra*. A monumental plaque erected by the Borgia pope Alexander VI bears the inscription "*Subura*," a spelling that conveys a local dialect pronunciation and suggests that the ancient name remained (or again became) part of a collective consciousness, and residents often point to the disreputable character of the area as a heritage of long standing. No doubt that association was reinforced by the persistence of the area's engagement with prostitution during the long years in which the Italian state officially sanctioned the practice and supported the bordellos. But now the link with prostitution has a more ambivalent sense. When, stung by the racism of a local man who railed against the large number of prostitutes from Eastern Europe now residing in the district, I said that after all this was an ancient tradition, he retorted, "But those [ancient ones] were our stuff!" Another man, annoyed by the invasion of wealthy left-wingers, described one section of the neighbourhood as the home of writers, actors, politicians, and prostitutes—clearly not intending any affection toward any of these groups. And a rather respectable local man in his seventies who was concerned to give a clean public impression of the neighbourhood suggested that it was not a good idea to mention how generously it had serviced the sexual needs of military conscripts at the time of his own youth. Thus, prostitution, which can also suggest the familiar warmth of an intimate place (and many respectable local citizens, including some women, speak warmly of particular local prostitutes), becomes a symbol of something alien, potentially dangerous, and, above all, symbolic of social collapse.

It is worth considering how this use of an alleged history (and visible present) of prostitution functions in another "classical" country, Greece. There, while there has long been a measure of tolerance for the practice, it was never legalized and has a more unambiguously negative character.[10] While the local prostitutes of Rethemnos, a Cretan town where I have conducted fieldwork for several years (see especially Herzfeld 1991, 2004), seem to have had some collective claim on local affection, they also came to stand for everything that the nation-state wished to decry—again, a good example of what I have called "cultural intimacy," in that public and official claims of moral outrage often conceal a sense of collective identity that the state tolerates because it is actually a source of solidarity. When a foreign-educated teacher happened (apparently without realizing what she was doing) to take her young female charges to the red-light area, this created a major scandal; not only did the subsequent, semi-autobiographical account receive mixed reactions from the Greek public, but, significantly, the televised version of the book provoked considerable outrage and even questions in the national parliament.

The difference between Greek and Italian moral attitudes to prostitution today is probably not very great. What does differ, by contrast, is the degree of willingness to see it as a pervasive aspect of local society, and the contexts in which such willingness is expressed. Clearly we are dealing here with different idioms of cultural intimacy: the Italian response is conditioned by a relatively weak

sense of national embarrassment and perhaps by a history of legalization, coupled with an affectionate but quite earthy vision of the local culture of Rome in contrast to that of the rest of the country, while the Greek public response converts the revelation of flawed sexuality into a threat against the nation itself. While the examples I briefly mentioned above show the lability of prostitution as a symbol of intimate identity, the association with high antiquity appears to be relatively secure. Romans, confident in both the historical importance of their city and the sense of physical attachment to its spaces as well as to their own notoriously salty sense of humour, have no difficulty in taking pride in living in an area that conjoins stories about the ghost of Messalina walking along one two-millennia-old street with a lively set of local memories of local underworld bosses, loan-sharks and rotating credit societies, and, yes, prostitutes. Theirs is a view of antiquity that enjoys its less respectable aspects. It is robust—I know two taxi-drivers who are collectors of old books on the history of Rome, for example—and it resides in a space stratigraphically linking the modern age to classical antiquity and virtually every age in between.

Ironically, the history of local antiquarian knowledge in Rome is inextricably linked to the presence of the Vatican. The church itself was a great collector of antiquities and, despite fears of a pagan resurgence, derived its own authority from the Roman name. That name, in the form *Romii* (Greek) or *Rum* (Arabic and Turkish), survived in Greece, by contrast, in sharp opposition to the pagan (Hellenic) past. As a result, richly textured links with the distant past such as we find among ordinary Romans today are much rarer in Greece. Greece has experienced ruptures with that past that have been physical (the massive destruction of the architectural past) as well as conceptual. Until the dawn of independence, only a minute minority of truly learned Greeks thought of Hellas as a direct precursor and ancestor, yet this connection became the basis of a national identity largely invented abroad or under foreign influence. But if this was cultural engineering, it was remarkably successful; Greek national unity today compares strikingly with the still-fractured cultural cacophony of Italy. While the imperial statue that looms over the council chamber of Rome's town hall (itself built atop the ancient Capitol and housed in a complex partially designed by Michelangelo) is doubtless a revival (rather than a survival) of antiquity, what it represents does not seem to meet with either the ignorance or the indifference that most such symbols evoke in Greece. But such devices also did not become *national* symbols (although the Colosseum does appear on the Italian version of the five-euro coin). The "SPQR" ("the Senate and the People of Rome") that appears on manhole covers is definitely a local device. The monument to the local Jewish victims of the Holocaust in Via Portico d'Ottavia, opposite the main synagogue, does not call them Italians but "Roman citizens." And Romans not infrequently invoke the tag, *Civis romanus sum* ("I am a Roman citizen").

The Greek symbols were not only fewer; they were caught up in a far more generic mode of official historiography. They include, dramatically, the Acropolis of Athens, around which the nation-state seems to have achieved great success in engendering a sense of sacrality (Yalouri 2001). Here, paradoxically (since Greece was never a single country in anitiquity), the local symbols became associated with national rather than with municipal pride. The municipality itself became the "*demos* of the Athenians," but this phrase is reproduced, with appropriate modifications, in every other municipality of the Greek nation-state. What makes this all the more remarkable is the fact that ancient Athens, at the height of its moral authority, exercised its power in a far more locally restricted ambit than Rome in its own heyday. Hellas was an idea, and, as such, capable of transcending local political boundaries and even deep factional divides, but it never served as the basis of political unification until the 19th century and in a very different historical context; ancient Rome was a physical place, and achieved its own, very different kind of expansion through force and ingenuity. The Athenian attempt to achieve imperial power through the Delian League did not go down in history as a democratic experiment; it was simply revived for that ideological purpose in the modern age, as we have seen.

Democracy itself, for that matter, has changed in meaning. It is a commonplace that the Athenian system excluded women and slaves from participation. Even leaving aside the more obvious cooptations of the term in today's international politics, we also find acute analyses of the ways in which the image of participatory democracy serves to entrap citizens in the reproduction of their own subservience to a narrow range of state and elite interests (see, notably, Connors 2003 on Thailand). And the gloss of "participation" (*kaansuanruam* or *paatisipaeshan*) in Thailand, like *partecipazione* in Italy, fades rapidly once it becomes apparent that such spontaneous grassroots activity is often skillfully managed by those same elite interests.

The symbolic and spatial arrangements that accompany such moves—chairs arranged in circles rather than ranked in rows, leaders who adopt a collective title rather than presidential authority, studiously informal clothing and gestures, knowing glances whenever certain members get carried away by the sound of their own oratory—

could easily morph into a very different semiotic: anarchy, the absence of organization, lack of structure—in other words, everything that formal bureaucracy abhors and can therefore use to condemn those whom it has encouraged to adopt such disorderly characteristics. The arrival of presidential candidates at so-called "town meetings" allows them to invoke an earlier age that was far from devoid of bigotry or inequality, but that enhances the simulacrum of community that is so essential to maintaining a sense of solid, unchanging "tradition." Yet the fact that such terms often appear in English abroad—*la privacy* in Italy is another striking example, as are *paatisipaeshan* and *khommiunitii* in Thai—suggests that the models have less to do with what actually happens than with the desire to calibrate local activity to a global scale of political value in which "the West" remains paramount. In this way, local traditions of engagement are restructured to fit a world political system in which, to an increasing degree, grassroots activism is seen by its advocates as the achievement of a long path of development toward democratic self-sufficiency—development itself revealing a disquietingly evolutionist conceptual base (Ferguson 1990)—and by its detractors as a revival of outmoded and potentially anarchistic modes of subversion.

This is not to say that such activities never serve citizens' needs. But they carry a heavy allusive load, and this means that apparently benevolent citizen engagement can be dangerously misconstrued. To the extent that some citizens actively resist the kind of cooptation I am describing here, these same citizens also take the risk of being seen as rebellious and uncouth, or even as agents of foreign interests (of which NGOs are often accused of being the organizational presence). They are belittled as traditionalists—most of all, as it turns out, by those who advocate the conservation of a national heritage, and for whom the construction of simulacra of an earlier age also provides a means of isolating those who obdurately refuse to join their vision of modernity.

This essay has been a necessarily brief and deliberately provocative exploration of ideas that I hope will spur further debate and analysis. It seems clear that the concepts of tradition and heritage have often served much less glorious purposes than those claimed for them, and that the symbols invoked in their names provide dense support for the widespread acceptance of the dynamics that they represent. It is the apparent "mereness" of the symbols themselves, moreover, that makes them so effective in the hands of the powerful—that, indeed, constitute their power. But clever subalterns can also turn them around, although the risk then is that of becoming coopted in the discourses of the dominant. They are the very material of which common sense is constructed and, occasionally, negotiated. They are organized in categorical systems that, as Douglas (1966) has shown long ago, offer a coherence that seems to harmonize with social realities and that reproduces some of the key rules of social interaction. Given the amplification offered by today's mass media, they have a virtually incalculable reach. The less school children around the world learn about the language, culture, and daily lives of ancient Athens, the easier it becomes to furnish instead a set of assumptions about the "Greek" origins—and content—of democracy. Contrary to the received expectations that are themselves part and parcel of the ideology of "being Western," this situation is arguably much more conducive to homogeneity and complaisance than the relational realities of small-scale societies.

Such are the paradoxes of contemporary political discourse. When a politician claims not to be talking politics, we know that the discourse is purely political. When symbols are dismissed as mere icing on the cake of reality, it is time to ask who is defining reality, and what are the structures of social, cultural, and political activity through which apparently eternal verities are contested. In this sense, anthropology must always be a political enterprise. Its insights are always in some sense symbolic. By that token, they are never mere.

Michael Herzfeld, Department of Anthropology, Harvard University, William James Hall, 33 Kirkland Street, Cambridge, MA 02138, U.S.A. E-mail: herzfeld@wjh.harvard.edu.

Acknowledgments

I would like to thank two anonymous reviewers for the extremely helpful observations they offered on a disgracefully preliminary draft of what is itself an intentionally programmatic essay, and Winnie Lem for her exemplary editorial patience. I am delighted to participate in a special issue offered to Eric Schwimmer and so to signal—indeed, to symbolize—my appreciation of his generous interest in my work since my very early years of living in North America.

Notes

1 The term "Western" is highly problematic. I retain it here for two reasons: first, because it serves as an ironic index of a shifting identity that is almost always presented in absolute terms; and second, because that representation constitutes the major identity claimed by many of those who wish to demonstrate a deep historical association with the emergence of universal reason.

2 The allusion is to Thompson's (1979) coinage of "rubbish theory." On the at least partially successful deployment of

tradition, see Terrio 2000 and Ulin 1996 for two splendid examples from France, a country that reserves for peasants the double-edged role (as glorious exemplars and premodern holdovers) that I have noted for artisans in Greece (see Rogers 1987). For an Italian tradition associated with high-class skills, see Yanagisako 2002. Krause's (2005) account of textile makers offers a less exalted picture and probably represents the norm for those artisans whose products do not in some sense make it into the realm of "art" or *haute cuisine* (as opposed to "craft" and "ethnic/peasant food"). The exaltation of Italian peasant food (*cucina povera*) (Krause 2005: 150), for example, does little to lift most of its producers—as opposed to the food itself, suitably transmogrified—to a higher social status.

3 The status of Thailand as a non-colonial state has been widely criticized in recent years. See, for example, Herzfeld 2002b; Jackson 2004; Loos 1998; Lysa 2003; Chaiyan 1994; Thongchai 2000.

4 I am thinking particularly of his support for "victims' rights," a concept that suggests those laws of vengeance that supposedly—or so the academic myth of a "kinder, gentler" West tells us (Elias 1994)—had disappeared from "our" culture, remaining only in such "savage" places as those Arab countries in which a victim's patrikin may be offered the option of exercising clemency in accordance with Islamic ideas of compassion. The horror expressed in many American media at this practice and the complete absence of any comparison with "victims' rights" attests the success of the political Right in suppressing this particular contradiction. Bush is clearly riding the crest of a mythological wave.

5 It is hardly coincidental that *trasparenza* has emerged as a key concept in Italian political discourse, more or less in parallel with the Thai *khwaam prong sai*. Gilsenan's (1976) clever analysis of how a Lebanese might use a lie to reveal the deeper lies of a dishonest cleric offers a useful way of approaching this type of subterfuge on the national and even on the international stage.

6 This is necessarily a gross over-simplification. Since the collapse of the communist regimes in Eastern Europe, communism itself has been in retreat in much of Italy; the mainstream remnants of the old Pci (Italian Communist Party) not only undid as many of the symbols of their communist past as possible but, while in government, embraced policies that seemed more neo-liberal than left-wing (e.g., shoring up home owners' rights with regard to squatters and defaulting tenants). The political spectrum on left and right splintered into numerous small parties, which today comprise somewhat unstable factions that in turn attempt to reproduce, in each election, the sense of a fundamental choice between left and right. Prime Minister Berlusconi, for example, continued to rail at "communism," even though the main opposition party had abandoned this term. It is an extraordinary mark of the confusion that has replaced what once seemed a clear choice (see Kertzer 1980) that the present (and, since World War II, longest-serving) national government is comprised of three parties that in most respects detest each other's policies: Forza Italia (Berlusconi's party) and the "soft" neo-fascist Alleanza Nazionale are both stridently nationalist, although in very different ways, while the Lega Nord (Northern League) remains, declarations of fealty notwithstanding, a secessionist group and frequently embarrasses its coalition partners through the public outbursts of its representatives. A further confusion is created by the claims of both major factions that they are "centrist," while many predict the imminent reemergence of the Christian Democrats as the centrist party *par excellence*—an ironic twist, this, in the history of a party once regarded as the bastion of the pro-American Right.

7 Indeed, this would seem compatible with a traditional anthropological interest in binary sets, or what structuralists explicitly call "*complementary* opposition." Complementarity presupposes some degree of common ground.

8 For more recent studies, see, for example, Danforth 1995: 174-184; see also Wilkinson 1951.

9 See, for example, Guarino 1998; Ledl 1997, and, in a contrasting mode, Savagnone 1995.

10 Given Italian and Greek attitudes to their respective state bureaucracies, we should perhaps not over-emphasize the significance of legality here. In Greece there was a high degree of tolerance for prostitution, seen as a sexual safety valve for young conscripts and male bureaucrats, until relatively late in the 20th century. There is today a new debate about the possible legalization of prostitution in Italy. But its significance is best seen in the context of the former seclusion of women in, especially, the more rural areas of both countries. Greek prostitutes were often "dishonoured" women who had fled from their native communities in order to escape death, social or physical; while this is apparently also true for much of Italy, at least some of the Monti prostitutes claimed to be Roman.

References

Abella, Irving, and Harold Troper
1982 None Is Too Many: Canada and the Jew of Europe, 1933-1948. Toronto: Lester and Orpen Dennys.

Allport, Gordon W.
1954 The Nature of Prejudice. Boston: Beacon Press.

Asad, Talal
1993 Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Askew, Marc
1996 The Rise of *Moradok* and the Decline of the *Yarn:* Heritage and Cultural Construction in Urban Bangkok. Sojourn 11(2):183-210.
2002 Bangkok: Place, Practice and Representation. London: Routledge.

Baudrillard, Jean
1994 Simulacra and Simulation. Sheila Faria Glaser, trans. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Blok, Anton
2001 Honour and Violence. Cambridge: Polity Press.

Blum, Joseph A.
2000 Degradation without Deskilling: Twenty-Five Years in the San Francisco Shipyards. *In* Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World. Michael Burawoy, ed. Pp. 106-136. Berkeley: University of California Press.

Borneman, John
1992 Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation. Cambridge: Cambridge University Press.
Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
Boyer, Dominic
2005 Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture. Chicago: University of Chicago Press.
Burawoy, Michael, ed.
2000 Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World. Berkeley: University of California Press.
Chaiyan Rajchagool
1994 The Rise and Fall of the Thai Absolute Monarchy: Foundations of the Modern Thai State from Feudalism to Peripheral Capitalism. Bangkok: White Lotus.
Connors, Michael
2003 Democracy and National Identity in Thailand. London: RoutledgeCurzon.
Danforth, Loring M.
1995 The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World. Princeton: Princeton University Press.
Dávila, Arlene
1998 El Kiosko Budweiser: The Making of a "National" Television Show in Puerto Rico. American Ethnologist 25:452-470.
Davis, John
1977 People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology. London: Routledge and Kegan Paul.
Douglas, Mary
1966 Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Purity and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul.
1986 How Institutions Think. Syracuse: Syracuse University Press.
du Boulay, Juliet
1974 Portrait of a Greek Mountain Village. Oxford: Clarendon Press.
Edwards, Phil
2005 The Berlusconi Anomaly: Populism and Patrimony in Italy's Long Transition. Southern European Society and Politics 10:225-243.
Elias, Norbert
1994 The Civilizing Process. Edmund Jephcott, trans. Oxford: Blackwell.
Fabian, Johannes
1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press.
Ferguson, James
1990 The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge: Cambridge University Press.
Fisher, William
1995 Development and Resistance in the Narmada Valley. *In* Toward Sustainable Development? Struggling over India's Narmada River. William Fisher, ed. Pp. 3-46. Armonk: M.E. Sharpe.
Foster, Robert John
2002 Materializing the Nation: Commodities, Consumption, and Media in Papua New Guinea. Bloomington: Indiana University Press.
Gellner, Ernest
1983 Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
Gewertz, Deborah, and Frederick Errington
1996 On PepsiCo and Piety in a Papua New Guinea "Modernity." American Ethnologist 23:476-493.
Giannaras, Chrestos [Khristos Yannaras]
1972 Orthodhoksia ke Dhisi: I theoloyia stin Elladha simera. Athens: Athena.
Gilsenan, Michael
1976 Lying, Honor, and Contradiction. *In* Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior, A.S.A. Essays, vol. 1. Bruce Kapferer, ed. Pp. 191-219. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
Greenwood, Davydd J.
1977 Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Commoditization. *In* Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Valene L. Smith, ed. Pp. 129-138. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Guarino, Mario
1998 I mercanti del Vaticano: Affari e scandali: l'industria delle anime. Milan: Kaos.
Gupta, Akhil
1998 Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India. Durham: Duke University Press.
Gupta, Akhil, and James Ferguson
1997 Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Durham: Duke University Press.
Handler, Richard
1988 Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press.
Herrmann, Gretchen M.
1997 Gift or Commodity: What Changes Hands in the U.S. Garage Sale? American Ethnologist 24:910-930.
Herzfeld, Michael
1987 Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton: Princeton University Press.
1997 Anthropology and the Politics of Significance. Social Analysis 41:107-138.
2002a Cultural Fundamentalism and the Regimentation of Identity: The Embodiment of Orthodox Values in a Modernist Setting. *In* The Postnational Self. Ulf Hedetoft and Mette Hjort, eds. Pp. 198-214. Minneapolis: University of Minnesota Press.
2002b The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism. South Atlantic Quarterly 101:899-926.
2003 Pom Mahakan: Humanity and Order in the Historic Center of Bangkok. Thailand Human Rights Journal 1:101-119.

2004 The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value. Chicago: University of Chicago Press.
2005 Culture Intimacy: Social Poetics in the Nation-State. 2nd edition. New York: Routledge.

Hirschon, Renée
1989 Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus. Oxford: Clarendon Press.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds.
1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, Douglas R.
2000 Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism. Princeton: Princeton University Press.

Humphreys, S.C.
1978 Anthropology and the Greeks. London: Routledge and Kegan Paul.

Huntington, Samuel P.
1996 The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster.

Jackson, Peter A.
2004 The Performative State: Semi-Coloniality and the Tyranny of Images in Modern Thailand. Sojourn 19: 219-253.

Kapferer, Bruce
1988 Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Washington: Smithsonian Institution Press.

Kertzer, David I.
1980 Comrades and Christians: Religion and Political Struggle in Communist Italy. Cambridge: Cambridge University Press.
1996 Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism. New Haven: Yale University Press.

Kozyris, P. John
1993 Reflections on the Impact of Membership in the European Economic Community on Greek Legal Culture. Journal of Modern Greek Studies 11:29-49.

Krause, Elizabeth L.
2005 A Crisis of Births: Population Politics and Family-Making in Italy. Belmont, CA: Wadsworth.

Leach, Edmund
1976 Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected. Cambridge: Cambridge University Press.

Ledl, Leopold
1997 [1989] Per conto del Vaticano. Naples: Tullio Pironti.

Lévi-Strauss, Claude
1964 Myhtologiques I: Le cru et le cuit. Paris: Plon.
1967 The Story of Asdiwal. *In* The Structural Study of Myth and Totemism. ASA Monographs in Social Anthropology 5. Edmund Leach, ed. Pp. 1-48. London: Tavistock.

Loizos, Peter
1975 The Greek Gift: Politics in a Greek Village. Oxford: Blackwell.

Loos, Tamara
1998 *Issaraphap*: The Limits of Individual Liberty in Thai Jurisprudence. Crossroads: Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies 12:35-75.

Lysa, Hong
2003 Extraterritoriality in Bangkok in the Reign of King Chulalongkorn, 1868-1910: The Cacophonies of Semi-Colonial Cosmopolitanism. Itinerario: European Journal of Overseas History 27:125-146.

Mankekar, Purnima
1999 Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India. Durham, NC: Duke University Press.

Miner, Horace
1956 Body Ritual among the Nacirema. American Anthropologist 58:503-507.

Morris, Rosalind
2004 Intimacy and Corruption in Thailand's Age of Transparency. *In* Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture. Andrew Shryock, ed. Pp. 225-243. Stanford: Stanford University Press.

Palumbo, Berardino
2003 L'UNESCO e il campanile: antropologia, politica e beni culturali in Socilia orientale. Rome: Meltemi.

Papadakis, Kostis
1994 Themata aghoyis tou pedhiou kata ton Iero Khrisostomo (singritiki pedhaghoyiki prosengisi tis praghmatias 'Peri Kenodhoksias ke opos dhi tous ghoneas anatrefin ta tekna'kato apo to prisma tis dhiakhronikis pedhaghoyikis skepsis. 2nd edition. Rethimno.

Parezco, Nancy J.
1983 Navajo Sandpainting: From Religious Act to Commercial Art. Tucson: University of Arizona Press.

Pasquino, Gianfranco
2005 What Is Right in Italy? Southern European Society and Politics 10:177-190.

Rogers, Susan Carol
1987 "Good to Think": The "Peasant" in Contemporary France. Anthropological Quarterly 60:56-63.

Savagnone, Giuseppe
1995 La Chiesa di fronte alla mafia. Milan: San Paolo.

Schwimmer, Eric
1990 La genèse du discours nationaliste chez les Maori. Culture 10:23-24.

Shryock, Andrew
1997 Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan. Berkeley: University of California Press.

Scott, James C.
1998 Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven: Yale University Press.

Stewart, Charles
1989 Hegemony or Rationality? The Position of the Supernatural in Modern Greece. Journal of Modern Greek Studies 7:77-104.

Strathern, Andrew
1996 Review of James G. Carrier, ed., *Occidentalism: Images of the West*. American Ethnologist 23:136-137.
Struever, Nacny S.
1983 Fables of Power. Representations 4:108-127.
Tambiah, Stanley J.
1990 Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
Terrio, Susan J.
2000 Crafting the Culture and History of French Chocolate. Berkeley: University of California Press.
Thompson, Michael
1979 Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value. Oxford: Oxford University Press.
Thongchai Winichakul
2000 The Quest for "*Siwilai*": A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth-Century and Early-Twentieth-Century Siam. Journal of Asian Studies 59:528-549.
Ulin, Robert
1996 Vintages and Traditions: An Ethnohistory of Southwest French Wine Cooperatives. Washington: Smithsonian Institution Press.
Urla, Jacqueline
1993 Cultural Politics in an Age of Statistics: Numbers, Nations, and the Making of Basque Identity. American Ethnologist 20:818-843.
Van Gennep, Arnold
1967 [1911] The Semi-Scholars. Trans. Rodney Needham. London: Routledge and Kegan Paul.
Wace, A.J.B., and Maurice S. Thompson
1914 Nomads of the Balkans: An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus. London: Methuen.
Watson, L. James, ed.
1997 Golden Arches East: MacDonald's in East Asia. Stanford: Stanford University Press.
Wilkinson, H.R.
1951 Maps and Politics: A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia. Manchester: Manchester University Press.
Wills, Garry
1978 Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence. New York: Doubleday.
Woolley, Sir Leonard
1962 As I Seem to Remember. London: George Allen and Unwin.
Yalouri, Eleana
2001 The Acropolis: Global Fame, Local Claim. Oxford: Berg.
Yanagisako, Sylvia Junko
2002 Producing Culture and Capita: Family Firms in Italy. Princeton: Princeton University Press.
Yanagisako, Sylvia, and Carol Delaney, eds.
1995 Naturalizing Culture: Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge.

Decolonizing the Mind: Schwimmer, Habermas and the Anthropology of Postcolonialism

John Clammer *United Nations University*

Abstract: Running through the anthropological work of Eric Schwimmer is a constant encounter with postcolonialism. Unlike the more conventional forms of postcolonial theory, Schwimmer draws on a vocabulary derived from symbolic anthropology, semiotics, the anthropology of religion and most recently ecology. In doing so he has provided a theory of the role of ontologies in framing the negotiated sociocultural predicaments of postcolonial societies rooted in his ethnographic work in Melanesia and Polynesia and with indigenous peoples and settlers in Quebec. This essay explores this dimension of Schwimmer's work and develops a comparison between his approach to the decolonization of the mind and that of Jurgen Habermas. In doing so it attempts to show both the innovative and nuanced nature of Schwimmer's postcolonial anthropology and its utility in addressing the issues of globalization, the successor to colonialism as the current world transformative movement.

Keywords: Schwimmer, Habermas, postcolonialism, ontologies, semiotics, globalization

Résumé : Les questions postcoloniales sont toujours au centre de l'œuvre anthropologique d'Éric Schwimmer. Ce dernier se distingue des courants théoriques post-coloniaux habituels en puisant dans le vocabulaire de l'anthropologie symbolique, de la sémiotique, de l'anthropologie de la religion et plus récemment, de l'écologie. Ce faisant, il a développé une théorie sur le rôle des ontologies dans la définition des difficiles situations socioculturelles négociées dans lesquelles se retrouvent les sociétés post-coloniales. Cette théorie prend racine dans le travail ethnographique de Schwimmer en Mélanésie et en Polynésie, ainsi que dans les recherches qu'il a menées sur les Autochtones et les colons du Québec. Le présent article explore cette dimension de l'œuvre de Schwimmer et établit un parallèle entre sa vision de la décolonisation de l'esprit et celle que propose Jurgen Habermas. Ainsi, l'article vise à mettre en relief le caractère innovateur et nuancé de l'anthropologie postcoloniale de Schwimmer ainsi que sa capacité à rendre compte des questions liées à la mondialisation, phénomène qui a succédé au colonialisme en tant qu'agent de transformation du monde contemporain.

Mots-clés : Schwimmer, Habermas, postcolonialisme, ontologies, sémiotique, mondialisation

Postcolonial discourse has left anthropology curiously untouched. While the subject of the relationship of anthropology to the colonial process, and in particular the issue of its role in promoting forms of colonial policy and practice through its generation of knowledge about subjugated peoples, has been keenly debated for some considerable time (Asad 1973, Copans 1975), anthropological (as opposed to say historical) investigations of the actual cultures of colonialism are much rarer (for a notable exception see Thomas 1994), and close studies of the cultures of postcolonialism and the deep cultural dilemmas and fissures that they embody are rarer still. As a consequence, Geertz, amongst others, has found it reasonable to challenge the work of many of the modern classics of anthropology for their implicated role in, or at least silence about, the very colonial conditions that made their researching and writing possible in the first place (Geertz 1988).

The result has been a curious hiatus between "postcolonial studies," which has emerged as a discourse with its own specific language, founding and sustaining fathers and mothers, body of citations and organic relationships to literary criticism, history and geography, but with little reference to anthropology (for example Williams and Chrisman 1993, Hall 2000), and anthropology itself—self-declared authority (at least until the coming of cultural studies, with its own close links to postcolonial studies) on culture and with a long history of involvement in colonial and postcolonial contexts, about which it appears to manifest more guilt than creative or re-creative engagement. Anthropology as a whole has, as a result, been weak in its engagement with colonial and postcolonial social formations, and has tended instead to channel its contemporary political commitments in the directions of feminist anthropology, development, the critique of essentialism and culturalist explanations or a cosying up to what is perceived as the much more critical field of cultural studies (see for example the essays collected in Moore 2000, not one of

which touches on postcolonialism, globalization or the current range of social and ecological crises that the world very demonstrably is confronting).

A notable exception to these silences and evasions has been Eric Schwimmer. His work is of particular interest in this context precisely because, while not positioned as postcolonial criticism, it does in fact exemplify a deeply anthropological enquiry into the ethnography of colonialism and of the postcolonial heritages experienced, suffered and negotiated by peoples who have been colonized, and who subsequently and up into the current era of globalization, are attempting to reconstruct their cultures, identities and senses of self-worth, and to recover their own histories, languages, mythologies, rituals, art and philosophies, after experiencing the ruptures of invasion, dispossession and marginalization imposed on them by the imperial project of modernity and "civilization." In a distinguished group of studies that have encompassed the Maori peoples of New Zealand and the Orokaiva of Papua New Guinea in great ethnographic depth, and the Basques, Quebecois and Minangkabau with a broader brush, Schwimmer has constantly and at a number of levels which I will attempt shortly to draw out, interrogated postcolonialism and has implicitly suggested new models for its analysis that deepen and expand more conventional postcolonial studies (see Schwimmer 1965, 1966, 1968, 1973, 1992, 1995, 2004a, 2004b and 2004c for some major examples).

Two things stand out in this approach. The first is the constant attention to the postcolonial situation. As himself a geographically and culturally displaced person, Schwimmer's work shows a constant sensitivity and delicacy when dealing with the negotiation of postcoloniality on the part of its minoritized subjects, and in fact, although not flagged as such, a large part of his work represents a subtle anthropological variety of postcolonial theory. The second is that in building this approach, virtually nowhere in his extensive work does Schwimmer refer to conventional postcolonial theory. Rather he draws from an anthropological tool-kit, much of which in turn he has been instrumental in creating, including the resources of symbolic anthropology, linguistics, structuralism, ritual theory, the anthropology of religion and most recently ecological anthropology and the explication of ontologies as a route to understanding intercultural relations in postcolonial situations (Schwimmer 2004a). Central to this endeavour has been the problem of decolonizing the mind, an idea parallel to and perhaps overlapping with Habermas' notions of the colonization of the life world and its subsequent decolonization as the project of a critical sociology the aim of which is to promote the mutual understanding of subjects through the creation of a model of "communicative rationality" (Habermas 1987a). While both Schwimmer and Habermas deploy a communicative model of culture and interaction, as I shall shortly attempt to show, Habermas' model is deficient in grasping the actual qualities of conflictual postcolonial situations, something directly addressed by the model developed by Schwimmer. While to the best of my knowledge never formally contrasted, I will argue that bringing these two fecund models into juxtaposition and dialogue with one another will prove an effective means of highlighting the originality and power of Schwimmer's much less well-known position.

In locating in Schwimmer's work a developed if unpublicized theory of postcolonial formations, I will also suggest that his work is highly relevant for two other but connected reasons. The first is that at the very moment when many anthropologists are apparently losing faith—for a variety of postmodernist reasons—in the very concept of culture that has long sustained their discipline (for example Fox and King 2002), Schwimmer's work provides a fresh approach to the revitalization of the notion of culture, by-passing many of the sterile arguments within anthropology about definitions, and showing, in good Wittgensteinian manner, its uses, including those employed by postcolonial minorities themselves as a strategic resource for self definition, and showing the links postcolonial subjects implicitly establish between cognitive anthropology and symbolic anthropology as seemingly esoteric zones of the discipline and the actual negotiation of postcolonial identities. Schwimmer does so by showing that existential issues and psychic suffering continue to provide a base-line, a "foundation" to use a non-postmodernist term, of human being-in-the-world especially in contexts of relative or absolute powerlessness. The approach and methodology of symbolic anthropology turn out to be highly political in unexpected ways. The second is that for many social analysts, including anthropologists, globalization has become the issue of the moment, and the intense attention given to it has perhaps deflected attention from the continuing significance of the postcolonial. The ethnographic realities that anthropologists have made it their business to uncover and display are now dynamically reframed not only by the ongoing processes of decolonization, but now also by the actually or potentially re-colonizing processes of globalization and its mechanisms of marketization and commodification. These processes further destabilize the delicate renegotiations of identity and sovereignty emerging from or constituting the decolonization process. While anthropologically globalization in principle allows all of us to access the

many alternative and competing sociocultural systems and ontologies that weave the fabric of total world-society, in practice it has tended, as Sahlins has reminded us (Sahlins 1996), to the further and neo-colonial imposition of actually local but contingently hegemonic systems of knowledge, beliefs and institutions (the Western) onto the complex map of world society and the many variations that it collectively contains. I will argue that a Schwimmerian anthropology provides a way of confronting globalization through the anthropological analysis of the multiple negotiations with its hegemonic tendencies at the neglected level of culture (economics having got most of the attention hitherto) and as such raises the largely unexplored possibility of there not only being many anthropological societies, but also of there being many alternative anthropologies, at least some of them as capable of interrogating the West as largely hegemonic Western anthropology has been of interrogating the rest.

The Elements of a Schwimmerian Anthropology

Symbolic anthropology and the anthropology of religion are rarely linked to the study of postcoloniality. In his studies of the Maori and the Orokaiva, Schwimmer links these both to each other and to the postcolonial situation in which his subjects find themselves through the notion of ontology, understood as the systems of signs and objects used to construct local theories of being-in-the-world, and also as the social practices for realizing this desired state of being, some of which are public, but others of which are secret, private and concealed. As James F. Weiner, another Melanesianist, has argued, one of the functions of language and communication is to *conceal*, to mask in the indirect, in secrecy or in symbolism that which does not need to be said or cannot be said openly—what he terms, following the usage of the Foi people of Papua New Guinea, "tree leaf talk" (Weiner 2001)—and that furthermore this language of the indirect and of concealment has profound political consequences for communication between groups that have radically different assumptions about the motives inspiring such talk. This has critical implications for colonized peoples facing, for example, the legal systems of the colonizers (Weiner 2001:169-170) where what Schwimmer and collaborators define as ontological obstacles to intercultural communication come into play in very significant ways, and usually to the detriment of those who do not share the cultural logic of the dominant system (Clammer, Poirier and Schwimmer 2004).

The recognition of these different forms of communicative rationality has a number of implications: that, unlike for Habermas, a number of such rationalities exist and can and do co-exist within the same political space; and that the very indirectness and "secrecy" of many of these modes of communication protects uncolonized areas of life inaccessible to the counter-rationality of the hegemonic system. This draws our attention to the *depth* of culture where multiple and even contradictory levels coexist and interact—the religious and the technological for example, or the simultaneous use of both "alternative" and conventional biomedicine, even though the cosmologies, somatologies and explanatory logics of the competing systems can be at considerable variance. In his analyses of Maori culture, Schwimmer raises two interesting questions: how did Maori ontology survive a century and a half of European colonization, and how, given the radical differences and contradictions between Maori and European ontologies, did and can parallel institutions (courts, schools, medical services, churches) function? The key question for postcolonial theory becomes that of how the acting colonized subject manages identity while situated in relation to two incompatable ontologies, or what Schwmmer calls "semiospheres" (Schwimmer n.d.:2, 2004c).

To answer this question two steps are necessary. The first is the ethnographic description of the two semiospheres and their elements—in the Maori case the anthropocentrism of the European cosmology as opposed to the cosmocentrism or connaturality of the indigenous one, the "unicity" or totalizing nature of the Western model of the universe and its underlying religious and "scientific" basis compared with the plurality of the Maori model and its roots in mythology, and so forth. The second is the examination of the strategies through which the autochtons, with varying degrees of success, maintained their cosmology and the set of social relationships between humans intertwined with it (the role of ancestors for example), in the face of the colonizing practices of the Europeans that extended far beyond control of land and resources to the transformation of education and above all of the religious landscape. In fact, the contemporary vitality of Maori mythology, performing and visual arts, educational initiatives and literature (and of a vibrant oral tradition amongst the Orokaiva) demonstrates clearly the persistence of basic ontological patterns despite the inroads of Christianity, Western medicine and schooling and the general spread of a consumerist lifestyle. While the "semiospheres" of the Maori and the Pakeha are indeed radically different (although as Schwimmer notes, the spread of New Age ideas, alternative medicine and non-Western religions in New Zealand, has begun to incline citizens of European descent to embrace concepts long enshrined in Maori cosmology), this does not nec-

essarily imply the successful colonization of one by the other.

In fact, a variety of mechanisms have sustained Maori cosmology including a different interpretation of the 1840 Treaty of Waitangi (one version of which was written in Maori, implying that it conferred equal status on the indigenes); and the active re-figuring of Maori identity by native intellectuals and social movement leaders such as Te Motorohanga, Te Kooti and Te Rangikaheke, in which—while a degree of creolization occurred—authentic new ontological constructions were produced through which Maori were enabled to renegotiate their relationship to the new order (and in any case all cultures change over time, the colonized or the colonizers). The major examples of these have persisted down to the present day and are active elements in contemporary New Zealand debates about biculturalism and sovereignism, and an active synthesising of Christianity and indigenous religious concepts. Indeed while Christianity itself has been looked upon largely negatively from the perspective of postcolonial theory as either destroying indigenous belief systems and the webs of social relationships and social practices dependent on them, or as part of the colonial practice of actually consitituting native "religions" such as Hinduism according to Western or Christian conceptions of what a "religion" (even a false one) should look like (Balagangadhara 1994), Schwimmer's analysis (particularly of the Maori) suggests a more subtle model. In this version there is certainly transformation, but far from the destruction of the indigenous religion occuring wholesale, in fact it was Christianity that was reinterpreted from the Maori point of view and to a great extent assimilated into the Io ontology and its hierarchy of lesser gods, Io being in fact a universal god. Hence even as the Treaty of Waitangi was seen as establishing a partnership between equals and as a covenant rather than as a law in the Western, enforceable sense, so the Io religion and Christianity were seen as two sacred histories, geographically separated, but each linked to its own distinctive mythology and each legitimizing claims to distinctive but equal identities. Theologians have apparently now caught up with this idea, and some at least have begun to discuss not only the Bible as a liberative document, as in liberation theology, but as a document capable of both colonial and postcolonial readings—the latter in a sense rendering it an indigenous document, something which even if introduced in one semiosphere, can be appropriated by the members of another, even to the extent of being usable against its original introducers (Sugirtharajah 1998).

Some conceptual consequences flow from this. One is that the notion commonly employed in postcolonial studies of "hybridity" is called into question. In Schwimmer's model all cultures are hybrid (or "creolized" to use the term he actually employs) since all change and all borrow and assimilate. Furthermore both the colonizers and the colonized are affected (as we know very well from studies of colonial India for example), not only in the situation of original contact, but especially in situations of postcolonial renegotiation of identities. In New Zealand this has taken the form primarily of discussions of biculturalism, implying both the equality of the two major cultures of the country, and the real possibility of sharing and boundary crossing from both directions, but for freely chosen motives that have nothing to do with power, domination or assimilation. The notion of hybridity, with its implication of the patching together of the dissimilar, might better be replaced by the notion of negotiation between semiospheres or ontologies, not only at the formal political level, but much more significantly and as revealed by anthropology, at the many levels of subtle borrowing, rejection, transformation, secrecy, apparent borrowing, misunderstanding, mistranslation, forgetting and re-remembering that make up the actual fabric of all "culture contact" situations.

Speaking of the three major Maori ontology constructors Schwimmer says the following:

> These three versions—by Te Matorohanga, Te Kooti and Te Rangikaheke—aimed, each in its own way, at preventing what Thomas (1994) calls "Colonialism's Culture."...Taken together they provided some underpinnings for a solid Maori post-contact ontology, adapting its basic elements to symbiosis with the Pakeha. Te Matorohanga offers a neo-Polynesian model for spiritual reempowerment of the person; Te Kooti builds a comprehensive scheme of cultural defence, centred on the church-marae, stockaded by an ontologically secure praxis of lawful resistance. Te Rangikaheke's style, honed for external as well as internal communication, is like a charm drawing values of Maori ontology into the periphery of the Pakeha semiosphere. [Schwimmer, n.d.:23, and c.f. 2004c]

Resistance (a notion that we will return to later) need not take only political forms; it may equally take the form of the creation, or rediscovery of ontologies through ideological creativity and through practices and social movements. In the Maori case, the prime examples are the biculturalist and sovereignty movements which encourage the evolution and transmission of such ontologies.

From an anthropological point of view, drawing on the language of semiotics and symbolic anthropology favoured by Schwimmer and developed from his earlier work on signs and objects (Schwimmer 1974, 1977), the most inter-

esting point of analysis resides in the interstitial spaces between semiospheres and the dynamic interplay between the two or more such spheres that constitute a postcolonial social space. As Schwimmer (following Lotman 1984) suggests, such interplay is neither all one-way nor constant in volume, but may be discontinuous with periods of rapid absorption alternating with periods of internal consolidation, of reinterpretation, and of the reemergence of much older elements that reshape the new according to a much more foundational (in this case Polynesian) cultural code, as Christianity for the Maori was "recoded" by reference to the cult of Io, the paramount deity of southern Polynesian belief. Furthermore, the flow of contact is not only from the outside, from the colonial, but equally occurs because of internal debate within the indigenous semiosphere. While these labyrinthine struggles are perhaps most apparent in relation to religion (clearly a fundamental element in the construction of many ontologies),they also appear in relation to ideas of law, education, ecology and health. For, as Schwimmer points out, in Polynesian and Melanesian societies (and no doubt in Quebec and Indonesia as well), health is as much a religious matter as it is a technical one (Samson 2004; Tanner 2004).

Woven into this semiotic conception of cultural interchange is an implicit theory of the aesthetics of postcoloniality, or of what Schwimmer calls "style." Schwimmer understands cultural style as a practical expression of ontology, echoing the work of Maffesoli in which style is seen as a way of grasping the totality of a culture (Maffesoli 1993), not as an essentialized entity but as a succession of identifications. So all aspects of social communication, including food, architecture, theater, music and even the language of gesture as well as discursive forms are implicated in the composition of a collective selfhood, many dimensions of which will be inaccessible to the colonizer or which may quietly colonize whole areas of his own culture, as with curry, which has now become the most popular restaurant dish in England. Identity then lies at the heart of ontological construction, since different semiospheres have radically different ideas as to the ontological status of the individual. The Western atomistic view being greatly at variance with the Maori (and for that matter with the Japanese and other East Asian Buddhist) view of the individual in which the person is not so much an entity as a node in the flow of energy—*mana* or *ki*—that actually comprises the main substance of the universe. In sum, in Schwimmer's view, all semiospheres are "open" in the sense that they are all subject to revision since all, especially in a situation of biculturalism, interact dynamically, and all contain their own internal contradictions. While there are no "bicultural ontologies," each one being a distinct semiosphere, all are permeable. While wars of liberation have been extensively studied in the process of decolonization, little attention has been given to what Badiou calls, following Rimbaud, "les revoltes logiques," the logical revolts that he sees as forming the core of a critical philosophy (Badiou 2003). We might here suggest that the heart of anthropology is precisely the same, but with an ethnographic content: not only to name the logical revolts that constitute postcolonial ontologies, but to reveal their actual mechanisms, something even more vital in a globalizing context where cultural options and alternatives are becoming ever more proscribed despite the apparent expansion of freedoms.

But this optimistic view should not be read as suggesting that there are not severe costs in the construction of postcolonial identities. In fact, as many studies show that are alert to these issues, colonized peoples may continue to "emit signals of deep crisis and suffering, in an ontological idiom that remains meaningless to the mainstream" (Schwimmer 2004b:xi). This is not surprising given that disputes over land, hunting and fishing rights, the interpretation of the law, the extraction of resources, language and many other issues continue to erupt between the colonized and the colonizers as the literature on Australia, Canada, New Zealand, Latin America, the USA, South Africa, Zimbabwe and many other locations attests. And these issues, serious enough as they are, do not include the problems of societies like Malaysia or Fiji where the colonizers deliberately introduced new ethnic groups as workers and compradors, or like Britain, France or the USA where the formerly colonized or enslaved peoples now comprise a large part of the metropolitan population. While the continuation of such conflicts rightly raises questions of their ontological basis, it also has significant implications for the nature, role and methodology of anthropology as a discipline poised between feelings of guilt about its own colonial past and uncertainty about its role, if any, in the future and faced with the challenges of postcolonial theory, cultural studies, and the temptation to retreat into some kind of interpretative approach in which anthropology becomes little more than a culturally informed version of literary criticism. If the latter is an escapist option given the conflicts, ecological crises, poverty and widespread social injustices experienced by most of the world's population especially the formerly colonized, does a Schwimmerian anthropology offer any solutions?

Crafting a Postcolonial Anthropology

One of the major turns in current anthropology has been towards understanding its role as primarily that of recov-

ering indigenous knowledge, and in many cases then applying that knowledge to the solution of developmental problems (Sillitoe 1998). But this approach, whatever its virtues, leaves many questions unanswered. These include moral issues (who has the right to access, reveal or utilize such knowledge?), philosophical ones (ontologies are not simply cognitive systems, but are equally sets of practices and ways of being-in-the-world), and political ones (in a globalized world where cultures are necessarily in contact, peaceful exchanges may well be outweighed by the less benign ones of neo-liberal economic penetration and the whole package of consumerist culture and popular culture that goes with it). Furthermore, it raises questions of what might be termed political epistemology: is that knowledge, in fact, to be regarded as equal in status to the "scientific" knowledge of the investigator? If it is not, this returns us once again to a form of concealed ethnocentrism masquerading as anthropology, but if it is equal, this entails a radical democratization of knowledge and hence of multiple valid worldviews and the possibility of multiple anthropologies, any one of which would have the right to interrogate the West, even as the West has historically interrogated the rest. One major dimension of this is that while mainstream Western sociology has until recently almost entirely neglected the interplay of society and nature, some sociologists, Giddens for example, have argued that there is no logical or conceptual connection between them, (some notable exceptions are Martell 1999 and Dickens 2004), Schwimmer's approach places nature at the very centre of the ontology building process, not only in terms of the *perception* of nature, but in terms of its actual role in the constitution of human persons and non-human persons and of the relationships between them implied by a non-anthropocentric vision of the world. Or, to put it in slightly different terms, the entities and relationships postulated by "animists" actually exist, and are not simply the figments of some Lévy-Bruhlian "pre-logical" mind at work (Ingold 2004; Clammer 2004).

Why is this important? Firstly, it draws attention to one of the great silences of both sociological theory and postcolonial theory. While some innovative postcolonial feminist theory has indeed noted the role of competing conceptions of the body and of sexuality in the contact between colonized and colonizers, this insight has not been extended beyond the realm of geography and its concern with mapping the physical and conceptual realms, to nature itself and its constitutive role in defining inter-cultural relations (for example Thongchai 1994). Secondly, it provides a means to move beyond the culturalism that infests a good deal of postcolonial theory. Rather than culture becoming the explanation of last resort—an irreducible basis against which criticism cannot be directed (and hence derivatively the foundation of the Occidentalism characteristic of so much South and Southeast Asian postcolonial theory)—it is seen in Schwimmer's model as negotiated, inevitably creolized and intimately encoding views of embodiment and nature. It is also the site of struggle and the mechanism through which, for many peoples a struggle for identity, often disguised as a political or militant struggle, takes place, whatever reservations armchair anthropologists might have about the problems of unambiguously defining the term. This has an apparently paradoxical outcome, for while it allows the ethnographic appreciation of individual cultures in all their complexity and richness (the scientific and also the literary vocation of the anthropologist), it also creates a universal language in which the whole range of issues involved in postcolonial studies—domination, trauma, dispossession, psychic possession as well as the obviously historical and political—can be framed, and one which furthermore extends this framing to encompass the new mechanism through which neo-colonial forces reassert themselves, globalization. In this context, the observations of Yoshinobu Ota are highly pertinent when he writes that in the context of the unmaking of the subalternity of dominated peoples it is necessary to "envision an anthropological future out of the common experience of global ethnographic modernity," such that anthropology itself does not become yet another form of knowledge held over the dominated, and in which "it is no longer clear and meaningful to dichotomize the native and the anthropologist." In that "the concept of culture can be refashioned—not simply borrowed—by many for cultural mobilization," his question becomes "could anthropology be used...to unmake subalternity?" (Ota 2002:79-80). I would suggest that the answer to his questions is "yes" and that the resources for this enterprise reside in Schwimmer's anthropology.

This possibility goes at least some way towards addressing the critical questions raised by Linda Tuhiwai Smith about fieldwork in the postcolonial world (Smith 1999). These include the very legitimacy of traditional anthropological research, and the possibility not of the recovery of indigenous knowledge (with all of the ethical and political pitfalls that approach entails), but of her even more radical agenda of developing indigenous *methodologies* that actually imply alternative and local anthropologies envisaged not only as different modes of ethnography, but also as local forms of critical theory. But this itself is not the end of the chain, for from the perspective of applied anthropology there are policy implications for

the furthering of biculturalism, of legal pluralism, of promoting the conditions in which the flourishing of new cultural imaginaries can take place, or as Schwimmer himself argues, for the design of professional procedures that bridge the fact of ontological contradiction in areas as seemingly prosaic as the delivery of health care (Schwimmer 2004c). But policy is in fact based on anthropological realities and dynamics, that in this latter case include the slow relinquishing of the very colonial ontology that has so shaped Maori experiences of being in the world, the warding off of the crypto-colonialist elements that creep in via consumerism and globalization, the struggle with objective social injustice (the very high rates of unemployment and other forms of social exclusion experienced by the contemporary Maori) and experiments with building new forms of community. The resources for a postcolonial anthropology have been created by Schwimmer, not as an obvious project, but seamlessly in the very act of pursuing a symbolic anthropology of postcolonialism through the project of bringing into dialogue postcolonialism and religion, utilizing politically the unexploited possibilities of that very symbolic anthropology that he himself has been instrumental in creating, through introducing into the anthropological vocabulary the notion of the negotiation of ontologies, and by re-reading the postcolonial history of Oceania in particular from the viewpoint of an anthropological semiotics. The question then becomes, where does this lead?

Theorizing Schwimmer

Although an intensely theoretical thinker (and certainly a deeply philosophical one), Schwimmer has not for the most part (not including here his technical contributions to semiotics, symbolic anthropology and linguistics) presented his work as a theoretical enterprise as such. Unlike Habermas, who is clearly involved in the grand German project of building a totalizing system, Schwimmer's postcolonial project is masked. Far from being an objection, this is itself methodologically subtle. Unlike those culture and development, or gender and development, writers whose approach is to "add culture (or women) and shake," Schwimmer has shown how a method still deeply committed to the close ethnography of the best classical anthropology can embody at the same time an engagement with the conditions of that knowledge's own production and with the larger historical and world systems context of which it is ultimately a part. If colonialism was the great system of world scale appropriation and domination of the last three centuries, as economic globalization promises to be of the next, anthropology makes no sense either scientifically or morally if it does not define its own role in the examination and critique of these world-forming (at the global level) and existential (at the personal level) processes. But as a science historically committed to the study of the microscopic, does it in fact any longer have a role? Schwimmer's anthropology would suggest a positive answer to this question, since his emphasis, named clearly in his latest work, on the construction of ontologies and the absolute validity of "indigenous" ones—in fact all ontologies are "indigenous" local knowledges, some of which have expanded through historically contingent processes to become hegemonic ones—both defines the contested ground on which such semiospheres are conceived and erected and fully allows them to address the suffering and dispossession that colonialism has brought in its wake. This latter point is important as interpretative and symbolic anthropologies have, on the whole, been very weak in incorporating the dimension of justice. To adequately answer Linda Tuhiwai Smith's entirely valid strictures, not only must indigenous methodologies be born, and counted as equal to their historically colonial counterparts, but any such methodology must itself, as Smith suggests, be critical. It must, that is, provide a way to link the interpretative and descriptive to the struggle for justice. What Schwimmer has shown is that this justice is not simply or even primarily economic or political, but is cultural, religious, psychic and communal, and that the struggle for ontologies reflects, at the deepest level usually untouched by conventional sociology, the existential quest for meaning and authenticity which is often lost sight of even in the more politically correct forms of identity politics—themselves frequently little more than power struggles dignified by a nicer name.

Significantly postcolonial studies have taken a turn towards the philosophical in a number of ways: contestation from the perspective of African and Asian philosophers of the hegemony of Western philosophy and of its monopoly on the very term "philosophy"; philosophical questioning of the ethical and epistemological justifications of colonialism; and, as with Schwimmer, paying attention to "local" philosophies as ontologies, as ways of being in the world that must be taken seriously in themselves and not simply relegated to the category of the "belief systems" of introductory anthropology textbooks (Eze 1997). For while subaltern studies has certainly placed the question of (whose?) knowledge at the centre of postcolonial debate, it runs the risk of adopting an overly cognitive model of human agency (one tempered by Schwimmer's ontological approach) and a power-oriented view of social processes which excludes the possibility of other politics than those of recognition or of identity, or which only allows those politics to appear in a particular set of

predetermined forms that themselves may occlude other modes of radically alternative politics or even question the validity of politics itself as the primary social mechanism for relating to the world (cf. Badiou 2003:69-78).

The broader project implicit in Schwimmer's anthropology is consequently the overcoming of modernist anthropology. In an important volume of essays on Amazonian anthropology, the editors comment that "the thread common to most of the recent writings within anthropology that have been involved in unraveling the splits of modernist social theory, particularly between subject and object, is a dedication to the creation of an 'anthropology of consciousness,' where the conviction is to 'decolonise' the human subjects of our studies" (Overing and Passes 2000:10). To do this they argue that:

> If intellectual *de*colonisation is our aim, we cannot with justice reduce this Amazonian sociality—as has been our habit in the past when communication was more of a monologue for Western consumption only—to structures of kinship and affinity, or such equally reductive principles as exchange, reciprocity and hierarchy. In order to understand an indigenous metaphysics of sociality, we must take another road, for when it comes to explanations, theirs is a logic that is neither expansive nor reductive...To decolonize Amazonian ethnography, we must familiarize ourselves with indigenous poetics, and their aesthetics of living a human sort of life. [2000:12]

Arguing for transcending the classical anthropological and sociological view of societies as essentially *structures* towards understanding their *ontologies* (which includes their aesthetics), in which indeed the very idea of *society* becomes problematic, is to state a position already anticipated by Schwimmer in his work on both the Maori and the Orokaiva, and which is now growing not only within anthropology, but also within "native history," particularly as it is being practiced, interestingly enough, in Canada. As Brown and Vibert argue for instance, the study of native history (the history that is of colonized peoples) must begin precisely with the decolonization of knowledge, a demythologizing or deconstruction of the ideas on which images of the Other were founded and propagated, part of which involves the recognition that all colonial encounters, albeit unequal ones, involved a complex process of dialogue and mutual adjusting of attitudes (Brown and Vibert 2003:xiii). Each of these encounters, in turn, takes place in a context the interpretation of which itself can shift over time and from different perspectives. But as the texts of the ethnohistorian as much as the oral data of the anthropologist reveal (and as Schwimmer has demonstrated by using both in a complex interplay), nuanced philosophical views are embedded in every ontology, views which sometimes the indigenous culture has been robbed of by colonialism, but in many other cases that have persisted and provide the basis for cultural integrity during the colonial and on into the postcolonial situation.

Schwimmer, Habermas and the Communicative Theory of Culture

Habermas has been read by many of his interpreters as both an extreme rationalist and as deeply Western. Although he has nowhere in his writing addressed the problem of decolonization directly, nor has he specifically considered the situation of non-Western societies, there are hints in his work of a theory of modernist (colonial) history seen as a failed project. In more conventional postcolonial historiography (for example Prakash 1995), imperial history is seen as monolithic and triumphant, while it is the history of the colonized that is radically displaced. But recently Habermas has suggested that historiography has necessarily (after Foucault, postmodernism and the disintegrating world situation) shifted its attention from what he calls "the exemplary" to an "intense awareness of ever more widely spreading contingencies" (Habermas 1998:7). These "contingencies" include a history lesson about history itself—that from it we learn not only the content of the great traditions, but also of their failures, of the history of what he calls "proof of shattered expectations." This admission signals what might be seen as a weakening of Habermas' resolutely modernist position and as an indication of how his work might be related to that of anthropology, with which there has been virtually no dialogue from either side.

Here is not the place to attempt a full exposition of Habermas' extensive and complex thought. But some of its contours can be seen most clearly when we do stop to compare it with parallel or different ideas emerging from anthropology. Habermas, as is well known, has attempted to establish a communicative model of society, something which can also be seen in some anthropological accounts of culture. In understanding the limitations as well as the possibilities of anthropology, Fabian for example writes of the necessity for a "communicative view of the pursuit of understanding" that like Habermas' conception of history recognizes that "sweeping our failures under the rug of invariably positive accounts of success" is not only false, but distorts the real contributions of anthropology as itself a kind of conversation or dialogue (Fabian 1995:41). Implicit in both views is a *critical theory* of society, something which Habermas in particular has had to defend

against the deconstructive trends of postmodernism and their destabilization of symbolic orders. But Habermas' method of doing so is to fall back on a defence of the modernist project and its Enlightenment foundations against the "new nihilists"—of whom Baudrillard is probably the preeminent example—which takes his thought in two directions. One is the defence of human reason against the irrationalism of postmodernism, and the other is the defence of the belief that moral communities and social solidarities can still provide the context in which individuals are grounded. For as Habermas himself acknowledges, modernity has, although not failed, extended itself too far in some undesirable directions, including leading to what he terms a "structurally overloaded subject (a finite subject transcending itself into the infinite)" (Habermas 1987a:261). As Ashley suggests, "according to Habermas, the 'pathologies' of modernism stem from the underdevelopment of the *lifeworld* (the system of intersubjective communicative action) compared with the more complete and thoroughgoing rationalization of the social *system* (which is viewed by Habermas in terms of functional differentiation and the instrumental problems associated with the objective maintenance of social order)" (Ashley 1990:91-92). The solution to this for Habermas lies in the recognition that whereas the philosophy of the subject has postulated two (unsatisfactory) relationships of the individual to the world—through "cognitive relations regulated by the *truth* of judgments" and "practical relationships regulated by the *success* of actions" (Habermas 1987a:274)—the real answer lies in mutual understanding of the lifeworld itself and the principles of communicative rationality that animate their interaction with different life spheres—science, ethics, art and language.

Stated in this way we can begin to see both the parallels and the differences between Schwimmer's and Habermas' models of communication. For Habermas the issue is principally one of rationality, whereas we have seen that Schwimmer's conception of ontology extends far beyond the cognitive. While for Habermas "rationality complexes" are embodied in these different and differentiated life spheres which he understands essentially as *discourses* (art, science and so on), and not as concrete ethnographic lived situations, for Schwimmer these "life spheres" are real cultures that actually interact in complex ways and are by no means fully differentiated from each other except as the outcome of a formal rational procedure. For Habermas they represent schematic and contingent *a priori* categories, not actual empirical or ontological ones. And this is where the anthropological limitations of Habermas are clearly revealed. For in the philosophical anthropology of Habermas, the essential and irreducible element is the rational and self-contained individual, undermined by what he sees as the philosophy of the subject of postmodernism which leads, and presumably for entirely different reasons than does anthropology, to "a painful de-differentiation, a de-limitation of the individual, a merging with amorphous nature within and without" (Habermas 1987a:94). For in arguing against postmodernism, Habermas has in fact unwittingly argued against anthropology, or certainly of the kind of anthropology recommended by Schwimmer. While the argument for such an anthropology is certainly not an argument for postmodernism too, it does show that the social outcomes of Habermas' own philosophical position have not been sufficiently pursued.

Schwimmer himself has argued that in certain situations of biculturalism, formal procedures can indeed go some way to bridging the gap between semiospheres (Schwimmer 2004c), in other respects his empirically and philosophically grounded work brings into question a number of the key elements of Habermas' system. These include questioning the possibility, other than in a utopian situation, of the "pure communication" and the sharing of habitus implied by the mutual understanding that is the ultimate outcome of satisfactory social relationships (Habermas 1987b), the separation of the lifeworld from the "system" intent on colonizing it, when in fact both system and lifeworld are subsets of a theoretical totality (the world system) interacting and influencing each other, and the problematic notion of the extending of rational control over the moral and aesthetic domains, particularly if precisely in his discussion of art and aesthetics that Habermas is particularly weak. For, as Dallmayr suggests, "by making validity claims the yardstick of proper communication, his model marginalizes or excludes modes of interaction and broad domains of human experience not subsumable under argumentative reason" (2002:43). Where they certainly would agree is that lifeworlds have been rationalized, dominated and colonized, and that distorted communication has been a major factor in this process. It is Schwimmer however who gives a concrete form to these forces and their agents, and a prescription for their management, by actually exploring not only the programmatic desirability of better skills of communication to build a better society, but the ways, utilizing the tools of symbolic anthropology, that these might actually be crafted.

But for Schwimmer the thrust of his anthropology is to work against the exclusion and marginalization involved in colonial encounters and the bigger project of modernity itself, and indeed against the exclusion of forms of discourse and non-discursive reasoning expelled from

Habermas' rationalist model. Highlighting this aspect of Habermas' work, Coole points out that he is incapable of attributing "any emancipatory potential to alterity or otherness" precisely because "his basic ideas concerning communicative reason and the emancipatory project of modernity are predicated on this exclusion" (1996:221, 225). As she suggests, Habermas' model is a dualistic one, incorporating a deeply Western binary oppositional structure (reason/non-reason, inside/outside) , in which alterity is suppressed by his discursive model as the product of mystical or primordial unreason. In fact, she suggests, communicative reason and the emancipatory project in general, require "an appreciation of the prediscursive and nondiscursive levels on which power and alterity circulate" (Coole 1996:231). The anthropology of postcolonialism (as with anthropology in general) must of course give this alterity central place. It is in the gaps left by Habermasian reason that in fact real communication and the struggle for identity actually take place.

By Way of a Conclusion

Eric Schwimmer's work has addressed many issues and has ranged across a number of ethnographic fields, including insightful excursions into fields such as economic anthropology that he has not subsequently developed in any detail (e.g. Schwimmer 1979), and this essay does not attempt to address them all. Rather what it seeks is delineation of one important "deep structure" of his main body of work, and a charting of the trajectory that has taken him from his early work on the Maori by way of his analyses of Orokaiva society and theoretical elaboration of ideas in symbolic anthropology and semiotics to his most recent interest in ontology and a recovery of the relationship between humanity and nature.

This, I have suggested, can be found in the subtle anthropological engagement with postcolonialism running throughout his work. Its subtlety lies in its addressing the questions raised by postcolonial theory as it is generally recognized and actually showing how these can be informed by anthropological analysis and utilizing the tools of semiotic anthropology to do so. This dialogue with postcolonial theory has several significant dimensions, other than taking that theory beyond the literary and historical. By exploring in detail the ethnography of colonial and postcolonial contact situations, Schwimmer reveals the complexity of mutual ontological negotiation and renegotiation, now intensified by the impact of globalization on all the parties concerned, the vitality of apparently dominated peoples when it comes to continuing cultural creativity, and the role of ontology building as a profound mode of resistance. However he has done so in two particularly interesting ways. One of these is by turning anthropology away from its preoccupation with the problem of representation, something in part reaching it through critiques of Orientalism, by focusing not on the discourses of anthropologists, but on the voices (particularly of the ontology builders) of the colonized. Ethnography then becomes less description than giving voice; the postcolonial anthropologist becomes more of a conduit than a "researcher." The second is by showing that the resources of symbolic anthropology, far from being confined to the analysis of (in the context of globalization and colonialism) the relatively trivial—fashion, food, gesture—has significant applications as a method for both uncovering the cultures of colonialism, and equally of the knowledges of the colonized. Schwimmer's postcolonial anthropology might, in this respect, be termed a "soft" one—the subtle probing of the semiotics of contact and negotiation—compared with the "hard" postcolonial anthropology of, say, Michael Taussig who is concerned with the violence of colonialism and its traumas and cruelties (Taussig 1991). While this might in part be explained by the differences in ethnographic areas—Taussig in Latin America, Schwimmer in Oceania and Southeast Asia—they in fact represent complementary approaches. Both are concerned with the colonial construction of subjects, both with the counter-power of the colonized, and both, significantly, with religion. Whereas for Schwimmer, a major source of ontological reconstruction is the colonized subjects' dialogue with Christianity, something true of most of the rest of Oceania (see Clammer 1976 for the case in Fiji), for Taussig it is through the figure of the shaman as the "guide to those lost in the space of death" (Taussig 1991:7). Resistance comes through the body through healing as the antithesis of colonial terror and through drawing on the very "wildness" that the colonialists had ascribed to the natives. This then comes to be the very space within which the elaboration of indigenous ontologies can take place, in the elaboration of the aesthetics of everyday life (Clammer and Ozawa 1998).

As James Scott (1985) has classically shown, the anthropology of resistance is itself an antidote to the one-sided domination posited by much postcolonial theory, but yet it remains a very underdeveloped area. Anthropologists are, of course, prone to announcing, as a prelude to the revelation of their own discovery of a "new" field of their discipline, the shockingly little amount of work that has hitherto been done in that particular area. But here we may have stumbled on a really significant one: the anthropology of resistance. Anthropologists, it is true, have been slow to respond to the work on social movements being done by their colleagues in sociology and

political science, probably because they see it as over macroscopic and insufficiently cultural in approach. But Schwimmer, as I have tried to demonstrate, has provided the elements for such an anthropology and indeed I mean an *anthropology*, not an ersatz sociology. While the study of resistance has tended to take the form of the analysis of resources, mobilization, politics and ideology, here we see a different approach in which real and often individual voices are heard at length and where the politics of identity is distilled back into the culture of authenticity—a place an anthropologist might argue it should never have left in the first place—and which relocates anthropology as a rich voice within postcolonial theory (the methodology of which it greatly expands and the vocabulary of which it deepens) and announces its coming successor, the anthropology of globalization, which is only just starting to take on a shape.

John Clammer, Office of the Rector, United Nations University, 53-70, Jingumae 5-chome, Shibuya-ku, Tokyo 150-8925, Japan. E-mail: clammer@hq.unu.edu

References

Asad, Talal, ed.
1973 Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press.

Ashley, David
1990 Habermas and the Completion of the "Project of Modernity." *In* Theories of Modernity and Postmodernity. Bryan S. Turner, ed. Pp. 88-107. London: Sage.

Badiou, Alain
2003 Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy. London and New York: Continuum.

Balagangadhara, S.N.
1994 The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion. Leiden: E.J. Brill.

Brown, Jennifer S.H., and Elizabeth Vibert, eds.
2003 Reading beyond Words: Contexts of Native History. 2nd edition. Peterborough, ON: Broadview Press.

Clammer, John
1976 Literacy and Social Change: A Case Study of Fiji. Leiden: E.J. Brill.
2004 The Politics of Animism. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier, and Eric Schwimmer, eds. Pp. 83-109. Toronto: University of Toronto Press.

Clammer, John, and Chikako Ozawa
1998 The Possibility of a Postcolonial Anthropology: Reflections on Taussig. Sophia International Review 20:11-21.

Clammer, John, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds.
2004 Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

Coole, Diana
1996 Habermas and the Question of Alterity. *In* Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib, eds. Pp. 218-231. Cambridge: Polity Press.

Copans, Jean
1975 Anthropologie et impérialisme. Paris: Francois Maspero.

Dallmayr, Fred
2002 Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices. New York: Palgrave Macmillan.

Dickens, Peter
2004 Society and Nature. Cambridge: Polity Press.

Eze, Emmanuel Chukwudi, ed.
1997 Postcolonial African Philosophy. Oxford: Blackwell.

Fabian, Johannes
1995 Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. American Anthropologist 97:41-50.

Fox, Richard G., and Barbara J. King, eds.
2002 Anthropology Beyond Culture. Oxford: Berg.

Geertz, Clifford
1988 Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press.

Habermas, Jurgen
1987a The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures. Cambridge: MIT Press.
1987b The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Boston: Beacon Press.
1998 Coping with Contingencies: The Return of Historicism. *In* Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski. Josef Niznik and John T. Sanders, eds. Pp. 219-283. Westport: Praeger.

Hall, Catherine, ed.
2000 Cultures of Empire: A Reader. New York: Routledge.

Ingold, Tim
2004 A Circumpolar Night's Dream. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier, and Eric Schwimmer, eds. Pp. 25-57. Toronto: University of Toronto Press.

Lotman, Yuri M., with B.A. Upenski
1984 The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor: University of Michigan, Department of Slavic Languages and Literatures.

Maffesoli, Michel
1993 La contemplation de monde: Figures du style communautaire. Paris: Grasset.

Martell, Luke
1999 Ecology and Society. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta L., ed.
2000 Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity Press.

Ota, Yoshinobu
2002 Culture and Anthropology in the Ethnographic Present. *In* Anthropology Beyond Culture. Richard G. Fox and Barbara S. King, eds. Pp. 61-80. Oxford: Berg.

Overing, Joanna, and Alan Passes, eds.
2000 The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London: Routledge.

Prakash, Gyan
1995 After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton: Princeton University Press.
Sahlins, Marshall
1996 The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. Current Anthropology 37(3):395-428.
Samson, Colin
2004 We Live This Experience: Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Clammer, John, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 151-188. Toronto: University of Toronto Press.
Schwimmer, Eric
1965 Cognitive Aspects of Culture Change. Journal of the Polynesian Society 74:149-181.
1966 The World of the Maori. Wellington: A.H. and A.W. Reed.
1973 Exchange in the Social Structure of the Orokaiva. London: Hurst.
1974 Objects of Mediation: Myth and Praxis. *In* The Unconscious in Culture. Ino Rossi, ed. Pp. 209-237. New York: E.P. Dutton.
1977 Semiotics and Culture. *In* A Perfusion of Signs. Thomas A. Sebeok, ed. Pp. 153-179. Bloomington: Indiana University Press.
1979 The Self and the Product. *In* The Social Anthropology of Work. Sandra Wallman, ed. Pp. 287-315. London: Academic Press.
1992 La spirale dédoublée et l'identité nationale. Anthropologie et sociétés 16(1):59-72.
1995 Le syndrome des plaines d'Abraham. Montréal: Boréal.
2004a Epilogue. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 275-281. Toronto: University of Toronto Press.
2004b Preface: The Nature of Nature. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Clammer, John, Sylvie Poirier and Erik Schwimmer, eds. Pp. ix-xii. Toronto: University of Toronto Press.
2004c Making a World: The Maori of Aotearoa/New Zealand. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. Pp. 243-274. Toronto: University of Toronto Press.
N.d. The Semiotics of "Sovereignism." Unpublished Manuscript.
Schwimmer, Eric, ed.
1968 The Maori People in the Nineteen Sixties. Auckland: Blackwood and Janet Paul.
Scott, James C.
1985 Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press.
Sillitoe, Paul
1998 The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. Current Anthropology 39(2): 223-252.
Smith, Linda Tuhiwai
1999 Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books.
Sugirtharajah, R.S., ed.
1998 The Postcolonial Bible. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Tanner, Adrian
2004 The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. *In* Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier and Eric-Schwimmer, eds. Pp. 189-222. Toronto: University of Toronto Press.
Taussig, Michael
1991 Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: Chicago University Press.
Thomas, Nicholas
1994 Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government. Cambridge: Polity Press.
Thongchai, Winichakul
1994 Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation. Honolulu: University of Hawai'i Press.
Weiner, James, F.
2001 Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology. Oxford and New York: Berg.
Williams, Patrick, and Laura Chrisman, eds.
1993 Colonial Discourse and Postcolonial Theory. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Book Reviews / Comptes rendus

Geneviève Pruvost, *Profession : policier, Sexe : féminin*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 307 pages.

Recenseure : *Line Beauchesne*
Université d'Ottawa

L'auteure nous présente la situation des policières en France à l'aide de 128 récits biographiques (39 hommes et 79 femmes de tous grades). Cette étude vient confirmer les difficultés d'intégration des femmes dans la police rapportées par de nombreuses études, mais également en nuancer les contours, les causes et les conséquences grâce à la qualité avec laquelle les entrevues ont été analysées.

Ainsi, contrairement à ce que d'autres auteurs ont noté concernant d'autres pays, Geneviève Pruvost n'a pas trouvé de différences entre les motivations des hommes et des femmes à entrer dans la police et ces dernières ne rêvent pas de changer le corps policier. Toutefois, les femmes, conscientes qu'elles seront confrontées à un certain scepticisme quant à leurs compétences dans certains domaines, sont généralement plus instruites que les hommes. Malgré cette précaution, c'est lors de la formation que les femmes découvrent véritablement la réalité de la discrimination. Si « le protocole militaire uniformisant » de la formation tend à atténuer les manifestations sexistes entre camarades de classe, les critères de taille, de réussite des tests d'habileté physique de même que les entrevues pour entrer dans la police constituent encore des lieux de discrimination évidents. Ces restrictions imposées aux femmes pour diminuer leur accès à la profession ne sont cependant pas contestées par les policières qui voient dans le maintien de ces critères la confirmation de leur caractère exceptionnel.

C'est aussi lors de la formation que s'impose généralement « aux femmes la nécessité de choisir un conjoint tolérant à l'égard des vicissitudes du métier. Plus d'une femme sur deux opte pour un homme policier, jugé plus compréhensif, fut-il d'un grade inférieur ». Et de nombreuses policières, désirant faire carrière, choisissent volontairement le célibat ou retardent grandement l'arrivée des enfants, réflexions qui ne se retrouvent pas dans les entrevues avec les policiers.

Les femmes policières en France, contrairement à celles du Canada ou de la Grande-Bretagne, sont d'abord entrées dans la police aux postes supérieurs car ils sont principalement pourvus par des concours externes (plutôt que par l'ancienneté) requérant de plus grandes qualifications universitaires. Ces femmes font face à moins de manifestations sexistes directes, d'autant qu'elles proviennent généralement d'une classe plus aisée que les policiers de la base. La réaction des policiers de la base à l'égard de ces femmes officiers et commissaires ? Les hommes ont moins de difficultés à accepter une femme en tant que supérieure, hiérarchie militaire oblige, qu'à accepter une femme portant une arme et se retrouvant à égalité sur le terrain de l'action. D'ailleurs, de manière surprenante, une règle non écrite fait encore en sorte que les femmes ne peuvent former un duo lors des patrouilles (elles doivent toujours travailler avec un homme) et ne peuvent former la majorité lors d'opérations ! On craint que leurs décisions ne dérogent aux manières habituelles de faire si elles sont seules ou en majorité. Il va sans dire que, comme ailleurs, ce sont dans les escouades spéciales armées que les policières ont eu et ont encore le plus de difficultés à obtenir un poste.

L'auteure montre également dans le détail un paradoxe fort intéressant dans lequel se retrouvent beaucoup de policières. C'est dans les postes où elles sont le plus exposées à de la violence imprévisible, soit dans les grandes villes, surtout à Paris, que leur présence est le plus remise en question. Et c'est pourtant dans cette ville que l'on retrouve le plus de femmes sur le terrain tandis que les hommes occupent en majorité les postes ruraux. Comment expliquer ce phénomène ? Il semblerait que la volonté de progresser professionnellement sans déménager afin de demeurer avec leurs conjoints ou encore de ne pas changer les enfants d'école amène les femmes à choisir Paris.

Dans ce travail de terrain, à l'instar de recherches dans d'autres pays, c'est encore par leur capacité de faire de la répression violente que les policières attestent de leur compétence professionnelle et non dans l'accomplissement des autres tâches policières, où elles ne sont pas mises en doute : « suffisamment de femmes ont témoigné, en entretien, avoir tiré, frappé et insulté avec virulence, pour que la réalité d'un

usage féminin de la force soit attestée ». De plus, l'effet de « tokenism » se constate également, surtout chez les nouvelles recrues. Un bon coup est perçu comme exceptionnel pour une femme, et une erreur vient confirmer les problèmes d'adaptation des femmes à la profession.

Dans le quotidien, lors de moments plus sociaux, comme le montrent également de nombreuses études, les femmes paient encore leur droit d'intégration par l'obligation d'accepter un harcèlement sexiste qui passe principalement par la voie de l'humour. Ce dénigrement en continu des femmes par l'humour est, en fait, pour la majorité de ces policières, considéré comme faisant partie intégrante des rapports sociaux et comme résultant de leur choix de travailler dans un milieu masculin. C'est ce qui amène les policières à rarement considérer cet humour à répétition sur le peu de compétences des femmes ou encore les commentaires à connotation sexuelle comme du harcèlement. Est en jeu l'acceptation par leurs collègues masculins : « L'adaptation des femmes à la sociabilité proprement policière constitue de fait un test aussi important que la capacité réelle à exercer l'ensemble des missions de la profession ». Et il est difficile de se défendre contre cet humour masculin par une solidarité féminine, la solidarité entre policières étant mal perçue.

Ce peu d'alliances entre les policières fait d'ailleurs en sorte que les avantages sociaux liés à la maternité sont encore très peu développés et que la policière doit toujours prouver que la grossesse et la maternité ne perturbent pas sa carrière, la carrière idéale étant calquée sur un profil masculin, une carrière ininterrompue jointe à une grande disponibilité horaire au travail. C'est pourquoi les femmes utilisent très peu le travail à temps partiel dans la police; ce serait montrer que la famille perturbe leur engagement dans la profession. Toutefois, souligne l'auteure, il existe une différence entre les récits des nouvelles dans la profession au regard des plus anciennes : il semble que ce harcèlement sexiste tend à diminuer au fur et à mesure que les femmes entrent dans la profession, mais également que les nouvelles recrues masculines s'identifient davantage à la réalité travail/famille, étant moins attachées à une virilité traditionnelle et au caractère « cowboy » de la profession.

Quant au harcèlement sexuel, même lors d'agressions, il est difficile pour les femmes de se plaindre car la culture qui domine encore est « que ce sont les femmes qui sont coupables de ne pas avoir su déjouer les pièges de la sociabilité virile ».

En somme, cette arrivée des femmes dans la profession, contrairement à certaines attentes, n'a pas profondément changé la culture masculine valorisée par les tâches de répression. Ces tâches demeurent les plus valorisées dans l'identification professionnelle au regard des tâches jugées plus féminines comme la prévention et les services à la communauté. Les femmes qui entrent dans la profession doivent ainsi s'inscrire dans cette culture traditionnelle masculine qui a façonné l'image du policier.

Ce livre, émaillé d'extraits d'entrevues, communique avec beaucoup de vie, de clarté et de finesse, la réalité des policières. Il permet presque de vivre au quotidien plusieurs réalités des femmes dans cette profession. À lire.

Niels Teunis and Gilbert Herdt, eds., *Sexual Inequalities and Social Justice,* Berkeley: University of California Press. 2007, 264 pages.

Reviewer: *Andrew P. Lyons*
Wilfrid Laurier University

This volume is the somewhat belated result of a session organized by Gilbert Herdt for the 2001 meetings of the American Anthropological Association. The contributors include sociologists, psychologists and gerontologists along with teachers in interdisciplinary fields such as human sexuality studies and ethnic studies. Only three of fifteen contributors are listed as anthropologists. However, some of the essays are ethnographically rich, particularly the contributions of Shuttleworth, Fields, Carrington and Soh.

In their introduction the editors argue that the academic study of sexual inequalities is somewhat belated compared with studies of other forms of social inequality such as class, race and ethnicity. The pioneers in this field were activists rather than academics, and included such exemplars as the leaders of the women's health movements of the 1970s. There is a rather tiresome gibe (p. 14) about the disembodied, romantic and incomprehensible writings of postmodernists and queer theorists in the 1980s and 1990s. Clearer, more partisan studies are preferred. Teunis and Herdt believe that the AIDS epidemic provided activist academics with the moral stimulus they needed to partake in the creation of scholarship about sexual inequalities. They note that practices of systemic structural violence are involved in the production of different kinds of inequality which often intersect to produce complex forms of oppression. Thus in this collection, Sonya Grant Arreola and Rafael Diaz describe gay Latinos in Los Angeles who are at one and the same time oppressed because they are gay members of a heterosexist culture, because they are poor, because some of them have histories as victims of sexual abuse and because they are immigrants in the U.S. Inasmuch as Teunis and Herdt feel that the engaged participant rather than the distanced observer is often better placed to understand both systemic oppression and the actors who resist it, positivist research models are rejected in favour of advocacy for positionality.

The problems posed by positionality are not interrogated by the editors but they are intelligently considered by some of the contributors. Jessica Fields who investigated sex education in North Carolina middle schools decided to mask her lesbian identity so that she could interact with conservative parents, teachers and homophobic students. Doubtless, her identity informed her cogent critique of educational practices. Russell Shuttleworth is not himself disabled, but lived near a

disabled cousin when he was growing up and therefore understood the forms of discrimination the disabled face. When one of his disabled friends asked for his company on a visit to a strip club where the researcher would have to negotiate with a sex worker on "Josh's" behalf, Shuttleworth agreed despite his qualms. Christopher Carrington was/is a participant in the subculture of the gay dance "Circuit" (events that take place in many Western countries throughout the year), and draws on a quarter-century of experience to explain the hedonistic, liminal abandon of three-day parties which involve uninhibited dancing, muscular sexuality and consumption of a plethora of psychotropic drugs, while also raising substantial funds for gay charities. Carrington's functionalist conclusions would not be startling to most anthropologists, namely that the Circuit is a response to pervasive homophobia, prudery and the climate of fear caused by AIDS. However, they contradict the opinions of some AIDS activists and conservative gays such as Andrew Sullivan who view the Circuit as reprehensible, irresponsible and defying all logic. One could say that the partygoers on the circuit follow a cultural script which resists the "rationality" of health workers and many other gay activists.

Hector Carrillo describes cultural scripts followed by both men and women in Guadalajara which run counter to the intentions of AIDS workers. It has been a commonplace assumption since the 1980s that sexual liberation and sexual/gender equality are the worst enemies of the practices which propagate STIs like AIDS. However, in Mexico romantic scripts invoking spontaneity, seduction and submission are abundant in both opposite-sex and gay encounters (they are consistent with the common notion of the virgin who will only say "Yes" after a confession of love by her partner). Carrillo concludes that one must acknowledge and engage with such representations of difference.

Some other writers in this volume have been involved in AIDS research. Arreola claims that gay Latino males in Los Angeles are more likely to engage in risky sexual behaviour leading to AIDS if they were victims of sexual abuse when they were older children or adolescents. She distinguishes between those who by their own accounts consented to sexual activity with older males from those who did not. The former have the same rates of AIDS infection as Latino gays reporting no adolescent sex with males five or more years older than themselves, whereas there is a much higher rate of AIDS among those who consider themselves victims and consequently have lower self-esteem. Rafael Diaz is puzzled by the number of young gay males in the USA who do not know their own serostatus. Among Latinos that proportion is 70%. Diaz attributes this willed ignorance to stereotypes within the gay community. The blame for AIDS which the straight community directs towards all gay men is redirected within the gay community to those who are HIV positive. If one is not identified as HIV positive, then one need not be shunned. Following Stallybrass and White, Diaz calls this process *displaced abjection.*

Sexual stereotypes are generated by the symbolic and structural violence which pervades most classrooms where adolescents are educated in North America and Europe. As Herdt, Russell, Sweat and Marzullo remark (p. 235), "since the time of G. Stanley Hall at the close of the nineteenth century, the invention of adolescence as a sexual period has gone hand in hand with the emergence of public schools as an arena for social control of adolescent sexuality." Some symbolic violence is directly perpetrated by the educational system itself, but a large part of it results from the representations and practices which adolescents learn from their peers and their parents. Both the assumption that girls who discuss sexuality in a knowledgeable way in sex education classes are "sluts," and the labelling of fellow-students as "fags" and "lezzies" are products of the sexualized universe which students transport to the classroom, and may have little to do with the lessons which are being taught. Unfortunately parents, school board members, designers of curricula and teachers routinely fail to recognize that the sexuality of students is a matter which must be addressed in the present but not the future tense. These were some of the issues addressed in Fields' description of a sex education class in a North Carolina high school.

North Carolina has introduced a program called TAUM (Teach Abstinence until Marriage). Public school boards which obtain the requisite majority can teach an alternative curriculum called "Abstinence Plus" which permits discussion of contraception and abortion. Fields attended classes in a North Carolina school where descriptions of women's genitalia and role in the reproductive process were greeted by moans and attitudes of contempt, and descriptions of male genitalia and sexuality evoked laughter. Homophobia was prevalent. The teacher did not squarely address these issues but rather talked clinically about sexuality as though she were addressing a class on the reproduction of an amoeba. She did not encourage students to address their problems in the first person. Fields noted the discomfort of many of the young women in the class. Whereas many conservatives would blame this discomfort on a betrayal of Christian female modesty, she argues that a candid confrontation with the problems of gender inequality and gender stereotypes would have been more appropriate.

Bullying of gays, boys who are judged "effeminate," lesbians and "tomboys" is endemic in many North American schools. In the late 1980s gay-straight alliances (GSAs) and the "safe space" movement spread to high schools in New England as the result of efforts of predominantly heterosexual teachers and administrators. Now they are to be found in schools all over North America. Herdt, Russell, Seat and Marzullo investigated this movement in schools in North California. Most of the findings in this chapter emanate from three focus groups they held. It is notable that two out of the three leaders of high school GSAs whom they discuss were straight students who were labelled as gay and lesbian, respectively, because of failure to match heterosexist gender stereotypes. Herdt et al. believe that GSAs are achieving some modest suc-

cess in improving the climate for LGBT people in high schools.

Whereas one may easily see that gays are the victims of systemic sexual inequality, one does not tend to think of disabled people in the same way. Shuttleworth worked with 14 victims of cerebral palsy in the San Francisco area. In addition to their physical traumata they also suffered from a lack of "sexual access." This is because perceived dysfunctions in some parts of the body are universalized and because there is a tendency to view the disabled as asexual and childlike. In other words the physical illness is exaggerated and multiplied as it is constructed by collective representations. This is a point made a century ago by Robert Hertz (1960) in his essay on "The Pre-eminence of the Right Hand."

It is a little unfortunate that North America (including Mexico) is the only region discussed in the papers in this collection. The single exception is Chunghee Sarah Soh's paper on former South Korean comfort women, with whom she has done extensive fieldwork. It is a curious fact that women who survived periods of sexual servitude at the hands of Japanese invaders in the Second World War only began legal action for restitution in the 1990s. In the intervening period, 40% of them did not marry, and a large proportion of those who did marry did not have children. Many of them endured the sentiment of *han*, a word which connotes regret, anger, sorrow, shame, longing and resignation. Soh interviewed Kim Hak-Sun who began the movement, and discusses her life and the narratives of other survivors. She notes a relationship between the duration and severity of sexual servitude and the likelihood of marriage and socially valued success in the reproductive role. The failure to achieve success by traditional standards could be the result of STIs and psychological traumata suffered during the period of servitude. It could also be the product of the shame caused by internalized, patriarchal sentiments of honour. Soh observes that it is all too easy for Koreans to displace all the blame on to the Japanese. Koreans also had military comfort stations, though they may have been less exploitative of their comfort women. Furthermore, Korean values had a lot to do with the *han* of the World War II sex slaves in the long decades since the war ended.

The editors are to be congratulated for assembling an interesting collection of papers which should be read not only by front line workers in the battle against sexual injustices, including health care professionals, but also by anthropologists, sociologists, scholars of human sexuality and both undergraduate and graduate students.

Reference

Hertz, Robert
1960 [1909] The Pre-Eminence of the Right Hand. *In* Death and the Right Hand. Translated by Rodney and Claudia Needham. Pp. 89-113. Aberdeen: Cohen and West.

Emmanuel Désveaux, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil : Aux lieux d'être, 2007, 335 pages.

Recenseur : *Louis-Jacques Dorais*
Université Laval

Le livre recensé ici est agréable à lire, ancré dans une solide réalité ethnographique et rarement abscons. Son propos est, à mon avis, original et important, quoiqu'il s'agisse à maints égards d'une œuvre en développement plutôt que d'une démarche achevée.

L'ouvrage comprend onze chapitres, précédés d'une courte introduction et suivis d'une conclusion et d'un « bonus » (la recension de *My Cocaine Museum*, de Michael Taussig). La plupart des chapitres ont déjà été publiés sous forme d'articles, mais l'auteur les a retravaillés de façon à ce que son livre constitue un ensemble continu et harmonieusement intégré. L'idée directrice d'Emmanuel Désveaux, qui dit vouloir ainsi apporter un complément à sa *Quadratura Americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne* (2001, Genève, Georg), est que dans l'analyse de la diversité des cultures, l'anthropologue devrait prendre en considération ce que l'auteur appelle des « méga-aires culturelles », c'est-à-dire « de larges zones géographiques ayant formé depuis des époques reculées des creusets séparés de développement culturel, à l'instar par exemple de l'Amérique » (p. 10). C'est à ce niveau seulement – plutôt qu'à celui du genre humain dans son ensemble – que la comparaison, principe méthodologique majeur de l'anthropologie, peut jouir d'une présomption de pertinence.

L'ouvrage se divise en deux grandes parties (l'une de six, l'autre de cinq chapitres) qui visent à illustrer la thèse de l'auteur. Elles traitent, respectivement, de l'histoire de l'anthropologie américaniste – Désveaux y réhabilite une certaine forme de diffusionnisme et y souligne l'importance théorique des textes et des œuvres d'art produits par des Amérindiens – et de thèmes classiques de l'anthropologie amérindienne (parenté, chamanisme, totémisme, organisation sociale) compris sous un angle nouveau.

Pour l'auteur – et c'est là l'originalité de son propos – à l'intérieur de la méga-aire nord-américaine (et sans doute aussi d'autres méga-aires culturelles qui restent à définir), les sociétés, les cultures et, peut-être aussi, les langues en présence ne constituent pas des ensembles fermés les uns aux autres, explicables en fonction de leur origine historique (familles linguistiques) ou de leur milieu (aires culturelles nord-américaines classiques). Il s'agit plutôt de faisceaux de « socièmes » (unités sociales fonctionnelles de base) qui se distinguent les uns des autres par transformations réciproques. Désveaux applique ainsi à l'ensemble des phénomènes sociaux la méthode structuraliste utilisée par Lévi-Strauss dans son étude comparative des mythologies des Amériques (Les *Mythologiques*). Pour comprendre une culture ou une société, il faut retrouver ses socièmes élémentaires et voir comment ceux-ci se structurent en quadrants – de type a:a' / b:b' – dont la nature et l'agencement définissent un rapport avec les autres sociétés et cultures faisant partie de la même méga-aire culturelle.

Le fondement des quadrants et, donc, des principes d'organisation sociale – ainsi que les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres sont sémantiques plutôt que fonctionnels ou organicistes. La méga-aire doit donc être comprise comme présentant une série de transformations entre ensembles caractérisés de « couches », c'est-à-dire de domaines culturels et sociaux structurés possédant chacun sa phénoménologie et sa géographie propres. Chaque lieu, chaque culture devient ainsi la somme des moments transformationnels respectifs de chaque couche :

> Chaque culture, en ce qu'elle se distingue de ses voisines, apparaît comme l'une de ces « carottes » que les géologues extraient du sous-sol par forage, et atteste d'une coupe à travers les différentes strates transformationnelles – le mythe, le rite, la langue, les organisations sociales, les terminologies de parenté – qui embrasse la totalité de la matière ethnographique...Prime ici une grande cohérence entre les couches : ce qui cimente la culture locale tient précisément à cet indice de cohérence sémantique entre les différentes couches, remodelant en permanence, dans la diachronie, les forces transformationnelles propres à chaque couche de sorte qu'elles demeurent ajustées les unes aux autres. [p. 293]

Cette approche permet, par exemple, à Désveaux de décrypter l'organisation sociale des Indiens des Plaines, tâche à laquelle, dit-il, un anthropologue comme Robert Lowie avait dû renoncer. Cette organisation se caractérise par la présence de quatre socièmes de base, qui « se distribuent selon un quadrant : chacun constitue un pôle qui s'oppose aux trois autres en fonction d'une logique sémantique rigoureuse à l'intersection de deux oppositions – ou de deux dualités – primaires, celles des sexes et des saisons » (p. 256). Nous n'entrerons pas ici dans les détails, mais pour l'auteur, ce quadrant (naissance, mariage, vie quotidienne, mort) permet d'expliquer la structure de la société des Indiens des Plaines, tout en donnant à celle-ci sa spécificité propre. En appliquant cette méthode à l'ensemble de la méga-aire culturelle nord-américaine, « on envisagera chaque tribu et ses institutions comme un moment différentiel d'un vaste ensemble de transformations sociologiques où les quatre pôles fondamentaux se déclinent, s'agencent, voire se superposent, de manière spécifique, en une sorte d'oscillation par rapport au quadrant sémantique sous-jacent » (p. 258).

La démarche de Désveaux se situe, de l'aveu même de l'auteur, entre le structuralisme classique et le culturalisme à l'américaine. Elle devrait permettre de dresser la cartographie de tous les systèmes de transformation autochtones d'Amérique du Nord, pour voir comment ceux-ci « se superposent, se répondent, s'accordent et se combinent pour générer localement, comme autant d'espaces de cohérence maximale, les cultures traditionnellement inventoriées par l'anthropologie classique sous l'intitulé de tribu » (p. 268).

Que penser d'une telle démarche? Au risque de me répéter, je l'ai trouvée intéressante et stimulante. Mais pas convaincante, du moins pas encore. Les analyses de l'auteur, basées sur une ethnographie provenant à la fois de ses lectures et de ses propres recherches de terrain chez les Ojibwa de Big Trout Lake (nord-ouest de l'Ontario), sont rigoureuses; mais suffisent-elles à établir une théorie générale des sociétés et des cultures ? Un autre chercheur, interrogeant les mêmes données, ne pourrait-il pas en arriver à générer des « quadrants » différents, quoique tout aussi plausibles que ceux construits par Désveaux (à propos des Indiens des Plaines, entre autres) ? Et ne pourrait-on pas admettre que certaines sociétés nord-américaines appartiennent en même temps à plus d'une méga-aire ? Les Inuit par exemple, dont le cas est brièvement abordé au dernier chapitre du livre, n'appartiendraient-ils pas simultanément à l'aire nord-américaine, à une aire circumpolaire et, même, à une région culturelle circum-Pacifique Nord ? Il y aurait là matière à réflexion.

Cet ouvrage me semble donc le fruit d'un travail en développement, encore inachevé, séduisant sans être probant. L'auteur en convient lui-même lorsqu'il affirme (p. 288) que sa démarche « reste impressionniste, parfois même tâtonnante ». Et au-delà de tout cela, on peut se poser la question terre à terre (et iconoclaste) par excellence : « À quoi ça sert ? » À l'heure où la plupart des communautés autochtones d'Amérique du Nord sont aux prises avec de graves problèmes d'ajustement culturel et de justice sociale, est-il vraiment utile d'essayer de reconstituer les « quadrants » qui structureraient ou auraient structuré leur organisation sociale ? Ne s'agirait-il là que d'un jeu pour intellectuels ? Je laisse la réponse aux lecteurs, en soulignant toutefois que pour quiconque sait être attentif à la réalité et à la sensibilité des gens avec qui il travaille, ce qui apparaît ludique et inutile peut parfois se révéler, de façon souvent inattendue, d'un grand intérêt et d'une grande valeur identitaire pour les populations faisant l'objet de ses recherches.

Notons en terminant que le livre contient un nombre inhabituel de coquilles, parfois amusantes – « [les] innombrables cumulus [des nuages solides?] et autres vestiges de levée de terre » (p. 33); « la peinture de Morrisseau et de ses disciplines [la discipline est-elle un disciple de sexe féminin?] » (p. 154) – résultant souvent d'une écriture au son (« des individus emprunts d'une grande disposition rituelle » (p. 248)) ou, tout simplement, d'une méconnaissance de l'orthographe des noms propres (« New Foundland » (p. 234, n. 1); « Berket-Smith et Mathiessen » (p. 274); Eugen Acima [pour Arima] (p. 278, n. 2)), mais toujours irritantes. On rencontre aussi quelques erreurs factuelles, tout aussi irritantes pour les spécialistes. Aux pages 274-275 par exemple, l'auteur affirme que les enquêtes de Bernard Saladin d'Anglure ont été menées sur la côte occidentale de la baie d'Hudson, « zone relativement négligée jusqu'alors – Rasmussen avait enquêté au nord du Labrador ». Or Saladin d'Anglure a surtout enquêté à Igloolik (qui n'est pas sur la baie d'Hudson) afin, précisément, d'y retravailler les données que Rasmussen – qui n'a jamais mis les pieds au Labrador – y avait recueillies lors de la Cinquième Expédition de Thulé. Ce type d'erreur ne remet pas en cause le propos général de Désveaux, mais son accumulation éventuelle peut mener à un

certain questionnement sur la fiabilité de l'information que l'auteur manipule.

Jeffrey Sissons, *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Future*, London: Reaktion books, 2005, 174 pages.

Reviewer: *Kristín Loftsdóttir*
University of Iceland

The title of Sissons' book suggests an affiliation with romantic and 'traditional' notions of indigenous people—I, at least, placed it within that genre. This book is, however, completely different. Being highly analytical, it gives a fresh and critical perspective on current discourses of indigenous people while simultaneously taking a strong political stand. The book is very well written, engaging with contemporary theories of issues such as nationalism, race and authenticity, in addition to addressing the more obvious issues of land and autonomy. Even though he does not situate himself as such, Sissons' argument throughout the book is highly post-structuralistic, and yet he stands with his feet firmly on the ground.

The first chapter, titled "Indigenism," firmly locates the subject matter within contemporary politics and debates, as Sissons' definition of indigenous cultures demonstrates. He argues that these are "cultures that have been transformed through the struggles of colonized peoples to resist and redirect projects of settler nationhood" (p. 15). Indigenism is a form of global politics, addressing specific issues that are "grounded in relationships between indigenous cultures and post-settler nationhood" (p. 25). Statements such as: "Indigenity has become more than a heritage; like settler nationhoods, it too is now a project" (p. 13), skillfully associate indigenous people with something on the move, belonging to the present and the future as does any other identity.

Definitions of indigenous people have been somewhat at the forefront for the last few years (Bowen 2000), especially following debates arising from Adam Kuper's paper "The Return of the Native" (2003). The meaning of the term indigenous has become increasingly confused and contested. Labelling the more romantic notions of indigenous people "eco-indigenism," Sissons claims that they entail a profound shift away from the original meaning of the indigenous, and undermine the original goals of the coining of the term (p. 17). The current orientation shares similarities with Edward Said's orientalism in that cultural otherness is reproduced. The dissimilarity lies, however, in that indigenous people tend to participate in the construction of their own otherness (p. 30). At the end of the book, Sissons openly criticizes international legal forums and what he labels "United Nation talk-fests" for their preoccupation with defining indigenous people at the expense of analyzing "the realities of political power and accommodation" (p. 128).

The succeeding chapters address more specific issues but are highly interwoven with the ground laid in the first chapter. The chapters "Oppressive Authenticity" and "Urban Indigenity" deconstruct dominant ideas of indigenous purity and authenticity, as rooted in colonial racism. The policies of the 1886 Victoria Act and Aboriginal Protection Act in 1909 in Australia, the Dawes Act in 1887 in the United States, and The Indian Act in 1876 in Canada, all in one way or another served to assimilate and culturally eliminate indigenous people, based on ideas of purity of blood, leaving among other things so-called mixed individuals without rights to land and resources. The obsession with blood purity, Sissons points out, still forms the basis of many contemporary policies regarding indigenous people, pressuring these communities to maintain some kind of "racial" purity in addition to excluding large numbers of people from the community. In this political environment, urbanity is regarded as an "anomalous condition for indigenous people" (p. 39), as urban indigenous become people "out of place." Sissons correctly points out that many observers only see cultural loss in the urbanization of indigenous communities, whereas the situation can be better described as one of cultural creativity within conditions of impoverishment. Sissons' comment is on the mark and can be placed within the context of migrant workers in general where migration of various communities to urban centres has too often been characterized in negative terms, ignoring agencies which accompany marginalization (Rain 1999; Loftsdóttir 2002).

The chapter "Indigenous Children" focusses on the policies and praxis of assimilation, where children were primary targets. The unspeakable brutality of forcefully removing "mixed" children from their parents permitted by the Aboriginal Protection Act in Australia is incomprehensible but in no way unique (p. 44). Sissons demonstrates that the violence against the children was an intrinsic part of a broader project that aimed at destroying communities and alienating people from land. He stresses that the policies of assimilation cannot be separated from policies of land: "by thinking assimilation and settlement together we also highlight the fact that assimilation...physically separated people from each other and their environment in order that others might take their place" (p. 90). Turning the focus to contemporary indigenous schools, he gives a historical outline of the education legacy which these schools need to overcome, thereby outlining some of the challenges facing these schools.

The last two chapters, "Indigneous Citizens" and "Indigenous Recovery," place indigenous people firmly within contemporary nation-states, demonstrating the paradoxical situation of indigenous people where their "continued economic and political independence is dependent upon the economic and political support of the post-settler states" (p. 115), partly because the reserves and marginal environments to which they are confined are not capable of sustaining self-sufficiency. Sissons criticizes the idea that relations between post-settler nations and indigenous people should be conceived as "nation-to-nation" relationships, seeing it as ethnocentric and as fundamentally misrepresenting "the true nature of indigenous sovereignty" (p. 125). He suggests a number of possible

avenues for the future, claiming that indigenous repossession can be understood as the initial stages of postcolonialism—referring to a process involving disengagement of the colonized and colonizers from their previous relationship (p. 154). His overall discussion stresses that the identities which indigenous people seek to gain control over are not the identities that have been lost, but the "ability to be diversely authentic in a rejection of racism and essentialism that characterized the settlers' regimes of identification" (p. 148).

The book is part of *Focus on Contemporary Issues* (FOCI) series which, according to the book jacket, addresses "pressing problems, ideas and debates." The book lacks an index which would have made it more accessible and I felt that the references included were rather scant considering the dense theoretical context of Sissons' argument. This could be due to an attempt to make the book more accessible to non-academics. The text is still extremely well written and the placement of the footnotes and references at the end of the book probably aims at making it more user friendly. Nevertheless, non-academics may find the book difficult because of its theoretical complexity. It does not offer a literature review or theoretical overview, which could make the text less accessible for less experienced students, although it would have served more advanced students well.

Overall, I read this book with great pleasure and would recommend it not only to those interested in indigenous issues, but also those engaging theoretically with ethnicity, nationality and contemporary racism.

References

Bowen, John R.
2000 Should We Have Universal Concept of "Indigenous Peoples" Rights? Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. Anthropology Today 16(4):12-16.

Kuper, Adam
2003 The Return of the Native. Current Anthropology 44: 389–402.

Loftsdóttir, Kristín
2002 "Knowing What to Do in the City": WoDaaBe Nomads and Migrant Workers in Niger. Anthropology Today 18(1):9-13.

Rain, David
1999 Eaters of the Dry Season: Circular Labor Migration in the West African Sahel. Boulder: Westview Press.

Bruce Granville Miller, ed., *Be of Good Mind: Essays on the Coast Salish*, Vancouver and Toronto: University of British Columbia Press, 2007, 321 pages.

Reviewer: *Mark Ebert*
University of Saskatchewan

The late Wayne Suttles has had a significant influence on Northwest Coast scholarship and, in particular, Coast Salish studies. It is nearly impossible to do research in the region without being familiar with his 1987 collection of essays and his edited Northwest Coast volume of the *Handbook of North American Indians* (1990). A decade and a half after the publication of the handbook, Bruce Granville Miller has taken stock of the current state of Coast Salish research in the edited volume *Be of Good Mind.* This volume includes authors from a variety of backgrounds—both academic and, reflecting the research contexts in the region, indigenous. As Miller suggests, "it is equally important to consider the viewpoints of Aboriginal peoples themselves and how Aboriginal peoples have influenced scholarly perspectives" (p. 5).

This mutual exchange and influence is best represented in the chapters by Stó:lō Director and Cultural Advisor *Na'xaxalhts'i*, Albert (Sonny) McHalsie and the historian Keith Thor Carlson. McHalsie's chapter is a refreshing example of the indigenous perspective he learned through his work at Stó:lō Nation, and provides a nice respite from the more academic chapters. McHalsie's anecdote about how he learned the meaning of being of good mind through being taken by Carlson to Easter Mass illustrates the longstanding relationship between them. This intercultural sharing of faith, McHalsie points out, is important to "being of good mind." Carlson, on the other hand, is concerned with the idea of "collective identities" and how historical movements and events have played a "major role" in the formation of these post-contact identities. Carlson's chapter is one of the best chapters in this book. His approach to the subject of history and historiography is innovative and this chapter reflects his 15 years of working with the Stó:lō peoples and his sensitivity to the indigenous perspective.

A small drawback of the book is that many chapters focus on the Canadian side, even though one of Miller's aims for *Be of Good Mind* is to address the shortcoming in the earlier literature, which failed to explore "the connections between communities and individuals across the entire Coast Salish world" (pp. 6-7). One of the better examples of this is Alexandra Harmon's wonderfully written chapter which discusses the issue of whether a single, inclusive Coast Salish history and identity is possible. Previous scholarship on the "Coast Salish" is reviewed to highlight the point that while the label apparently originated among anthropologists and linguists, there have been no published histories that include all the peoples who fall within this category. Harmon proposes that such a history is possible, and argues that "a good way to see the historical utility of the broad Coast Salish classification is to focus on the smallest possible unit of analysis: the individual" (p. 33). Taking this focus, Harmon makes an initial foray into such a history through a discussion of George Swanaset, an intriguing figure whose life history was recorded by Paul Fetzer. While Suttles' notion of the "social continuum" is only mentioned by Harmon in passing, that and Jay Miller's (1999) notion of "anchored radiance" would have added to her to her discussion.

Daniel Boxberger's contribution points out that from its earliest period the "anthropology of the Coast Salish has been

guided by legislative and legal needs" (p. 77). Through a discussion of what he calls "not so common" anthropological examples, Boxberger illustrates how the needs of the dominant society influenced anthropological research and its presentation and use in political and legal contexts, and as a result, how those needs were imposed on Coast Salish peoples. His knowledge and background as an expert witness are invaluable and should appeal to those working within the political and legal systems. Brent Galloway's chapter, while weak, provides an interesting and fairly descriptive overview of the development, background and setup of the language programs among the Nooksack Tribe and the Stó:lō Nation that would be of general appeal to those interested or working in language revival and revitalization.

David Schaepe's chapter, centres around the Stó:lō Nation Heritage Policy and their Heritage Resource Management Plan, from an archaeological perspective; a plan that he, with McHalsie, helped develop. This chapter provides a nice compliment to Carlson's contribution, as both focus on the issue of identity. Schaepe is concerned with more recent history but also with the connection between landscape, resource management, and identity—situating this nexus within contemporary political and cultural survival contexts. The other archaeological contribution, by Bill Angelbeck, is also well done and of interest in terms of his discussion of the use of ethnographic record in archaeological interpretations of warfare and pacifism among Coast Salish peoples. This chapter is a nice compliment to Suttles' (1987) arguments not only about pacifism in the region but also about the "recent emergence" hypothesis which portrays Coast Salish peoples as imitative and passive (versus the creative and aggressive Wakashans). The early ethnographic record has been significant in shaping our conceptions of Coast Salish peoples and Angelbeck does a good job at drawing this out.

An interesting absence is that Miller himself does not contribute a chapter other than his introduction. His work (see Miller 2001 for example), more than any of the other contributors, fits the aim of demonstrating the connectedness of the Coast Salish world. A chapter by Miller would have dovetailed nicely with the contributions to this volume and would, perhaps, have provided the necessary concluding chapter tying the book together.

Be of Good Mind serves as an excellent compliment to Mauzé et al. (2004) and balances out the contemporary literature in this region. Perhaps the only "problem" with this book, as discussed by Harmon, is that "Coast Salish" is too narrow a concept.

References

Mauzé, Marie, Michael E. Harkin and Sergei Kan, eds.
2004 Coming to Shore: Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions. Lincoln: University of Nebraska Press.

Miller, Bruce G.
2001 The Problem of Justice: Tradition and Law in the Coast Salish World. Lincoln: University of Nebraska Press.

Miller, Jay
1999 Lushootseed Culture and the Shamanic Odyssey: An Anchored Radiance. Lincoln: University of Nebraska Press.

Suttles, Wayne
1987 Coast Salish Essays. Vancouver: Talonbooks.

Suttles, Wayne, ed.
1990 Handbook of North American Indians, vol. 7. Washington: Smithsonian Institution.

Jennifer Kramer, *Switchbacks: Art, Ownership, and Nuxalk National Identity*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2006, 152 pages.

Reviewer: *Karen McGarry*
Trent University

Renowned by art dealers and museum collectors for its distinctive formal qualities, style and iconography, much of the art produced by Canadian indigenous artists of the Northwest Coast has been sought after and marketed as an "authentic" representation of indigenousness. Indeed, art has historically served as a powerful cultural identity marker (both internally and externally) for several Northwest Coast communities. For indigenous artists, however, the display and consumption of both historical and contemporary art by non-Native audiences is entangled with ambiguous sentiments and shifting discourses surrounding notions of both cultural revival and loss. As such, the production, exchange, commodification, ownership, display, and repatriation of Northwest Coast art have become politically charged and contentious issues.

In *Switchbacks: Art, Ownership, and Nuxalk National Identity*, anthropologist Jennifer Kramer explores these issues ethnographically among the Nuxalk of Bella Coola, British Columbia. "Switchbacks" is based on 16 months of fieldwork in Bella Coola, where Kramer conducted interviews and participant observation with artists, community elders, educators, chiefs and others involved in the production, distribution and repatriation of Nuxalk art. Inspired by her experience of driving along the treacherous, oftentimes inaccessible road into the Bella Coola Valley, Kramer adopts the metaphor of the "switchback" to refer to Nuxalk tendencies to oscillate between unifying, cohesive discourses of what she terms "strategic essentialism" (p. 50) and more fragmented, heterogeneous narratives in the production of a national identity. There is no definitive Nuxalk stance, for instance, on the commodification of art and her informants readily shift between these two extreme narratives of identity production depending upon context. At times, many Nuxalk declare that the conscious production and marketing of stereotypically "authentic" and "traditional" art styles for external consumption is necessary to both create and validate a sense of Nuxalk political autonomy on an international stage. In other contexts, however, they espouse a pejorative attitude toward the commodifica-

tion of art, arguing that its display, whether in museums or on t-shirts, oftentimes overlooks the heterogeneity of artistic styles which results in the production of a monolithic Nuxalk "Culture" for public consumption. A key goal of Kramer's research, then, is to understand the varied contents within which these oftentimes conflicting discourses are produced and circulated for public consumption.

Analytically, Kramer's ethnography represents a detailed and welcome ethnographic addition to trends since the mid-1980s which privilege an analysis of "the social life of things" (Appadurai 1986; see also Riggins 1994; Vastokas 1992). Many early analyses of Northwest Coast art were principally concerned with form, style, or function, and as such, they unintentionally dehistoricized art from the social lives of indigenous peoples. Early anthropologists like Franz Boas (1898) and Thomas McIllwraith (1966), for example, were primarily concerned with the collection, documentation, and preservation of "traditional" art, and subsequent scholars conducted art historical analyses that centred upon analyses of the formal qualities of art itself. While such studies have some utility, they effectively decontextualized art from its processes of manufacture and use. While there has been a growing trend to study material culture as both socially constitutive and performative, it is still either frequently neglected by ethnographers, or relegated to the domain of archaeology or museum studies. There have been relatively few ethnographic analyses of such phenomena. Kramer's ethnography, however, makes the social lives of objects the central focus of her work. She centres on conflicts surrounding the sale and eventual repatriation of two historically significant and sacred Nuxalk masks, as well as people's memories and attitudes surrounding the material culture employed in a performance of a potlatch by students at a local school. Kramer follows the varied narratives surrounding both the masks and the potlatch, including the different attitudes of those involved in the various stages of their life histories. This includes discourses about the production, sale, and repatriation of Nuxalk art, as well as the perspectives of non-Native art dealers and consumers. In the process, Kramer employs her ethnographic data to critically challenge the ways in which anthropologists have historically perceived such loaded concepts as "authenticity," "tradition," and "cultural appropriation."

Ultimately, the incorporation of a diversity of perspectives enables Kramer to effectively incorporate a multi-sited approach to her fieldwork. Indeed, one of the major concerns of her ethnography is to situate "local" concerns within a transnational framework. Kramer's strategy of following the life course of objects permits an analysis of how contemporary Nuxalk identities are increasingly constituted through the global flow and positive international reception of Nuxalk art. As she maintains, "I question the commonly held assumption that selling Native art outside its community of origin inherently involves a loss, and, instead, [suggest that] there may be something identity-affirming in having one's cultural objects recognized and valued by outsiders" (p. 88).

Kramer's research makes an important contribution to analyses of the intersections between global flows of commodities and the production of a national identity "at home." At times, Nuxalk "switch" between the production and promotion of self-essentializing and "authentic" stereotypes of identity for public consumption, and more heterogeneous identities for their own benefit. In many ways, the concept of a "traditional," and "authentic" identity—a concept challenged, critiqued, and destabilized within anthropological discourses—becomes an act of cultural revival and defiance for the Nuxalk. Stereotypes of Nuxalk identity, rooted in seemingly "authentic" artistic designs and styles, are oftentimes consciously promoted to acquire a sense of political legitimacy in the wider world, and thus, as Kramer suggests, it becomes proof of self-autonomy as "market value can reflect cultural value" (p. 65). The Nuxalk are thus not passive victims of globalization, but active agents who have the power to decide what constitutes appropriate content for non-Nuxalk consumption.

Overall, Kramer's ethnography is a well-researched and enjoyable read. It is written in accessible, jargon-free language, which makes it particularly suitable for upper level undergraduate courses on themes such as material culture theory, cultural appropriation, nationalism, indigenous art and globalization. Kramer also does an excellent job of contextualizing her work within broader theoretical concerns on exchange theory, and she clearly demonstrates for readers how material culture can play a critical role in the production of national identities.

With that said, I have two very minor critiques of Kramer's work. First, her arguments are oftentimes repetitive and she frequently reiterates the same theoretical presuppositions in multiple contexts. While a reiteration and re-framing of principle arguments throughout a text is often extremely beneficial for student readers, her arguments often become tedious. Second, despite Kramer's extensive fieldwork, her ethnography is often missing the detailed nuances of the actual conversations she had with various informants. Instead, she frequently summarizes the content of interviews and informal discussions in her own words. Much of her writing is thus lacking the rich, animated, and interactive qualities of the fieldwork process, and it would have been beneficial to incorporate more of the actual voices of her informants. Despite this, however, Kramer's work draws attention to the ways in which competing discourses of national identity get constructed, and also to the role of material objects in the formation and presentation of both cohesive and fragmented identity discourses. I highly recommend her work for both anthropology students and researchers interested in issues of material culture and national identity production.

References

Appadurai, Arjun
1986 The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. New York: Cambridge University Press.

Boas, Franz
1898 The Mythology of the Bella Coola Indians. Memoirs of the American Museum of Natural History 2(1):25-127.

McIllwraith, Thomas F.
1966 The Ancestral Family of the Bella Coola. *In* Indians of the North Pacific Coast. Tom McFeat, ed. Pp. 58-71. Seattle and London: University of Washington Press.
Riggins, Stephen H.
1994 The Socialness of Things: Essays on the Socio-semiotics of Objects. Berlin: Mouton de Gruyter.
Vastokas, Joan
1992 Beyond the Artifact: Native Art as Performance. North York: Robarts Centre for Canadian Studies, York University.

Serge Gauthier, *Charlevoix ou la création d'une région folklorique. Étude du discours de folkloristes québécois (1916-1980)*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2006, 208 pages.

Recenseur : *Brad Loewen*
Université de Montréal

Serge Gauthier s'intéresse aux bases conceptuelles et méthodologiques du folklore québécois, à travers le travail de trois ethnologues dans la région de Charlevoix. Il trace l'évolution de leurs discours et en analyse l'effet identitaire sur la région à l'étude, tout en portant un regard critique sur le rôle des institutions ethnologiques québécoises. Cet examen des rapports entre le « peuple » et une certaine élite intellectuelle est des plus féconds. La discipline s'est structurée surtout à l'Université Laval, où l'ethnologie s'enseigne depuis 1944 au sein d'un département qui regroupe également l'histoire, l'archéologie et l'histoire de l'art. Le département héberge les *Archives de folklore*, une collection sonore remontant aux années 1920 et augmentée au fil des ans d'autres enregistrements de toute l'Amérique française. Les folkloristes du département ont bâti les structures de l'ethnologie québécoise au cours de XX^e^ siècle. Trois individus en particulier ont façonné la discipline : Marius Barbeau, Félix-Antoine Savard et Luc Lacourcière. Leurs discours permettent à l'auteur de décortiquer les bases de l'ethnologie québécoise, en approfondissant les notions de région, d'identité et des rapports entre mémoire et histoire.

L'auteur se penche d'abord sur la figure ambiguë de Marius Barbeau, le « grand sourcier » du folklore québécois. Originaire de la Beauce, formé à Oxford et influencé par Boas et l'école de Chicago, Barbeau est dévoilé sous les traits d'un intermédiaire qui transige entre le Canada français profond et une bourgeoisie anglo-américaine avide de connaissances sur les cultures et les paysages « primitifs » du continent nord-américain. Barbeau travaille alors comme folkloriste au Musée de l'Homme à Ottawa, un milieu anglo-canadien. De plus, il offre ses services à la société *Croisières du Saguenay* qui érige Charlevoix, sur la côte escarpée du Saint-Laurent entre Québec et le Saguenay, en destination touristique. L'auteur note que Barbeau paie ses informateurs à la pièce pour obtenir leur version des contes et des chansons traditionnelles, ce qui parachève ce portrait de l'anthropologue bien de son époque, complice avec les élites du moment et en rupture avec ses informateurs non instruits. Ce contexte historique n'empêche toutefois pas l'auteur de se distancier de la démarche de Barbeau et, comme enfant et citoyen de Charlevoix, de la construction figée que Barbeau et ses successeurs ont faite de la région. Des décennies après leur « folklorisation » par le célèbre anthropologue, la région et ses habitants en ressentent toujours les relents et, à travers ce livre, font enfin entendre leur réplique.

Parmi les concepts déterminants en ethnologie, au Québec ou ailleurs, se retrouve le cadre spatial d'étude. Le terme « région » revient souvent dans ce contexte et, au Québec, a acquis un sens identitaire que l'auteur examine en lien avec le Charlevoix « folklorisé ». La région a été conceptualisée comme une culture précise ancrée dans un espace précis, à l'image de la nation territoriale, idée empruntée elle-même au nationalisme européen du XIX^e^ siècle. De plus, la région devait former un élément constitutif de la nation territoriale, intégrée à cette dernière par un ensemble de rapports hiérarchiques de culture et de pouvoir. Barbeau, au cours de sa trajectoire intellectuelle, attribue à la région le trait de primitivité. Au début de ses enquêtes en Charlevoix, il conceptualise la région francophone selon le modèle des réserves indiennes, ces îlots de culture « sauvage » qu'il a déjà étudiés. Lacourcière et Savard, élèves de Barbeau influencés par le nationalisme au Québec, situeront la région plus précisément dans un cadre québécois. Selon leur vision, la « région » s'insère à la nation territoriale du Québec comme une unité singularisée par la « pureté » de sa culture spécifique, puisée à une source française plus ou moins idéalisée, et par son opposition à Montréal l'« impure », la multiculturelle, la bilingue et la modernisante. Ainsi, la région entre dans l'identité d'un Québec situé désormais au carrefour de la tradition et de la modernité. De façon très opérante, le concept de région géoculturelle participe aussi à la construction touristique de plusieurs régions du Québec, et les ethnologues n'y sont pas en reste. La villégiature et le tourisme deviennent un vecteur par lequel l'ethnologie s'insère aux rapports symboliques entre le peuple, conçu comme étant immuable et fixé dans l'espace, et l'élite, conçue comme étant évolutive et mobile.

Alors que le concept de région peut s'appliquer à plusieurs terrains d'enquête, Charlevoix, selon Gauthier, semblait s'offrir comme un exemple parfait aux premiers folkloristes. Dès le début de son histoire, la région fut désignée comme un territoire « sauvage » : inhabitable, en raison de la pénurie de ses sols, et effrayant, en raison de ses coteaux abrupts qui se lèvent directement du Saint-Laurent. À sa colonisation au XVII^e^ siècle, la population éparse et francophone s'est concentrée à Baie-Saint-Paul, une échancrure dans le plateau montagneux où l'accostage et l'agriculture étaient du moins faisables. Plus tard, La Malbaie devint le siège d'une industrie forestière et d'une villégiature bourgeoise, ces deux moteurs de modernisation au Québec en dehors des basses terres agricoles. L'analyse de Gauthier est complexe et probante à l'égard des rup-

tures sociohistoriques qui séparent Charlevoix en deux entités, qui s'observent mutuellement mais dont une seule est connectée au monde extérieur de capitaux et d'idées. D'une part, il y a le Charlevoix des villégiateurs qui aiment le contact avec un paysage et un peuple « sauvages » mais « purs ». Ce Charlevoix regroupe plusieurs écrivains, artistes et folkloristes qui représentent de cette façon les modes de vie sur le territoire. En contrepartie, le Charlevoix rural, pauvre et francophone se trouve édifié en objet d'étude folklorique.

Enfin, dans deux chapitres sur le rapport qu'entretient l'ethnologie avec l'histoire, l'auteur examine le « Charlevoix historique » dans lequel se situe le « Charlevoix folklorique ». En effet, si les premiers ethnologues ont découvert Charlevoix grâce à leurs hôtes villégiateurs, ils l'ont conceptualisé comme terrain d'enquête à partir des écrits historiques sur la région. Selon l'auteur, il existait déjà l'idée historique d'un Charlevoix limitrophe, « inhabitable et inquiétant » mais combien « pur ». Barbeau aurait reçu cette idée à travers les textes publiés au XIX^{e} siècle pendant l'éveil du nationalisme canadien français. Les frontières et le nom de Charlevoix remontent à cette époque de mouvance démographique et de balbutiement démocratique. Dès 1842, nombre de Charlevoisiens allèrent s'installer au « Royaume du Saguenay », dans la foulée de l'émigration qui affectait alors l'ensemble du terroir québécois. En 1855, on divisa le comté électoral de Saguenay en deux, et l'on renomma la portion ancestrale sur le Saint-Laurent en hommage au grand historien jésuite de la Nouvelle-France. Le nom de Charlevoix évoquait donc à la fois l'identité française et le renouveau démocratique, en même temps que la représentation de la région par les historiens de l'époque reposait sur son retard socioéconomique à titre de pays d'émigration et sur l'aspect « sauvage » des habitants et du paysage. Barbeau semble avoir été séduit par cette représentation historique de la région et l'a reproduite dans son travail ethnologique.

Toutefois, l'auteur montre que le rapport entre l'ethnologie et l'histoire était bien plus complexe. Parmi les ethnologues du XX^{e} siècle, Savard et Lacourcière mais aussi le cinéaste Pierre Perrault voyaient leur discipline comme le prolongement de l'histoire jusqu'au présent et comme la valorisation de la mémoire d'un « peuple » sous-représenté dans les registres d'archive. L'histoire, en tant que discipline était, rappelons-le, critiquée à l'époque pour sa tendance à légitimer le pouvoir et à faire taire la population. L'ethnologie était donc une façon de corriger les silences de l'histoire et d'avancer un projet politique. L'auteur montre comment les folkloristes, s'inscrivant dans une lignée intellectuelle remontant au siècle précédent, cherchaient à ramener la région limitrophe (mais « pure ») dans le giron de la nation territoriale et à intégrer son « peuple sans histoire » – ils ont bien saisi le potentiel de la célèbre formule de Durham – au projet de construction politique du Canada français et, ultimement, d'un Québec distinct. Ce décapage de la pensée des premiers folkloristes, à la lumière des courants intellectuels et politiques de leur époque, constitue un des apports les plus originaux du livre. Alors que Barbeau est resté dans le carcan des rapports fracturés des deux Charlevoix, l'un ouvert au monde des idées et des capitaux, l'autre à l'écart de la modernité, Savard et Lacourcière ont su inscrire leur discipline dans la construction d'un peuple et d'un pays modernes et dans la pensée d'une époque qui a produit l'idée de l'État souverain du Québec.

Ce livre permet donc de comprendre l'histoire de Charlevoix autrement, de voir son identité dans un contexte historiographique complexe et, surtout, de mieux comprendre sa place dans l'histoire et l'ethnologie québécoises. En effet, pour quiconque aborde Charlevoix comme terrain d'enquête, il importe de comprendre le syncrétisme des figures du scientifique et du touriste qui existe dans la région depuis le temps de Marius Barbeau. Il importe aussi de comprendre le concept de région qui continue à faire son chemin, tant bien que mal, et dont Charlevoix fut érigé en archétype : unité géoculturelle spécifique et un peu hermétique, partie intégrante d'une nation territoriale, traditionnelle et donc le salut culturel de Montréal la moderne tout en restant à sa remorque. Sans doute, il n'a pas été facile pour l'auteur de toujours voir clair à travers ce dense sous-bois conceptuel qui s'élevait devant lui, ni d'ordonner la complexité de sa propre réflexion. Le livre conserve en effet quelques passages arides, vestiges de sa première incarnation comme thèse doctorale. L'organisation est parfois intuitive et une certaine pudeur, sinon une considération pour ses pairs charlevoisiens et scientifiques, semble avoir empêché l'auteur de pousser plus loin quelques-uns des thèmes percutants qu'il a appréhendés au cours de son travail. Il reste cependant que Serge Gauthier n'a pas refusé les difficultés du chercheur engagé et s'est donné les moyens scientifiques d'étayer sa passion pour Charlevoix. Son livre est une contribution significative à l'historiographie et à l'ethnologie du Québec « régional ».

Ruth Barnes, ed., *Textiles in Indian Ocean Societies*, Indian Ocean Series, London and New York: RoutledgeCurzon, 2005, 162 pages.

Reviewer: *Tim Babcock*
Independent Scholar, Cape Breton

Textiles—sumptuous works of beauty or "ordinary" utilitarian articles with which we drape our bodies—have since the days of the early anthropologists provided a rich, fascinating and multivocal entry point into culture and society. Textile patterns are frequently loaded with key symbolism of cultures and textiles themselves may be powerful symbols of identity—gender, class, ethnicity or locality—or constituents and markers of particular life-cycle rituals. Textiles may be studied from the point of view of technology of production, or as products of globalization. Studies of production may reveal much about local economies—and whether globalization is an unmitigated evil that destroys local production and creativity or, conversely,

provides stimuli for the development of new forms. Studies of textiles can lead us to examining issues of "primitive" versus "modern," and of the motivations, processes and impacts of collectors and collections in colonial times and in the present day.

Ruth Barnes, one of the foremost contemporary scholars of textiles of the Indonesian archipelago, has produced *Textiles in Indian Ocean Societies*, an edited collection of nine conference presentations and specially commissioned articles dating back to 1999. From Madagascar to easternmost Indonesia, with stops at the Red Sea coast of Egypt, Zanzibar, Persia, Sumatra and Java, the articles focus on one of the richest areas of artisanal textile production in the world—and one in which there have been many interconnections over centuries and even millennia. The book has a multidisciplinary flavour including perspectives from anthropology, archaeology and history, and art history.

The first short article, by John Peter Wild and Felicity Wild, reports on the identification of several hundred cloth fragments excavated at Berenike on the Red Sea coast of Egypt, dating to the late Roman period of rule. The fragments, some of which exhibit resist-dyed patterns, have been positively traced to India, indicating the antiquity and great span of trade routes of the time. The second article, by Himanshu Prabha Ray, puts the findings of the Wilds into a broader context, examining the historical record to uncover not only patterns of Indian transoceanic trade in textiles but also modes of production, producers' and traders' guilds and networks, and the importance of the textile trade to the state and religious institutions.

The third, short article, by Steven Cohen, limits itself to clearing up misconceptions about the so-called "Portuguese" carpets, once thought to be manufactured in the (former) Portuguese territory of Goa in India. Cohen demonstrates how these carpets, employing European motifs, were most likely made in northeast Persia—the motifs deriving from European prints and drawings brought to the region by traders, diplomats and missionaries.

With the fourth article, "Text as commodity, dress as text" by David Parkin, the book takes—from my point of view, at least—a much more interesting turn. Like most of the remaining articles, this one incorporates recent ethnography. Coastal (Muslim) Swahili-speaking women on the African shores of the Indian Ocean wear a type of cloth wrapper that is very clearly used as a means of social communication. These *kanga* or *leso* are imprinted with Swahili-language (once Arabic) messages that are assertive and often erotic and yet subtle and indirect. These messages are directed publicly at rival women and privately at husbands. In what is probably a unique case, the use of kanga cloths by women—who may be publicly voiceless—is a powerful means of commenting on the appropriateness, or otherwise, of particular social relationships. Like most other articles in the collection, this article highlights change over time—for example in the content of the messages.

The fifth article, by Zulfikar Hirji, turns to men in Zanzibari (also coastal, Muslim, Swahili-speaking) society and to the making, wearing and interpreting of the many and changing meanings of one element of male dress, the *kofia* or embroidered head-dress. While the author does discuss the production and trade of the kofia, his more important contribution is his analysis of the contested implicit and explicit messages the kofia presents. Cross-cultural influences from around the Indian Ocean impinge upon this ever-evolving discourse. Is it, for example, an assertion of nationality, or of religion (Islam)? Is it also, worn a certain way, a veiled allusion to sexual prowess and intention?

The "anomalous" island of Madagascar—home to peoples whose Austronesian linguistic origins go back to Borneo but whose genetic and cultural origins are also African and Arab—is the setting of the sixth article, by Sarah Fee. The article first of all summarizes the various, and relatively unpublicized textile traditions of the island—traditions that more than any other perhaps exemplify pan-Indian Ocean interconnections. A major contribution of this article is a corrective to previous interpretations of Malagasy textiles and their uses based on foreign models. Fee's ethnographic work among one Malagasy group, the Tandroy pastoralists, presents a nuanced analysis of the changing relations between gender and textile production and use, breaking a number of stereotypical views along the way.

The last three articles in the book jump to the opposite end of the Indian Ocean, to the Indonesian islands of Sumatra, Java and Lembata. Mary-Louise Totton's article is a combination detective story and structural analysis, demonstrating that the huge carved stone panels in the "womb chambers" of a magnificent 9th-century Hindu temple in central Java are actually depictions of textiles. The symbolism of these "virtual textiles" is integral to the overall symbolism of the temple itself, and shows, once again, how imported cultural elements are reinterpreted in locally meaningful ways. Fiona Kerlogue reviews the rich history of textiles in the east coast Sumatran region of Jambi, today an Indonesian backwater with a recently revived and distinctive small-scale batik industry but once the location of an important Malay kingdom and cosmopolitan trading port. This article, as do several of the others, highlights a common theme: the high levels of prestige associated with imported, in particular Indian, textiles, and their influence on local production techniques, motifs and ritual. Finally, the book's editor, Ruth Barnes, contributes her own case study of cloth in the textile-rich culture of a far-eastern Indonesian island, Lembata, where imported Indian double-ikat silk *patola* and block-printed cotton cloths have, since at least the 14th century, been highly valued heirloom goods. In Barnes' first visit, in 1969, to the village of Kedang, the isolated mountain "old villages" not only produced no textiles but actually prohibited weaving, and cloths for ceremonial wear were imported from other islands. By the late 1990s, however, Barnes discovered that not only were complex bridewealth textiles being locally woven, and no longer imported, but a "traditional" man's cloth had been "invented" and was being widely worn as an expression of Kedang culture. The role of

a particular woman, and her individual history, is highlighted in bringing about this development.

A major flaw of this publication is its outrageous list price of $158.91, according to Amazon (though a discounted price of "only" $99.54 is offered). For that price, a book on textiles surely merits a set of colour rather than black-and-white plates which this book does not have.

In sum, the book contains a number of useful, and occasionally innovative, case studies. I wish I were able to recommend this rather uneven collection as an introduction to the fascinating study of world-wide textile traditions. Unfortunately, the promise of the title is not fulfilled. There is little in the way of synthesis. Some common threads are identified in Barnes' introduction: the mobility of textiles since ancient times, their huge importance in trade, the necessity of combining technical with sociological analyses, the dynamism and mutual influence ("fusion") of textile traditions and their meanings and symbolism. But there is no far-ranging analysis that makes a definitive theoretical and factual statement on the subject. Readers whose appetite to delve into the study of textiles in their sociological, technical and historical contexts would be better served sampling such works as Forshee (2001), Niessen (1993) or Barnes' own ethnography (1989)—all from Indonesia and all with beautiful colour as well as black-and-white illustrations.

References

Barnes, Ruth
1989 The Ikat Textiles of Lamalera: A Study of an Eastern Indonesian Weaving Tradition. Leiden: EJ Brill.

Forshee, Jill
2001 Between the Folds: Stories of Cloth, Lives, and Travels from Sumba. Honolulu: University of Hawaii.

Niessen, Sandra
1993 Batak Cloth and Clothing: A Dynamic Indonesian Tradition. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Scott Simon, *Tanners of Taiwan: Life Strategies and National Culture*, Cambridge, Mass.: Westview Press, 2005, 172 pages.

Reviewer: *Eric Henry*
Cornell University

Scott Simon quotes one of his factory-owning informants in this ethnography of the Taiwanese leather tanning industry, as follows: "The Chinese have been making leather for thousands of years, but it has just been to cover their bodies. Taiwan has a modern tanning industry only because of foreign technology...Leather tanning has nothing to do with Chinese culture" (p. 60). It is statements like these that, for Simon, form the central problematic of his study: how is it that labour and business practices which are promoted by the government as distinctively Chinese (and linked to new forms of global Chinese capital) are instead identified by their own practitioners as precisely the opposite, as non- or even anti-cultural? Simon conducted almost two years (with several subsequent field trips) of anthropological fieldwork in both small- and large-scale leather tanneries in southern Taiwan to answer this question. His ethnography uses the experiences of leather tannery owners and employees to explore questions of national identity and ideology in Taiwan, especially in light of recent political and social changes that have allowed previously marginalized populations to influence the course of the nation.

This book is much more than simply an ethnography of work. Most of the ethnography is not about the workplace itself but about how business owners and workers situate themselves within the imagined space of the nation: "In the workplace and at home, [Taiwanese tanners] craft identities at the same time that they craft leather" (p. 5). Simon includes a four page appendix that describes the technical steps of the leather tanning process, as well as some ethnographic detail of his own experience working in one such factory (pp. 93-96), but the bulk of the book concerns the contestation of national identity. Such an investigation is invaluable in its own right but, as Simon points out, is particularly compelling in the Taiwanese case. Taiwan was colonized by several successive waves of migration from the Chinese mainland, the final wave arriving after the Nationalist (KMT) defeat in the late 1940s. The more recent immigrants, backed by American influence and military power, were able to exclude other, mostly Holo-speaking, Taiwanese from positions of power and influence. At the same time the government embarked upon a series of ideological campaigns to emphasize Taiwan's "Chinese" heritage. Mandarin Chinese became the only acceptable language in schools, while the teaching of history and geography had to conform to approved narratives. This historical context makes the appearance of a new identity politics which challenges the official government narratives that much more interesting.

The book is divided into nine chapters, the first three introduce the tanning industry, the historical context of Taiwan, and the relevant social, religious and kinship details of Taiwanese society. The next two outline two different types of tanneries: family-based and corporate firms. Family-based firms were encouraged by the government in the 1970s as means of strengthening the economy. While most firms are still owned by individual families the largest ones are now corporate entities. The family enterprises in Simon's research tended to emphasize the benefits of kin-organized enterprises, arguing that employing family members helped reduce labour disputes, kept skilled labour from moving to other factories, and developed workers with years of experience in the industry. Corporate firms, on the other hand, emphasized their technological investments and rational business management.

Simon makes the argument that the narratives he recorded from both family and corporate firm owners represent an important counter-point to official discourses of Chinese-based identity. Instead of locating the success of their businesses in "Chinese" or "Confucian" business models, tan-

nery owners situated themselves as cosmopolitan technocrats and rational managers. However, in what is perhaps the ethnography's greatest weakness, Simon does little to outline the content of these official discourses. He refers to Gramsci's concept of hegemony in describing the Taiwanese government's attempts to impose an ideology of Chineseness on nativist Taiwanese cultural practices, but we are forced to accept Simon's characterization of the content of this ideology without much textual or documentary evidence. If Simon's characterization is accurate however, then his conclusion to these two chapters is quite powerful: marginalized into unpleasant industries such as leather-tanning, native Taiwanese are nonetheless "labeled as the carriers of "Chinese" tradition because they do business within the family or networks of trusted kin and friends" (p. 73).

Simon also devotes chapters to gender, labour relations and the increasing amount of investment by Taiwanese factory owners in mainland China. The chapter on gender is particularly interesting in that, contrary to a Confucian ideology that proscribes roles for women outside of the household, women are crucial to leather tanning firms, especially the position of the *thau-ke-niu* or boss-wife. Making a distinction between male and female labour as *cuxin* (coarse) and *xixin* (meticulous) respectively, the female heads of households in family firms often controlled the money while men handled heavy work on the factory floor. This granted many thau-ke-niu a significant amount of control over the operation of the business and its future. Nonetheless, social and economic changes have altered the expectations and ambitions of many women who now aspire to professional careers or to running their own businesses.

In the final chapter, Simon describes his experiences as an international observer in the 2004 presidential election which returned former opposition leader Chen Shui-bian to power. The ballot included a referendum question on the status of Taiwan-China relations. Both the election and referendum stimulated heated debate about the future of the country: is Taiwan an outpost of Chinese culture or an independent nation in its own right? Simon points out in his conclusion that "Taiwan demonstrates well that culture is not unitary and bounded, nor is it explanatory of anything" (p. 148). His argument is rather that culture is a political tool that is recruited by various groups to both maintain and challenge relations of power.

This seems to be a rather pessimistic view though, especially coming from an anthropologist. Simon disputes the idea, cultivated by much early anthropological work, that Taiwan can be seen as an example of "pure" Chinese culture. But while he argues that this point of view suppresses ethnic, gender and social differences, he implicitly accepts the notion of a "pure" culture as the only one possible.

The case studies of various tanneries and the ethnographic details presented in this book are particularly rich, and it is clear that Simon has both a rigorous research methodology and a detailed understanding of contemporary Taiwanese politics. This ethnography would be particularly suitable for undergraduate courses on identity, ethnonationalism, East Asian anthropology and the anthropology of work. Despite some conceptual shortcomings, *Tanners of Taiwan* is a short, readable, and comprehensive ethnography about the contemporary politics of identity in a postcolonial state.

Nadine Picaudou, dir., *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth : Karthala/IFPO, 2006, 379 pages.

Recenseure : *Christine Jungen*
Ivry (France), CNRS

Cet ouvrage collectif propose un parcours à travers les différents « territoires de mémoire » palestiniens. Les contributions explorent les nombreuses facettes d'une mémoire qui se distingue aussi bien par la singularité du cas palestinien que par sa plurivocalité. Si la *nakba*, la « catastrophe » de 1948, est érigée en élément fondateur et collectif de l'identité palestinienne, la pluralité des mémoires reflète aussi la diversité de l'expérience palestinienne : Palestiniens de « l'intérieur » face à une construction étatique nationale aujourd'hui en échec, réfugiés d'origine citadine ou rurale, installés dans les pays limitrophes, et exclus de la construction étatique. À travers un panorama des entreprises mémorielles palestiniennes et de leurs enjeux politiques et identitaires, les auteurs proposent d'analyser l'articulation entre mémoire, histoire, construction nationale et construction étatique. Plus largement, la question du registre du témoignage comme opérateur de vérité dont la reconnaissance partagée pourrait permettre d'engager une réconciliation mémorielle entre Palestiniens et Israéliens parcourt également cette réflexion collective (N. Picaudou). Trois parties organisent l'ouvrage, consacrées successivement à la constitution du récit national palestinien, aux résistances et dissidences face à ce récit, et, enfin, aux formes de la mémoire sociale.

Comment se construit le récit national palestinien ? Les contributions composant la première partie pointent d'emblée la complexité inhérente à la constitution d'un récit qui se veut exemplaire et collectif. Le souvenir entretenu de la nakba, constitutif de la mémoire palestinienne, s'oppose de manière irréductible au discours israélien : c'est bien l'inconciliabilité entre les récits palestinien et israélien sur les événements de 1948 qui explique l'échec du processus de paix; l'enjeu central du droit au retour des réfugiés a ainsi achoppé sur l'impossibilité à négocier une vérité historique acceptable pour les deux parties (B. Botiveau). La construction étatique palestinienne opère aussi à travers l'investissement par l'Autorité Palestinienne de la mémoire des lieux saints, et en premier lieu de la ville de Bethléem, devenue le lieu d'expérimentation d'une nation désormais conçue non plus dans un cadre nationaliste laïc, mais sur le modèle multiconfessionnel (S. Andézian). D'autres entrepreneurs de la mémoire trouvent leur place dans le dispositif mémoriel nationaliste. C'est le cas des folk-

loristes, organisant un savoir-dire de la mémoire palestinienne. Ces entreprises mémorielles ne se font cependant pas sans mal : en témoigne le conflit intérieur du folkloriste à l'origine de la recréation sous auspices nationales du pèlerinage de Nabi Salih; le conflit, ici, naît aussi bien d'une légitimité contestée que de la contradiction entre une position moderniste et la promotion active à des fins nationalistes du culte des saints (E. Aubin-Boltanski). Au Liban, l'imaginaire collectif palestinien s'est approprié la mémoire lettrée de la nakba et de la figure symbolique du « paysan-réfugié » qui l'incarne. À ce « mythe fondateur » de la nakba, la bourgeoisie d'origine palestinienne oppose un récit centré sur la *hijra*, « l'exode », mémoire plus privée, singulière, lui permettant de réintégrer un imaginaire collectif dont elle se sent exclue (J. Sfeir). Dans les territoires palestiniens, le contre-récit féminin témoigne aussi d'une résistance au discours nationaliste officiel promu par l'Autorité Palestinienne : la commémoration du cinquantenaire de la nakba dans les territoires palestiniens a donné lieu à une reconfiguration de la mémoire opérant une division sexuée de la mémoire; la femme, instituée en figure d'un patrimoine national à préserver, est reléguée dans un champ atemporel et apolitique. Si les femmes ont largement intériorisé le discours dominant, une mémoire où les femmes avaient pleinement leur place aux côtés des hommes conteste dans une certaine mesure ce récit national avant tout masculin (C. Pirinoli).

L'analyse des conflits et des dissidences face à la construction d'un récit national qui parcourent en filigrane la première partie du livre est approfondie dans la seconde partie. Différents lieux de contestation ou de distanciation mémorielle sont ainsi explorés. Le pouvoir des municipalités et la tentative de sa restriction par l'Autorité Palestinienne débouche ainsi sur une guerre des mémoires entre l'opposition politique et l'Autorité : alors que celle-ci vise à s'établir en producteur mémoriel dominant et originel, un contre-récit alternatif est produit par l'opposition, glorifiant le passé de résistance des municipalités contre l'occupant israélien, passé duquel l'Autorité est absente (A. Signoles). Mais ce sont aux marges de la construction étatique palestinienne que les dissidences mémorielles face aux discours dominants sont les plus actives. Ainsi dans le camp de Wihdat en Jordanie, la culpabilité d'avoir quitté la Palestine est omniprésente dans la mémoire des réfugiés. Cette mémoire, intime, douloureuse devient une anti-mémoire, la mémoire d'un futur impossible, celui dans lequel les réfugiés ne seraient jamais partis (H. Jaber). L'historiographie druze israélienne pour sa part, dans une relecture *a posteriori* d'un communautarisme druze, cherche à établir un contre-événement fondateur de la spécificité druze face à la nakba palestinienne : ce sont les massacres commis par des rebelles à l'encontre des Druzes lors de la révolte arabe de 1936-39 qui constituent alors le principe explicatif du ralliement des Druzes au drapeau israélien (I. Rivoal). Mais les conflits mémoriels les plus aigus se trouvent sans conteste au Liban, où l'expérience traumatisante de la nakba par les réfugiés palestiniens a été poursuivie par celle des massacres perpétrés lors de la guerre civile. Les lieux de commémorations forment ainsi un espace de pratiques à la fois plurielles et quotidiennes, où s'exprime une rhétorique guerrière et nationaliste et, plus récemment, un discours de victimisation s'inscrivant dans le registre humanitaire. *A contrario*, l'absence de commémorations, en particulier des massacres de la guerre civile, témoigne de l'impossibilité de mémoire dans le Liban actuel. Ce sont alors des Libanais, à l'instar du Hezbollah avec la commémoration du massacre de Sabra et Chatila, qui se réapproprient ces lieux en en refaçonnant le sens : sous l'égide du Hezbollah, la commémoration de Sabra et Chatila est ainsi devenue un symbole de la lutte des Arabes bien plus qu'un lieu de mémoire palestinien (L. Khalili).

La dernière partie de l'ouvrage s'attache à examiner les formes sociales des mémoires palestiniennes. La mémoire matérielle tout d'abord, à l'instar du phénomène de néo-patrimonialisation architectural qui a pris place dans les villes palestiniennes. Celui-ci s'inspire du processus d'aménagement matériel de la mémoire dont a fait l'objet la ville de Jérusalem, esthétisée en « ville-culte » à travers les programmes de restauration et d'urbanisation initiés par les Britanniques, et repris par les Jordaniens puis les Israéliens (S. Bulle). La matérialité de la mémoire prend aussi la forme de collections d'objets et de mémoires autobiographiques, à l'instar de ce qui est entrepris au sein de la bourgeoisie urbaine jordanienne d'origine palestinienne : les matériaux recueillis constituent ainsi autant « d'archives » de la Palestine, collecte de témoignages avant tout destinés à un public international et aboutissant à la thésaurisation de la mémoire palestinienne (I. Maffi). La mémoire peut également prendre la forme de pratiques sociales réifiées, à l'instar de l'honneur des femmes chez les réfugiés d'un camp jordanien : les récits sur la protection de l'honneur justifiant la fuite devant les Israéliens se double de pratiques sociales patriarcales et claniques visant à pérenniser la structure identitaire. Dans ce contexte, la prise de pouvoir des femmes passe par la réappropriation et la subversion des codes masculins en vigueur (S. Latte). La pratique mémorielle, enfin, peut aussi passer par la performance dansée, comme c'est le cas de la *dabkeh* palestinienne telle que la pratiquent les réfugiés de la Vallée du Jourdain. Performance de l'identité palestinienne dans laquelle se met en scène la communauté, le respect de la morale, de la tradition authentique, la performance de la dabkeh est dans le même temps un lieu ambigu dans lequel s'exprime la contestation de la jeune génération envers la plus ancienne (M. Van Aken).

Au-delà de l'organisation du livre, d'autres thématiques convergentes émergent au fil des contributions : les tensions entre une mémoire exemplaire de la communauté forgée par les lettrés, intellectuels et folkloristes, et l'expérience mémorielle individuelle et singulière ; la redéfinition toujours conflictuelle de l'authenticité de la tradition ; l'ambiguïté qui prévaut à toute stratégie mémorielle, suscitant immédiatement dans ses interstices des mémoires contestataires ou divergentes. En ce sens, plus peut-être qu'une nouvelle analyse à la suite de Maurice Halbwachs de l'articulation entre histoire et mémoire, le véritable apport de l'ouvrage est de dégager à travers

l'exemple de ces « territoires » protéiformes de la mémoire palestinienne l'extraordinaire fluidité, complexité et ambivalence des dispositifs et pratiques mémoriels organisant le passé. La réflexion collective initiée ici pourrait ainsi permettre de dépasser la binarité des oppositions dominant/dominé, discours/pratiques, historiographie/mémoire, qui apparaissent parfois en filigrane dans l'ouvrage. On regrettera notamment, à ce titre, la distinction opérée entre les formes rhétoriques, « événementielles » de la mémoire et ses pratiques sociales, tant celles-ci paraissent étroitement imbriquées. C'est la principale critique adressée à un ouvrage riche, passionnant, qui a le mérite d'offrir aussi bien une analyse inédite et exhaustive de la pluralité des trames mémorielles palestiniennes qu'une réflexion sur les modalités de façonnage, de réappropriation et de pratique de la mémoire.

Luc de Heusch, *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour-fou, saint Jean de la Croix, etc.* Bruxelles : Éditions Complexe, 2006, 242 pages.

Recenseur : *Jean-Claude Muller*
Université de Montréal

Voici un livre provocant qui sort des sentiers battus. De Heusch se propose d'examiner la place et la signification de ce que les anthropologues anglo-saxons appellent ASC (alterated states of consciousness/états altérés de conscience) dans leurs études sur la religion. Ceci se résume un peu trop souvent aux cultes de possession et au chamanisme, quelques ethnologues, comme Ioan Lewis, y ajoutant l' « extase » des mystiques dans notre religion chrétienne. Toutes ces manifestations se traduisent par une transe, qui est l'objet central, le pivot du livre. De Heusch commence par élucider les rapports entre la transe et ce qui l'accompagne le plus souvent, la musique et une théâtralité variable d'un cas à l'autre. Il reprend ensuite dans ce premier chapitre la substance de deux de ses célèbres articles « Possession et chamanisme » et « La folie des dieux et la raison des hommes » qui ont suscité beaucoup de commentaires. Cette refonte, assortie d'exemples nouveaux et d'ajouts sur le « médiumnisme » et le prophétisme, est une bonne occasion pour de Heusch de répondre à ces commentaires et de préciser sa pensée.

Les rapports de la transe avec l'hypnose dans le cas des cultes de possessions classiques sont disséqués dans le second chapitre mais l'hypnose n'est d'aucun secours pour aider à la compréhension de la transe auto-induite, souvent à l'aide d'hallucinogènes, des chamanes. Alors que les possédés sont dans une sorte de transe somnambulique, les chamanes entrent volontairement dans une transe hallucinatoire, qui n'a rien à voir avec la première. Pourtant, il y a des exceptions, que de Heusch se plaît, *in fine*, à décortiquer.

La transe des mystiques chrétiens est abordée par une mise en contexte des traditions mystiques espagnole, flamande et allemande avec les figures de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila. Le soufisme et la tradition mystique musulmane sont aussi exposés, suivis des expériences mystiques des écrivains romantiques et celles des transes contemporaines présentes dans quelques manifestations profanes (les « rave ») et religieuses chez les groupes pentecôtistes. La transe est aussi employée par les chamanes ou contre-sorciers africains dans quelques rites destinés à combattre la sorcellerie que de Heusch qualifie de « chamanisme en creux ». Ce court chapitre se termine par un bref examen de quelques aspects de la chasse aux sorcières européenne des XIII^{e} au XVI^{e} siècles.

Le chapitre qui, certes, surprendra le plus est celui consacré à l'amour. L'amour de Dieu, chez les mystiques chrétiens « pose le problème des liens qui pourraient exister entre la mystique et l'amour-passion. » Au gré de plusieurs exemples ethnographiques, dont les fameux Trobriandais, de Heusch croit pouvoir affirmer que l'amour-passion est une transformation d'un désir incestueux pour la mère. Un autre substitut du désir incestueux pour la mère est la femme de l'oncle maternel. Incarnant en un parallèle inverse les règles de l'amour courtois à la même époque de son apparition en Europe, le roman de Tristan et Iseult inaugure, dans notre société, le temps de l'amour-passion. Cet amour-fou est une sorte de transe – ne parle-t-on pas d'un amoureux *transi* ? – dans laquelle les deux protagonistes se perdent l'un dans l'autre. Le rôle de l'hypnose dans l'amour-passion est à nouveau évoqué et les opinions de Freud sur le sujet sont examinées. Le chapitre se termine avec une évocation de l'amour passion chez les anciens Grecs, dans le mouvement orphique et dans plusieurs autres cas, montrant que l'amour-passion ne se termine jamais très bien.

Le livre se clôt sur un texte très dense consacré au problème des liaisons entre transe, hypnose, et charisme politique. Freud, Max Weber, Léon Chertok, Roger Bastide sont tous mis à contribution dans une discussion finale par le biais de laquelle de Heusch nous dit chercher à ouvrir des portes en faisant dialoguer diverses disciplines qui sont, encore trop souvent, des chasses gardées. Mais de Heusch affirme, avec raison, qu'elles ont toutes besoin l'une de l'autre et le prouve.

Kenneth M. Morrison, *The Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies and the Algonkian-French Religious Encounter*, New York: State University of New York Press, 2002, 243 pages.

Reviewer: *Angela Robinson*
Memorial University

Kenneth M. Morrison's *The Solidarity of Kin* is a critical reassessment of the controversies that surround historical and ethnohistorical scholarship on Eastern Algonkian beliefs systems and worldviews. Morrison argues that the application of

received methodologies and interpretive strategies has resulted in the production of a large corpus of work that, to date, has systematically missed the mark in offering a comprehensive and accurate understanding of the Algonkian-French religious encounter. For scholars confronted with the unique interpretive challenges that accompany the study of the Algonkian-French encounter period, Morrison provides a theoretical rigour that insists on serious revision of extant scholarship and demands that culturally sensitive, interpretive approaches be applied to future studies.

Morrison's justification for his revisionist approach is based on his insistence that a "major conceptual fallacy" pervades the interpretive approaches used by many ethnohistorians to describe Algonkian religious change and conversion (p. 170). He suggests that, while historians understand the importance of reconstructing the Algonkian mode of thought, achieving such a perspective has been elusive. Morrison supports this claim by critically examining the scholarship of such leaders in the field as James Axtell and Robert Conkling. Morrison challenges Axtell's claim that Native Americans "placed themselves under the tutelage of the black-robed spokesman for a greater God" by insisting that such an interpretation is based on "flimsy assertions" and a refusal to accept "culturally responsive explanations" as legitimate ones (p. 158). Morrison also asserts that in "Legitimacy and Conversion in Social Change," Conkling's suggestion that the Jesuit missionaries and not the Aboriginal leaders were the major instigators of social and religious change, is not based on any clear evidence, but is drawn from an "ethnocentric commitment" involving a failure to understand Algonkian religious life "in its own terms" (p. 170). According to Morrison, what is obviously lacking in both Axtell's and Conkling's work is a clear understanding of the "orientational terms" of actual Algonkian life required for accurate interpretation (p. 115), and what remains intact is the refusal of both these scholars to effectively challenge received tradition.

Arguably there are numerous interpretive rifts between Western-Christian and Algonkian conceptions of "religion," "spirituality" and the ways that belief systems operate which cannot be addressed by any single interpretive strategy or methodological approach. However Morrison provides some key insights into the Algonkian religious experience that will help both initiates and veterans of Algonkian social and cultural history. Morrison identifies anthropologists David Blanchard, Cornelius Jaenen and Bruce Trigger, and religious studies scholar Sam D. Gill among those who strongly promote the understanding of "religious" conversion as social and cultural processes with clearly identifiable political, social and cultural dimensions. For instance, Blanchard argues that Mohawk "conversion" to Catholicism at Kahnawake was more political than religious, whereby the new religion served as a "'protective coloration' under which the Mohawks hid their traditional values" (p. 154). In this instance, Blanchard's interpretation recognizes the importance of acknowledging First Nations peoples as responsive actors within the theatre of history. In a similar vein, Jaenen maintains that Jesuit success was not as complete, and as sincere as was hoped for; instead, many Aboriginals accepted Catholicism at a superficial level, and for various reasons, including economic gain (p. 154). Trigger, however, maintains that true "conversion" was not possible at all owing to the fact that there existed an unbridgeable social, cultural gulf between the French and Algonkians. This is where a radical departure between Morrison's and Axtell's approaches becomes obvious, since Axtell does not grant credibility to Blanchard, Jaenen and Trigger, who he identifies as methodological charlatans whose scholarship is "polemical and incorrect" (p. 154).

As an anthropologist, I welcome any attempt by scholars to incorporate ethnographic, culturally specific perspectives to the study of Algonkian beliefs and values. While Morrison's book is rife with discourses *about* Aboriginal perspectives, none appear in this text except through the works of anthropologists such as those noted above. In and of itself, this is an inexcusable omission and is one of the gaping holes in this work. Further to this, it is indeed difficult to write ethnographically unless you quite literally move away from the desk and into the "field." Ethnographic perspectives are required for the revisionist interpretations that Morrison calls for here. However, an alternative to this would be to accept, as Morrison does, the scholarship of anthropologists, such as Blanchard, Jaenen and Trigger, who offer thorough investigations of, and keen insights into, Algonkian culture and society. Otherwise, like Axtell, you are left arguing points that are beyond your grasp simply because you do not have the scholarly expertise that ethnographic research allows. If scholarship about the Algonkian-French encounter is to advance then it must become truly interdisciplinary by incorporating historical documentation, anthropological insights and the perspectives of Aboriginal peoples whose present-day lived reality follows from the encounter experience.

A familiarity with the Algonkian world will not only make evident the social, cultural gulf that divides Aboriginal and non-Aboriginal perspectives, it will also reveal that many of the Western terms used to describe, define and interpret Algonkian reality (past and present) are inadequate to the task. Despite the arguments put forward here, Morrison remains committed to the ethnocentric biases that he so forcefully challenges; his insistence on employing Western religious terminology belies any serious reconsideration of the Algonkian-French encounter. If we are to significantly improve scholarship in this area, we must not only redirect and redefine our thinking, but also use terms that more accurately reflect the innovative, interpretive strategies that aim to illuminate the subject matter; a point that Morrison acknowledges in reference to Dorothy Lee's work on the Wintu, (p. 50), but does not address fully, or incorporate into his own critical writing. Following anthropologist Michael Jackson, and in keeping with Lee, I argue that non-Western, culturally specific systems of thought cannot be understood by merely assimilating them to the categories of Western philosophical and

scientific discourse. To this end, instead of employing such ethnocentric concepts as worldview (as Morrison does), the use of *Lebenswelt,* or lifeworld would more accurately describe Algonkian reality. In addition, a more precise depiction of Eastern Algonkian "religious" orientations may best be served by firmly planting Algonkian beliefs and values on an equal footing with all others; for instance, using "belief systems" as an all-inclusive term avoids the ideological pitfalls encountered in the use of such politically-laden and annoyingly inaccurate terms as "religion" and "spirituality" which are commonplace within this volume, and which generally characterize scholarship on historical and contemporary treatments of Aboriginal beliefs and values.

Social scientists and others who study the area of Eastern Algonkian history and culture will be familiar with much of the content found in this book since five of the eight chapters were previously published as articles. However, *The Solidarity of Kin* is required reading for instructors and scholars of history, religious studies, anthropology and ethnohistory with a specialization in Algonkian studies. While the methodologies and interpretive strategies promoted in this book will appear dated to some, they bear repeating, as much scholarship about Aboriginal peoples continues to be marked by ethnocentric bias and cultural myopia. Those with a penchant for theory will welcome this book and the challenges it offers. Undergraduate students and non-specialists, however, may find it an arduous and inaccessible read. Scholarship in general, and interdisciplinary work in particular, will benefit from this work since it provides a necessary corrective to the positivist accounts of the Algonkian-French encounter that currently predominate scholarly literature. I strongly recommend *The Solidarity of Kin* as a worthwhile and necessary purchase for scholars who share an interest in this field.

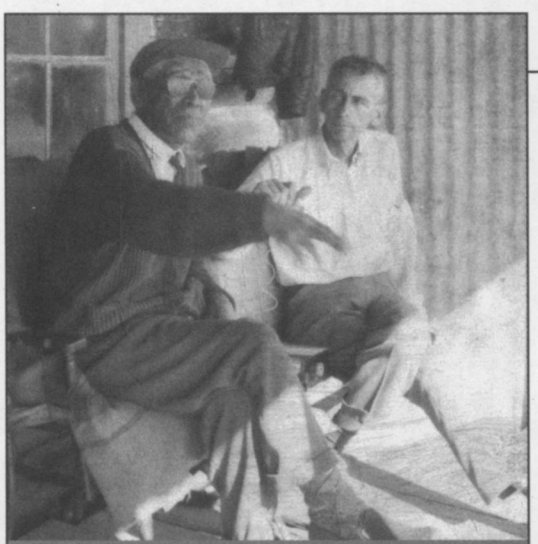
Mary Douglas, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, (traduit de l'anglais par Jean L'Hour), Paris : Bayard, 2004, 322 pages.

Recenseur : *Jean-Claude Muller*
Université de Montréal

Mary Douglas avait déjà, il y a 38 ans, abordé le Lévitique dans un des chapitres de son célèbre ouvrage *Purity and danger*. Ce chapitre, intitulé « Les abominations du Lévitique[1] », traitait des animaux prohibés dans ce livre de la Bible. Son interprétation avait été bien reçue par les spécialistes qui, jusqu'alors, avaient été en désaccord sans pouvoir donner une interprétation uniforme et convaincante de ces prétendues « abominations ». Dans le présent volume, intitulé en anglais *Leviticus as Literature*, un titre certainement plus adéquat que l'intitulé de la traduction française, c'est au statut de ce texte comme œuvre littéraire qu'elle s'attaque. Le résultat est proprement vertigineux car c'est toute la place et les significations que les spécialistes ont bien pu donner à ce livre qui sont remises en question. En effet, ce chapitre de la Bible n'est généralement pas considéré comme important et sa composition déconcerte notre mode de pensée et d'expression. C'est à ces modes anciens d'expressions littéraires que Mary Douglas nous introduit d'abord pour mieux situer le Lévitique dans une catégorie plus générale. A partir de ces prémisses, l'auteur avance que « [l]'idée centrale de la présente étude est que le Lévitique exploite à fond une tradition ancienne qui fait un parallèle entre le mont Sinaï et le tabernacle ». Ce parallélisme se retrouve partout sous diverses formes qu'il s'agit de décoder car elles ne sont pas ouvertement apparentes, c'est le moins qu'on puisse dire. L'analyse se poursuit par l'examen de la place et de l'utilisation des diverses parties des animaux sacrifiés en conjonction avec la forme du mont Sinaï et du tabernacle. Suit une comparaison entre le Lévitique et le Deutéronome pour montrer comment ces deux livres tentent d'instaurer une nouvelle religion « totalement réformée » en y faisant disparaître le culte des morts, l'utilisation des oracles et de la divination. Le statut des animaux terrestres, purs et impurs, ainsi que celui des autres êtres vivants est exposé dans les deux chapitres suivants avec une nouvelle désignation pour « abomination » qui prend un sens différent de par la mise en contexte globale. Ces deux chapitres reprennent en les modifiant et en les élargissant considérablement les conclusions de « Les abominations du Lévitique » du livre ancien de l'auteur cité plus haut. Le chapitre neuf examine une maladie curieuse et encore mal identifiée, traduite par « lèpre », et nous montre comment elle s'insère dans le cadre général des interdits. Les trois derniers chapitres nous dissèquent les correspondances entre le texte et les déambulations à l'intérieur du tabernacle. Le Lévitique comme texte est une projection du tabernacle que ces trois chapitres nous font parcourir pas à pas, depuis le parvis et l'entrée jusqu'au saint des saints. Tout au long du livre, l'auteur nous a montré des parallélismes qui se rejoignent ici dans une sorte d'apothéose finale. Elle nous montre aussi que le texte du Lévitique ne doit rien au hasard d'une juxtaposition de morceaux disparates. L'auteur nous dévoile petit à petit une construction extrêmement savante et sophistiquée avec des structures littéraires bien agencées mais qui ne nous sont plus directement apparentes. Pour employer une terminologie littéraire contemporaine, il s'agit ici d'une brillante déconstruction menée de façon magistrale et convaincante.

Note

1 Traduction française: *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou.* Préface de Luc de Heusch, Paris, Maspéro, 1971 (Coll. Bibliothèque d'anthropologie).



Contents

Introduction | *Harvey A. Feit and Richard J. Preston*

1. Richard Slobodin's Ethnography and Human Nature | *Richard J. Preston*
2. Dick Slobodin: The Anthropology of a Divided Self | *Sam Ajzenstat*
3. Slobodin as Example: A Note on a Dialectics of Style | *Kenneth Little*
4. Writing against the Grain of Materialist Orthodoxy: Richard Slobodin and the Teetl'it | *Robert Wishar and Michael Asch*
5. Histories of the Past, Histories of the Future: Critical Engagements of Frank Speck, Eleanor Leacock, and Richard Slobodin | *Harvey A. Feit*
6. Slobodin "among the Métis" 1938–1998: Anthropologist, Scholar, Historian, and Field Worker par excellence | *Mary Black-Rogers*
7. Richard Slobodin and the Creation of the Amerindian Rebirth Book | *Antonia Mills*
8. Richard Slobodin as Scholar of Societies | *David J. Damas*
9. Caribou Hunt | *Richard Slobodin*

Bibliography of Richard Slobodin

A Kindly Scrutiny of Human Nature

Essays in Honour of Richard Slobodin

Richard J. Preston, editor

$85.00 Cloth • 978-1-55458-040-8 • July 2008

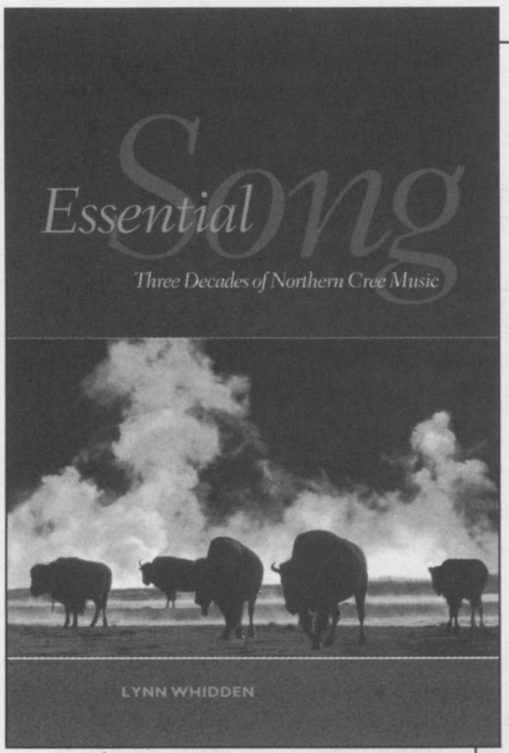
A Kindly Scrutiny of Human Nature is a collection of essays honouring Richard (Dick) Slobodin, one of the great anthropologists of the Canadian North. A short biography is followed by essays describing his formative thinking about human nature and human identities, his humanizing force in his example of living a moral, intellectual life, his discernment of people's ability to make informed choices and actions, his freedom from ideological fashions, his writings about the Mackenzie District Métis, his determination to take people's experience seriously, not metaphorically, and his thinking about social organization and kinship. An unpublished paper about a 1930s caribou hunt in which he participated finishes the collection, giving Dick the last word.

Richard J. Preston is nominally retired (Professor Emeritus of Anthropology, McMaster University) and hopes to continue his forty-plus-year span of sojourning and work with the people of the James Bay region, focusing on the cultural dimensions of globalization and tracing the emergence of the Cree concept of community. His publications include *Cree Narrative: Expressing the Personal Meanings of Events*, second edition (2002), and a great many papers.

toll-free 1-866-836-5551

Wilfrid Laurier University Press
TRANSFORMING IDEAS

www.wlupress.wlu.ca



Essential Song: Three Decades of Northern Cree Music, a study of subarctic Cree hunting songs, is the first detailed ethnomusicology of the northern Cree of Quebec and Manitoba. The result of more than two decades spent in the North learning from the Cree, Lynn Whidden's account discusses the tradition of the hunting songs, their meanings and origins, and their importance to the hunt. She also examines women's songs, and traces the impact of social change—including the introduction of hymns, gospel tunes, and country music—on the song traditions of these communities. The book also explores the introduction of powwow song into the subarctic and the Crees' struggle to maintain their Aboriginal heritage—to find a kind of song that, like the hunting songs, can serve as a spiritual guide and force. Includes profiles of the hunters and their songs and an original audio CD of more than fifty Cree hunting songs.

Essential Song

Three Decades of Northern Cree Music

Lynn Whidden

$85.00 Cloth • 978-0-88920-459-1 • Aboriginal Studies series

Includes audio CD with over 50 Cree hunting songs

Foreword Magazine 2007 Book of the Year Award Finalist–Music Category

•

Shortlisted for the Manitoba Historical Society Margaret McWilliams Award–Scholarly Category

"One of the strengths of this book is its view of Cree music, past and present, as integral to the lives of the people who have created and used it.... In this lucid and engaging work Lynn Whidden has created a valuable resource for young northern Cree who seek to strengthen their communities by building more elements from their own culture into their lives; and, for anyone with an interest in subarctic cultures, in the music of the Canadian north — or in Cree expression of the universal human need for song — *Essential Song* is essential reading." –John Bennett, *Meridian: Canadian Polar Commission*

"Providing a thorough account of the musical culture of the Cree people ... this excellent book makes a unique contribution to ethnomusicology.... Highly recommended." –B. Nettl, *CHOICE*

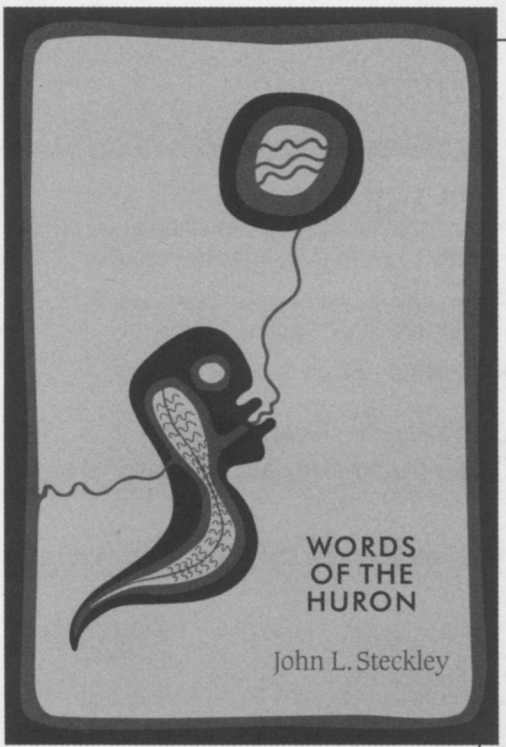
"Along with the detailed descriptions of the repertoire giving context, text, and translation into English, this study is extremely valuable for considering each musical manifestation within Cree existence. The details of the relationship of the hunter with the bird, animal, or fish, through the particular song being used, underlines how different the view of the Cree person is from a member of the Canadian dominant society.... I want to underline that this is a particularly valuable document on northern Cree music.... All libraries dealing with musical expressions and Native Studies should have this book in their collection." –Elaine Keillor, Carleton University, *Canadian Association of Music Libraries Review*

toll-free 1-866-836-5551

Wilfrid Laurier University Press

TRANSFORMING IDEAS

www.wlupress.wlu.ca



Words of the Huron

John L. Steckley

$29.95 paper • 978-0-88920-516-1 • Aboriginal Studies series

"Steckley's work adds ethnolinguistics to the methods of research in Huron studies.... A fine example of original, intensive research.... Highly recommended."
– R. Berleant-Schiller, emerita, University of Connecticut, *CHOICE*

Words of the Huron is an investigation into seventeenth-century Huron culture through a kind of linguistic archaeology of a language that died midway through the twentieth century.

John L. Steckley explores a range of topics, including the construction of longhouses and wooden armour; the use of words for trees in village names; the social anthropological standards of kinship terms and clans; the Huron conceptualization of European-borne disease; the spirit realm of orenda; Huron nations and kinship groups; relationship to the environment; material culture; and the relationship between the Jesuit missionaries and settlers and the Huron people.

Steckley's source material includes the first dictionary of any Aboriginal language, Recollect Brother Gabriel Sagard's Huron phrasebook, published in 1632, and the sophisticated Jesuit missionary study of the language from the 1620s to the 1740s, beginning with the work of Father Jean de Brébeuf. The only book of its kind, *Words of the Huron* will spark discussion among scholars, students, and anyone interested in North American archaeology, Native studies, cultural anthropology, and seventeenth-century North American history.

John L. Steckley has taught at Humber College since 1983 in the areas of Aboriginal languages, culture, and history. His books include *Beyond Their Years: Five Native Women's Stories; Full Circle: Canada's First Nations; Aboriginal Voices and the Politics of Representation in Canadian Introductory Sociology Textbooks;* and *De Religione: Telling the 17th-Century Jesuit Story in Huron to the Iroquois*. In 1999, he was adopted into the Wyandot tribe of Kansas.

Table of Contents

Introduction
1. The Wendat Language
2. Huron Nations
3. Clans and Phratries of the Huron
4. Huron Kinship
5. The Huron and Their Relationship to the Environment
6. Material Culture of the Huron
7. Huron Ceremonial Culture
8. Warfare
9. Medicine and Disease
10. The Jesuits and the Huron
11. After Words

References
Index

toll-free 1-866-836-5551

Wilfrid Laurier University Press
TRANSFORMING IDEAS

www.wlupress.wlu.ca

Highly Rated by the European Reference Index in the Humanities (ERIH)

FOCAAL

EUROPEAN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY

Editors: **Don Kalb**, *Central European University and Utrecht University*
Oscar Salemink, *Vrije Universiteit Amsterdam*
Gavin Smith, *University of Toronto*

Focaal is a peer-reviewed journal advocating an approach that rests in the simultaneity of ethnography, processual analysis, local insights, and global vision. It is at the heart of debates on the ongoing conjunction of anthropology and history as well as the incorporation of local research settings in the wider spatial networks of coercion, imagination, and exchange that are often glossed as 'globalization' or 'empire'.

Seeking contributions on all world regions, *Focaal* is unique among anthropology journals for consistently rejecting the old separations between 'at home' and 'abroad' , 'center' and 'periphery'. The journal therefore strives for the resurrection of an 'anthropology at large', that can accomodate issues of the global south, post-socialism, mobility, metropolitan experience, capitalist power and popular resistance into integrated perspectives.

Recent special sections

Social security and care after socialism, edited Tatjana Thelen and Rosie Read – GMOs: Global objects of contention, edited by Birgit Müller – The transnational construction of local conflicts and protests, edited by Halleh Ghorashi, Oscar Salemink, and Marja Spierenburg – Science/technology as politics by other means, edited by Simone Abram – Researching poverty, edited by John R. Campbell and Jeremy Holland

Recent forums

The militarization of anthropology, August Carbonella – *What is interpretation? A cultural neurohermeneutic account*, Steve Reyna – *The making of terrorists: Anthropology and the alternative truth of America's 'War on Terror' in the Sahara*, Jeremy Keenan – *On transition and revolution in Kyrgyzstan*, Mathijs Pelkmans

Recent articles

Demonstrating resistance: Politics and participation in the marches of the Mothers of Plaza de Mayo, Victoria Goddard – *Muslim transnationalism in Indo-Guyana: Localized globalization and battles over a cultural Islam*, Johannes Gerrit de Kruijf – *Consoling police victims with symbolic politics? The Movimiento del Dolor and the Argentinean state*, Marieke Denissen – *The return of Pierre Proudhon: Property rights, crime, and the rules of law*, Esther Kingston-Mann – *British Indians in colonial India and Surinam: Transnational identification and estrangement*, Ellen Bal and Kathinka Sinha-Kerkhoff – *An ecology of difference: Equality and conflict in a glocalized world*, Arturo Escobar – *Globalization, poverty, and hyperdevelopment in Papua New Guinea's mining sector*, Glenn Banks

www.journals.berghahnbooks.com/focaal

Berghahn Journals
NEW YORK • OXFORD

ISSN 0920-1297 (Print) • ISSN 1558-5263 (Online)

Note to Contributors / Note à l'intention des auteurs

Anthropologica is a peer-reviewed journal and publishes original manuscripts in all areas of research in cultural and social anthropology. Articles already published or which are about to be published elsewhere will not normally be considered.

MANUSCRIPT SUBMISSION
Manuscripts may be submitted electronically by email attachment in MSWORD or WORD PERFECT. Electronic submissions must be accompanied by 3 paper copies of the manuscript. The paper copies and the electronic copy of the article must be identical in content and follow the style guidelines.

STYLE GUIDELINES
Format
Double-spacing is required for all text including notes, bibliography, quotations, and headings. The manuscript should not normally exceed 9000 words or 35 double-spaced pages on 21 x 27 cm (8 1/2 x 11") paper in 12-point font. The name of the author must appear only on the title page.
Title Page
Please indicate title, author, institutional affiliation, mailing address and e-mail address.
Abstract and Keywords
Manuscripts must be accompanied by an abstract not exceeding 100 words. Abstracts and the title of the manuscript should be included on a separate page. A list of 6 keywords in square brackets must follow the abstract. Manuscripts accepted for publication should provide an abstract in both English and French. If this is not possible, the editorial office will provide the translation.

Notes
All notes must follow the text as endnotes and must be double-spaced in 12- point font. Please restrict notes to material that is relevant to the text. Endnotes should begin on a new page and be listed consecutively throughout the article using superscript numerals.
Citations
Intra-textual references should appear in the form (Godelier 1973:116-119). Note that there is no comma following the author and no space following the colon. If the author's name already appears in the text, it is sufficient to indicate the year and page. To distinguish between multiple entries by the same author published in the same year, use letters (1973a, 1973b). When several entries by multiple authors are cited, they should appears as follows: (Godelier 1973a, 1973b; Poulantzas 1978).

References
The bibliography should be double-spaced and appear after the notes on a separate page. Authors should use the style of referencing which follows:

Articles in journals:
Augé, Marc
1986 L'anthropologie et la maladie. L'Homme 26(1-2):15.
Books:
Smith, Gavin
1999 Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology. Oxford: Berg.
Saillant, Francine, and Manon Boulianne, eds.
2003 Transformations sociales, genre et santé: Perspectives critiques et comparatives. Paris et Québec: L'Harmattan et les Presses Universitaires de l'Université de Laval.
Chapters in Books:
Muratorio, Blanca M.
1995 Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorian Upper Amazon. *In* Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf. J. Schneider and R. Rapp, eds. Pp. 322-335. Berkeley: University of California Press.

Graphics
Maps, figures and tables must be captioned and presented in camera-ready form on separate pages with their position in the text indicated. Size should not exceed 16 x 12.5 cm (5 x 8"). Photographs to accompany the text should be high quality black and white prints. Electronic images may also be submitted in high resolution digital format (at least 300 dpi). Images on disk or CD-Rom should be supplied as TIF or JPEG files scanned in high resolution. Please label each file following this example: jsmith_01.tif or jane-d_fig3.jpg.

REVIEWERS
Research articles published in *Anthroplogica* have undergone double-blind peer review. Authors are asked to provide a list of suggested reviewers (with institutional and email addresses). The provision of this list does not determine the selection of reviewers.

Anthropologica publie des manuscrits originaux sur tous les sujets qui touchent à l'Anthropologie. Les manuscrits déjà publiés ou devant l'être ailleurs ne peuvent normalement être acceptés.

SOUMISSION DES MANUSCRITS
Les manuscrits peuvent être soumis sur support électronique et transmis en annexe de courriel en MSWORD ou WORD PERFECT. On devra toutefois faire parvenir à la rédaction 3 copies « papier » du manuscrit. Les deux versions (électronique et papier) doivent être identiques sur les plans du contenu et de la présentation.

PRÉSENTATION DES MANUSCRITS
Les manuscrits doivent être dactylographiés à interligne double y compris les notes, la bibliographie, les citations, les titres et sous-titres. Ils ne devraient pas dépasser 9000 mots ou 35 pages à interligne double sur papier 21 x 27 cm (8 1/2 x 11") au recto seulement, en utilisant une police de 12 points. Le nom de la personne qui soumet le manuscrit ne doit être indiqué que sur la page titre.
Page titre
Veuillez indiquer le titre, l'auteur ou l'auteure, l'institution, l'adresse postale et l'adresse électronique.
Résumé et mots-clés
Chaque manuscrit doit être accompagné d'un résumé n'excédant pas 100 mots. Le titre et le résumé du manuscrit devraient être placés sur une page à part. Une liste de 6 mots-clés devrait être placée entre parenthèses carrées à la fin du résumé. Les manuscrits acceptés pour publication doivent être accompagnés de résumés en français et en anglais. La rédaction peut se charger des traductions de résumés si la personne qui soumet le manuscrit ne le peut pas.
Notes
Les notes doivent être placées à la fin du texte, à interligne double et en caractères de 12 points. Veuillez limiter les notes à des sujets directement reliés au texte. Les notes doivent commencer sur une nouvelle page et correspondre à des appels consécutifs dans le texte indiqués par des chiffres en exposant.
Citations
La source des citations incorporées au texte doit être citée à l'aide de la méthode auteur-date (Godelier 1973:116-119). Veuillez noter que le nom de l'auteur n'est pas suivi d'une virgule et qu'aucun espace ne sépare les deux points des numéros de page. Si le nom de l'auteur apparaît déjà dans le texte, il est suffisant de n'indiquer que l'année de publication et les numéros de page. Les numéros de page doivent être mentionnés dans le cas des citations textuelles. Il n'est pas nécessaire de le faire lorsqu'une idée ou un argument général est rapporté. On distingue les renvois multiples à un même auteur pour une même année en ajoutant une lettre minuscule au bout de l'année (1973a, 1973b) Lorsque plusieurs ouvrages ayant des auteurs différents sont cités, la référence devrait apparaître comme suit : (Godelier 1973a, 1973b; Poulantzas 1978)
Références bibliographiques
La bibliographie doit être dactylographiée à double interligne et être insérée après les notes sur une page séparée. On demande aux auteurs de suivre les règles de rédaction suivantes pour la présentation de la bibliographie :
Articles de revues :
Augé, Marc
1986 Anthropologie et la maladie. L'Homme 26(1-2):15.
Ouvrages :
Smith, Gavin
1999 Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology. Oxford : Berg.
Saillant, Francine, et Manon Boulianne, dirs.
2003 Transformations sociales, genre et santé: perspectives critiques et comparatives. Paris et Québec: L'Harmattan et les Presses Universitaires de l'Université de Laval.
Chapitre d'un livre :
Muratorio, Blanca M.
1995 Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorian Upper Amazon. *Dans* Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf. J. Schneider et R. Rapp, dirs. Pp. 322-335. Berkeley: University of California Press.

Graphiques
Les cartes, figures et tableaux doivent être présentés prêts pour l'impression et ne pas dépasser 16 x 12,5 cm (5 x 8"). Ils sont placés sur des feuilles à part et leur place est indiquée dans le texte. Les photographies à insérer dans le texte doivent être fournies en impression noir et blanc et être d'excellente qualité. Les images électroniques doivent aussi être fournies en format digital en haute résolution (au moins 300 dpi). Les images sur disque ou CD-Rom devraient être acheminées dans des fichiers TIF ou JPEG numérisés en haute résolution. Veuillez identifier chaque fichier selon le protocole suivant : jsmith_01.tif ou jane-d_fig3.jpg.

ÉVALUATION
Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux personnes choisies en fonction du sujet du texte. On demande aux personnes qui soumettent un manuscrit de fournir une liste de personnes aptes à évaluer leur texte (en indiquant leur affiliation institutionnelle et leur adresse électronique). Le choix de ces personnes, n'est cependant pas limité à cette liste.

Canadian Anthropology Society

Subscriptions

Anthropologica is published twice a year.

2008 Subscription and Membership Rates

Individuals	
In Canada	$80
Outside Canada	U.S. $80
Students	$30
Students outside Canada	U.S. $30
Family	$125
Retired	$30
Unwaged	$30
Sustaining	$100
Institutions	
In Canada	$90
OECD Countries	U.S. $90
Non-OECD Countries	U.S. $45

Subscriptions and address changes should be sent to:

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, ON N2L 3C5

Cheques in payment of subscriptions should be made out to **Wilfrid Laurier University Press**

Société canadienne d'anthropologie

Abonnements

Anthropologica est publiée deux fois par année.

Les tarifs d'abonnement et d'adhésion 2008

Individus	
Au Canada	80 $
En dehors du Canada	U.S. 80 $
Étudiants	30 $
Étudiants en dehors du Canada	U.S. 30 $
Famille	$125
Retraité	$30
Sans-emploi	$30
Membre de soutien	$100
Institutions	
Au Canada	90 $
Dans pays-membres de l'OCDE	U.S. 90 $
Dans tout autre pays	U.S. 45 $

Les abonnements et changements d'adresse doivent être envoyés à :

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, ON N2L 3C5

Tout chèque pour frais d'abonnement doit être fait à l'ordre de **Wilfrid Laurier University Press**.

Web Addresses / Adresses de Web

Anthropologica: http://www.anthropologica.ca
CASCA: http://casca.anthropologica.ca
WLUP: http://www.wlupress.wlu.ca/press/Journals/anthro/index.html

Back Issues / Anciens Numéros

In-print back issues of *Anthropologica* and *Culture* can be obtained at the above address.
Certains anciens numéros de *Anthropologica* sont encore disponibles à l'adresse ci-haut.
Out-of-print back issues can be obtained from: / Les numéros épuisés sont disponibles chez :
Swets Backsets Service, P.O. Box 810, 2160 SZ, Lisse, The Netherlands

Legal Deposit / Dépôt Légal

National Library of Canada / Bibliothèque nationale du Canada

Indexing / Répertoires

Indexed and/or abstracted in: / Répertoriée dans :

Abstracts in Anthropology
America: History and Life (ABC-Clio Press)
Anthropological Index Online
Anthropological Literature: An Index to Periodical Articles and Essays
Bibliographie internationale d'anthropologie sociale et culturelle / International Bibiliography of Social and Cultural Anthropology
Biological Abstracts
Bulletin signalétique 521 Sociologie / Ethnologie
Canadian Periodical Index / Index des périodiques canadiens\fP
Culture, Langues, Textes : la Revue de Sommaires
International Bibliography of Periodical Literature
Psychological Abstracts
Science Culture
Sociological Abstracts
ZellerDietrich Bibliographische Verlage

Anthropologica Vol. 50 Nº 1, 2008

L'expérience et la problématique de la (dé)colonisation : Autour de l'œuvre d'Éric Schwimmer / (De)colonization as Experience and Field of Enquiry: The Work of Eric Schwimmer

Rédacteurs Invités / Guest Editors: Natacha Gagné et André Campeau

Introduction : Le rapport d'un anthropologue à son objet : Éric Schwimmer et les processus de (dé)colonization
Natacha Gagné et André Campeau
Introduction: The Link between an Anthropologist and His Subject: Eric Schwimmer and (De)colonization Processes
Natacha Gagné and André Campeau
Bibliographie d'Éric Schwimmer
Compilée par Natacha Gagné, André Campeau et Michel Chartier
La bonne distance. Réflexions sur le phénomène P.E. Trudeau
Éric Schwimmer
Biculturalism and Inclusion in New Zealand: The Case of Orakei
I.H. Kawharu
Pratiques citoyennes de pères québécois : contribution aux recherches entreprises par Éric Schwimmer
André Campeau
Reflections on Indigenous Cosmopolitics–Poetics
Sylvie Poirier
La mondialisation par le petit bout de la lorgnette
André Iteanu
L'analyse des relations entre minorités et majorités : Retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000
Natacha Gagné
Minorités et frontières politiques. Essai en hommage au professeur Éric Schwimmer
Claude Bariteau
Parle, Éric, et je t'écouterai – Essai d'analyse d'un récit orokaïva
Pierre Maranda
Mere Symbols
Michael Herzfeld
Decolonizing the Mind: Schwimmer, Habermas and the Anthropology of Postcolonialism
John Clammer

Book Reviews / Comptes Rendus

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 40064165
REGISTRATION NO. 9373
RETURN UNDELIVERABLE CANADIAN ADDRESSES TO
WILFRID LAURIER UNIVERSITY PRESS
75 UNIVERSITY AVENUE WEST
WATERLOO, ON N2L 3C5
e-mail: press@wlu.ca

0003-5459(2008)50:1;1-U