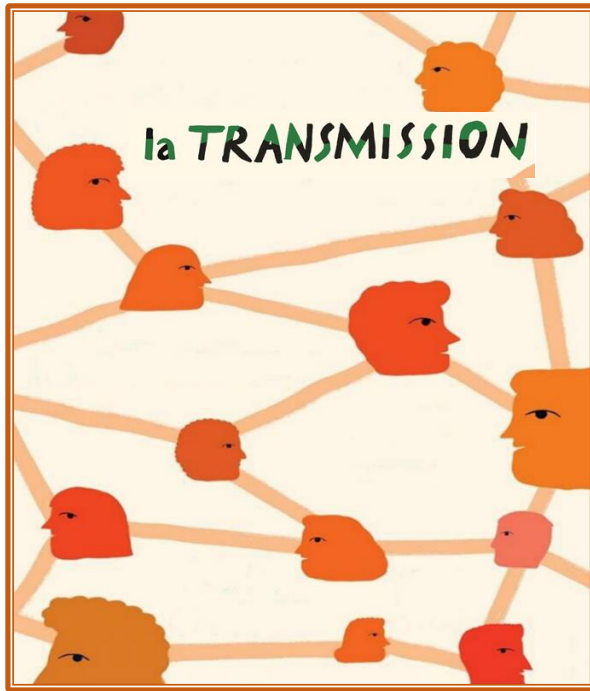
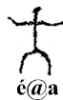


Regards croisés sur la transmission
Actes du 2ème colloque annuel du département
d'anthropologie à l'UdeM (CADA), 2019

Sous la direction de
Michaël Châteauneuf
Amal Haroun



éditions@anthro



Regards croisés sur la transmission
Actes du 2^{ème} colloque annuel
du département d'anthropologie à l'UdeM (CADA), 2019

Sous la direction de:
Michaël Châteauneuf
Amal Haroun



Actes du 2^{ème} colloque annuel du département d'anthropologie
Thème: *la transmission*

Comité éditorial:

Michaël Châteauneuf, Université d'Ottawa

Amal Haroun, Université de Montréal

Révision: Willem Roux-Cuvelier, Université de Montréal

Couverture: Julien Porquet

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2020
éditions@anthro, Montréal

<https://anthropo.umontreal.ca/departement/editionsanthro/>

ISBN: 978-2-9818195-7-4



Table des matières

Introduction	1
<i>Michaël Châteauneuf et Amal Haroun</i>	

Remerciements	7
----------------------	---

Bloc (1) : La transmission au sens classique

Transmission et partage : la ligne de vie comme outil de collaboration en Anthropologie	9
<i>Marianne-Sarah Saulnier</i>	

Matsuri et jeunesse : apprentissage de l'identité japonaise	23
<i>Michael Châteauneuf</i>	

La transmission du titre d'empereur au Japon au 21^e siècle	37
<i>Bernard Bernier</i>	

Bloc (2) : La transmission et le contemporain

Du concours au rituel, épluchage et transmission	47
<i>Ingrid Hall</i>	

La transmission de la langue d'héritage au sein d'églises chrétiennes fondées par des immigrants à Montréal : idéologies et socialisation linguistiques	65
<i>Adèle Copain</i>	

Produire une immersion sensorielle virtuelle: le défi des créateurs de jeux vidéo	97
<i>Véronique Leclerc</i>	

Bloc (3) : La transmission et l'histoire des concepts

Le présent continu du narcissisme de masse: Misères contemporaines de la transmission selon la psycho-sociologie de Christopher Lasch	113
<i>Olivier Bélanger-Duchesneau</i>	
Pour une histoire conceptuelle du « terrorisme »	123
<i>Corentin Sire</i>	
La recherche participative en contexte inuit: quelques réflexions autour des concepts de réciprocité, d'épistémologie relationnelle et de transfert des connaissances	153
<i>Pascale Laneuville</i>	
Les contributeurs	182

Introduction

Michaël Châteauneuf et Amal Haroun

Les articles de ce collectif sont basés sur les présentations effectuées au sein du 2e Colloque Annuel du Département d'Anthropologie de l'UdeM (CADA). Ce colloque a été organisé la première fois par le professeur Normand Clermont en 1995 et a duré jusqu'en 1998. Il a fallu attendre deux décennies avant de voir renaître cet événement à l'initiative de Fabien Maillé-Paulin et de Gabrielle Tanguay, étudiants aux cycles supérieurs à l'époque. La première édition de la nouvelle mouture s'est tenue en mars 2018 sur le thème de la violence. La volonté de consigner ces présentations est aussi née à ce moment-là. Voilà la deuxième édition passée, avec le colloque tenu en mars 2019 sur le thème de la transmission.

Thème central en anthropologie, la transmission offre un terrain de réflexion classique qui garde toute sa pertinence contemporaine. Soit la transmission implique sans cesse de nouvelles ressources matérielles ou immatérielles (patrimoine génétique, culturel, linguistique, etc.), soit elle sert de modèle d'interprétation pour comprendre plus largement la façon dont l'être humain s'inscrit dans l'espace et particulièrement dans le temps. Ce collectif propose d'explorer ce thème sous le prisme des perspectives et approches diverses.

Le concept de transmission était toujours relié à l'histoire de l'anthropologie, comme le souligne Berliner; « à lire les textes fondateurs de l'anthropologie, on ne manquera pas d'être frappé par l'une des questions fondamentales qu'ils donnent à penser : celle de la continuité, de la perpétuation du culturel, de sa transmission. Bien qu'elle n'ait pas occupé une place centrale dans les débats de notre discipline, la question de la transmission est néanmoins fondatrice du projet anthropologique lui-même » (Berliner 2010: 8). Étroitement relié à la transmission, ce souci de continuité -et donc de rupture- préoccupe les anthropologues, mais aussi la nostalgie pour ce qui n'est

plus ; « la perte, l'oubli, la nécessité ou l'impossibilité de transmettre » (idem.: 4).

De plus, dans le monde d'aujourd'hui, profondément secoué par des dynamiques globales au point que tous les aspects des structures sociales, culturelles, traditionnelles, identitaires sont devenues presque en état liquide (Bauman 2011), le concept de la transmission s'est vu élargir ses champs classiques et, « est devenu une valeur aussi bien individuelle que politique, dont l'intention peut être l'affirmation de soi dans un contexte perçu comme mondialisé et déracinant » (Berliner 2010: 4).

Ainsi, que cela soit biologique ou culturel, le processus de transmission garantit en partie la continuité des modèles de savoir, le transfert et la reconfiguration des connaissances humaines. Nous pouvons penser à des institutions qui sont consacrées à la transmission, comme l'école, mais aussi à travers des expériences personnelles uniques,

Entre l'apprentissage par simple familiarisation, dans lequel l'apprenti acquiert insensiblement et inconsciemment les principes de l' « art » et de l'art de vivre, y compris ceux qui ne sont pas connus de producteur des pratiques ou des œuvres imitées, et la transmission explicite et expresse par prescription et préceptes, toute société prévoit des *exercices structuraux* tendant à transmettre telle ou telle forme de maîtrise pratique. (Bourdieu 1980: 126)

Le collectif regroupe donc de nombreux experts qui travaillent, entre autres aux sujets suivants : la transmission sociale et culturelle, l'évolution et l'expansion du langage, la transmission d'intentions via le langage non-verbal et émotionnel, les différentes formes de la communication et leur place au sein des dynamiques socioculturelles et humaines, l'effet normatif des institutions et des médias sur la transmission socioculturelle, la transmission dans le contexte des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle, le lien entre pouvoir/autorité et transmission, les problèmes éthiques liés à la transmission, la transmission dans le contexte de la mobilité, le lien entre contact culturel et évolution de la transmission, et plus encore.

Par ailleurs, et par engagement particulier envers la cause autochtone, une place particulière était accordée aux études autochtones dans la préparation du colloque. On voit ici quelques-uns des articles qui s'y penchent ; les enjeux et les politiques liés à la transmission des modèles de savoir dans des contextes autochtones (Pascale Laneuville), et la restitution du patrimoine matériel en contexte autochtone (Ingrid Hall).

Ainsi, on a choisi d'organiser ce collectif en trois parties distinctes : *la transmission au sens classique*, ensuite *la transmission et le contemporain* et pour finir *la transmission et histoire des concepts*. Cet ordre a été jugé logique et assez cohérent avec les thématiques abordées par les auteurs.

Pour la transmission au sens classique, l'article de **Marianne-Sarah Saulnier** porte sur l'usage de la ligne de vie (timeline) comme outil méthodologique auprès des Kalbeliya, une communauté de charmeurs de cobras du Rajasthan. Elle démontre comment cette méthode génère la transmission de données innovantes, permettant à l'informateur de participer activement au processus analytique en collaboration avec le chercheur et dans certains cas, de faire générer de nombreux sentiments positifs entourant la solidarité, l'*empowerment* et la validation entre participants.

Michael Châteauneuf traite des festivals nommés les *matsuri*, festivals shinto, qui ont un rôle important dans la transmission de la tradition et de la culture japonaise. Organisés par les sanctuaires shinto, ces événements sont d'ordre plutôt laïcs, mais gardent toutefois un rôle symbolique pour la (ré)affirmation de l'identité du groupe. Rentrant en phase de « *communitas* », on suspend certaines normes sociales, souvent très rigides dans ce pays et on ouvre la porte sur un autre Japon. Les *matsuri* restent à ce jour des événements très populaires pour toutes les générations.

Bernard Bernier parle de la démission de l'empereur Heisei en 2019 qui a posé la question de la transmission du titre d'empereur au Japon. La Constitution et la loi de la Maison impériale ne prévoient aucune façon pour un empereur régnant de démissionner. Cette pratique était courante avant 1868, mais la nouvelle constitution de 1889, renouvelée en 1946, ne prévoit pas de démission. Il a fallu des

dispositions spéciales pour permettre à cet empereur de quitter son poste. La démission de Heisei est une occasion pour réfléchir aux mécanismes de transmission du titre d'empereur dans la tradition japonaise.

Pour la transmission et le contemporain, **Ingrid Hall** analyse le processus de transmission à travers le *Kachun waqachi*, la « pomme de terre qui fait pleurer les belles-filles »; une variété de pomme de terre native des Andes du Sud du Pérou que les jeunes filles des communautés des hauteurs de Pisac (Cusco, Pérou) se devaient de peler pour montrer qu'elles étaient prêtes pour le mariage. Si ce rituel a désormais disparu, lors du *papa watay*, un grand festival organisé pour la journée péruvienne de la pomme de terre, un concours d'épluchage de *kachun waqachi* est organisé. Cet événement permet de parler de la « 22 coutume » (costumbre) et de la transmettre aux nouvelles générations selon des modalités inédites. **Hall** propose donc d'analyser ce qu'induit le renouvellement des modalités de transmission des savoirs liés à cette variété de pomme de terre.

Adèle Raux-Copin traite le concept de « transfert linguistique », faisant référence à la discontinuité de la transmission intergénérationnelle d'une langue donnée, dans cinq églises chrétiennes montréalaises, chacune liée à une communauté de migrants et où le culte est offert en d'autres langues que le français et l'anglais. **Raux-Copin** tente de comparer les pratiques linguistiques observées dans chacune d'elles, révélatrices des idéologies auxquelles les langues sont rattachées par les voies religieuses et ethniques.

Selon **Véronique Leclerc**, la technologie de la réalité virtuelle (RV) soulève de nombreuses questions par rapport aux « relations » entre les créateurs d'univers virtuels et leurs utilisateurs. Elle propose que, si la réalité est comprise par les sens, il en est de même pour la réalité virtuelle. Son approche permet, entre autres, de mieux concevoir comment les créateurs perçoivent les sens et leur rôle au sein d'un univers virtuel, mais cherche également à saisir leurs processus de transmission.

Enfin, pour la transmission et l'histoire des concepts, la présentation d'**Olivier Bélanger-Duchesneau** s'attache à montrer comment les mutations du moi dans la théorie de Lasch, conséquence d'une

transformation profonde de la société, met à mal la transmission immanente aux liens sociaux traditionnels (famille, vie communautaire, etc.) et aux institutions sociales (école, politique). Ceci au détriment d'une gestion thérapeutique et technoscientifique qui prend en charge des subjectivités narcissiques en proie à la seule logique de survie et à partir de l'exemple de la « peur de vieillir » propre aux sociétés occidentales.

Corentin Sire vise à démontrer l'utilité de l'histoire conceptuelle, théorisée par Reinhart Koselleck. Proposant de comprendre le changement historique par la manière dont ses contemporains le conceptualisent, cette perspective est aux croisements de la linguistique, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie. Pour lui, étudier l'histoire du concept de « terrorisme » et sa place dans la transmission sociale semble être le meilleur moyen d'en comprendre le phénomène.

Pascale Laneuville aborde les stratégies de La Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés inuites, qui souhaitent produire de nouvelles connaissances sur les relations entre les Inuits et les non-Inuits dans une perspective de réconciliation ; il s'agit là d'une notion actuellement incontournable dans les milieux tant politique qu'universitaire. Dans un idéal, le transfert des connaissances ne devrait pas être perçu comme une étape isolée et terminale de la recherche, mais doit être réfléchi à l'intérieur d'un processus continu d'apprentissage réciproque, permettant la coproduction et la transmission d'un savoir spécifique.

Enfin, parlant de transmission, ce colloque est le fruit d'une belle organisation d'un comité formé d'étudiant.es des cycles supérieurs, du premier cycle et des professeur.es du département, qui ont toutes et tous investi leur temps et effort afin de garantir le succès de cet évènement pour lequel nous souhaitons une continuité constructive et inclusive menée par les futur.es étudiant.es du département.

Références

- Bauman, Zygmunt. 2011. *Culture in a Liquid Modern World*. John Wiley & Sons.
- Berliner, David. 2010. « Anthropologie et transmission ». *Terrain*, n° 55, pp. 4-19.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.

Remerciements

Nous souhaitons remercier toutes ces personnes qui ont donné de leur temps dans ce comité, à savoir : Tringa Bytyqi, Laurence-Hamel Charest, Pauline Claude, Isabelle Coupal, Anick Desjardins, Marie Fally, Chantal Jorg, Pierre Minn, Amélie Montpetit, Élise Papineau, Etienne Rougier, ainsi que les bénévoles Maryame Alaoui, Myriam Daigneault, et Hélène Deneault.

Un remerciement spécial pour Thomas Lecomte qui a été coordinateur de l'événement et qui s'est aussi occupé des actes de colloque de la première édition du CADA.

Nous souhaitons remercier l'Université de Montréal et le département d'anthropologie qui ont permis la réalisation du colloque. Merci aussi aux organismes qui ont subventionné l'événement, tels que le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA), la Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FAÉCUM), le Fonds d'investissement des cycles supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM), l'Association étudiante en anthropologie de l'Université de Montréal (AECSAUM) ainsi que le Café Anthropologie.

Grand merci à Guy Lanoue, directeur du département d'anthropologie, pour sa grande aide précieuse qui a mené à bien cette édition des actes du CADA. Merci aux professeurs du département d'anthropologie qui supportent l'organisation de ce colloque. Votre implication, à tous les niveaux, contribue à rendre cet événement mémorable.

Bloc 1
La transmission au sens classique



Transmission et partage : la ligne de vie comme outil de collaboration en anthropologie

Marianne-Sarah Saulnier

Cet article propose une incursion méthodologique dans le processus de récolte de données de ma thèse de doctorat effectuée en Inde durant l'année 2017 et 2018. Une grande partie de mes recherches repose sur l'anthropologie collaborative, c'est-à-dire une méthodologie dont le processus analytique des données est intimement partagé entre l'informateur et le chercheur. Plus spécifiquement, ma collecte de données s'est faite, entre autres, par la reconstruction de récits de vie sur appuis visuels. Mon objectif était de créer des lignes de vie à partir d'une chronologie d'événements marquants, de façon à créer des parcours de vie comparables et facilement localisables dans un contexte socio-historique choisi. Dans ce texte, nous verrons en quoi cet outil a contribué à enrichir le processus de réflexivité des participants et donc, par conséquent, la qualité des données recueillies. Nous verrons aussi que le thème de la transmission ici, s'inscrit comme central dans cet article. En effet, par une méthodologie permettant le partage de l'autorité de la recherche et la collecte d'informations variées, la transmission se retrouve au cœur des échanges : transmission de savoirs, de vécus, d'émotions, de souvenirs et surtout, d'opinions sur le processus de recherche. Je finirai par un exemple concret d'analyse de ligne de vie réalisée dans le cadre de mon terrain de recherche en Inde.

Mise en contexte de la recherche

Mes recherches portent sur les gitans charmeurs de cobras du Rajasthan, au nord-ouest de l'Inde. Faisant partie des Shudras, ils figurent au bas de l'échelle hiérarchique des castes hindoues, et par le fait même, s'inscrivent parmi les communautés les plus pauvres de la région. Charmer les serpents en Inde est devenu illégal il y a quarante ans à des fins de protection des animaux sauvages. Pour surmonter cette loi, les Kalbeliya ont transformé leur pratique en remplaçant le

serpent par une femme. Aujourd'hui donc, ce n'est plus le serpent qui danse au son de la musique, mais plutôt des danseuses habillées en cobra et dont les mouvements de danse personnifient et symbolisent le reptile. La danse du cobra a pris une telle ampleur que les femmes Kalbeliya sont devenues, depuis environ 10 ans, les seules pourvoyeuses de leur communauté, relayant littéralement les hommes à un état de dépendance financière totale.

Cette situation est considérée comme exceptionnelle, voire pratiquement impensable dans l'Inde rurale patriarcale d'aujourd'hui. En effet, au Rajasthan, les femmes pratiquent la purdah, c'est-à-dire une forme de ségrégation des espaces de vie. Les femmes sont voilées intégralement, n'ont pas le droit à un emploi, de sortir seules de leur maison ou tout simplement de pratiquer des activités hors du domaine domestique (Feldman et McCarthy 1983; Papanek 1973; Hauswirth et Das 1932). Être artiste, ou pire encore, danseuse, est généralement uniquement associé à la prostitution et à la sexualité. Les femmes Kalbeliya donc, s'inscrivent comme étant complètement marginales face aux autres femmes de la région. Mes recherches au doctorat ont donc pour objectif de démontrer comment la danse Kalbeliya transgresse les conventions de rôles associées aux hommes et aux femmes en Inde.

Méthodologie et déroulement de l'activité

L'usage de la ligne de vie en contexte Kalbeliya a servi à répondre aux quatre objectifs suivants :

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

Dans le cadre de cet article, nous nous attarderons sur le premier objectif de cette liste. Au total, la ligne de vie a été réalisée auprès de quarante participantes sur quatre-vingt-dix informatrices, dans les trois grands centres dits « Kalbeliya » du Rajasthan, soit Jodhpur, Pushkar et Jaipur.

L'outil de la ligne de vie développé lors de mon terrain de recherche au doctorat en Inde et ici présenté dans cet article est directement inspiré des travaux en recherche-action développés par Jacques M. Chevalier (Bourassa, Bélair et Chevalier 2007; Chevalier et Buckles 2019). Ces lignes ont été faites de façon individuelle et en groupe. Les lignes individuelles avaient pour objectif de reconstruire le récit personnel de chacune des femmes ayant participé. Les données recueillies ont été comparées entre elles afin d'en cerner les éléments semblables et ainsi, faire apparaître les grandes tendances associées à un contexte sociologique, culturel ou historique particulier.

Ligne de vie individuelle

Le déroulement de l'activité individuelle consiste à dessiner un long trait sur une feuille de papier. Le début du trait représente la naissance de la participante, la fin, la période d'aujourd'hui. La participante doit reproduire sa vie en nommant des moments clés (ou importants pour elle) qu'elle pose sur le trait de façon chronologique. Des indications, clarifications ou mises en contexte peuvent être rajoutées sur la ligne. Finalement, la participante est amenée à se projeter dans le futur, c'est-à-dire à imaginer comment pourrait se continuer le trait.

Ligne de vie de groupe

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

Dans ce cas-ci, l'exercice consiste à mettre une corde d'environ deux mètres sur le plancher et d'y poser des objets représentant les

moments significatifs dans la vie d'une femme Kalbeliya. Puisque l'exercice se fait en groupe, les participantes doivent s'entendre sur les éléments qui se retrouveront sur la corde. Souvenirs, anecdotes (personnelles ou venant d'une autre personne), impressions ou opinions sur un phénomène précis sont utilisés pour faire mousser la discussion.

Par souci du respect de la vie privée des femmes, seules les lignes de vie en groupe sont disponibles à la consultation. Dans le cadre de ma recherche, la consultation des lignes de groupe par les femmes a eu pour effet direct de valider les émotions ayant émergé durant le processus de création des lignes de vie individuelles. Cet exercice, pourtant à caractère intime et individuel, a permis de créer un réseau de solidarité entre les femmes à travers la prise de parole, ainsi que par le partage et la validation de propos tabous et généralement interdits à divulguer en public. Ce résultat n'est pas surprenant, puisque de nombreuses recherches ont prouvé que l'usage des récits de vie avec support visuel peut être générateur d'émotions positives chez ceux qui participent à la recherche. En voici les avantages.

Les avantages d'utiliser les lignes de vie en contexte de recherche

Le partage du pouvoir analytique

Le recueil de récits de vie permet de donner voix à des vies cachées, bien souvent réduites au silence (Goodson et Sikes 2001, 10). On compte de nombreux travaux fondateurs dans cette catégorie¹: toutes ces recherches ont démontré que le processus de collecte a eu un impact positif et significatif dans la vie des participant(e)s, car raconter son histoire, en soi, est un acte porteur de sens (Bar-On 2006, 26). Pour Kvale (2009), ce type d'entretien peut avoir une portée

¹ Par exemple, pour ce qui est des recherches dites féministes, nous pouvons penser ici à Sue Middleton avec son ouvrage *Educating feminists : Llife histories and pedagogy* (Middleton 1993) à *The auto/biographical I : The theory and practice of feminist auto/biography* de Liz Stale, ou encore à Petra Monro *Subject to fiction: Women teachers' life history narratives and the cultural politics of resistance* Munro and Hendry 1998). Pour les études sur la sexualité, citons le travail de A.C. Sparkes avec *Self, Silence and Invisibility as a Beginning Teacher : A life history of lesbian experience* Sparkes 2006) ou de Kenneth Plummer avec *Telling sexual stories : Power, change and social worlds* (Plummer 2004).

émancipatrice dans l'idée où le processus de collecte de données donne une grande importance à la façon dont les événements sont vécus et aux conditions de vie qui y sont rattachées. Cela est peut-être un processus libérateur chez des groupes de personnes opprimées ou marginalisées (Kvale 2009, 70). Cet aspect d'ailleurs, était au cœur des informations transmises par les femmes Kalbeliya. Par exemple, durant l'exercice de la ligne de vie, plusieurs femmes ont insisté sur l'impact qu'un événement ou une situation précise avait eu sur elles, me demandant sans détour de mettre l'accent sur ces aspects dans ma recherche. Cet exercice a permis de faire ressortir les contradictions entre le vécu des femmes et les normes de genre habituelles en Inde du Nord en plus de reconnaître comment les femmes Kalbeliya transgressaient, par leur statut de danseuses, plusieurs de ces normes,

You know, Kalbeliya woman is very different from other women. We are very strong, stronger than any other men around here. In my life, I made everything from myself. Everything I own is because of me. When I was a child, I was working, dancing and giving every little rupee to my mom. Today I dance every night for my family, my husband, my babies, and even my sasuma². And you can see me! I have a small baby, since he is two months, I am dancing every night. It was like that for the first baby also. What can I do? (...) It could be worst. My husband could be a farmer and I could work with him in the field.... but life would be even harder. (...) So I prefer to do everything alone, from me, from my power. (Sunita³, Jodhpur, octobre 2017)

Plusieurs recherches reposant sur l'usage des lignes de vie démontrent que la prise de parole et la narration du récit personnel permettent de faire émerger un sentiment d'appartenance à la recherche. En effet, l'outil de la ligne de vie permet au participant de prendre part à un « échange performatif » avec le chercheur (Butler 1997; Schwandt 2014). Comme l'indique Kvale (1996), l'entretien devient un échange entre le chercheur et le participant : où le participant décide de l'orientation de la recherche par les propos qu'il choisit de dire. Cet

² « Sasuma » en hindi veut dire « belle-mère ».

³ Pseudonymes. Tous les noms furent changés pour protéger les propos des femmes ainsi que leur anonymat.

élément me fut visible sur le terrain par le sentiment d'appartenance que les informatrices avaient envers les données qu'elles avaient partagées avec moi. À titre d'exemple, jamais, durant mes deux précédents terrains de recherche (2013, 2014), un participant ne m'a demandé d'avoir une copie de l'enregistrement des entretiens ou de mes prises de notes. Pourtant, dans le cadre de cette présente recherche, plusieurs participantes ont décidé de garder la ligne de vie qu'elles avaient construite et de m'en faire une copie.

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

Le pouvoir du visuel dans le processus de réflexivité

Jusqu'à présent, nous avons vu que la ligne de vie permettait de faire émerger des émotions positives chez les participants à la recherche : sentiment d'action, prise de conscience, de parole, et collaboration avec le chercheur. Plusieurs recherches⁴ démontrent que tous ces aspects sont fortement amplifiés lorsque l'approche narrative est enrichie par un support visuel (Prosser et Loxley 2008).

Par exemple, la ligne de vie permet une représentation physique d'un récit de vie, où les événements sont directement représentés dans une chronologie. Une telle visualisation permet d'associer des émotions ou moments marquants plus facilement. Il permet aussi de faire des liens entre les différents événements ou même, d'en faire émerger des nouveaux. Il permet de voir des enchaînements logiques entre les

⁴ Par exemple : Bagnoli 2009; Barner 2008; Pink 2013; Berends 2011; Weber 2008; J. Prosser et Loxley 2008; Emmison, Mayall et Smith 2013; Harper 2002; Kolar et al. 2015; Sheridan, Chamberlain et Dupuis 2011; Meyer 199.

événements. L'usage de la ligne de vie facilite la mémorisation d'événements, et visualiser ainsi sa trajectoire personnelle peut amener le participant à s'engager un peu plus dans l'interaction réflexive avec le chercheur (Fiorelli, Chaxel, et Pascale 2014, 5). Le visuel, dans ce cas-ci, aide donc non seulement au processus réflexif du participant, mais contribue, encore une fois, au partage du pouvoir d'analyse, car il permet une transparence dans la réflexivité et l'analyse des données.

Exemple d'analyse de lignes de vie

Voyons maintenant quel type d'informations peut jaillir de l'analyse des lignes de vie. Individuellement, cela a permis de mettre en lumière les moments marquants dans la vie des femmes Kalbeliya, la façon dont ceux-ci sont vécus et finalement les émotions qu'ils génèrent. Bien entendu, tous les parcours ne sont pas semblables, mais, avec les lignes de vie en groupe, il fut possible de démontrer que le déroulement de ces moments de vie et l'enchaînement des événements marquants dépendaient, de façon générale, de deux facteurs essentiels : soit du milieu de vie des femmes (rural ou urbain), et finalement, du caractère transgressif des événements marquants face aux conventions sociales dans un contexte culturel précis. Dans le cadre de cet article, nous nous attarderons au premier facteur.

À la lumière des premières interactions entre les femmes, un fait s'est dégagé : il n'existe pas qu'un seul parcours type de femme. Le déroulement du parcours sera d'abord directement influencé par le lieu de naissance de la femme.

Par exemple, on voit ici une ligne de vie faite en groupe :

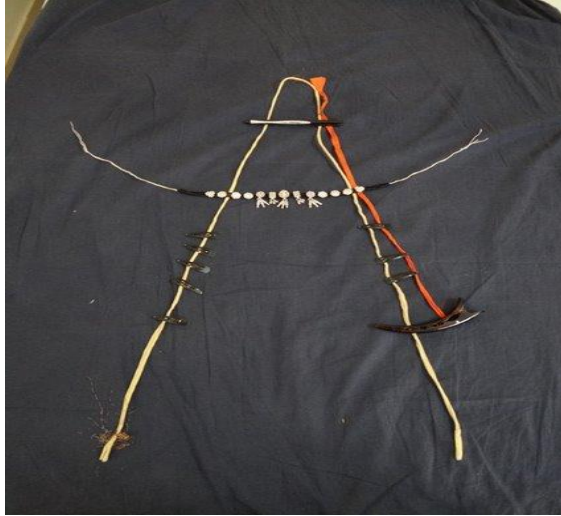


Figure (1) ligne de vie en groupe

La photo se lit verticalement du haut vers le bas, et on peut y voir deux lignes : le début de chaque ligne correspond à deux parcours possibles. On y voit des éléments se regroupant d'une ligne à l'autre (ex. : le mariage, les enfants). Cela dit, les deux lignes ne se rejoignent pas : elles sont parallèles. Une des lignes correspond à la vie d'une femme qui sera danseuse et l'autre, qui ne le sera jamais : c'est ce que nous explique ici Rani, au tout début de l'exercice en groupe,

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

Lors de l'analyse des lignes de vie, plusieurs événements étaient influencés par la ruralité ou l'urbanité du milieu de vie des femmes au

moment où ceux-ci étaient vécus. Toutes les femmes Kalbeliya ne sont pas danseuses. Le choix de faire danser sa fille ou non, de lui apprendre à danser ou non varie généralement en fonction du lieu de naissance. Si une famille vient d'un milieu rural, celle-ci sera généralement éloignée des concerts de danse possibles et donc, se tournera vers un revenu financier différent (généralement la mendicité ou, dans le meilleur des cas, le travail de la terre). De plus, si une femme est née dans un milieu rural ou urbain, cela ne signifie pas qu'elle y restera toute sa vie.

En effet, son parcours de vie sera directement influencé par son mariage et par le sort que lui réservera sa belle-famille. Les Kalbeliya sont une caste exogame, c'est-à-dire que le mariage entre individus d'une même parenté/village/caste est formellement interdit. Afin de respecter l'exogamie, les règles matrimoniales impliquent de chercher son mari à l'extérieur de son groupe social et à l'extérieur du lignage. Cela implique qu'une femme ayant grandi toute sa vie dans un milieu urbain peut avoir à déménager en milieu rural, ou vice versa. Ce déménagement a plusieurs conséquences, par exemple, l'arrêt de la danse.

Sur la photo ci-dessous (qui se lit horizontalement de la gauche vers la droite) on voit une seule corde qui en devient deux : au milieu du parcours, la corde se scinde en deux. Ce moment est représenté par un bracelet (bangle) généralement porté par les femmes mariées : il correspond au déménagement dans la famille du mari. Si une femme migre vers un milieu urbain, elle pourra soit continuer à danser (si elle est née en ville) ou, au contraire, apprendre à danser (si elle vient d'un milieu rural et n'a jamais appris la danse). Si elle migre vers un milieu rural, elle devra fort probablement arrêter sa profession de danseuse, surtout si la belle-famille possède une terre agricole. Comme elle devra travailler dans les champs, et n'aura ni le temps ni l'énergie de danser le soir, sans compter le fait qu'elle sera éloignée géographiquement des opportunités de danse. Dans tous les cas, c'est la belle-famille qui décidera si la nouvelle mariée dansera ou non.

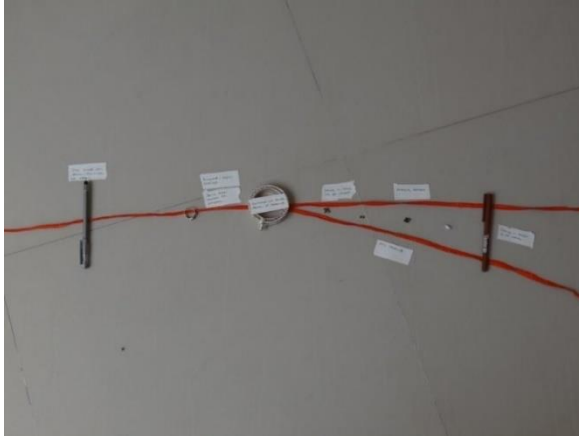


Figure (2), ligne de vie 2

Conclusion

À travers ce texte, nous avons vu que l'usage des récits de vie sur support visuel chez les femmes Kalbeliya a permis la transmission de plusieurs informations d'ordre historique, culturel, personnel, relationnel et émotif. Cet outil méthodologique a permis une analyse à plusieurs niveaux : d'une part, elle a permis la mise en lumière de récits de vie et d'y comprendre les différents éléments qui les constituent. À travers ces éléments et leur répétition d'une ligne à l'autre, il fut possible d'y voir des tendances, pouvant être associées à des étapes de vies communes, dont la validation fut manifeste par la création de lignes de vie en groupe. Nous avons pu voir que toutes ces étapes ont une temporalité précise, c'est-à-dire qu'elles se vivent à un moment précis dans la vie des femmes (ex. : mariage, déménagement dans la belle-famille). L'usage de la ligne de vie a permis la mise en lumière de ces éléments, mais aussi de les arrimer à des témoignages, des vécus, des anecdotes dans un contexte socioculturel et historique précis. L'outil a permis une collaboration directe avec les participantes, en facilitant un échange où l'autorité d'analyse était plus équitablement partagée entre l'informatrice et la chercheuse. Finalement, il a permis une validation sur place des

hypothèses de recherche dans l'objectif d'une plus grande transparence et confiance dans le résultat final de la recherche.

Références

- Bagnoli, Anna. 2009. « Beyond the standard interview: the use of graphic elicitation and arts-based methods. » *Qualitative Research* 9 (5) : 547-570.
- Bar-On, Dan. 2006. *Tell your life story creating dialogue among Jews and Germans, Israelis and Palestinians*. Budapest; New York: Central European University Press.
- Barner, Robert. 2008. « The dark tower: Using visual metaphors to facilitate emotional expression during organizational change. » *Journal of Organizational Change Management* 21 (1) : 120-137.
- Berends, Lynda. 2011. « Embracing the Visual: Using Timelines with In-Depth Interviews on Substance Use and Treatment. » *The Qualitative Report* 16 (1): 1-9.
- Butler, Judith. 1997. « Sovereign Performatives in the Contemporary Scene of Utterance. » *Critical Inquiry* 23 (2): 350-377.
- Chevalier, Jacques M. et Daniel J. Buckles. 2019. *Participatory action research: Theory and methods for engaged inquiry*. Routledge.
- Chevalier, Jacques M., Daniel J. Buckles et M. Bourassa. 2013. *Guide de la recherche-action, la planification et l'évaluation participatives*. Sous la direction de SAS2 Dialogue. Ottawa.
- Emmison, Michael, Margery Mayall et Philip Smith. 2013. *Researching the visual*. Los Angeles, Calif.; London: Sage.
- Feldman, Shelley et Florence E. McCarthy. 1983. « Purdah and changing patterns of social control among rural women in Bangladesh. » *Journal of Marriage and the Family* : 949-959.
- Fiorelli, Cécile, Sophie Chaxel et Moity Pascale. 2014. « Les récits de vie : outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action. » *Interrogations?* 17 : 1-14.
- Goodson, Ivor F. et Patricia Sikes. 2001. *Life history research in educational settings : learning from lives*. Buckingham; Philadelphia, Pa.: Open University.
- Harper, Douglas. 2002. « Talking about pictures: A case for photo elicitation. » *Visual Studies* 17 (1) : 13-26.

- Hauswirth, Frieda et Sarangadhar Das. 1932. *Purdah: The Status of Indian Women*. Kegal Paul, Trench, Trubner et Co Ltd, London.
- Kolar, Kat, Farah Ahmad, Linda Chan et Patricia G. Erickson. 2015. « Timeline Mapping in Qualitative Interviews: A Study of Resilience with Marginalized Groups. » *International Journal of Qualitative Methods* 14 (3): 13-32.
- Kvale, Steinar. 2009. *InterViews : an introduction to qualitative research interviewing*. New Delhi, India: Sage Publications.
- Meyer, Alan D. 1991. « Visual Data in Organizational Research. » *Organization Science* 2 (2) : 218-236.
- Middleton, Sue. 1993. *Educating feminists: life histories and pedagogy*. New York: Teachers College Press.
- Munro, Petra. 1998. *Subject to fiction: women teachers' life history narratives and the cultural politics of resistance*. Open University Press.
- Papanek, Hanna. 1973. « Purdah: Separate worlds and symbolic shelter. » *Comparative studies in society and history* 15 (3) : 289-325.
- Pink, Sarah. 2013. *Doing visual ethnography*. London: Sage.
- Plummer, Kenneth. 2004. *Telling sexual stories: power, change and social worlds*. London; New York: Routledge.
- Prosser, Jon et Andrew Loxley. 2008. « Introducing Visual Methods ». NCRM: Methodological Review.
- Schwandt, Thomas A. 2014. *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*. SAGE Publications.
- Sheridan, Joanna, Kerry Chamberlain et Ann Dupuis. 2011. « Timelining: visualizing experience. » *Qualitative Research* 11 (5) : 552-569.
- Sparkes, Andrew C. 1994. « Self, Silence and Invisibility as a Beginning Teacher: a life history of lesbian experience. » *British Journal of Sociology of Education* 15 (1) : 93.
- Weber, Sandra. 2008. *Handbook of the Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues*. Thousand Oaks, California : SAGE Publications, Inc

Matsuri et jeunesse : **Apprentissage de l'identité japonaise**

Michaël Châteauneuf

La culture japonaise interpelle un imaginaire particulier chez les personnes qui ne sont pas familières avec ses us et coutumes. Plusieurs stéréotypes sont utilisés afin de décrire la société japonaise, par exemple avec les normes sociales très exigeantes, alors qu'il y a une façon d'être en public qui est difficile à maîtriser pour un étranger. Le Japon a aussi une image d'un pays mettant l'accent sur l'ordre social, avec une hiérarchie sociale importante à respecter et un grand contrôle de ses émotions. Il faut évidemment relativiser cette image du pays, mais cela le représente tout de même un peu, alors que les caractéristiques socio-culturelles du Japon diffèrent considérablement de celles des pays occidentaux. Toutefois, à travers les *matsuri*, les festivals traditionnels japonais, nous nous retrouvons dans un espace social qui brisera ces préjugés, alors que nous sommes dans un espace plutôt informel qui tranche avec le quotidien.

Les caractéristiques des *matsuri*

Comment décrire ces festivals traditionnels sortant de l'ordinaire? Sonoda Minoru, folkloriste, historien et prêtre shinto décrit comment c'était pour lui ses premiers contacts avec ces événements,

On the occasion of a festival, these [near-divine figure of the school master, or the young teacher who was, under normal conditions, the model of an intense educational ideal] would be transformed like a veritable Jekyll and Hyde, descending to the state of wild and vulgar human beings. (Sonoda 1988)

Cette présentation montre, que pour un enfant, les premiers contacts avec ces festivals se font un peu dans la confusion, car il se retrouve dans un environnement social très différent du quotidien et de ce qui est appris à l'école. De plus, en regardant ce témoignage, nous pouvons nous demander ce que les jeunes apprennent à travers ces activités populaires et ce qui est jugé comme important pour la tradition japonaise. En quoi ceci contribue-t-il à la formation de leur

identité sociale si cet espace-temps est si différent de la vie « normale »?

Tout d'abord, pour répondre à ces questions, commençons par décrire ces festivals faisant partie des traditions shinto. Le Shinto est une religion publique nationale au Japon, un ensemble de croyances indigènes au pays, bien qu'il y ait eu de grands changements au cours de l'histoire (Hardacre 2016). C'est une religion avec peu de doctrine, sans fondateur, sans idole, qui met l'accent sur les rites associés à la vie (Yamakage 2012; Bernier 2018). On y retrouve des rites pour les récoltes, la fertilité, l'obtention d'une longue vie et la prospérité. Ces rites font aussi une grande place aux enfants. Bien qu'il y ait plusieurs rituels et activités dans les sanctuaires shinto, les *matsuri* représentent l'un des événements les plus populaires parmi toutes les générations.

Les *matsuri* ont une définition plutôt large qui inclut les observations et célébrations de la nature, mais dans le sens commun, on réfère surtout au festival. Selon une interprétation étymologique du mot, il serait dérivé du verbe *matsurau*, se traduisant par « se soumettre aux volontés des *kami* » (Hardacre 2016, 477). Ceci n'est pas la seule interprétation possible, mais cette relation aux *kami*, des esprits divins représentant les forces de la nature¹, est primordiale aux *matsuri*. C'est donc autour d'eux qu'on va organiser les festivités et les rituels.

En lien avec la citation précédente de Sonoda Minoru, on se retrouve à travers les *matsuri* dans une phase de *communitas*, telle que définie par l'anthropologue Victor Turner (Turner 1969, 96), où l'on suspend certaines normes sociales. Le point qui ressortait du témoignage de Sonoda était la consommation abusive d'alcool qui est plus intense dans certains festivals que dans d'autres. Historiquement, on retrouvait aussi plusieurs comportements incestueux durant ces festivals, mais ces comportements ne sont plus présents (Sonoda 1988). Ce qui caractérise donc ces événements, c'est la suspension de certaines façons d'être en public, alors qu'on voit des individus parler

¹ Il est toutefois difficile de bien définir ce qu'est un *kami*, car ce ne sont pas uniquement que des expressions de la nature alors qu'un humain peut aussi devenir *kami*, comme les empereurs (Reader 1991, 25-26).

fort, boire et manger un peu partout, laissant les enfants courir. Ces comportements diffèrent considérablement du quotidien.

Ensuite, les festivals mettent aussi les mythes et les divinités (*kami*) en avant, et ce sont souvent des mythes et des *kami* locaux. Malgré une certaine volonté des autorités japonaises d'unifier (ou nationaliser) le Shinto fin du 19^e siècle et début du 20^e, chaque localité se retrouve avec ses propres mythes et *kami*, et l'accent est mis sur eux. On se trouve aussi en présence de rites sacrés et de festivités profanes. En fait, pour la plupart des Japonais, ces activités ont une connotation plutôt laïque. Le rite le plus commun est la parade de *mikoshi*² à l'intérieur duquel on place une relique représentant le *kami*. On fait une parade dans le quartier ou le village avec ce palanquin dans des lieux importants en lien avec le *kami*. Les rituels, même s'ils sont toujours importants, ne sont toutefois pas les raisons principales pour lesquelles les gens viennent (ce sont plutôt les festivités qui attirent). On retrouve beaucoup d'activités sous forme d'arts, de sports ou de compétitions, ainsi que des kiosques offrant de la nourriture et de la boisson. Certains festivals peuvent accueillir jusqu'à une centaine de kiosques, permettant de goûter une multitude de bons plats typiques de ces événements, comme les takoyaki, des boules de pâte avec un morceau de pieuvre à l'intérieur.

Maintenant, comparons cet espace social avec le système d'éducation institutionnalisé. On se retrouve ainsi, dans un *matsuri*, confronté à un événement qui ne ressemble en rien à l'éducation formelle des jeunes au Japon. En fait, on se retrouve pratiquement à l'opposé. L'école propose un cadre formel et uniforme sur l'ensemble du territoire, alors qu'à travers les *matsuri*, on se retrouve dans un espace plutôt informel, à l'exception de certains rituels qui peuvent prendre une multitude de formes. Comme je l'ai déjà mentionné, on suspend les normes sociales, qui sont en fait apprises en partie à l'école et au sein de la famille. De plus, ce que l'on apprend à l'école, un peu comme en Amérique du Nord, ce sont les arts, les sciences et les langues, alors que les festivals leur apprennent leur culture et leurs traditions.

² Le *mikoshi* est un palanquin divin, un sanctuaire portable qui permet de promener le *kami* à l'extérieur du sanctuaire Shinto (Hardacre 2016, 478).

L'éducation formelle et le Shinto ont été des outils pour unifier culturellement le Japon depuis 1868, le premier ayant eu un grand succès, et le deuxième un succès mitigé, mais les deux contribuent encore à l'apprentissage de l'identité japonaise à leur façon.

Identité et apprentissage à travers l'observation

L'identité est un processus complexe qui est acquis et change dans le temps (Golubović 2011). Le psychologue Erik H. Erikson décrit la formation de l'identité comme,

un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel il se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie à leurs yeux significative ; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige (Erikson 1978, 18-19).

Nous sommes donc avec un objet d'étude construit socio-culturellement, en constante réactualisation et changeant en fonction du contexte. Or, on peut par exemple mettre en avant une identité professionnelle au travail ou notre identité ethnique dans le cadre de revendications politiques.

Ce processus d'apprentissage se fait dans un premier temps passivement, en observant ce qu'il se passe. La majorité des activités qui sont présentées dans le cadre de ces festivals sont considérées comme typiquement japonaises. Pour nommer quelques exemples, on peut assister à des compétitions de *sumo*, le sport national du Japon, mais pas le plus populaire, alors que ce statut revient au baseball³. Il y a aussi du *kendo*, l'escrime pratiquée par les samouraïs, tandis que les jeunes Japonais participent à de petits tournois devant les spectateurs du festival. On retrouve de la danse traditionnelle, que nous évoquerons un peu plus tard avec l'exemple d'un *bon odori*, une danse traditionnelle bouddhiste qui honore les esprits des ancêtres, parfois présent dans des *matsuri*. Il y a aussi des prestations de

³ Je n'ai personnellement pas observé de baseball lors de ces festivals lors de mes recherches au Japon.

musique traditionnelle, comme des *wadaiko*, des tambours japonais, ou encore les *shamisen*, des guitares traditionnelles. De plus, il y a des présentations théâtrales japonaises, inspirées du *no* ou du *kabuki*. À cela s'ajoutent des activités tout de même considérées comme japonaises, mais plus contemporaines, comme le *karaoke*, qui finit très bien une soirée et qui est très populaire, ou des spectacles de J-Pop, avec des performances d'idoles japonaises.

Il est toutefois possible d'observer des activités qui n'ont absolument rien à voir avec la culture japonaise, mais c'est plutôt rare. Dans un des festivals que j'ai observés, une troupe de danse hawaïenne avait été programmée en début du spectacle, au moment où il y a le moins de spectateurs. Dans les années 70, le chercheur américain Sadler note la présence, au festival du sanctuaire de Yasukuni, donc un sanctuaire important, des performances de striptease (Yanagawa 1988), mais ceci reste une exception. À cela s'ajoute l'observation des comportements des autres participants. On se retrouve, à ce niveau, face à des comportements qui se situent entre ceux qu'on a dans la vie publique et ceux que l'on adopte dans la vie privée.

Identité, performance et participation

Durant certaines activités, il est possible de faire plus que de simplement observer, on va participer. Archer (2000) parle du soi social et des différents facteurs le conditionnant. Il se construit à travers la participation volontaire et involontaire à la société. La sociologue parle aussi de l'importance du savoir acquis en bas âge, à travers un savoir non choisi et le savoir qui est choisi consciemment. Le contexte socio-culturel des *matsuri* aura un impact sur les jeunes et la formation de leur identité sociale et personnelle. La popularité de ces festivals shinto fait que ce sont des événements culturels qui, au Japon, réussissent à intéresser génération après génération.

Tim Ingold, anthropologue britannique, s'est intéressé plus précisément à la transmission des compétences à travers l'expérience et la pratique dans la performance,

Skills are not transmitted from generation to generation but are regrown in each, incorporated into the modus operandi of the developing human organism through training and

experience in the performance of particular tasks. (Ingold 2000, 5)

Cet aspect est très important dans la société japonaise car l'apprentissage se fait beaucoup par l'expérience. Autant à l'école qu'au travail, on apprend en faisant les choses. À l'extrême, on se retrouve dans les *kata* au *karate*, où l'on répète les mouvements jusqu'à ce qu'ils soient intériorisés. À l'école, c'est visible dans l'enseignement de la propreté : comme il n'y a pas de concierge, les étudiants doivent nettoyer les classes. Dans les *matsuri*, beaucoup d'activités permettront aux jeunes d'expérimenter des éléments culturels et traditionnels, comme ceux présentés juste avant, mais aussi à travers les rituels.

Participation informelle et formelle

Cette participation aux *matsuri* se fait à deux niveaux : la participation informelle et spontanée ainsi que la participation planifiée. Dans le cas de la participation informelle et spontanée, on retrouve une forme de participation non organisée qui ne nécessite pas de planification ou de pratique avant le festival. Les activités qui offrent ce type de participation sont principalement orientées vers les jeunes. Le premier exemple est le *sumo* pour les enfants. Dans deux des festivals auxquels j'ai participé lors de ma recherche, on pratiquait cette activité qui a su attirer beaucoup de familles avec leurs enfants. On sépare le grand groupe d'enfants en deux et on les fait, tour à tour, « combattre » entre eux. On fait attention à ce que des personnes ayant approximativement le même âge s'affrontent ensemble et on récompense la participation avec des jouets ou des bonbons. Donc, on permet aux enfants d'essayer une pratique traditionnelle japonaise, mais de façon non traditionnelle. Les règles de genre entourant le *sumo* professionnel ne seront pas respectées, permettant ainsi aux filles de participer, alors que le *sumo* est un sport d'hommes. De plus, on laisse aussi des filles affronter des garçons, tout en s'assurant que la taille est similaire. Cette transgression du genre permet ainsi à tous les jeunes Japonais d'expérimenter, à travers la pratique, une tradition japonaise.

Un autre exemple intéressant est l'un des *bon odori* auquel j'ai assisté à Sapporo, sur l'île d'Hokkaidō. Cet exemple consiste en une danse rituelle et l'une des particularités de celle-ci, est qu'on la sépare en

deux, avec en premier une heure de danse pour les enfants, et deux heures après pour les adultes. La danse est une répétition de quelques pas, changeant selon les chansons, et en tournant en rond autour d'un grand échafaud où sont placés les musiciens. Chaque région au Japon a ses propres danses réputées, mais chaque localité, également, en présentera de différentes. Pour le festival où je me suis rendu, on laisse les enfants danser sur une musique plutôt enfantine, avec souvent les parents qui les aident à exécuter la danse. On laisse aussi les enfants participer à un autre niveau en les invitant à venir jouer du tambour qui donne le rythme, alors qu'il y en a déjà deux sur l'échafaud. Il arrive parfois, pendant la danse, qu'on entende un tambour qui ne suit absolument pas le rythme, soit qu'il l'accélère ou le ralentisse. Mais on les laisse faire, même si on est parfois loin de la perfection.

Ensuite, il y a la participation planifiée qui concerne surtout les rituels et les parades. Il y a une participation assez limitée des enfants aux rituels officiels, car ce sont surtout des adultes qui les accomplissent, et leur rôle est souvent mineur. Ils doivent tout de même, comme les adultes, prendre part à des répétitions et se préparer. Ce qui est le plus intéressant, ce sont les parades faites par les enfants. Les adultes s'occupent principalement de l'organisation, alors que les jeunes s'occupent de la performance. Ashkenazi (1993) note la pression venant des jeunes dans une certaine communauté à vouloir se procurer un *mikoshi* convenable, ce que le sanctuaire n'avait pas, contribuant à la revitalisation des traditions dans certains milieux au courant du 20^e siècle. Dans certains cas, la parade faite par les enfants est une réplique ; elle est toutefois plus petite que celle des adultes et n'inclut généralement pas les éléments sacrés.

Pour donner un exemple, prenons le festival de Toyohira. À ce sanctuaire, le festival se déroule sur deux jours, le 14 et 15 juillet 2018, et la première est dédiée aux enfants. Un peu selon le même principe que pour le *bon odori* présenté plus tôt, on va faire une parade composée entièrement d'enfants en premier lieu, suivie de la vraie prestation des adultes; on y fait donc une parade de *mikoshi* junior. Le palanquin est aussi plus petit, donc moins lourd, et parfois sur roulettes, mais on ne mettra pas le *kami* à l'intérieur comme dans la version pour adultes. On habillera les enfants de vêtements traditionnels, parfois juste partiellement, et non pas avec des tenues

complètes. Ils seront surveillés par les adultes et feront un petit tour dans la ville. Ces différentes façons de faire participer les jeunes à diverses activités profanes ou sacrées leur permettent, dans le contexte de festival et de transgression des statuts, de “devenir temporairement adultes” (Sonoda 1988). Ainsi, ils contribuent activement à la renaissance symbolique du groupe. Ces festivals traditionnels, avec l’ensemble des pratiques shinto, forgent une identité à la fois communautaire et nationale.

Identité communautaire

Tout d’abord, pour ce qui est de la formation d’une identité communautaire, la participation à plusieurs niveaux contribue à découvrir le milieu social immédiat. On fait appel pratiquement exclusivement à des groupes locaux pour les activités, particulièrement les écoles. On peut apprendre beaucoup à travers les rites et mythes locaux sur l’histoire et la culture locale. Par exemple, les parades de *mikoshi* font le tour du quartier en allant à des endroits importants pour la communauté ou des lieux mythologiques importants, comme le lieu où le *kami* aurait fait une apparition.

Ces événements mettent beaucoup l’accent sur la socialisation (Ashkenazi 1993). Un de leurs rôles est d’offrir aux nouveaux arrivants dans un quartier ou une ville un événement leur permettant de rencontrer les membres de la communauté. Toutefois, ce sont toutes les personnes présentes aux festivals qui auront un rôle permettant une transmission du savoir culturel (Châteauneuf 2019, 66). Tout d’abord il y a le rôle le plus répandu : celui d’observateur. Même en tant que rôle passif, cela permet aux individus, particulièrement les jeunes, de voir des actions qui sont spécifiques aux *matsuri* et associées à la culture japonaise. Ensuite, il y a la participation active, qui consiste à prendre part aux activités profanes et sacrées. Tel que mentionné plus tôt, on peut séparer cette catégorie en deux : on peut participer à certaines activités de manière spontanée et sans préparation (activités pour enfants, danse, chant, consommation de nourriture et d’alcool, etc.), ou prendre part à des activités nécessitant préparation et entraînement (rituels, performances artistiques, discours, etc.).

Certains mythes mettront en avant la socialisation, en disant que ne pas participer aux festivals et se socialiser apporte la malchance. L'inclusion des enfants dans les diverses activités leur permettent donc cette socialisation et l'apprentissage de la solidarité au sein de la communauté.

Communauté religieuse imaginaire

À un autre niveau, ces festivals sont shinto et se font sur l'ensemble du territoire. Ils participent, avec le reste des pratiques shinto, à former une communauté religieuse imaginée, pour reprendre le concept de Benedict Anderson (2006) repris aussi par Charles Taylor dans son livre *Modern Social Imaginaries* (2004) pour faire le lien avec les religions. Ces festivals y contribuent en important beaucoup d'éléments de la culture nationale, comme ceux présentés plus tôt. On peut y retrouver aussi des symboles clairs de la nation, comme le drapeau national : le *Hinomaru*. Parfois on le place uniquement sur un char allégorique durant une parade, mais parfois, on l'affiche plus clairement. Durant l'un des festivals observés à Sapporo, on remettait des petits drapeaux à tout le monde durant un *bon odori* et les gens dansaient en les brandissant en l'air, comme ce que l'on peut retrouver au Québec durant la fête de la St-Jean-Baptiste. On peut aussi y voir un lien avec l'identité nationale à travers certaines limites arbitraires, concept intéressant de Bourdieu, en limitant les individus autorisés à accomplir certains rites dans les festivals (Bourdieu 1982). Cela change beaucoup selon le lieu, mais il arrive que l'on restreigne à certaines familles le droit d'accomplir des rites, notamment celle dont on sait qu'elles sont là depuis longtemps (Gerbert 1996). Ceci permet entre autres d'empêcher des étrangers d'avoir ces rôles.

On retrouve d'ailleurs plusieurs éléments de ces festivals comme faisant partie du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO. Le « Yama, Hoko, Yatai, festivals de char au Japon », inscrit en 2016 est particulièrement intéressant. Il s'agit de 33 festivals dans plusieurs régions du Japon, qui représentent une certaine diversité, qui seront utilisés pour représenter la culture nationale du Japon à l'UNESCO. Cette reconnaissance démontre un aspect culturel national clair de ces événements malgré la diversité qu'on y retrouve.

Il est aussi intéressant et important de voir ces liens entre le Shinto et l'histoire de la nation japonaise. Le Shinto s'est imposé, dans sa forme moderne au 19^e siècle, comme étant la religion de tous les Japonais, une religion qui était meilleure que les autres, car japonaise, contrairement au bouddhisme (Josephson 2012). L'accent était mis par les autorités japonaises sur la formation idéalisée d'une essence nationale, le *kokutai*, ainsi que sur la divinité de l'empereur qui est au centre de la nation et un descendant d'Amaterasu, déesse du soleil (Hardacre 2016). Cette religion sera appelée le Shinto d'État et perdra beaucoup d'importance après la guerre. Mais la montée de mouvements d'extrême droite identitaire au Japon, qui souhaitent un retour à ces enseignements, ne nous permet pas de négliger l'aspect nationaliste du Shinto et de ses diverses pratiques.

De nos jours, le nationalisme reste important au Japon et le Shinto est utilisé dans certains discours qui prônent le maintien d'un ordre politique et symbolique. Il y a toujours des liens entre le Shinto et le politique au Japon, alors que l'institution religieuse « contribue au maintien de l'ordre politique, i.e. au renforcement symbolique des divisions de cet ordre, dans et par l'accomplissement de sa fonction propre qui est de contribuer au maintien de l'ordre symbolique » (Bourdieu 1971, 328).

Conclusion

Pour conclure, les *matsuri*, en tant qu'événements shinto populaires chez les jeunes, vont jouer un rôle dans la formation de leur identité en parallèle avec l'éducation officielle, en mettant l'accent sur la solidarité communautaire. Ces festivals font partie d'un ensemble d'éléments permettant aux jeunes Japonais d'intérioriser leur culture et d'apprendre les traditions du pays. Avec cette participation active aux festivités et à certains rituels, on se socialise auprès des membres de la communauté et on joue un rôle important en tant que performateur dans les diverses activités formelles ou informelles.

De plus, on se retrouve dans un contexte religieux changeant au Japon depuis les années 90 (Rots 2017), et les liens entre le Shinto et l'identité semblent se renforcer avec la montée d'idéologie de droite identitaire, phénomène qui n'est pas unique au Japon. La place du Shinto est actuellement ambiguë, mais les discours liant le Shinto

directement à l'identité japonaise, en lien avec l'idée de *nihonjinron*⁴, ne sont pas hégémoniques, i. e. une domination idéologique sur les autres pensées au sein d'une culture (Comaroff et Comaroff 1991, 22). Il est toutefois clair que le Shinto et ses pratiques font partie de ce qu'on appelle les traditions japonaises et jouent toujours un rôle identitaire important au pays du Soleil-Levant.

⁴ Nous pouvons traduire ce concept par la « théorie sur les Japonais ». L'accent est mis sur ce qui fait qu'un Japonais est Japonais, et bien que nous parlions de culture japonaise (incluant les traditions et la langue), on se réfère souvent dans le discours à la race japonaise en opposition aux autres groupes présents au Japon, soit les Okinawais, les Aïnous et les autres groupes minoritaires (Sugimoto 1999). Le terme reste assez vague et ambigu, mais permet d'y inclure beaucoup d'éléments (Befu 2001).

Références

- Anderson, Benedict R. O’G. 2006. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. ed. London; New York: Verso.
- Archer, Margaret. 2000. « Agents: Active and Passive. » In *Being Human: The Problem of Agency*, 253-82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashkenazi, Michael. 1993. *Matsuri: festivals of a Japanese town*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Befu, Harumi. 2001. *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Japanese Society Series 5. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Bernier, Bernard. 2018. « Divination et contact avec les esprits au Japon: Influences du shintô, du bouddhisme et du taoïsme. » *Anthropologie et Sociétés* 42 (2-3): 291-306.
- Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux. » *Revue Française de Sociologie* 12 (3): 295.
- . 1982. *Ce que parler veut dire: l’économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Châteauneuf, Michaël. 2019. « Les Matsuri : L’identité japonaise en festival. » M.A., Université de Montréal.
- Comaroff, Jean, et John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Erikson, Erik Homburger. 1978. *Adolescence et crise: la quête de l’identité*. Paris: Flammarion.
- Gerbert, Elaine. 1996. « The Suwa Pillar Festival Revisited. » *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56 (2): 319-374.
- Golubovié, Zagorka. 2011. « An Anthropological Conceptualisation of Identity. » *Synthesis Philosophica* 51 (1): 25-43.
- Hardacre, Helen. 2016. *Shinto: a history*. New York: Oxford University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London; New York: Routledge.

- Josephson, Jason Ānanda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Reader, Ian. 1991. *Religion in contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rots, Aike P. 2017. « Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization. » *Japan Review* 30 (Special Issue): 179–205.
- Sonoda, Minoru. 1988. « Festival and Sacred Transgression. » Dans *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, édité par Kenji Ueda, Nobutaka Inoue, et Norman Havens. Kokugakuin University: Institute for Japanese Culture and Classics. <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/matsuri/sonoda.html>.
- Sugimoto, Yoshio. 1999. « Making Sense of Nihonjinron. » *Thesis Eleven* 57 (1): 81-96.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern social imaginaries*. Public planet books. Durham: Duke University Press.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Lewis Henry Morgan Lectures; 1966. Chicago: Aldine.
- Yamakage, Motohisa. 2012. *Shinto Sagesse et pratique*. Vannes: Sully.
- Yanagawa, Keiichi. 1988. « The Sensation of Matsuri. » Dans *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, édité par Kenji Ueda, Nobutaka Inoue, et Norman Havens. Kokugakuin University: Institute for Japanese Culture and Classics. <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/matsuri/yanagawa.html>.

La transmission du titre d'empereur au Japon au 21^e siècle.

Bernard Bernier

Les empereurs du Japon ont un seul nom (prénom et aucun nom de famille), par exemple, Hirohito, qui fut empereur de 1926 à 1989, mais on les nomme habituellement par le nom de leur règne, par exemple *Shôwa* (昭和), dans le cas du même empereur, qui signifie « paix éclairée ». Nom ironique, puisque cet empereur était au pouvoir durant la guerre contre la Chine (1937-1945) et la Seconde Guerre mondiale (1941-1945). Le nom de règne est le seul nom utilisé pour les empereurs décédés.

L'empereur Akihito, nom de règne *Heisei* (平成), qui signifie « accomplissement de la paix », a abdicqué le 30 avril 2019. Il a été remplacé le jour suivant, soit le 1^{er} mai 2019, par son fils aîné, Naruhito, qui a pris le nom de règne *Reiwa* (令和), qui signifie « belle harmonie » ou « harmonie agréable ». Ce qui est exceptionnel pour l'ère moderne dans ce transfert de titre, c'est l'abdication de l'empereur Heisei.

La place de la famille impériale au Japon

Le mot utilisé en japonais contemporain pour désigner le monarque est *tennô* (天皇), qui signifie « monarque céleste ». Il s'agit, comme dans beaucoup d'autres cas, autant dans les doctrines que dans les pratiques, d'un emprunt du chinois. La légitimité de la lignée impériale japonaise se fonde sur des mythes qui la font remonter au premier empereur (légendaire), Jimmu, qui aurait accédé au trône il y a 2780 ans. Selon les mythes, Jimmu serait l'arrière-petit-fils du petit-fils de Amaterasu-ô-mikami, la déesse-soleil. Cette déesse aurait envoyé son petit-fils sur terre pour créer la nation japonaise et la dynastie impériale, lui promettant une descendance continue et éternelle. Ces mythes étaient enseignés comme de l'histoire de la période Meiji, à partir d'environ 1885, jusqu'à la défaite du Japon dans la Seconde Guerre mondiale en 1945, tout comme on enseignait que les empereurs étaient des *kamis* vivants, donc des divinités vivantes (mais plus sur la notion de *kami* plus bas). Ce sont les

Américains, qui ont occupé militairement le Japon de 1945 à 1952, et qui, tout en maintenant la famille impériale et l'empereur régnant, ont forcé l'empereur à annoncer qu'il n'était pas une divinité. Ils ont ainsi déclaré mythique la doctrine de la descendance de Amaterasu. Bien que la majorité des Japonais n'y croient plus, l'extrême-droite défend encore les mythes d'origine de la famille impériale comme historiques. Il y a un certain nombre de ministres et Premiers ministres associés au Parti libéral-démocrate qui ont affirmé la véracité de ces mythes.

Le statut et le rôle de l'empereur ont changé radicalement selon les périodes de l'histoire du Japon. Dès les débuts de l'histoire du pays vers le 6^e siècle jusqu'en 1185, l'empereur, dont la famille avait conquis, par la guerre et des alliances, ce qui est maintenant le centre du pays, était au moins nominalement le dirigeant du pays et le siège du pouvoir. Nominale, car, pour une bonne partie de la période, ce sont des représentants de familles nobles qui ont exercé le pouvoir réel. En outre, l'administration impériale avait l'habitude de récompenser des nobles ou des guerriers en leur donnant des terres exemptes de taxes, ce qui minait les recettes du gouvernement et entraînait souvent la perte de contrôle sur ces terres. En 1185 débute une longue période de contrôle politique par des guerriers (samurais ou bushi) qui ont exercé le pouvoir réel, théoriquement au nom de l'empereur mais en fait en leur nom propre, après avoir saisi le pouvoir par les armes. Le contrôle par les militaires sera le fait de trois dynasties de shôgun, celle des Minamoto (1185-1333), des Ashikaga (1338-1573) et des Tokugawa (1600-1868). Le contrôle par les samurais durera jusqu'en 1868. Durant ces périodes, le gouvernement était le fait d'une administration morcelée entre celle des shôguns et celle de nombreux seigneurs qui avaient autonomie sur leurs terres. La dernière période (Edo, 1600-1868) a vu une plus grande centralisation du pouvoir militaire, mais sans éliminer l'autonomie fiscale et administrative des seigneurs, qui ont conservé leurs pouvoirs, à la seule condition de ne pas contester l'hégémonie des Tokugawa.

En 1868, l'empereur a été rétabli officiellement comme véritable dirigeant suprême. En réalité, le pouvoir était exercé par un groupe restreint de dirigeants, la majorité issue des rangs des samurais, mais

avec l'empereur Meiji à sa tête. Le nouveau gouvernement a aboli les domaines des seigneurs et a centralisé l'administration sur l'ensemble du territoire sous un gouvernement autoritaire. Il a mis sur pied une armée moderne dont le recrutement dans les rangs inférieurs se faisait par la conscription et il a imposé l'éducation obligatoire pour tous, garçons et filles. Il a aussi aboli le système de castes qui existait antérieurement et il a orienté le pays vers l'industrialisation.

La Constitution de 1889, cadeau de l'empereur à son peuple, fait de l'empereur le chef de l'État et le chef des armées, mais aussi le désigne comme au-dessus de l'État. En effet, la famille impériale est considérée à l'époque comme la source de l'État japonais, donc en dehors de l'État. Si l'empereur Meiji, dont le règne dure de 1868 à 1912, a participé personnellement à des décisions politiques importantes, son fils, Taishō (1912-1926), qui avait une maladie mentale, a été écarté des décisions politiques. Ce mode de fonctionnement est devenu un précédent qui a continué de s'appliquer officiellement dans le règne de l'empereur Shōwa (Hirohito, 1926-1989), mais pas en réalité, puisque Hirohito a participé effectivement en arrière-scène à plusieurs décisions politiques et militaires durant les 19 premières années de son règne (Bix 2000, 2e et 3e parties).

Ses interventions publiques ont néanmoins été des exceptions. Par exemple, il a désavoué le coup d'État militaire raté de février 1936 qui avait été fait en son nom, et il a pris la décision de terminer la guerre en août 1945 alors que le cabinet des six ministres les plus importants était divisé sur ce point, trois contre trois. Par la suite, la Constitution de 1889 a été modifiée par les Américains au cours de l'occupation militaire qui a duré de 1945 à 1952. La Constitution de 1946 change fondamentalement le rôle de l'empereur qui désormais n'est plus chef de l'État, dirigeant politique suprême et chef des armées, mais simplement symbole de la nation.

De 1885 à 1945, l'empereur était considéré comme kami (神) vivant. Le mot kami qui n'a pas d'équivalent en chinois, bien que l'idéogramme utilisé pour écrire ce mot soit un caractère chinois, fait référence aux esprits, ou divinités, en général bienveillants et liés à des phénomènes ou objets naturels, esprits qui sont omniprésents au Japon. Les kamis nous entourent, ils sont en contact constant avec les

humains, ils influencent leur vie. On les retrouve dans les sanctuaires, dont ceux villageois, mais aussi dans divers objets naturels, comme des arbres, des chutes ou des rochers avec des formes particulières, ainsi que dans des phénomènes naturels comme le vent. Les kamis peuvent aussi s'incarner dans des humains, comme les empereurs.

Comme mentionné plus haut, l'empereur a renoncé officiellement à sa nature de kami en 1945. Malgré ce renoncement, la famille impériale occupe une place importante, du point de vue symbolique, au Japon. Officiellement, l'empereur est depuis 1946 le symbole de la nation. On compte encore au Japon les années en fonction du règne des empereurs. Par exemple, on était dans la 31^e année de Heisei jusqu'au 30 avril 2019. À partir du 1^{er} mai 2019, on est entré dans la première année du nouveau règne qui se nomme Reiwa.

L'abdication de Heisei et l'avènement de Reiwa

L'abdication le 30 avril 2019 de l'empereur régnant au Japon, Akihito, a posé la question de la transmission du poste d'empereur. En effet, la Constitution de 1946, comme celle de 1889, ne prévoit pas d'abdication d'empereurs. Ce qui est un peu paradoxal puisque, dans l'histoire, plusieurs abdications ont eu lieu. Mais c'est, semble-t-il, à cause des problèmes qu'ont posés des abdications anciennes qu'on a omis de prévoir une procédure d'abdication dans les Constitutions de 1889 et 1946. En effet, à plusieurs reprises dans le passé, les empereurs ayant abdicé continuaient d'exercer le pouvoir, nuisant au nouvel empereur. Il y a même eu une époque (1336-1392) pendant laquelle deux empereurs concurrents ont régné en même temps. Il a donc fallu une loi spéciale du parlement japonais (Diète) pour permettre l'abdication de Heisei, une abdication que voulait l'empereur qui l'a vraiment imposée au gouvernement.

Quand l'empereur actuel, qui a 85 ans, a déclaré qu'il voulait abdiquer à cause de problèmes de santé dus à son grand âge, le gouvernement et l'Agence de la Maison impériale s'y sont opposés, disant qu'une telle abdication n'était pas prévue dans la Constitution. L'empereur a insisté, disant que sa mauvaise santé l'empêchait d'accomplir adéquatement ses tâches. Après des mois d'hésitations et d'atermoiements, le Premier ministre a proposé de faire voter au

parlement une loi spéciale, ne devant pas servir de précédent, qui permettrait exceptionnellement à l'empereur actuel de démissionner.

L'empereur a donc abdicé le 30 avril 2019 et son fils, Naruhito, a accédé au trône le 1er mai. Le gouvernement a nommé un comité de personnes de prestige, comité qui a proposé une liste de noms possibles choisis dans un recueil de poèmes du 8e siècle, écrits en chinois, mais par des Japonais, le Man'yōshū (万葉集), pour la nouvelle ère et le Cabinet des ministres a choisi le nom Reiwa, signifiant « harmonie agréable ». Le choix du nom de règne dans ce recueil rompait avec la tradition qui voulait que le nom de règne soit choisi dans les classiques chinois, cette coupure avec la tradition constituant sans aucun doute un signe de l'affirmation nationale chère au Premier ministre Abe Shinzo. Depuis le 1er mai 2019, le Japon est dans l'ère Reiwa. Notons que le nouvel empereur n'a pas choisi lui-même ce nom, mais que ce fut la décision du Cabinet. Le Premier ministre Abe Shinzo a rejeté l'idée du choix, par l'empereur, de son nom de règne parce que, selon lui, la Constitution empêche l'empereur de prendre toute décision politique, y compris celle de choisir seul son nom de règne.

Il faut remarquer que ce Premier ministre ne se préoccupe pas de la lettre de la Constitution au sujet de l'armée et de la défense quand il propose une nouvelle « interprétation » de l'article 9 de la Constitution qui exclut la présence d'une armée au Japon et qui stipule que le Japon n'aura pas recours à la force pour régler les conflits internationaux. La nouvelle « interprétation » de Abe Shinzo permet au Japon d'intervenir militairement en dehors du pays dans certaines circonstances, en particulier dans des opérations militaires de l'ONU et pour défendre les États-Unis en cas d'attaque contre ces derniers. Notons que l'objectif final de Abe est de changer ces deux articles de la Constitution.

La succession future au titre d'empereur

Les problèmes de succession ne sont pas complètement réglés avec la loi spéciale mentionnée plus haut. En effet, le nouvel empereur n'a pas de fils. Il a une fille, mais la loi de 1947 de la maison impériale impose une succession strictement masculine. Il faut souligner qu'il y a eu des impératrices dans l'histoire du Japon, mais leur présence a

été très exceptionnelle depuis le 8^e siècle : seulement deux femmes ont accédé au trône entre le 8^e siècle et 1868. La cour a imposé une succession en ligne mâle après le règne d'une impératrice qui aurait donné trop de pouvoir à un moine bouddhiste. Il faut noter aussi que, à cette époque, le confucianisme, théorie importée de Chine, qui insiste sur la supériorité des hommes par rapport aux femmes, devenait la base de la morale japonaise. Malgré cette pratique, il y a eu deux impératrices entre le 8^e et le 19^e siècle.

Si le nouvel empereur n'a pas de fils, son frère cadet en a un. En l'absence de changement dans la loi, c'est le frère cadet qui est le premier en ligne pour accéder au trône, suivi du fils du frère cadet, ce qui ne plaît pas au nouvel empereur. L'ancien Premier ministre Koizumi avait dit en janvier 2006 qu'il proposerait un changement à la loi pour permettre à une femme d'accéder au trône. Mais avant qu'il le fasse, le fils du second fils de l'empereur est né en septembre 2006. En 2007, Abe Shinzo, lors de son premier mandat, a dit qu'il n'y aurait pas de changement à la loi.

Avant la naissance du fils du frère cadet, il y a eu au Japon des discussions au sujet de la possibilité pour la fille du nouvel empereur d'accéder au trône. Selon les sondages, la population était en forte majorité favorable. Après la naissance du fils, cette majorité a fortement baissé. Les jeunes, qui sont assez indifférents envers la famille impériale, sont néanmoins plus favorables à l'accession d'une femme au poste d'empereur que les plus âgés.

La question de la succession de l'empereur actuel est une des causes de frictions dans la famille impériale, en particulier entre l'empereur et son frère. Mais il y a d'autres causes ; Reiwa a pris quelquefois ses distances face à la retenue qui est attendue des membres de la famille, en prenant position contre les décisions de l'Agence la maison impériale. Ce qui est exceptionnel et a été mal vu par la famille et par le gouvernement. Il a, entre autres, critiqué publiquement la décision d'empêcher celle qui était à l'époque l'épouse du successeur au trône, et qui est maintenant impératrice, d'accompagner son époux dans un voyage aux Pays-Bas, sous prétexte qu'elle était fatiguée et devait se reposer. En réalité, cette impératrice (qui, avant son mariage travaillait comme diplomate pour le gouvernement japonais et qui avait refusé

plusieurs fois les propositions de mariage du prince héritier à cause des contraintes de la vie de palais), a fait, tout comme sa belle-mère avant elle, une dépression à cause du contrôle de tous les détails de sa vie par l'Agence de la maison impériale. Il faut dire aussi qu'il y a eu des pressions de la part de la famille et de l'Agence pour qu'elle ait un fils. Le prince héritier pensait qu'un voyage à l'étranger lui ferait du bien. Mais le tout a été refusé par l'Agence. Comme on peut le voir, il s'est développé un décalage entre les traditions pesantes de la maison impériale (dont plusieurs ne datent que de la période Meiji) et la vie actuelle au Japon.

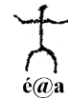
Conclusion

On peut tirer quelques conclusions au sujet de la société japonaise actuelle à partir des considérations précédentes au sujet de l'abdication de l'empereur et de la succession impériale. En premier lieu, on peut y voir que la société japonaise contemporaine a encore de fortes tendances patriarcales, malgré un changement de mentalité chez les plus jeunes. Deuxièmement, la formalité des relations sociales est très forte au Japon, encore plus au sujet de la famille impériale. Troisièmement, le gouvernement a peur des précédents. Quatrièmement, les mythes d'origine divine de la famille impériale ont encore cours dans certains milieux. Cinquièmement, la famille impériale n'a pas de pouvoir politique, mais elle a une assez grande importance symbolique. Sixièmement, la famille impériale actuelle est moins à droite que le gouvernement du PLD.

Références

Bix, Herbert P. 2000. *Hirohito and the Making of Modern Japan*. New York : HarpeCollins.

Bloc 2
La transmission et le contemporain



Du concours au rituel, épluchage et transmission

Ingrid Hall

Introduction

D'un point de vue étymologique, le mot tradition construit sur la racine latine *traditio* renvoie à la transmission, et même plus précisément à l'acte de transmettre. Qualifier un fait social de tradition, pour les acteurs, c'est supposer une chaîne de transmission d'un élément du passé dans le présent. En anthropologie, il est désormais acquis que la tradition s'actualise et se réinvente en permanence, que sa détention est un enjeu de pouvoir qui doit se comprendre au présent (Pouillon 1975; E. J Hobsbawm et T. O Ranger 1983; Lenclud 1987). Des travaux plus récents montrent à quel point les processus locaux sont influencés par des dynamiques globales (Appadurai 2005; Comaroff et Comaroff 2010; Tsing 2005). Ce contexte peut donner lieu, c'est notamment le cas en contexte aborigène en Australie, à un renouveau des pratiques rituelles (Glowczewski et Henry 2007; Dussart 2004). La performance permet alors non seulement d'assurer la transmission de certains savoirs ou savoir-faire, mais les actualisent en fonction du contexte. Dans cet article, nous allons nous intéresser à la façon dont des connaissances et pratiques relatives à un cultivar paysan de pomme de terre sont transmises et actualisées dans le cadre d'un projet de conservation de la diversité dite « bioculturelle ».

Actuellement, ces connaissances et pratiques sont transmises sous la forme d'un concours d'épluchage de pommes de terre dont l'origine est attribuée à un rituel initiatique tombé en désuétude. En premier lieu, nous allons nous intéresser à la performance telle qu'elle s'est déroulée en 2015 et 2017 tout en nous intéressant à la façon dont le passé est mobilisé par les acteurs à ces occasions. Nous nous intéresserons dans un second temps au contexte spécifique qui donne sens à cette revitalisation de pratiques anciennes. Enfin, nous

reviendrons sur les précautions méthodologiques à adopter pour aborder ce type d'objet.

Du concours au rituel

Dans le Parc de la pomme de terre de Pisac, chaque année, la journée péruvienne de la pomme de terre est fêtée en grande pompe. Le fait que les paysans du Parc aient largement participé à la reconnaissance de cette date par le gouvernement péruvien donne à ces festivités une saveur particulière. La célébration de cette journée permet, dans le Parc, de valoriser le rôle des paysans andins dans la domestication, la sélection et la conservation des cultivars paysans de pommes de terre. Durant cet événement, un moment particulier va retenir notre attention : un concours d'épluchage de pommes de terre. Cette compétition trouve toujours son public parmi les paysans du Parc ainsi que les quelques visiteurs présents, il se déroule dans une ambiance joyeuse.



Figure 1: Le cultivar *Qhachun waqachiy*, qui "fait pleurer les belles-filles"
(Hall, 2015)

Cette pomme de terre frappe les esprits avec ses formes généreuses tellement éloignées des pommes de terre lisses plus faciles à éplucher qui sont sur la plupart des étals à travers le monde (voir illustration 1). Son nom aussi est intrigant, en effet *Qhachun waqachiy* signifie : « qui fait pleurer les belles-filles » ! L'explication généralement

avancée pour expliquer ce nom est la suivante : il s'agissait d'un rituel d'initiation pour les jeunes filles. La pomme de terre demeurant encore aujourd'hui l'aliment principal dans les communautés d'altitude, savoir peler les pommes de terre est important, notamment pour les femmes qui sont en charge de la cuisine.

Le concours oppose les équipes des quatre communautés du Parc qui participent à l'évènement. Chacune d'entre elles est composée d'un homme et d'une femme, souvent un couple mais pas forcément. Chacun est muni d'un couteau et doit peler le plus rapidement possible les quelques tubercules qui leur sont présentés. Une équipe de juges composée de deux ou trois personnes, extérieures aux communautés, est chargée d'observer les équipes qui s'activent, de s'assurer que tout se passe dans les règles et de désigner l'équipe gagnante. Cette épreuve est jalonnée de rires et de blagues, souvent sarcastiques, sur les techniques autant des hommes que des femmes. Le prix correspondant à ce concours représente quelques dizaines de dollars, ce qui en fait un enjeu non négligeable mais pas crucial¹.

Ce concours n'est pas isolé ; en fait il s'inscrit dans une série de concours (plus d'une dizaine) dont le plus important concerne l'exécution de danses qui débouchent sur la réalisation d'un rituel dédié à la Pachamama (la Terre-mère andine, pour le dire vite), le Papa watay, qui permet d'arrimer l'âme de la pomme de terre (Hall, à paraître). Les concours se sont imposés dans les communautés andines comme une façon d'assurer la participation des populations locales à divers projets de développement. Cette stratégie, utilisée par les organisations de développement étatiques ou non (Asensio 2016), a rencontré un succès particulièrement notable dans les Andes, sans doute parce que l'émulation dans le travail agricole était déjà une valeur importante. Cette formule est d'ailleurs tellement appréciée des paysans, que lors des anniversaires des communautés², de nombreux concours sont désormais organisés. Le concours d'épluchage, cependant, a lieu exclusivement lors des activités liées au Parc de la pomme de terre et notamment pour la journée péruvienne dédiée à ce

¹ L'ensemble des prix attribués à une communauté au cours de la journée sera redistribué de façon égale entre les différents participants.

² Plus de la moitié des communautés ont été reconnues après la réforme agraire de 1969, et fêter l'anniversaire de leur reconnaissance est important.

tubercule³. Les considérations liées au genre, importantes pour l'ONG péruvienne qui coordonne les activités menées dans le Parc, ont mené à la composition d'équipes mixtes. Ce concours est donc pensé en fonction de critères régnant, notamment, dans le monde du développement.

Pendant le concours, les pratiques passées sont évoquées. Pour annoncer le concours, un aîné est sollicité pour expliquer pourquoi ce cultiver « fait pleurer les belles-filles ». Ses paroles, relayées par un puissant système d'amplification du son, accompagnent les gestes précis des concurrents, donnant en quelque sorte un sous-texte aux pratiques contemporaines décrites précédemment. Durant les festivités de 2015, un aîné explique en quechua,

... Alors le jeune [qui veut présenter sa fiancée à ses parents] l'emmène chez eux et dit « Maman, papa, elle va être ma compagne, c'est elle que je veux ». Et alors la mère, la belle-mère, lui dit « Voyons voir si tu es vraiment ma belle-fille, si tu l'es, pèle cette pomme de terre et là je vais savoir si tu es une femme »

Et alors que fait la belle-fille ? Elle prend peur « Comment je vais peler cette pomme de terre maintenant ? Peut-être que je vais aplanir ses yeux et la rendre plus lisse ? » Et elle a peur « Je vais pouvoir ou non ? »

(Aîné du Parc de la pomme de terre, 2015)

D'après ce qui précède, il s'agit donc pour une jeune fille de montrer à sa future belle-mère qu'elle est digne d'être la compagne de son fils. La forme de ce tubercule rend l'épreuve difficile, même avec une bonne technique. Qui plus est les pelures doivent être fines et le tubercule épluché doit garder la forme initiale⁴...

Il est intéressant de noter que l'aîné qui prend le micro se réfère en quechua à une époque révolue (*nawpaq tiempopi*) et utilise un temps qui indique que lui-même n'a pas assisté aux pratiques en question, mais qu'il en a entendu parler par un tiers. On peut se demander

³ Cette épreuve avait également été organisée dans le cadre de la célébration de la Saint-Valentin, mais devant le peu de succès rencontré, cette initiative n'a pas perduré.

⁴ Le niveau d'exigence est élevé comme j'ai pu le constater à titre personnel.

pourquoi il a été jugé le plus à même d'évoquer le sujet. En fait, il semble bien qu'aucun de mes interlocuteurs n'y ait assisté. Ceci laisse supposer que la pratique est tombée en désuétude il y a plus de 50 ans.

Le discours a lieu en quechua, langue dans laquelle l'orateur est plus à l'aise, ce qui indique également que son discours est avant tout destiné à la population locale (largement majoritaire, seul un nombre restreint de visiteurs vient de l'extérieur), et tout particulièrement aux jeunes qui n'ont peut-être pas eu l'occasion d'entendre ces récits. L'organisation de ce concours permet ainsi de se remémorer un ancien rituel abandonné et de transmettre cette mémoire aux plus jeunes. Par ailleurs, il ne s'agit pas d'une dynamique purement endogène, des acteurs externes participent à ce processus de remémoration.

Une variété emblématique de l'importance de la culture pour la conservation de la biodiversité

Cette revalorisation s'inscrit dans un projet spécifique, qui lui donne sens. En effet, le Parc de la pomme de terre est emblématique de la conservation bio-culturelle développée par l'ONG péruvienne ANDES (Asociación para la naturaleza y el desarrollo sostenible) (Graddy 2013). La double conservation, qui prend en compte conjointement les dimensions biologiques et culturelles de la conservation de la biodiversité, a surgi dans les années 1990 (Dumoulin 2007). Cette proposition, issue d'acteurs académiques et activistes, découle d'un constat : la biodiversité est la plus importante là où la diversité linguistique l'est également (Maffi 2001). Selon Maffi, ceci est lié au fait que les connaissances relatives aux ressources naturelles et à leur conservation sont exprimées dans les langues locales et se transmettent avec elles. La perte de diversité linguistique implique donc la fragilisation des connaissances et par conséquent celle des pratiques de gestion de la biodiversité. Elle met donc en péril la conservation de la biodiversité. Au sein de l'ONG ANDES, cette réflexion est menée plus avant ; l'accent est mis sur l'importance des pratiques sociales et culturelles pour la conservation.

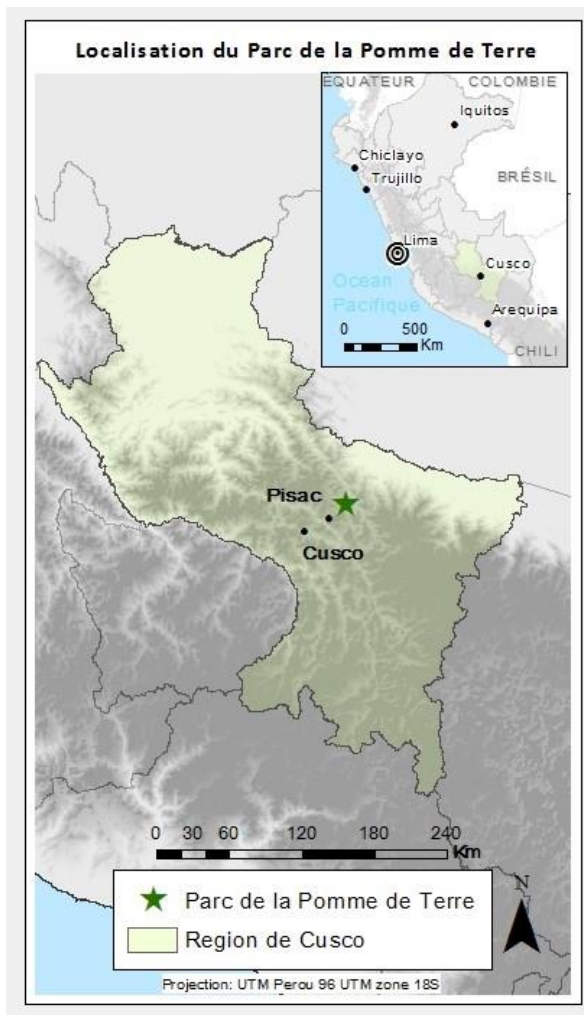


Figure 2: Localisation du Parc de la pomme de terre (Uribe-Albornoz 2019)

Dans un tel cadre, les récits et les pratiques associées à un cultivar sont autant d'arguments montrant l'importance de la culture pour la conservation de la biodiversité. La référence au rituel initiatique est dans ce cadre un exemple saisissant de l'importance culturelle de certains cultivars. La dimension spirituelle associée aux rituels vient par ailleurs souligner l'importance culturelle de la pratique ainsi mise en exergue.

Ce type d'arguments contribue à faire reconnaître les droits des paysans sur les ressources créées par leurs ancêtres et qu'ils contribuent à conserver dans leurs parcelles. En effet, ce type de ressources biologiques fait l'objet d'une protection internationale dans le cadre de la Convention sur la diversité biologique créée en 1992 suite au Sommet de la terre à Rio. La législation concernant les droits de propriété intellectuelle sur le vivant a été pensée sur le modèle du droit industriel et elle protège ceux qui mettent au point de nouvelles variétés à travers des certificats d'obtenteurs (système international pour la protection des obtentions végétales, UPOV) (Halewood, López Noriega, et Louafi 2013; Bonneuil et Thomas 2009). Les autres ressources végétales et génétiques relèvent d'un bien commun de l'humanité, à ce titre les populations qui ont créé et conservent ces ressources et en dépendent ne voient pas leur labeur reconnu (Bonneuil Christophe 2011). Pire, le droit de vendre ou même d'échanger des semences qui ne sont pas commerciales peut être remis en cause. Dès 1992, la Convention sur la diversité biologique (CDB) initie une réflexion sur la façon de reconnaître les droits sur le vivant des populations locales et autochtones avec l'article 8 sur la conservation *in situ*⁵, en protégeant les savoirs environnementaux des peuples autochtones et des communautés locales (article 8j). Faire reconnaître l'importance de la dimension culturelle des savoirs environnementaux permet donc d'aller dans le sens d'une meilleure prise en compte de ces savoirs et de militer en faveur d'une meilleure prise en compte des droits des populations concernées et de penser au partage des avantages liés à l'utilisation de ces ressources⁶.

Le cas de la pomme de terre est emblématique des droits qui pourraient ou devraient être attribués aux communautés locales et indigènes. En effet, la pomme de terre a été domestiquée dans les Andes centrales il y a cela 7000 ans (Dillehay, Bonavia, et Kaulicke 2004). De ce fait, c'est dans cette région du monde que se trouve la

⁵ La conservation *in situ* s'oppose à la conservation *ex situ* dans des banques de semences. L'usage de *in situ* renvoie ici au fait que les cultivars sont conservés dans les parcelles des paysans (S. Brush 1995; Nazarea et Rhoades 2013).

⁶ Je fais ici référence aux règles d'accès et de partage justes et équitables des avantages Protocole de Nagoya 2010.

plus grande biodiversité de cultivars paysans (*landraces*) au monde, laquelle résulte du long labeur de domestication puis de sélection menée par des générations de paysans andins. Ces cultivars paysans ne sont pas issus du secteur agro-semencier industriel ; contrairement aux variétés commerciales qui sont toutes génétiquement identiques, elles présentent une très grande diversité génétique intravariétale (ce qui justifie de parler de cultivars et non de variétés) (Haan 2009; S. B. Brush 2000).

Aujourd'hui encore, la grande majorité des 3000 cultivars paysans connus à ce jour sont encore semés, récoltés et consommés par des paysans andins. Le fait que ce tubercule soit encore la source principale d'alimentation dans les communautés contribue grandement à leur conservation *in situ*. Les jeunes héritent souvent des cultivars de leurs parents, puis ils en obtiennent d'autres à travers différents types d'échanges ou de transactions. Les paysans connaissent le nom quechua (ou aymara si dans la zone l'aymara domine) et les spécificités agronomiques de nombreuses variétés (De Haan et al. 2006). Les femmes ont des savoirs fins concernant leurs spécificités et qualités culinaires ainsi que thérapeutiques. De nombreux cultivars font l'objet de récits, et éventuellement certaines pratiques spécifiques leur sont associées, comme dans le cas de la Qhachun waqachiy. Ainsi, les paysans andins qui préservent encore la biodiversité créée par leurs ancêtres, ont-ils des connaissances approfondies à leur sujet.

La pomme de terre est le troisième aliment au niveau mondial en termes de consommation d'après la FAO, les enjeux financiers sont ainsi particulièrement importants. C'est un végétal de première importance, aussi il apparaît légitime que les paysans andins bénéficient d'une façon ou d'une autre de droits sur les ressources que leurs ancêtres ont contribué à créer et qu'ils conservent encore aujourd'hui.

Dans ce cadre, identifier ces pratiques à un rituel permet de faire un pas supplémentaire, à savoir mettre en avant leur dimension spirituelle. Ce pas de plus permet de souligner les différences ontologiques entre les populations autochtones et les acteurs qui ont une conception naturaliste (au sens de Descola 2005) de la nature. En

effet, dans des arènes internationales comme la Convention sur la diversité biologique, cette spiritualité permet de montrer que le rapport à l'environnement de ces populations – identifiées à des populations autochtones – est distinct de celui des populations dites occidentales. Par ailleurs, l'argument ontologique permet de rassembler des populations autochtones qui ont par ailleurs des conceptions et des pratiques fort différentes en opérant comme un dénominateur commun.

Dans ce contexte, l'organisation du concours d'épluchage de la pomme de terre « Qhachun waqachiy » apparaît comme un « political statement », qui permet d'insister sur l'importance de la dimension culturelle (voire ontologique) de la conservation de la biodiversité de la pomme de terre, et donc sur celle de reconnaître les droits des paysans andins. Pour toutes ces raisons, la « Qhachun waqachi » est devenue une star bioculturelle, emblématique des cultivars paysans dans le Parc de Pisac et dans les Andes.

La quête des origines et ses surprises

Lors du travail de terrain, quoique tout à fait claire théoriquement parlant sur le fait qu'une recherche anthropologique ne consiste pas à identifier les pratiques originelles, et que l'authenticité est avant tout un enjeu de pouvoir, j'ai été confrontée à la question de l'origine des pratiques d'une façon troublante. La question s'est révélée plus complexe que prévu : la boîte noire avait un double fond. Cet exemple permet de revenir sur certaines précautions méthodologiques à prendre quand on travaille sur la transmission dans des contextes contemporains globalisés.

Le caractère originel du rituel d'initiation féminine était amené avec force décibels lors du concours d'épluchage. Mes interlocuteurs, au début de mon terrain, validaient ce discours que j'ai ainsi pris pour acquis. Ce passage du rituel d'initiation au concours m'apparaissait une innovation créative. Mais au fur et à mesure de la recherche, cette certitude a été bousculée, ce qui n'a fait qu'accroître mon intérêt tout en me déstabilisant un peu.

Il est ici important d'explicitier que ce thème ne faisait pas l'objet d'une recherche en soi, j'assistais à ces concours avec un intérêt

amusé. En fait, je menais alors une recherche sur la classification vernaculaire des pommes de terre, et de façon surprenante, c'est ce qui a contribué à bousculer mes certitudes. Il s'avère que pour identifier un certain type de pommes de terre, les *wayku papa* ou pommes de terre à cuire à l'étouffée ou à bouillir⁷, mes interlocuteurs indiquaient avec persistance le fait qu'il ne fallait pas « les couper avec un couteau » (*meterles cuchillo*). Ceci signifie que ces pommes de terre doivent être cuites avec leur peau et ne peuvent être pelées qu'après cuisson. Le risque est, d'après mes interlocuteurs, que les tubercules pleurent – en effet, ils sont réputés être vivants – et que cela entraîne une baisse de la production de ce type de pommes de terre à la fois essentielles pour l'alimentation et parmi les plus valorisées pour leur texture et leur goût. Ce sont par ailleurs souvent ces cultivars qui sont offerts à des hôtes ou lors de festivités comme des mariages.

Or, j'ai fini par recouper cette information avec le concours d'épluchage de pommes de terre et l'épreuve initiatique : la *qhachun waqachy* est l'une de ces *wayku papa*, elle en est même devenue l'emblème. On ne peut donc théoriquement pas « leur mettre de couteau » sans les cuire. La pratique qui était donc présentée comme un rituel d'initiation perdait donc son sens et l'ensemble des témoignages leur véracité... Sur cette base, j'ai alors de nouveau demandé à mes interlocuteurs ce qu'il en était de cette ancienne pratique. C'est alors qu'il est apparu qu'ils n'avaient effectivement jamais assisté au rituel mais qu'ils en avaient éventuellement entendu parler par leurs parents. Et ils reconnaissaient - gênés - que ce n'était pas logique de l'éplucher crue. Après un moment d'inconfort, l'un d'entre eux m'a indiqué que c'est à partir du nom de la pomme de terre que le récit de l'épreuve initiatique avait pris forme. Le nom, lui, était effectivement présent et ce récit du rituel initiatique faisait une belle histoire.

⁷ Sur la classification vernaculaire des pommes de terre natives dans les communautés de la région de Cusco, se référer au texte synthétique de De Haan et *ali* (2006). Parmi les pommes de terre cultivées (*tarpu papa* en quechua), les paysans andins distinguent celles qui sont à cuire (*wayku papa*) de celles qui sont à peler de celles qui sont amères et doivent être déshydratées (*ruki papa*) (Hall 2018).

Dans la mesure où j'obtenais des réponses embarrassées des paysans, je me suis alors tournée vers les spécialistes de la pomme de terre travaillant pour diverses institutions. Eux étaient plus à l'aise de dire que ce rituel avait bien existé, qu'ils y avaient assisté quelques fois. Comme peu d'entre eux s'intéressent au système de classification vernaculaire des pommes de terre, celui-ci n'étant pas pris très au sérieux, la dimension paradoxale de cette pratique initiatique ne leur était pas apparue.

Il est ensuite devenu évident que cette idée provenait en grande partie des agronomes ou botanistes spécialistes de la pomme de terre, ayant voyagé dans de nombreuses communautés andines. Ce récit a notamment été publicisé dans le cadre d'un projet de valorisation commerciale des pommes de terre paysannes mené à la fin des années 1990 et au début des années 2000 au Pérou, l'initiative Papas andinas. Ce projet, coordonné par le Centre international de la pomme de terre (CIP) et financé par la coopération internationale, visait à montrer l'importance des cultivars natifs dans les pays andins et à créer des débouchés commerciaux pour certaines variétés natives⁸. Une campagne avait alors été réalisée, avec une série d'affiches sur lesquelles des pommes de terre paysannes apparaissent en gros plan, leurs formes étranges esthétiquement sublimes et accompagnées d'une courte légende souvent humoristique. L'une de ces affiches représentait la Qhachun waqachiy (voir Figure 3), le commentaire indiquait : « Père-nous d'un seul trait... et tu prendras mari. Dans la culture andine, nous avons de nombreux rites et traditions. Peler la " pomme de terre de la belle-mère ", l'une de nos variétés, est l'épreuve [que doit passer] la jeune fille qui souhaite se marier ». Et autant dire que le degré d'exigence était accru : il fallait peler le tubercule d'un seul geste en plus !

⁸ Sur ce sujet, on peut se référer au document coordonné par Ordinola (2009).



Figure 3 : Affiche de la campagne
Redécouverte des pommes de terre andines⁹

Le fait que les paysans, même les aînés, n'aient fait qu'entendre parler de ces pratiques a favorisé l'adoption de ce discours qui donnait un sens au nom vernaculaire de ce cultivar. La formulation de ce discours semble donc être une construction récente relevant largement des professionnels de la pomme de terre paysanne. Son adoption est à replacer dans un contexte où l'on cherche à valoriser ces variétés dans un premier temps, puis à revendiquer des droits sur ce type de cultivars. Cette conclusion bouscule donc la chaîne de transmission mise en avant dans le discours officiel.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là ! Un agronome spécialisé et possédant une grande expérience dans les communautés paysannes des Andes a écouté mes doutes. Et tandis que j'expliquais ce qui me gênait, il s'est alors écarté du discours officiel auquel il avait tout d'abord adhéré. Il m'a alors indiqué une tout autre voie. Selon lui, il

⁹https://issuu.com/iniciativapapandina/docs/campana_redescubriendo_papas_nativas, site consulté le 23/09/2019.

y avait bien une épreuve initiatique, mais la morale était tout autre : la belle-fille devait refuser de peler la pomme de terre à vif. Par ce refus, elle montrait qu'elle connaissait bien les pommes de terre et le respect qui devait leur être manifesté pour que la famille ait de bonnes récoltes. Conçue en ces termes, l'épreuve portait sur l'acquisition d'un ensemble de savoirs relatifs aux pommes de terre : la classification, le fait que les tubercules sont vivants et qu'il faut respecter certains usages ainsi que la façon dont les différents types doivent être préparés. Ceci faisait écho avec d'autres formes de respect qui doivent être manifestées encore aujourd'hui : pour la récolte ou le tri des semences, on doit se déchausser par exemple. On trouve donc ici l'importance de maintenir des liens de respect et de réciprocité entre humains et non humains, ce qui est souligné avec emphase dans le concept de Bien vivre (Sumaq kawsay)¹⁰.

Je dois dire que cette version me plut tout de suite beaucoup : non seulement elle résout le paradoxe (on ne met pas de couteau dans le tubercule cru), mais elle me semble aussi cohérente avec le type d'humour pratiqué dans les communautés où on aime la provocation, notamment envers les plus jeunes qui doivent faire leurs preuves pour devenir des adultes dignes de respect.

Ceci ne constitue pas une preuve, mais ébauche une autre piste de réflexion, plus ouverte et plus ludique aussi. Il s'agissait sans doute d'une pratique moins formelle que ce que l'on laisse entendre aujourd'hui. Je m'incline à penser que la jeune fille était sans doute testée autant sur ses connaissances sur les pommes de terre que sur son habileté à peler ces tubercules. Mais peut-être plus important encore, elle devrait montrer comment elle se tirait de ce mauvais pas, montrant notamment son sens de la répartie. Car à n'en pas douter, cela devait être l'un de ces contextes bruyants et joyeux dans lesquels on rit beaucoup, souvent aux dépens les uns des autres. Cette dimension ludique de la sociabilité dans les Andes étudiée par Riveri (2019), pourrait bien ici être importante !

¹⁰ Ce concept, développé notamment par de la Cadena (2015) dans le cas péruvien, a fait l'objet d'une reconnaissance institutionnelle en étant inscrit dans les constitutions de la Bolivie et de l'Équateur en 2008 et 2009.

Conclusion

Il semble ainsi que les pratiques relatives à la Qhachun waqachi aient été moins formelles que celles qui sont évoquées dans le discours faisant désormais référence. Il s'agissait sans doute d'une épreuve initiatique ludique destinée à intégrer la belle-fille dans la famille de son conjoint. La mise en avant d'un rituel plus rigide semble avant tout avoir été élaborée par les professionnels de la pomme de terre pour valoriser des cultivars natifs de ce type. Ce cultivar, parce qu'il a un nom évocateur et des formes suggestives, permettait de cristalliser différents aspects simultanément : c'est un support esthétique et narratif idéal. Il a d'abord permis de mettre en avant de façon ludique les cultivars natifs en vue d'une dynamisation de la production et du commerce des tubercules andins.

Pour d'autres acteurs, dont l'ONG qui promeut la conservation bioculturelle de la biodiversité, la référence à ce rituel initiatique permet de mettre en avant l'importance des pratiques culturelles dans la conservation de cette biodiversité. Ce récit, qui outre la dimension culturelle met en exergue une différence ontologique.

Dans les communautés, ce concours et la référence aux coutumes locales permet de transmettre certaines connaissances relatives aux pommes de terre, de valoriser les savoirs dont les paysans sont détenteurs et qui généralement ne sont pas du tout pris en compte. C'est ainsi que désormais les paysans ont renouvelé leur intérêt pour ce cultivar : souvent une petite poignée de ces tubercules est offerte à celui ou celle qui achète des pommes de terres paysannes.

Tout ce travail de reformulation permet de transmettre des connaissances sur les pommes de terre aux plus jeunes, de montrer qu'ils peuvent être fiers du labeur accompli par leurs parents, grands-parents et ancêtres plus lointains. Dans un contexte où ces jeunes, de plus en plus formés, ont tendance à délaisser l'agriculture et plus particulièrement la culture de la pomme de terre si éprouvante et si peu rentable actuellement, c'est important.

La morale de cette ethnographie est qu'il est important de ne pas se laisser prendre au jeu de cette quête des origines, surtout sur un terrain influencé par des dynamiques globales. Il faut garder en tête que le

récit de la transmission est un enjeu de pouvoir et qu'il doit être analysé à l'aune du présent.

Je laisserai au présentateur de la journée péruvienne de la pomme de terre les mots de la fin : « [Notre aîné] nous a dit de belles choses sur la pomme de terre Qachun waqachi. Alors jeunes femmes, apprenez dès maintenant à éplucher. Mères, apprenez aux jeunes femmes à éplucher, sinon elles pourraient en pleurer. »

Références

- Appadurai, Arjun. 2005. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Mineapolis / London: University of Minnesota press.
- Asensio, Raúl Hernández. 2016. *Los nuevos Incas. La conomía olítica el esarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: IEP.
- Bonneuil, Christophe. 2011. « Des ressources génétiques à la biodiversité cultivée. » *Revue d'anthropologie des connaissances* 52 (2) : 206-233.
- Bonneuil, Christophe et Frédéric Thomas. 2009. *Gènes, pouvoirs et profits: recherche publique et régimes de production des savoirs de Mendel aux OGM*. Versailles, Lausanne: Editions Quae /Fondation pour le progrès de l'homme.
- Brush, Stephen. 1995. « In situ conservation of landraces of crop diversity. » *Crop science* 35 (2) : 34654.
- Brush, Stephen. 2000. *Genes in the Field: On-Farm Conservation of Crop Diversity*. IDRC.
- Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Comaroff, John L. et Jean Comaroff. 2010. *Ethnicity, Inc*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- De Haan, Stef, Merideth Bonierbale, Marc Ghislain, Jorge Núñez et Guillermo Trujillo. 2006. « Indigenous biosystematics of Andean potatoes: Folk taxonomy, descriptors and nomenclature. » Dans *VI International Solanaceae Conference : Genomics Meets Biodiversity* 745 : 89–134.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dillehay, Tom D., Ducio Bonavia et Peter Kaulicke. 2004. « The First Settlers. » Dans *Andean Archaeology*, Édité par Helaine Silverman, 1634. Blackwell Studies in Global Archaeology. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Dumoulin, David. 2007. « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales. » *Quaderni* 64 (1): 2335.

- Dussart, Françoise. 2004. « Montrer sans partager, présenter sans proférer: Redéfinition de l'identité rituelle chez les interprètes rituelles warlpiri. » *Anthropologie et Sociétés* 28 (1): 67-87.
- Hobsbawm, Eric et Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition. Past and Present Publications*. Cambridge Cambridgeshire ; Cambridge University Press, New York.
- Girard, Fabien et Christine Frison. éd. 2018. *The Commons, Plant Breeding and Agricultural Research: Challenges for Food Security and Agrobiodiversity*. New York, NY : Routledge.
- Glowczewski, Barbara et Rosita Henry. éd. 2007. *Le défi indigène: entre spectacle et politique*. Montreuil: Aux lieux d'être.
- Graddy, T. Garrett. 2013. « Regarding biocultural heritage: In situ political ecology of agricultural biodiversity in the Peruvian Andes. » *Agriculture and Human Values* 30 (4) : 587604.
- Haan, Stef de. 2009. *Potato Diversity at Height*. International Potato Center.
- Halewood, Michael, Isabel López Noriega et Sélim Louafi. 2013. « The global crop commons and access and benefit sharing laws. Examining the limits of international policy support for the collective pooling and management of plant genetic resources. » Dans *Crop genetic resources as a global commons : challenges in international law and governance*. Sous la direction de Michael Halewood, Isabel López Noriega, et Sélim Louafi, 136. Abingdon, New York: Earthscan Routledge.
- Hall, Ingrid. 2018. « Les ancêtres au prisme des pommes de terre non domestiquées. Une perspective andine. » *Frontières* 29 (2).
- Lenclud, Gérard. 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... » *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* 9 : 11023.
- Maffi, Luisa. 2001. *On Biocultural Diversity : Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington, DC: Smithsonian Insitute Press.
- . 2005. « Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. » *Annual Review of Anthropology* 34 (1) : 599617.
- Nazarea, Virginia D. et Robert E. Rhoades. 2013. « Conservation beyond Design: An Introduction. » Dans *Seeds of Resistance, Seeds of Hope: Place and Agency in the Conservation of*

- Biodiversity*. Sous la direction de Jenna Andrews-Swann, Virginia D. Nazarea, et Robert E. Rhoades, 318. University of Arizona Press.
- Ordinola, M., André Devaux, K. Manrique et C. Fonseca. 2009. *Generando Innovaciones para el Desarrollo Competitivo de la Papa en el Perú*. Lima: CIP.
- Pouillon, Jean. 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction. » Dans *Fétiches dans fétichisme*. Paris: Maspero.
- Riveri, Camille. 2019. « La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique ». Thèse d'anthropologie sociale et ethnologie, Paris: EHESS.
- Thomas, Frédéric. 2015. « Un régime sui generis pour la biodiversité cultivée. » Dans *Le pouvoir de la biodiversité: néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Sous la direction de Frédéric Thomas et Valérie Boisvert, 93115. Marseille; Versailles: IRD éditions ; Éditions Quae.
- Thomas, Frédéric et Valérie Boisvert, éd. 2015. *Le pouvoir de la biodiversité: néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Marseille; Versailles: IRD éditions ; Éditions Quae.
- Thomas, Frédéric et Geoffroy Filoche. 2015. « Le partage des avantages, une nouvelle étique pour la biodiversité ? » Dans *Le pouvoir de la biodiversité: néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Sous la direction de Frédéric Thomas et Valérie Boisvert, 4364. Marseille; Versailles: IRD éditions ; Éditions Quae.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction : An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

La transmission de la langue d'héritage au sein d'églises chrétiennes fondées par des immigrants à Montréal : idéologies et socialisation linguistiques

Adèle Copain

Ayant grandi en Australie dès un an et demi, mon cas aurait pu être l'exemple parfait d'une locutrice ayant pour langue d'héritage le français si mes parents n'avaient pas décidé de m'inscrire à l'école française de Sydney après s'être aperçus qu'à six ans, je ne parlais qu'en anglais. Cette école m'a permis d'être socialisée au français; bien que je le fusse déjà à la maison avec ma famille, il m'aura fallu plusieurs contextes de socialisation à la langue pour en faire un usage quotidien devenu principal. Aujourd'hui, le français est ma première langue, et je considère que je la maîtrise mieux qu'aucune autre, même l'anglais. Évidemment, j'aurais pu être socialisée à la langue autrement, c'est-à-dire à travers d'autres institutions, mais ayant à disposition cette école de l'Alliance française dans leur ville d'adoption, mes parents ont rapidement fait leur choix. Ce dernier reflète leur manière de parvenir à la transmission de leur langue maternelle, langue parlée par tout le reste de notre famille, ne sachant pas combien de temps leur immigration durerait.

Une langue d'héritage peut correspondre à la première langue ayant été acquise et peu à peu substituée par une langue dominante dans un contexte d'immigration (Fishman 2001). Le thème du colloque étant la transmission, j'aimerais mettre l'accent sur la transmission de la langue d'héritage comme un enjeu devenu crucial dans de nombreuses familles compte tenu de l'ampleur du phénomène migratoire contemporain. Elle peut se manifester par l'entremise de telles ou telles institutions, dépendamment de l'ampleur et du dynamisme du réseau allophone dans la ville d'accueil. J'ai décidé d'en faire mon sujet de maîtrise suite à mon emménagement dans la métropole de Montréal. Fort de sa grande diversité migratoire récente, elle m'est vite apparue comme une ville d'accueil dans laquelle de nombreuses langues devaient être parlées sans être toujours représentées dans l'espace public. À travers les échanges que j'ai eus avec mon directeur Luke Fleming, ethnolinguiste, au sujet de la diversité linguistique, et

avec l'ethnologue Deirdre Meintel sur le thème de la diversité migratoire et religieuse à Montréal, je me suis rendu compte qu'un terrain particulièrement propice à l'étude de la transmission linguistique s'offrait à moi dans ma nouvelle ville d'immigration.

Repérer les institutions religieuses affiliées à des communautés immigrantes allophones à Montréal

Intéressée par la perspective religieuse à laquelle j'étais nouvellement exposée, j'ai commencé à prêter une attention particulière aux différents lieux de culte qui pavent les rues de Montréal. Il est plutôt aisé de remarquer qu'un grand nombre d'entre eux sont affiliés à des communautés immigrantes allophones. Cela est d'autant plus évident lorsqu'il est question de synagogues, de mosquées ou de temples hindous, pour ne citer que quelques exemples, mais il suffit de s'approcher de certaines églises ou bien de bâtiments visiblement occupés par des congrégations religieuses pour se rendre compte qu'eux aussi, sont loin d'être tous francophones ou anglophones. Toutes sortes d'indices peuvent faire transparaître cette réalité. Par exemple, ces indices peuvent être repérés sur les façades des églises de façon plus ou moins visible, tel que le nom de l'institution religieuse comme Chiesa della Madonna della Difesa (annexe 3), une église italienne dont le nom est écrit à côté d'une de ses portes d'entrée; ou encore, l'horaire des messes affiché à l'extérieur comme on l'aperçoit avant d'entrer dans l'église latino-américaine Nuestra-Señora-de-Guadalupe, précisant que les messes sont toutes en espagnol, sauf une en français. D'autres indices peuvent être découverts à l'intérieur des églises, tels que des dépliants ou des panneaux de signalisation écrits en langue étrangère et situés généralement à l'entrée, comme on peut en trouver dans l'église grecque Αγίου Γεωργίου (Saint-George) (annexe 2) ou encore dans l'église portugaise Santa Cruz. En revanche, dans d'autres églises, il peut n'y avoir aucune indication visible permettant d'identifier le rattachement ethnique et culturel de l'institution; c'est le cas de la United Pentecostal Church, fondée par une minorité philippine pentecôtiste et dont une grande majorité des membres actuels sont également d'origine philippine. Il est d'ailleurs intéressant de constater que l'église a un site internet avec des renseignements sur les liturgies hebdomadaires, mais pas un seul sur les origines et les

langues d'héritage de la communauté.¹ C'est grâce à mon réseau à Montréal que j'ai pris connaissance de la United Pentecostal Church et de son affiliation à la communauté philippine. La présence ou non de signes extérieurs écrits sur ou dans les églises peuvent d'ores et déjà donner une idée des langues employées par les fidèles en indiquant leur affiliation ethnique et culturelle. Ainsi, de premières hypothèses peuvent être émises concernant le niveau de transmission linguistique au sein de ces églises.

Durant mon terrain préparatoire, j'ai découvert une quinzaine d'églises associées à des communautés immigrantes allophones à Montréal. Cela m'a donné l'opportunité d'explorer les dynamiques linguistiques directement observables dans ces églises en allant au-delà des simples indices mentionnés plus haut, en assistant aux messes et surtout, en écoutant les fidèles parler entre eux.

Or, ce à quoi je ne m'attendais pas du tout était de m'attabler dans les sous-sols des églises avec les fidèles pour y déguster des spécialités telles que des pastéis de nata, des tacos, des baklavas ou de l'adobo, ou encore de participer à une brocante en mangeant une saucisse polonaise. Cet aspect hautement social et culturel des églises était le plus surprenant, un élément que l'on n'aurait pas soupçonné en franchissant les portes de « simples églises ». Ce constat m'a menée vers la formulation et le développement de mon projet de recherche, puisque les contextes de potentiel emploi des langues d'héritage me sont alors apparus bien plus nombreux et vastes que ce que je m'imaginai dans des lieux de culte.

Définition de ma recherche

L'objectif de ma recherche est de déterminer comment ces églises impactent le maintien ou le transfert des langues d'héritage à Montréal. Dans le cadre de mon étude, l'acception que je prends en compte dans la notion de « langue d'héritage » est plus large que celle que j'avais évoquée au début de cet article. Pour faciliter ma démarche, je désigne ainsi toute langue considérée comme majoritaire dans les pays d'origine des communautés immigrantes affiliées aux

¹ <https://www.upcofmontreal.org/> (consulté le 22 août 2019)

églises², qu'elle ait été la langue maternelle de tous les membres ou non. En effet, étant donné qu'il y a plusieurs générations d'immigrants dans chacune des communautés, il serait trop réducteur d'entendre par « langue d'héritage » la première langue parlée par un locuteur, puisque cela n'est pas nécessairement le cas pour un immigrant de troisième génération élevé par ses parents en français, par exemple.

La ville de Montréal présente un terrain particulièrement propice à l'étude des langues d'héritage parce que la démultiplication des flux d'immigrants allophones et la double-majorité francophone et anglophone sont deux points importants qui définissent la singularité de la situation linguistique actuelle à Montréal, et qui ont largement contribué à l'émergence de sa « superdiversité » linguistique. Ce concept de « superdiversité » a été emprunté à l'anthropologue étasunien Steven Vertovec par des anthropologues linguistiques tels que Michael Silverstein (2015), Ben Blommaert & Jan Rampton (2011) pour caractériser la complexification et la pluralisation des répertoires linguistiques dans des centres urbains marqués par une « prolifération de différents canaux et statuts migratoires » (Vertovec 2007, 1028). Or, cette superdiversité évolue sans cesse au gré des mouvements migratoires perpétuels ; ainsi, de nouvelles communautés d'immigrants allophones viennent enrichir le paysage linguistique, tandis que d'autres, installées depuis plusieurs générations, sont plus exposées au risque d'abandonner leurs langues d'héritage au profit des langues majoritaires : le français et l'anglais. Ce processus d'abandon correspond à ce qui a été désigné comme le « transfert linguistique » par des linguistes de renommée tels que Joshua Fishman (1991) et Susan Gal (1979). De nombreux facteurs différents peuvent engendrer ce processus. Or, je ne m'attarderai que sur celui qui me semble le plus évident, puisqu'il s'avère être en cause

² Bien que ces églises soient multiethniques, elles ont chacune été fondées par une communauté originaire d'un ou de plusieurs pays dont le standard monolingue est celui que j'associe comme étant leur « langue d'héritage ». Cette dernière concerne encore aujourd'hui une grande majorité des membres. Or, ma recherche n'occulte pas le fait qu'il y ait une minorité de fidèles ne partageant pas cette variété linguistique d'héritage.

dans le cas qui m'intéresse ici, c'est-à-dire le transfert linguistique subi par des langues de minorités immigrantes à Montréal.

L'institutionnalisation d'une langue officielle, ainsi légitimée comme le seul « standard » de l'État, engendre la minorisation et la marginalisation de toutes autres variétés linguistiques. En effet, étant donné que ce standard est omniprésent dans tous les lieux publics, les contextes de socialisation de toute autre langue sont très restreints (Bloch et Hirsch 2016, 2445). Il paraît donc clair que les institutions publiques soient notamment en cause dans le processus de transfert linguistique, puisqu'elles imposent le fait d'employer la langue officielle au détriment de toute autre langue. La langue étant avant tout une pratique sociale (Muehlmann 2014, 577; Dorian 1998, 264; Milroy 1992, 4), c'est-à-dire qu'elle ne peut être maîtrisée que si elle est réellement pratiquée (à l'écrit comme à l'oral), toute langue minoritaire dans un milieu donné aura tendance à être affectée par cette restriction d'usage.

Or, le destin des langues de minorités immigrantes – dans le cas de Montréal, toutes autres langues que les deux variétés institutionnalisées (Paquet 2017; Pagé 2010; Castonguay 1992) – ne peut pas être réduit à ces conditions structurelles. Outre les institutions publiques, les institutions privées et les associations, telles que – comme illustré en début d'article – les familles, les écoles communautaires, certains commerces et institutions religieuses, peuvent toutes contribuer à la vie sociale d'immigrants allophones. Contrairement aux institutions publiques, linguistiquement soumises aux réglementations gouvernementales, ces espaces peuvent générer des contextes d'emploi des langues d'héritage des communautés allophones concernées (pour des études de cas menées à Montréal) (Meintel 2018; Scetti 2016; Das 2008).

Pourquoi me focaliser spécifiquement sur les églises communautaires dans cette recherche ? Les églises communautaires sont particulièrement centrales à la vie sociale de certains immigrants (He 2011), pour lesquels elles représentent des points de repère, des lieux d'ancrage à la fois social et identitaire (Grzymala-Kazłowska 2015; Bava 2011). En effet, dans de tels espaces sociaux, comme j'ai pu le remarquer durant mon pré-terrain, la liturgie n'incarne qu'une partie

des activités qui y sont menées. Les repas tels que mentionnés plus haut, ainsi que les spectacles, les cours de catéchèse et de langues, les mariages, etc., correspondent tous à des moments de partage communautaire, d'interactions et donc, inévitablement, de pratiques linguistiques. Compte tenu de cette vocation sociale, en plus du fait qu'il s'agisse d'églises affiliées à des communautés immigrantes allophones, les chances que des langues minoritaires y soient employées régulièrement sont bien plus élevées que dans des institutions publiques (Meintel et Mossière 2012), associées automatiquement à la communauté majoritaire et régies par les langues françaises et anglaises.

Les critères de sélection des cinq églises communautaires constituant le terrain

Tout d'abord, pour des questions d'idéologies linguistico-religieuses auxquelles je reviendrai plus bas dans une partie théorique, je souhaitais que mon étude reflète au moins les trois principales confessions chrétiennes. Trois églises de mon étude sont catholiques, une église est orthodoxe et une autre est protestante (plus précisément pentecôtiste). Par ailleurs, il fallait que les dynamiques linguistiques préalablement observées durant mon pré-terrain me paraissent considérablement variables d'une église à l'autre pour que le travail de recherche comparative semble pertinent et suffisamment représentatif. Ainsi, d'une église à l'autre, les dynamiques linguistiques sont effectivement très différentes ; les facteurs expliquant cela seront soulignés et analysés plus bas.

Un autre élément caractéristique de ma sélection, ayant un impact sur l'affluence, est que les églises sont localisées chacune dans des arrondissements³ particulièrement habités (si ce n'est à l'heure actuelle, du moins historiquement) par les communautés d'immigrants auxquelles elles sont affiliées. Ceci ne s'est pas avéré être un critère difficile à respecter, puisqu'il paraît assez logique que les communautés d'immigrants aient fondé leurs églises à proximité de leurs lieux d'habitation

Enfin, un élément décisif était le fait que j'avais un contact dans chacune des églises choisies ; certains de ces contacts faisaient déjà partie de mon réseau social (des connaissances) et d'autres ont été faits

sur place, lors du pré-terrain. Ayant consenti à m'aider, ils m'ont avertie régulièrement des activités et événements organisés par les églises, permis de rencontrer d'autres fidèles et donc, facilité la prise de contact avec mes répondants, et contribué à légitimer ma place en tant que chercheuse et observatrice participante dans les églises. De plus, étant donné que je ne parle malheureusement aucune des langues d'héritage des communautés immigrantes liées aux églises choisies – hormis l'espagnol, de façon assez élémentaire – mes référent.e.s m'ont traduit l'essentiel de ce qui était dit durant les messes, et expliqué, lorsque cela était nécessaire, des interactions plus informelles. Bien que les cérémonies et événements organisés par les églises en question soient généralement ouverts au public, pour toutes les raisons que je viens d'évoquer, mon accès au terrain a été grandement facilité par ces cinq personnes auxquelles j'exprime toute ma reconnaissance.

Présentation des cinq églises et de leurs communautés immigrantes fondatrices

Ayant fait le constat que certains éléments historiques et sociaux liés à la fois aux églises et aux communautés immigrantes qui les ont fondées étaient à prendre en compte dans mon analyse comparative des différentes dynamiques linguistiques, et pouvaient contribuer à expliquer les façons dont se manifestent le maintien ou le transfert linguistique, je propose d'en faire le résumé³, afin de pouvoir discuter des facteurs favorisant ou non la transmission des langues d'héritage.

The United Pentecostal Church of Montreal et la communauté philippine : l'église a été fondée en 1996 par père Valenciano, pasteur venu à Montréal des Philippines dans le but de « *fulfill his calling* » tel que me l'a expliqué une de ses filles, c'est-à-dire de continuer de répandre la croyance pentecôtiste à Montréal. L'église a pris de l'ampleur au fur et à mesure grâce à son réseau élargi, et, aspect non-négligeable, à travers le prosélytisme, attirant non seulement des

³ Toutefois, il est très probable que je n'aie pas la connaissance de tous les détails concernant l'histoire et la fondation des églises. Je manque notamment de statistiques quant au nombre de membres dans chacune d'elles, de leur fondation à aujourd'hui.

personnes issues des réseaux de la famille Valenciano à Montréal (famille, amis, connaissances, essentiellement d'origine philippine), mais aussi des membres de leurs réseaux aux Philippines venus s'installer à Montréal à la suite de la fondation de l'église. Aujourd'hui, bien que la grande majorité des fidèles soit d'origine philippine, certains d'entre eux sont d'origine haïtienne, et à ma connaissance, il y a au moins un membre d'origine juive et italienne. Compte tenu, d'une part, de la récence de l'église, d'autre part, de la récence de l'immigration philippine au Québec, qui a débuté dans les années 1980⁴, tous les membres philippins sont des immigrants de première ou de deuxième générations (il n'y en a pas, à ma connaissance, de la troisième génération).

Comme mentionné plus haut, l'église (c'est-à-dire, ses membres) ne se considère pas comme une « église philippine » à proprement parler, malgré son rattachement à la communauté philippine de Montréal dès sa fondation. En effet, tous les fidèles avec lesquels j'ai discuté m'ont expliqué qu'il s'agit d'une église « multiculturelle » et que leur but premier est d'attirer un plus grand nombre de francophones et de personnes d'autres origines.

Par ailleurs, les deux langues officielles des Philippines sont le philippin⁵ et l'anglais. Bien que l'anglais soit « plutôt réservé à une certaine élite (sociale et économique) », tel que me l'a précisé une de mes informatrices, la plupart des immigrants philippins de première génération et membres de l'église connaissaient déjà – au moins – des bases d'anglais à leur arrivée à Montréal. Ceci, en plus de la vocation « multiculturelle » de l'église, permettra d'expliquer un certain nombre d'observations faites à l'égard des langues employées dans l'église.

Ο Καθεδρικός Ι. Ν. Αγ. Γεωργίου (La Cathédrale Saint-George) et la communauté grecque : l'église a été conçue par des architectes grecs et inaugurée en 1961 en vue de « servir la communauté grecque-

⁴ <http://grandquebec.com/multiculturalisme/communaute-philippine/> (consulté le 12 août 2019)

⁵ « une variante du tagalog parlé dans la région de Manille, la capitale » (http://www.axl.cefau.ulaval.ca/asia/philippines-3-politique_lng.htm consulté le 10 août 2019)

orthodoxe » d'après mon référent. Ce dernier m'a appris qu'il s'agit de la troisième église grecque-orthodoxe du Grand Montréal, la première ayant brûlé dans les années 1930 et la deuxième ayant subi le même sort bien plus tard, en 1986. La liturgie est la même que dans les églises orthodoxes en Grèce (pour ce qui est des langues de la liturgie, je les spécifierai par la suite). D'après mon référent, quelques membres de l'église ne sont pas d'origine grecque : d'une part, il y a une très petite minorité de fidèles originaires d'autres pays orthodoxes tels que des Roumains, des Ukrainiens et des Serbes, d'autre part, les conjoint.e.s non-grecs de certains membres grec-orthodoxes se sont convertis et fréquentent régulièrement l'église.

Pour ce qui est de l'immigration grecque à Montréal, elle a débuté au tournant du XX^{ème} siècle et s'est réellement accélérée à partir des années 1950, jusqu'en 1980. La date de fondation de l'église correspond à la période d'essor de la communauté grecque ; elle a donc répondu à une demande, en sachant qu'à l'heure actuelle en Grèce, entre 81 et 90 % de la population est grecque-orthodoxe⁶. Les membres grecs peuvent être des immigrants de la première à la cinquième génération, puisque la plupart d'entre eux ont immigré il y a plusieurs générations ou sont des descendants de personnes ayant immigré. En effet, les grecs ayant immigré récemment à Montréal sont très peu nombreux. Lors du recensement du Québec en 2006, 65 980 personnes se sont déclarées d'origine ethnique grecque.⁷

Chiesa della Madonna della Difesa (Notre-Dame-de-la-Défense) et la communauté italienne : la paroisse du même nom a été fondée par et pour la communauté italienne en 1910. Suite à cela, l'église a été inaugurée en 1919, alors que l'immigration italienne à Montréal était en pleine expansion. Cela fait d'elle la première église italienne de Montréal, située dans le quartier baptisé « la Petite-Italie » à la même époque. En parallèle, de nombreux commerces émergèrent progressivement à proximité de l'église, tandis que les immigrants italiens peuplaient les environs. Cependant, l'immigration italienne ralentit dans les années 1920 jusqu'à la fin de la Seconde Guerre

⁶<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gr.html#field-anchor-people-and-society-religions> (consulté le 12 août 2019)

⁷ <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-grecque-2006.pdf> (consulté le 12 août 2019)

mondiale. C'est à la suite de cet événement qu'une deuxième vague d'immigrants italiens s'installa à Montréal. Cette dernière se termina à la fin des années 1960, et il n'y en eut aucune autre d'une telle ampleur par la suite – les immigrants plus récents sont très peu nombreux d'après mes répondants, et font généralement partie d'une élite socio-économique. Aujourd'hui, la majorité des Italiens ne vivent plus dans la Petite-Italie mais à Saint-Léonard.⁸

En 2011, lors de l'enquête nationale auprès des ménages, « 307 810 personnes se sont déclarées d'origine ethnique italienne ».⁹ Or, une grande part de ces individus ne correspond ni à la première, ni à la deuxième génération d'immigrants, étant donné que la plupart des immigrants italiens se sont installés à Montréal il y a déjà plusieurs décennies, voire il y a plus d'un siècle pour les premiers d'entre eux. Ainsi, certains membres plus jeunes de l'église peuvent faire partie de la quatrième, voire de la cinquième génération d'immigrants. Par ailleurs, un de mes répondants, très impliqué à l'église, estime qu'à l'heure actuelle, 10 % des fidèles ne sont pas d'origine italienne; il peut s'agir des conjoints ou conjointes de membres d'origine italienne, ou encore d'habitants du quartier fréquentant cette église malgré le fait qu'elle soit italienne. Comme toutes les églises de mon étude, elle est ouverte à tout le monde, peu importe son lien ou non avec la communauté italienne.

Misión Guadalupe (Notre-Dame-de-Guadalupe) et la communauté latino-américaine : l'église a été construite entre 1923 et 1926, mais était connue sous le nom de Sainte-Marguerite-Marie-Alacoque jusqu'en 1992, date à laquelle elle est devenue une église latino-américaine renommée Misión Guadalupe ou Nuestra-Señora-de-Guadalupe. L'église possède un site internet, sur lequel il est précisé que l'église a été fondée par et pour des immigrants « latino-américains » : « *Fue creada con el fin de tender pastoralmente a inmigrantes latinoamericanos que habitan en la gran región de*

⁸ <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/691899/stereotypes-quartiers-communautés-immigrants-arrondissements-montreal> (consulté le 12 août 2019)

⁹ <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-italienne-2011.pdf> (consulté le 12 août 2019)

Montreal y sus alrededores ». ¹⁰ Qu'entendent-ils par « latino-américains » ? Toute personne originaire ou s'identifiant comme étant d'un des dix-neuf pays hispanophones de « l'Amérique latine », c'est-à-dire la majorité des pays d'Amérique du sud, une partie des Caraïbes ainsi que le Mexique.

Ainsi, dans l'église, une grande majorité de fidèles se considèrent comme faisant partie de la communauté latino-américaine ou « latina » de Montréal, indépendamment de leur pays d'origine. Une petite part de membres ne s'identifient pas comme des « latinos », étant, pour la plupart, les conjoint.e.s de fidèles appartenant à la « communauté latina ».

Pour ce qui est de l'immigration latino-américaine à Montréal¹¹, une première vague d'immigration prend place entre les années 1950 et 1970, une deuxième débute juste après et correspond à la période à laquelle des réfugiés chiliens, argentins, guatémaltèques et nicaraguayens – entre autres – fuient les dictatures et les guerres dans leur pays. La troisième vague s'étend des années 1990 à aujourd'hui, et concerne tout particulièrement des réfugiés colombiens, salvadoriens et vénézuéliens disposant de facilités pour s'installer au Canada pour des raisons humanitaires. Aujourd'hui, les latino-américains représentent une communauté importante étant donné qu'« ils constituent le deuxième groupe ethnolinguistique issu de l'immigration récente (144 995 hispanophones) au Québec ». ¹² Il y a donc, encore à l'heure actuelle, des flux plutôt importants d'immigrants latino-américains s'installant à Montréal; cela signifie que la part d'immigrants de première génération à l'église est très certainement importante. Or, je n'ai aucune statistique produite par l'église pouvant démontrer ce fait; je me base sur les statistiques à l'échelle montréalaise, québécoise mais aussi sur les discussions que j'ai eues avec des fidèles. Par exemple, dans le document « Présence

¹⁰ « Elle a été créée dans le but de fournir des services pastoraux à des immigrants latino-américains habitant dans la grande région de Montréal et ses alentours »

¹¹ <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/les-latino-americaains-montreal> (consulté le 12 août 2019)

¹² <https://www.rcinet.ca/fr/2018/12/31/qui-sont-les-latino-americaains-du-quebec/> (consulté le 12 août 2019)

et portraits régionaux des personnes immigrantes admises au Québec de 2008 à 2017 » élaboré par Gilles Bélanger du Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, nous pouvons constater que « parmi les principaux pays de naissance des personnes immigrantes admises au Québec de 2008 à 2017 » (Bélanger 2020, 16) se trouvent Cuba et le Mexique.

Missão Santa Cruz (Église Santa Cruz) et la communauté portugaise : l'église a été fondée en 1965 explicitement pour la communauté portugaise de Montréal, mais elle ne correspondait pas au bâtiment que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de Santa Cruz. La première église Santa Cruz était située tout près de l'église actuelle, et elle a été transformée en Centre culturel pour la communauté. L'église Santa Cruz actuelle a été inaugurée en 1986.

Entre les années 1950 à 1970, des milliers de Portugais ont fui la dictature de Salazar pour s'installer dans d'autres pays européens ou en Amérique du nord, dont le Canada. Ils proviennent du Portugal continental, des Açores et de Madère, et leur immigration se poursuit jusqu'à la stabilisation de la situation politique et économique au début des années 1980¹³. Ils sont nombreux à s'établir dans une partie spécifique de l'actuel Plateau Mont-Royal, à proximité de l'église. Cette dernière a justement été fondée en pleine vague migratoire. Aujourd'hui, on désigne encore par le nom de « Quartier portugais » la zone dans laquelle les Portugais se sont ancrés à l'époque de leur immigration, bien qu'après les années 1980, leur immigration ait fortement diminué.¹⁴

À l'heure actuelle, alors que la majorité des personnes d'origine portugaise au Québec sont nées ici, la plupart des personnes d'origine brésilienne sont des immigrants de première génération.¹⁵ Or, les Brésiliens représentent une petite minorité à Santa Cruz, tout comme les Açoriens. C'est sur ce groupe que j'ai mis l'accent lors de mes

¹³ <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/la-communaute-portugaise-de-montreal> (consulté le 13 août 2019)

¹⁴ <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/le-plateau-mont-royal-ravive-par-la-communaute-portugaise> (consulté le 13 août 2019)

¹⁵ <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-bresilienne-2011.pdf> (consulté le 13 août 2019)

recherches, mais il y avait aussi la présence d'autres groupes. Je ne dispose d'aucune information sur les éventuels autres immigrants ou descendants d'immigrants lusophones fréquentant l'église. Les plus jeunes de l'église correspondent pour la plupart à la troisième génération d'immigrants. Quelques personnes non-originares d'un pays lusophone côtoient aussi l'église, généralement en tant que conjoints ou conjointes de membres lusophones.

Avant d'entrer au cœur de l'étude comparative entre les différentes églises, j'introduirai plus bas les notions d'« idéologies linguistico-religieuses » et de « socialisation linguistique ». Cette contextualisation théorique me permettra ensuite de partager mes données en deux catégories séparées : les dynamiques linguistiques durant les célébrations, d'une part, et les dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité, d'autre part.

Les idéologies linguistico-religieuses ou le rapport mystique aux langues

Le fait que des valeurs et croyances puissent concerner à la fois la langue et la religion est plutôt une évidence, étant donné que la foi ne peut s'exprimer autrement que par l'intermédiaire de la langue, que ce soit verbalement ou non-verbalement. Le sociolinguiste étatsunien Joshua Fishman, reconnu pour ses travaux sur les rapports entre langue, ethnicité et religion, avait d'ailleurs écrit : « *The ever-present link between language and religion (what would religion be without language?)* » (Fishman 1989, 7). Les langues d'expression religieuse ont changé et elles se sont démultipliées au gré de l'expansion et des transformations subies par les différentes confessions religieuses à travers le monde. Elles sont de plus en plus représentatives de la diversité linguistique réelle des fidèles, et aujourd'hui, l'expression de la foi est rarement monolingue (Ominiya 2012, 350). Ce constat s'applique particulièrement bien au Christianisme, les langues d'expression de la foi chrétienne étant aussi nombreuses que les langues parlées par les fidèles chrétiens dans le monde; voire plus nombreuses, si l'on tient compte des langues uniquement réservées à la lecture des textes sacrés, tels que le slavon et la koinè (grec ancien), entre autres, dans la confession orthodoxe.

Chaque confession chrétienne a ses idéologies linguistiques, « *each considers that language enhances the spiritual experience but in different ways* » (Woods 2004, 41). Si l'usage de variétés linguistiques spécifiques est dédié exclusivement à la lecture de la Bible et de la Liturgie dans l'Orthodoxie par exemple, c'est parce que, selon les prescriptions idéologiques orthodoxes, ces langues « désocialisées »¹⁶ reflètent le « statut supérieur » de Dieu, auquel on ne peut s'adresser que dans ces langues considérées comme sacrées. Inversement, si l'emploi de variétés vernaculaires convient à l'expression de la foi dans le Catholicisme et le Protestantisme actuels, entre autres, cela peut être parce que ces dernières ont acquis une valeur sacrée permettant aux fidèles de manifester un rapport plus intime avec Dieu. Les pratiques linguistiques dans le domaine religieux, quelles qu'elles soient, peuvent élever la prise de conscience linguistique des pratiquants et les inciter à transmettre ces habitudes linguistico-religieuses aux générations suivantes. Cela est d'autant plus vrai en contexte d'immigration, lorsque les langues majoritaires de la communauté d'accueil ne correspondent pas aux langues d'expression de sa foi, souvent acquises dans son pays d'origine.

Par ailleurs, les idéologies linguistiques varient non seulement d'une dénomination chrétienne à une autre, mais elles changent aussi d'une congrégation à une autre, et même d'un croyant à un autre. Mes premières observations concernant la transmission du rapport mystique à la langue dans chacune des églises de mon terrain font généralement écho à ces idéologies linguistico-religieuses propres aux différentes confessions religieuses et à l'origine ethno-linguistique de la congrégation.

¹⁶ Je désigne ici par l'expression « langues désocialisées », des langues qui ne sont plus parlées couramment par la majorité des locuteurs, mais ritualisées, comme le latin (essentiellement avant le Vatican II), le grec ancien, l'araméen, etc.

La socialisation linguistique ou le rapport social aux langues

Compte tenu du rôle éminemment social des cinq églises de mon étude, tel qu'il a été dépeint plus haut, il serait réducteur de me focaliser uniquement sur le rapport mystique aux langues dans chacune d'elles. Étant donné que les fidèles s'y socialisent en permanence, le rapport qu'ils ont aux langues dépasse évidemment les frontières du religieux, et concerne tout autant les divers contextes de sociabilité dans lesquels ils les emploient. L'analyse visera justement à déterminer comment le rapport mystique et le rapport social aux langues dans chaque église s'accordent ou se contredisent. Finalement, il s'agira de comparer les idéologies linguistiques qui sont prescrites par les églises et la description des usages linguistiques reflétant la pratique réelle et sociale des langues (Milroy 1992, 6).

En effet, sans langue, les humains ne pourraient nouer aucune relation sociale; elle est leur seul moyen d'interagir, d'entrer en contact les uns avec les autres et donc, de former des communautés (Auer et di Luzio 1984, 60-61; Trudgill 1983,1). Le constat inverse est aussi valable: sans aucune interaction sociale, autrement dit sans parole, il n'y aurait pas de langue. La capacité innée d'apprendre une langue et la transmission de celle-ci d'un locuteur à un autre passe donc inévitablement par la socialisation des locuteurs à celles-ci, c'est pourquoi il est primordial d'étudier la « mise en parole des langues » sous l'angle social, c'est-à-dire dans des cadres moins codifiés que la lecture des textes sacrés, les prières et l'invocation de Dieu durant la liturgie. L'observation des pratiques linguistiques dans les nombreux contextes de socialisation qu'offrent ces églises permettra de déterminer avec plus d'exactitude si, et comment, les immigrants transmettent leur langue d'héritage (Min 1992).

Observations : les dynamiques linguistiques durant les liturgies versus durant les moments de sociabilité

United Pentecostal Church	Dynamiques linguistiques durant les liturgies		Dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité	
	Anglais/Français	Tagalog	Adultes	2 ^{ème} génération
	La plupart des services sont en anglais, un service hebdomadaire est bilingue anglais/français, et le <i>youth service</i> hebdomadaire (service par et pour les jeunes) est en anglais avec des alternances de codes en français. Les prédications durant le service bilingue sont traduites en français par un membre haïtien, puisque le pasteur ne parle pas français.	Un service mensuel. Dans les autres services, quelques expressions en tagalog sont insérées par-ci, par-là. On m'a dit qu'il s'agissait souvent de blagues ou de références culturelles.	Tagalog pour la plupart. Cela crée un contraste intéressant avec les liturgies (quasi toutes en anglais). Communauté d'immigrants plutôt récente donc la langue maternelle d'une majorité correspond à la langue d'héritage (tagalog).	Anglais et français (en alternance), et pas tous capables d'avoir une conversation en tagalog. Certains parents le leur parlent, mais la plupart sont locuteurs passifs (le comprennent sans le parler).

Pour ce qui est des témoignages récoltés, la majorité perçoivent les activités sociales et culturelles comme des opportunités de tisser des liens à travers l'usage de leur langue d'héritage, de socialiser les plus jeunes à cette langue – en les exposant à celle-ci –, tout en mettant leur patrimoine immatériel à l'honneur. Les données dans le tableau ci-dessous (figure 1) semblent démontrer qu'il y a parfois un contraste entre les discours, globalement positifs quant à l'idée-même de la transmission des langues d'héritage, et l'observation des pratiques réelles des langues.

	<i>Dynamiques linguistiques durant les liturgies</i>			<i>Dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité</i>		
	Koinè/Grec médiéval	Grec moderne	Anglais	Aînés	Adultes	Jeunes adultes/enfants
Saint-George	La koinè des évangiles (une forme de grec ancien) et le grec médiéval sont employés pour la lecture de la Bible et les chants (de tradition byzantine).	Homélies et annonces.	Mes répondants m'ont expliqué que le prêtre s'adapte au public présent; s'il constate qu'il y a beaucoup de monde, il traduira ses homélies et annonces en anglais (de façon plus raccourcie). Il ne maîtrise pas suffisamment le français pour pouvoir l'employer durant les liturgies.	Grec presque exclusivement, maîtrisent un peu l'anglais et rarement le français.	Plutôt grec entre eux, mais peuvent aussi avoir tendance à parler anglais. Certains élèvent leurs enfants en grec, d'autres non.	Anglais ou français entre eux. Certains comprennent le grec, voire le parlent avec leurs grands-parents. Une grande majorité ne vont à l'église qu'à de rares occasions, selon mon référent. Une des raisons : la plupart ne vivent pas ou plus dans le quartier. Ceux qui ne vivent pas trop loin sont scolarisés à l'école Socrates-Démosthène, école trilingue jouxtant Saint-George. Cela leur permet d'être socialisés au grec et d'en maîtriser au moins les bases.

	<i>Dynamiques linguistiques durant les liturgies</i>		<i>Dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité</i>		
	Italien	Anglais/Français	Aînés	Adultes	Jeunes adultes/enfants
Madonna della Difesa	Toutes les messes (sauf une) sont en italien. Quelques mots et phrases sont en français ou anglais. Le curé principal parle couramment français, mais il est moins à l'aise en anglais. Il aime inclure des expressions « légères » dans l'une ou l'autre des langues, comme « Le verglas dehors » ou « Joy ».	Une messe par semaine est donnée en anglais par le prêtre anglophone (d'origine italienne et parlant aussi italien).	Italien	Plutôt anglais, parfois français à leurs enfants mais rarement italien.	Pas très nombreux, outre les célébrations importantes. Une grande partie d'entre eux ne savent pas parler italien, étant plutôt élevés en anglais. Majoritairement des immigrants de 4 ^{ème} génération. Certains sont socialisés à l'italien et peuvent être locuteurs passifs grâce à l'église, surtout ceux qui servent la messe et prennent des cours de catéchèse. Or, les cours sont majoritairement donnés en anglais ou français (avec quelques termes en italien).

	<i>Dynamiques linguistiques durant les liturgies</i>		<i>Dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité</i>		
	Français	Espagnol	Grande majorité des adultes	Jeunes adultes/enfants	Les nouveaux arrivants
Guadalupe	Une messe hebdomadaire surtout destinée aux conjoints francophones d'après mes répondants.	Toutes les autres messes. Elles sont ponctuées de courtes phrases traduites en français québécois comme « Check ton voisin », et quelques rares mots en anglais. Certains termes sont en latin dans les prières. Le curé principal ne parle presque pas anglais, mais un des prêtres le parle.	Espagnol, même les immigrants de la 3 ^{ème} génération.	Plutôt français entre eux mais espagnol avec leur famille. L'église est très active, proposant de nombreux événements et activités socio-culturelles, ce qui génère de multiples contextes d'emploi de l'espagnol. Les enfants servent la messe et certains font également partie d'une des trois chorales; ils jouent donc un rôle essentiel à la vie de la communauté.	Ne maîtrisent souvent que l'espagnol, incitant les autres à le parler plus souvent.

Santa Cruz	Dynamiques linguistiques durant les liturgies			Dynamiques linguistiques durant les moments de sociabilité	
	Portugais	Portugais brésilien	Anglais	Aînés et adultes	Jeunes adultes/enfants
	Toutes les messes. Le prêtre est polonais, et on m'a dit à plusieurs reprises que son accent faisait l'objet de critiques de la part de certains membres. Il n'emploie que des termes en portugais et en latin durant la messe.	Une messe de temps à autres donnée par un prêtre brésilien; d'après lui, cette dernière a été proposée il y a quelques années pour que les brésiliens fréquentant l'église puissent se sentir plus « intégrés » à la communauté. La communauté de Santa Cruz assiste aussi bien aux messes portugaises que brésiliennes.	Le prêtre semble vouloir une messe en anglais, mais la paroisse n'a pas obtenu d'autorisation. Il ne maîtrise pas le français.	Plutôt portugais entre eux.	Encore nombreux aujourd'hui et majoritairement 3 ^{ème} génération. Entre eux, ils parlent français. La plupart des jeunes adultes ont été élevés en portugais, mais les enfants actuels sont élevés en français. Ils sont quand même considérés par la communauté comme « compétents » en portugais grâce au fait que leurs grands-parents ne parlent pas beaucoup français ni anglais, mais aussi grâce à l'école portugaise le samedi. Celle-ci est située à côté de l'église et offre des cours de langue à la communauté. Les enfants jouent également un rôle central durant les messes, participant à l'organisation, aux cérémonies et pour certains, à la chorale; tout cela contribue à leur socialisation à la langue portugaise.

Figure (1)

Transmission du rapport mystique aux langues

La variabilité que l'on observe d'une église à l'autre en contextes liturgiques semble bien refléter les idéologies propres à chaque confession. Dans les trois églises catholiques, le culte est toujours donné en langue d'héritage, même dans les communautés d'immigrants les plus anciennes (je pense surtout aux Italiens, mais aussi aux Portugais dans une moindre mesure). Pour les plus attachés aux idéologies linguistico-religieuses, c'est-à-dire souvent les plus anciens qui sont la première ou deuxième génération d'immigrants, la liturgie ne pourrait être en une autre langue. « Si on ne fait plus la messe en italien, les vieux ne viendront plus » m'a dit par exemple Padre Mario, le curé de la Madonna della Difesa. Quant à la United Pentecostal Church, d'après mes échanges avec les membres, l'anglais représente l'universalisme et le multiculturalisme auxquels la communauté aspire, en tant que communauté religieuse prosélyte. Selon eux, « *we've got to adapt to the society we preach in* », et il faut alors prêcher en anglais ou en français, pour que leur lecture de la Bible soit comprise par un maximum de personnes, conformément à

leur position doctrinale.¹⁷ Leur foi pentecôtiste occupe une place majeure dans leur vie, si bien que la socialisation linguistique à leur appartenance ethnique n'est pas particulièrement valorisée dans leur discours, bien qu'un service par mois soit donné en tagalog « *to remind us of our culture* », ce qui peut sembler contradictoire. Pour ce qui est de Saint-George, tel qu'il est indiqué dans le tableau associé à cette église, la liturgie ainsi que les prières sont toujours lues, chantées ou prononcées en langues exclusivement sacrées (la koinè et le grec médiéval), conformément à l'idéologie grecque-orthodoxe encore en vigueur aujourd'hui. Les homélies et annonces, en revanche, sont en grec moderne, étant adressées directement aux fidèles et non à Dieu. La langue d'héritage continue donc d'être pratiquée dans les célébrations religieuses, et d'après mes premiers échanges avec eux, les fidèles semblent davantage associer leur foi à cette langue qu'à l'anglais ou le français (tout comme dans les églises catholiques, bien qu'il y ait ici une nette distinction entre la prière et le sermon).

D'autre part, ce qui rejoint les cinq églises en contexte liturgique est, sans aucun doute, leur souci d'inclusion des personnes francophones ou anglophones, peu importe leurs idéologies linguistico-religieuses. C'est pourquoi certaines célébrations sont données exclusivement (du moins, en théorie) en français ou en anglais, d'autres comportent des traductions, ou, le cas échéant, au moins une volonté de ne pas laisser de côté les personnes qui ne partagent pas la même langue d'héritage. Cette ouverture fait assurément partie des éléments ayant facilité mon propre accès au terrain, étant « une personne de l'extérieur » ; mon référent de Saint-George m'avait d'ailleurs demandé si je pensais qu'il y avait suffisamment de passages de l'homélie traduits par le

¹⁷ Quant aux prières, je n'avais pas encore obtenu toute l'information lors de mon pré-terrain. D'après mes répondants, chaque fidèle prie dans la langue dans laquelle ils se sent le plus « confortable », le plus « en intimité ». Ceux qui ont reçu le « baptême du Saint-Esprit » pratiquent aussi la glossolalie, « un phénomène religieux (...) qui fait que certaines personnes ont le pouvoir de s'exprimer de manière à être entendues et comprises [par Dieu] dans une langue qu'elles n'ont pas apprise (...) » (<https://www.universalis.fr/encyclopedie/glossolalie/>, consulté le 16 août 2019)

prêtre en anglais. Bien entendu, cette recherche d'inclusion est limitée, dans une certaine mesure, par les compétences linguistiques du prêtre, spécifiées dans le tableau.

Transmission du rapport social aux langues d'héritage : facteurs de socialisation et comparaisons entre les contextes de sociabilité et les contextes liturgiques

En ce qui a trait aux contextes de sociabilité, le point en commun le plus saillant entre les cinq églises est le fait que la langue d'héritage des communautés immigrantes continue d'être employée, bien qu'à des degrés différents et par plus ou moins de membres d'une église à l'autre. Ces usages m'ont renseignée sur le niveau de transmission linguistique qui semblait y avoir dans chaque église. Les facteurs pouvant expliquer cela font particulièrement écho à certaines réalités historiques et actuelles relatives à chaque église et communauté (exposées plus haut).

United Pentecostal Church : Le contraste entre le contexte liturgique et le contexte de sociabilité est particulièrement important chez les adultes, qui sont nombreux à parler tagalog entre eux alors que tout le service a – généralement – lieu en anglais. La transmission y est peu palpable car elle n'est pas une volonté émise par la communauté; or, la socialisation à la langue y demeure grâce au fait que l'immigration de la communauté est globalement assez récente, donc la première génération continue de parler tagalog. D'autre part, les nouveaux arrivants, qui sont surtout de jeunes philippins, contribuent à cette socialisation. Cependant, la première génération ne prend pas forcément l'habitude de transmettre le tagalog à la deuxième, la priorité étant de répandre « la parole de Dieu » en accord avec leurs idéologies religieuses. Ainsi, la transmission religieuse et la transmission linguistique ne corrélèrent pas du tout dans cette communauté. Il arrive cependant que certains « traits culturels » (Cuhe 2010) ressortent dans leurs moments de sociabilité à l'église, par exemple, lors des repas où des plats philippins (et parfois créoles, puisqu'il y a une minorité créole) sont préparés et dégustés.

Saint-George : Le tableau met en évidence un contraste assez important entre les contextes liturgiques (à prédominance linguistique grecque, ancien et moderne) et les contextes de sociabilité (partagés

entre le grec, l'anglais, et un peu de français). La transmission y est fragile mais tout de même tangible grâce à la socialisation des plus jeunes au grec grâce à leurs grands-parents – qui parlent très peu français et anglais –, au culte qui est toujours en grec, et à l'école grecque à proximité. Par ailleurs, dans la région montréalaise, le réseau grec est bien implanté, avec par exemple des associations telles que l'Association des travailleurs grecs. Les facteurs qui contreviennent, en revanche, à une transmission plus expansive de la langue sont : le fait que ce soit une immigration moins récente, qu'il y ait de plus en plus d'intermariages, de moins en moins de nouveaux immigrants, et que la moyenne d'âge des fidèles réguliers soit assez élevée (je l'estime autour de 50-60 ans). D'autre part, d'après mon référent, le prestige de la langue grecque est peu invoqué aujourd'hui comme une raison de la transmettre aux nouvelles générations. En effet, sa « valeur pragmatique » est assez faible étant donné qu'elle n'est pas parlée par une grande part de la population mondiale et qu'elle ne représente pas un atout majeur sur les marchés économiques. Cette valeur pratique des langues est un point important à prendre en compte dans l'étude (Dorian 2014, 208).

La Madonna della Difesa : Le cas est très similaire à celui de Saint-George. Je dirais que le réseau italien à Montréal est encore plus étendu que le réseau grec, compte tenu des flux d'immigrants italiens historiquement très importants (les restaurants, associations et écoles de langues liés à la communauté abondent), bien qu'ils soient beaucoup moins nombreux à habiter dans le quartier de la Petite-Italie aujourd'hui. De façon générale, les freins à la transmission sont les mêmes que dans l'église grecque.

Guadalupe : Peu de contrastes ont été observés entre les contextes liturgiques et de sociabilité. La transmission de l'espagnol aux jeunes générations est notable grâce à leur socialisation linguistique provenant aussi bien des parents, des grands-parents, que des nouveaux membres latinos ne parlant ni français, ni anglais. Le culte en espagnol et la relative récence d'immigration forment autant de facteurs additionnels permettant d'expliquer cette transmission. À cela s'ajoutent une moyenne d'âge peu élevée (peut-être 25-30 ans selon mes propres estimations) et un réseau d'institutions latino-américaines de plus en plus vaste. Malgré cet optimisme vis-à-vis la

transmission linguistique dans cette église, on pourrait se demander ce qu'il adviendra de la prochaine génération d'immigrants; sera-t-elle tout autant socialisée à la langue que les générations actuelles ?

Santa Cruz : On peut constater, d'après le tableau, des contrastes entre les deux contextes, bien qu'ils ne soient pas très importants. La transmission du portugais aux enfants et jeunes adultes a lieu grâce à leur socialisation avec les grands-parents (et pour certains, avec leur parents) mais aussi grâce au culte et aux cours de catéchèse en portugais. Par ailleurs, la transmission est aussi facilitée par le grand dynamisme socio-culturel de l'église – notamment grâce à son Centre culturel situé à proximité –, par le réseau portugais très actif et localisé dans le quartier-même de l'église, et par la place centrale donnée aux jeunes générations dans l'organisation générale des activités (liturgiques aussi bien que de sociabilité). Dans une certaine mesure, ce qui semble contrevenir à une transmission totale aussi remarquable qu'à l'église latino-américaine, est le fait qu'il s'agisse d'une immigration moins récente – malgré les quelques nouveaux immigrants brésiliens et açoriens s'intégrant à la communauté –, ainsi que, d'après mes répondants, le nombre croissant d'intermariages et le fait que la plupart des parents élèvent leurs enfants en anglais ou français aujourd'hui.

Au-delà de lieux de culte, des communautés de socialisation

Le fait que la pratique des langues d'héritage perdure chez les aînés et les adultes en dehors des contextes exclusivement liturgiques est, principalement, ce qui permet aux plus jeunes fidèles d'être socialisés à celles-ci à travers les relations sociales qu'ils tissent dans les églises et le sentiment communautaire fort qui y règne. S'il n'y avait aucune activité à vocation sociale et culturelle, le rapport aux langues d'héritage serait sans doute strictement religieux et elles deviendraient peut-être des langues sacrées non-pratiquées en dehors de la liturgie (dans le contexte d'immigration à l'étude). D'ailleurs, on peut imaginer que ce genre d'églises – établies par des immigrants – nécessitent tout spécialement ce volet social et culturel pour perdurer; voire, que cet aspect motive la fondation-même de ces églises. Bien que la plupart des paroisses aient habituellement une vocation sociale, la solidarité étant une « valeur » que l'on retrouve dans la majorité des

institutions religieuses (Meintel 2015; 2016, 28), on peut supposer que le fait que ces églises aient été fondées par des immigrants qui, à leur arrivée, ne parlaient pas ou peu le français et l'anglais (hormis les Philippines) et avaient besoin de repères dans leur nouveau lieu de vie, a joué un rôle crucial dans le sentiment communautaire fort que l'on retrouve encore aujourd'hui.

De façon un peu romancée, Padre Percy, le curé principal de la Mission Guadalupe, m'a fait part du soutien social et psychologique que l'église apportait aux nouveaux arrivants latino-américains, soutien « incarné » par la langue espagnole : « les gens arrivent dans l'église et ça les soulage d'entendre l'espagnol, leur langue, après avoir passé leur semaine à essayer de se débrouiller en français. Ils disent: 'aaaah ça c'est mon pays, ma langue, ma culture, ma musique, ma nourriture...' ». En outre, les églises affirment accompagner les nouveaux immigrants dans leurs démarches d'installation, et l'entraide est de mise entre les fidèles. D'autre part, les semainiers paroissiaux de toutes les églises sont alimentés de publicités qui promeuvent le commerce d'un tel fidèle de l'église, les services d'un autre, etc.¹⁸ L'église et la langue d'héritage, ensemble, représenteraient cette possibilité de s'ancrer dans la communauté majoritaire de façon alternative, à travers les liens sociaux et culturels qu'ils tissent au sein de la communauté minoritaire.

Langues et identités : redéfinition de la transmission

À l'image du document (annexe 1) sur la saison de catéchèse 2019/2020 diffusé aux membres de l'église de la Difesa et combinant trois langues (italien, français, anglais), ces communautés sont aujourd'hui multilingues et socialisent leurs membres à plusieurs langues à la fois. L'emploi d'une langue dans un contexte précis agit directement sur la façon dont on identifie aussi bien la communauté entière, que le locuteur. Ainsi, le fait que Padre Percy dise en français québécois « *Check ton voisin* » en pleine *Vigilia Pascual* – célébrée essentiellement en espagnol – influence la façon dont chacun

¹⁸ Cela n'est pas le cas pour la United Pentecostal Church, dans laquelle il n'y a pas de semainier paroissial; or, cette mise en avant des commerces et services des uns et des autres y est similaire, grâce au « bouche à oreille » ou aux panneaux d'affichage

identifiera le prêtre aussi bien que la communauté : ce sont des Latino-Américains qui semblent également s'affirmer en tant que Québécois, voire, comme Montréalais. Par ailleurs, le fait que ces paroles aient été prononcées spécifiquement par le prêtre a d'autant plus de poids sur l'identification de la communauté, que cette figure de l'église est aussi considérée – dans une certaine mesure – comme son « porte-parole ». La langue, quelle qu'elle soit (langue d'héritage ou langue dominante), est un symbole (Eckert 2018), un marqueur identitaire très fort (Coulmas 2017, 29) à travers lequel ces communautés et leurs membres peuvent naviguer pour mettre en valeur l'une ou l'autre de leurs identités, de leurs appartenances, parfois simultanément.

Mes données récoltées dans les églises montrent ainsi que la transmission peut aussi bien concerner la langue de la communauté majoritaire, que celle d'héritage. Par exemple, une des jeunes participantes à mon étude, membre de la United Pentecostal Church, m'a expliqué que les jeunes de la communauté avaient contribué à la transmission de l'anglais à la première génération d'immigrants, dont l'anglais était encore assez basique à leur arrivée. La transmission n'est pas unilinéaire et « unidirectionnelle », les différentes générations se transmettent leurs langues les unes aux autres (Woods 2004, 108). Elle est également adaptée aux réalités vécues et actuelles, c'est-à-dire qu'elle permet à chaque locuteur concerné de pouvoir s'identifier à telle et/ou telle communauté de parole¹⁹, selon le contexte d'interactions.

Ces communautés minoritaires sont symboliquement matérialisées par une église, une langue, une identité particulière, mais elles sont en réalité bien plus complexes, ouvertes, fluides et plurielles. Les pratiques linguistiques observables au sein de chaque église sont loin d'être figées et exclusives. Étant donnée la multiplicité des interactions sociales qui s'y déroulent, elles sont le reflet de

¹⁹ La définition de « communauté de parole » ou *speech community* fournie par Gumperz (1968 : 66) est la suivante : « any human aggregate characterized by regular and frequent interaction by means of a shared body of verbal signs and set off from similar aggregates by significant differences in language usage ».

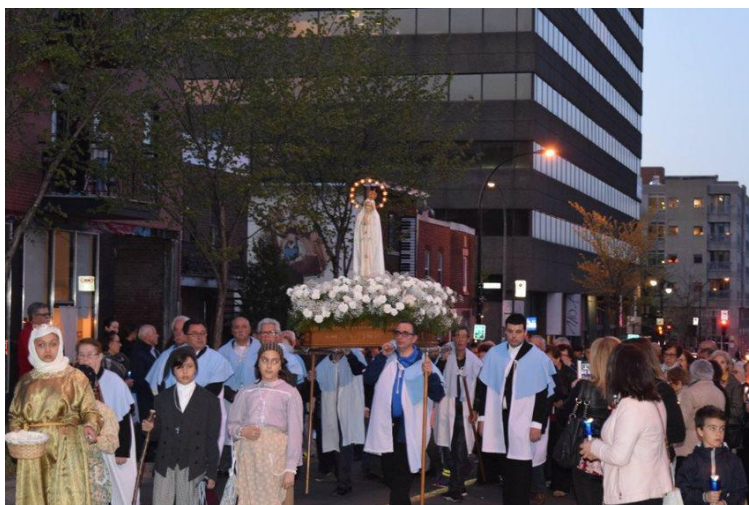
dynamiques linguistiques allant bien au-delà des limites matérielles de l'église. Elles incarnent des identifications multiples impliquant les individus et les communautés dans tous leurs réseaux de socialisation et contextes de vie, à Montréal et ailleurs.

Références

- Anctil, Pierre. 1984. « Double majorité et multiplicité et ethnoculturelle à Montréal. » *Recherches sociographiques* 25 (3) : 441–456.
- Auer, Peter et Aldo di Luzio. 1984. *Interpretive sociolinguistics : migrants, children, migrant children*. Tübingen: G. Narr.
- Bava, Sophie. 2011. « Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement. » *Annual Review of Anthropology* 2011 (40) : 493–507.
- Bélanger, Gilles. 2020. « Présence et portraits régionaux des personnes immigrantes admises au Québec de 2008 à 2017. » Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. Gouvernement du Québec.
- Bloch, Alice et Shirin Hirsch. 2017. « “Second generation” refugees and multilingualism: identity, race and language transmission. » *Ethnic and Racial Studies* 40 (14) : 2444–2462.
- Blommaert, Jan et Ben Rampton. 2011. « Language and Superdiversity. » *Diversities* 13 (2) : 2-21.
- Castonguay, Claude. 1992. « L'orientation linguistique des allophones à Montréal. » *Cahiers québécois de démographie* 21 (2) : 95–118.
- Coulmas, Florian. 2017. « Urbanisation and linguistic multitude. » Dans *Urban Sociolinguistics: The City as a Linguistic Process and Experience*. Sous la direction de D. Smakman et P. Heinrich, 12-24. Londres: Routledge.
- Das, Sonia. 2008. « Between Convergence and Divergence: Reformatting Linguistic Purisms in the Montreal Tamil Diasporas. » *Journal of Linguistic Anthropology* 18 (1) : 1-23.
- Dorian, Nancy Currier. 2014. *Small-Language Fates and Prospects*. Leiden, Nederland: Brill.
- Eckert, Penelope. 2018. *Meaning and Linguistic Variation The Third Wave in Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1998. « Western language ideologies and small-language prospects. » Dans *Endangered Languages: Language Loss and Community Response*. Sous la direction de L. Grenoble et L. Whaley, 3-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fishman, Joshua. 2001. « 300-plus years of heritage language education in the United States. » Dans *Heritage languages in America: Preserving a national resource*. Sous la direction de J. K. Peyton, D. A. Ranard, & S. McGinnis, 81-89. Washington, DC & McHenry, IL: Center for Applied Linguistics & Delta Systems.
- . 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Philadelphia: Multilingual Matters.
- . 1989. *Language and ethnicity in minority sociolinguistic perspective*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters.
- Gal, Susan. 1979. « Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria. » *Language in Society* 9 (1) : 147-152.
- Grzymala-Kazłowska, Aleksandra. 2015. « Social Anchoring: Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected? » *Sociology* 50 (6) : 1123–1139.
- He, Agnes Weiyun. « Heritage Language Socialization. » Dans *The Handbook of Language Socialization*. Sous la direction de A., Duranti, E. Ochs et B. B. Schieffelin, 587-609. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Meintel, Deirdre. 2018. « La religion en question » Dans *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain*. Édité par D. Meintel, A. Germain, D. Juteau, V. Piché et J. Renaud (pp : 103-122). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- . 2016. « Religion, Conviviality and Complex Diversity. » *New Diversities* 18 (1) : 23-36.
- . 1993. « Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal. » *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9 (3) : 63-79.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière. 2012. « Going Through the Back Door: Studying Migration via Religion. » Dans *Where is the Field? Exploring Labor and Migration Studies*

- Through the Lenses of Fieldwork*. Sous la direction de H. Snellman and L. Hirvi, 135-161. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Milroy, James. 1992. *Linguistic variation and change : On the Historical Sociolinguistics of English*. Oxford : Blackwell.
- Min, Pyong Gap. 1992. « The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States. » *The International Migration Review* 26 (4) : 1370-1394.
- Muehlmann, Shaylih Ryan. « The speech community and beyond: language and the nature of the social aggregate. » Dans *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*. Sous la direction de P. Kockelman, N. J. Enfield et J. Sidnell, 577-598. Cambridge : Cambridge University Press.
- Omoniyi, Tope. 2010. « Multilingualism and religion. » Dans *The Routledge Handbook of Multilingualism*. Sous la direction de M. Martin-Jones, A. Blackledge et A. Creese, 347-365. Londres : Routledge.
- Pagé, Michel. 2010. « L'intégration linguistique des immigrants au Québec. » Institut de recherche en politiques publiques (IRPP). Déjeuner-causerie à Montréal, 9 mars 2010.
- Paquet, Roseline. 2017. « Les perceptions de l'apprentissage du français langue seconde des nouveaux francophones de Montréal. » Mémoire de M.A, Université de Montréal.
- Scetti, Fabio. 2016. « La langue portugaise se protège au sein de sa forteresse : La "communauté portugaise" de Montréal. » *Études canadiennes / Canadian Studies* 80 (2016) : 187-202.
- Silverstein, Michael. 2015. « How language communities intersect: Is "superdiversity" an incremental or transformative condition? » *Language & Communication* 44 (2015) : 7-18.
- Trudgill, Peter. 1983. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. Londres: Penguin Books.
- Vertovec, Steven. 2007. « Super-diversity and its implications. » *Ethnic and Racial Studies* 30 (6) : 1024-1054.
- Woods, Anya. 2004. *Medium or Message? Language and Faith in Ethnic Churches*. Bristol : Multilingual Matters.



Procession de la Vierge de Fatima à l'extérieur de l'église Santa Cruz, Montréal le 12 mai 2019.

Crédits photos: Missão Santa Cruz sur Facebook.

Annexe (1)**PARROCCHIA MADONNA DELLA DIFESA**

6800, av. Henri-Julien – Montréal – H2S 2V4 – tél. 514-277-6522 – notredanedeladefense@videotron.ca

CATECHISMO 2019/2020

UN MESSAGGIO AL CUORE ED ALLA MENTE

CHE COSA? preparazione a Battesimo, Comunione e Cresima per tutti i bambini e ragazzi dai 7 ai 15 anni.**QUANDO?** Il catechismo si svolgerà normalmente il sabato dalle 15.45 in inglese ed in francese.**ISCRIZIONI :** Sala parrocchiale (6795, Alma) Sabato 7 settembre e 14 settembre dalle 15.45 alle 17.00 oppure all'ufficio parrocchiale.

Iscrivere tuo figlio al catechismo significa permettergli di incontrare Gesù e scoprire che è amato da Dio.

* * * * *

This is also an opportunity to let your children reflect on the questions they may have about themselves, the world and God.



Notre catéchisme est beaucoup plus qu'une petite leçon: c'est de l'amitié, des jeux, des chansons, une messe vivante ...

UN MESSAGE AU COEUR ET À LA TÊTE des jeunes et de leurs familles.

CATECHISMO 2019/2020

UN MESSAGE AU COEUR ET À LA TÊTE

QUOI? Préparation à baptême, communion et confirmation pour tous les enfants âgés de 7 à 15 ans.

QUAND? Le catéchisme aura normalement lieu le samedi de 15h45 en anglais et en français.

INSCRIPTION: Salle paroissiale (6795, Alma) les samedi 7 et 14 septembre de 15h45 à 17h00 ou au bureau de la paroisse.

CATECHISM 2019/2020

A MESSAGE TO THE HEART AND THE MIND

WHAT? Baptism, communion and confirmation preparation for all children aged 7 to 15 years.

WHEN? Catechism will normally take place on Saturdays from 3.45 pm in English and French.

REGISTRATION: Parish Hall (6795, Alma), Saturday, September 7 and Saturday, September 14, from 3.45 pm to 6.00 pm or at the Parish Office.

INFORMAZIONI : 514-490-1328

Un document de catéchèse. Légende: Document de diffusion concernant la saison de catéchèse 2019/2020 dans la paroisse de la Madonna della Difesa.

Annexe (2)

CATHEDRALE GRECQUE ORTHODOXE ST. GEORGE
ΚΑΘΕΔΡΑΚΟΣ ΕΠΙΣΚ. ΝΑΟΣ ΑΓΙΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ
ST. GEORGE GREEK ORTHODOX CATHEDRAL

2455, 4th. C&M-10e-Cathedral, Montreal QC H3T 1A2
Tel: 514-738-1203 / 738-9360 • Fax: 514-738-5461 • www.orthgr.ca

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΑΚΟΛΟΥΘΗΣ ΑΠΡΗΛΙΟΥ-ΜΑΪΟΥ 2019**ΑΠΡΗΛΙΟΣ**

ΚΥΡ. 21	ΤΙΝ ΒΑΪΕΝ , Δεονότορος υιός Μαζζαμάνου Πατρ. Κωνσταντινουπόλεως 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία Η ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΝΥΜΦΟΥ 7:00 π.μ.
ΔΕΥ. 22	ΜΕΓ. ΔΕΥΤΕΡΑ , Ακολουθία των Θρόνι και της Προηγουμένης 8:30π.μ. Η Ακολουθία του Νυμφού 7:00 π.μ.
ΤΡΙ. 23	ΜΕΓ. ΤΡΙΤΗ , Ακολουθία των Θρόνι κ της Προηγουμένης 8:30 π.μ. Το Έξοισιον της Κοιμητικής 7:00 π.μ.
ΤΕΤ. 24	ΜΕΓ. ΤΕΤΑΡΤΗ , Ακολουθία των Θρόνι και της Προηγουμένης 8:30π.μ. Το Άγιον Ευχέλαιον 3:30 π.μ.
ΠΕΜ. 25	Η Ακολουθία του Ναυτηριού Έθρους Μεγάλης Πίστεως 7:00 π.μ. Μ. ΠΕΜΠΤΗ, Ο Μισσητός , Αιτώνς Εσπερινός και Θεία Λειτουργία Μεγ. Βασιλείου και Θεία Κοιν. 6:00 π.μ. 7:00 π.μ. ΤΑ ΔΙΑΚΑ ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ
ΠΑΡ. 26	Μ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ , Το Άγιον και Σωτήριο Πάθη του Κυρίου 10:00π.μ. Εθρ. Εσπερινός, Αποκαθάρσις 12:00π.μ. Η Ακολουθία του Εσπερινού Θρόνι 7:30 π.μ.
ΣΑΒ. 27	Η ακολουθία του Εσπερινού κ. Εξόδου Εσπερινού 9:30 π.μ. Μ. ΣΑΒΒΑΤΟ , Η εκς Άγιου Κλήδους του Κυρίου Θεία Κοινωνία 7:00 π.μ. Μέγας Εσπερινός και Θεία Λειτουργία του Μέγα Βασιλείου 8:00-11:00π.
ΚΥΡ. 28	Η ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΜΑΣ 11:00 π.μ. ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΠΑΣΧΑ, Η ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ 7:00 π.μ. Πανήγυρις Αγ. Γεωργίου – Μέγας κωνσταντινούκων εσπερινός χαρακτηριστικός του Σαββατομαζου Μητροπολίτου κ.κ. Σωτηρίου
ΔΕΥ. 29	Δευτέρα Δοκονομίας Πανήγυρις Αγίου Γεωργίου του Τροπονοφόρου 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία, χαρακτηριστικός του Σαββατομαζου Μητροπολίτου κ.κ. Σωτηρίου
ΤΡΙ. 30	Τρίτη Δοκονομίας, Ραφαήλ, Νικολάου και Εφραίμ 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία

ΜΑΪΟΣ

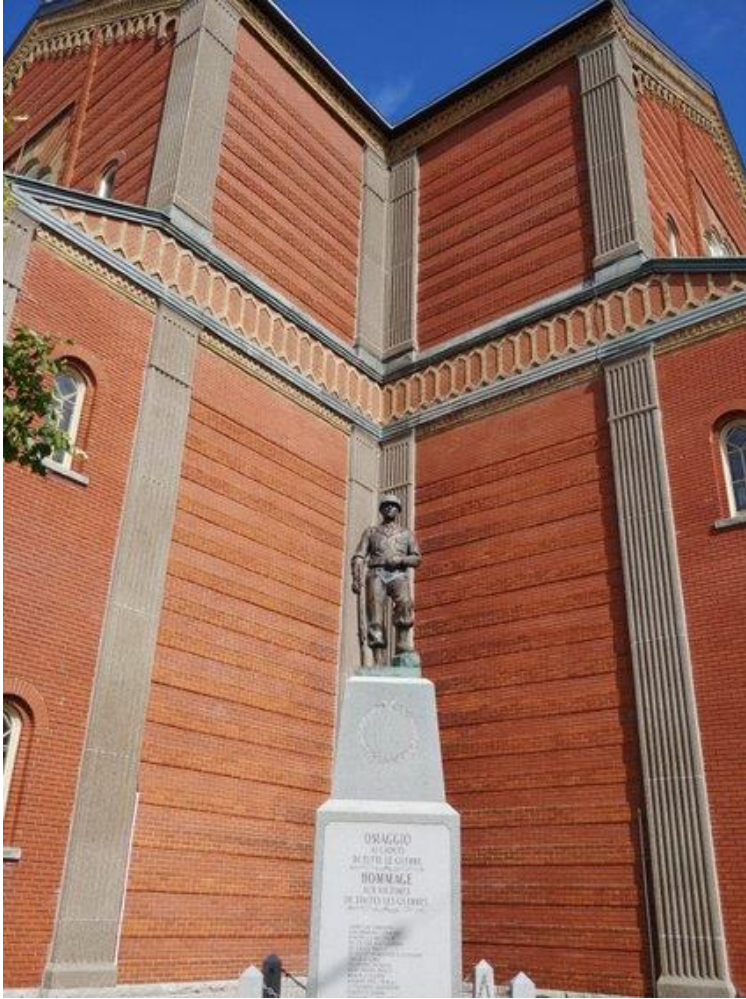
ΠΑΡ. 03	Ζωοδόχος Πηγή , Τροάδος και Μήγας, Δοκονομίας μητρός 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΚΥΡ. 05	ΤΟΥ ΘΩΜΑ , Εφραίμ Μεγαλομάρτυρος, Νικολάου, Κλαυδίου π. 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΤΕΤ. 08	Βασιάνος και Φωδάλου, Αρσένιου και Μεγάλου 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΣΑΒ. 11	Κυρίλλου και Μεθόδιου Ισακιοπόλεως 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΚΥΡ. 12	ΤΙΝ ΜΥΡΦΟΡΩΝ , Εσπερινός Εκ. Κλήρου, Γερμανού 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΚΥΡ. 19	ΤΟΥ ΠΑΡΑΛΥΤΟΥ , Ιλαρίου, Μενάνδρου, Πολυκαίστου μάρτυρος 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΤΡΙ. 21	Κωνσταντίνου και Ελένης, Ισακιοπόλεως 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΤΕΤ. 22	Μοναχονομίας , Βασιλίσκου, Αρσένιου και Παύλου μάρτυρος 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΣΑΒ. 25	Γεωργίου και Τιμίου Προδρόμου, Κολωνίου μάρτυρος 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία
ΚΥΡ. 26	ΤΗΣ ΣΑΜΑΡΕΤΙΑΣ , Κλήρου κ Αφραίου εκ των 70, Αβραάμ μάρτ. 8:30 π.μ. Θρόνος και Θεία Λειτουργία

Αρχιεπίσκοπος, Αρχιεπίσκοπος Αντιόχειας
Επισκοπός Πρωτοσύνοδος
Καθηδράκος Επισκ. Ναός Αγίου Γεωργίου



ΕΠΙΣΚΟΠΗ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΚΑΙ ΚΑΘΗΔΡΑΚΗΣ ΤΗΣ ΜΟΝΤΡΕΑΛ
ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΠΡΩΤΟΣΥΝΟΔΟΣ

Le semainier paroissial en grec. Légende: Semainier paroissial de l'église grecque-orthodoxe Saint-George pour la semaine Sainte Orthodoxe et le mois de mai 2019, en grec.

Annexe (3)

La Chiesa della Madonna della Difesa (Montréal) et son monument aux morts. Crédits photos: Adèle Raux-Copin.

Produire une immersion sensorielle virtuelle : le défi des créateurs de jeux vidéo

Véronique Leclerc

Introduction

L'objectif de cette présentation est de créer une ouverture afin de discuter du processus de transmission de l'expérience au sein de la réalité virtuelle. Avant de vous présenter en détail les objectifs de mon projet de recherche, j'aimerais vous faire partager mon expérience de la technologie de la réalité virtuelle (RV). Plus précisément, je veux vous relater comment mon intérêt pour cette technologie s'est développé. C'est lors d'un événement axé sur les jeux vidéo que j'ai pu vivre une expérience immersive de montagnes russes à l'intérieur d'un univers virtuel. J'ai immédiatement été immergée. Même si j'étais simplement assise sur une chaise, j'ai senti mon corps bouger avec les wagons. J'ai tellement été absorbée que lorsque j'ai vu la fin du parcours, je me suis demandé comment se déroulerait le retour à la « réalité ». Que va-t-il se passer lorsque j'enlèverai mon casque ? J'ai ressenti un malaise en lien avec ce questionnement, me demandant comment mon cerveau réagirait. C'est grâce à cette expérience unique que l'idée de ce projet de recherche m'est venue.

Un autre facteur ayant joué un rôle important dans mon désir d'approfondir les compréhensions actuelles de cette technologie est la démocratisation, en 2016, des différents casques de RV grâce à l'investissement de trois compagnies importantes dans le milieu de la technologie informatique, soit : HTC, Facebook et Sony. Les trois modèles de ces compagnies ont comme public cible les joueurs de jeux vidéo. C'est donc pour cette raison que je me suis intéressée au milieu ludique dans le cadre de ma recherche. La littérature anthropologique concernant les jeux vidéo conçus pour la RV étant très minime, et encore plus rare concernant la production de contenu virtuel ludique dans la province de Québec, il me semble pertinent de s'y intéresser pour mieux comprendre le phénomène. De plus, la RV est une technologie innovante qui offre une reconceptualisation

constante de nos compréhensions du corps, des sens et de la conception de l'imaginaire. C'est dans ce constat que s'inscrit ma question de recherche : comment les concepteurs de jeux vidéo au sein de la réalité virtuelle réussissent-ils à transmettre une expérience sensorielle prédéfinie à leurs utilisateurs ? Est-ce que cela est réellement possible?

Comprendre le fonctionnement de la RV

La RV est une technologie utilisée avec un ordinateur ou des consoles de jeux vidéo tels que PlayStation et Xbox. Elle est un support composé de simulations informatiques interactives qui détectent la position et les actions du participant et remplacent ou augmentent le retour d'informations d'un ou plusieurs sens, donnant le sentiment d'être immergé mentalement ou présent dans la simulation du monde virtuel (Sherman et Craig 2003).



Image 1. Le visiocasque et les manettes du HTC VIVE.

Plus précisément, un visiocasque muni d'écouteurs, deux manettes et des capteurs sont les principaux objets liés au système de la RV. Le casque, incluant deux écrans devant les yeux ainsi que des écouteurs, est connecté à la console ou à l'ordinateur. Les manettes permettent d'effectuer des actions à l'intérieur du programme virtuel et les

capteurs donnent la possibilité au programme de détecter les mouvements du corps de l'utilisateur. L'objectif est de couper la stimulation des sens de l'utilisateur afin de lui transmettre une stimulation sensorielle virtuelle. L'expérience de la RV est basée sur la capacité à amener l'utilisateur dans un autre monde, tout en restant au même endroit dans le monde réel (Stueur 1993). Contrairement aux réalités imaginées telles que les livres et les films, la RV offre une réalité imaginaire et physique (Sherman et Craig 2003). Elle utilise une immersion physique et mentale.

Ethnographie en milieu de travail : TREBUCHET et APERIUM

C'est dans cette volonté de vouloir comprendre le processus de transmission sensorielle de l'expérience virtuelle que j'ai décidé d'effectuer mon terrain de recherche au sein de deux entreprises œuvrant dans le milieu de la RV. Montréal étant reconnue à l'échelle internationale comme étant une ville jouant un rôle majeur dans le développement des jeux vidéo en RV, j'ai décidé de m'intéresser à deux compagnies émergentes montréalaises, soit TREBUCHET et APERIUM. Mon terrain s'est déroulé pendant l'automne 2018 et l'hiver 2019. La collecte de données s'est réalisée en deux temps, soit dans les bureaux de deux entreprises produisant du contenu ludique pour la RV et avec des participants ayant essayé le contenu d'une des deux entreprises. Pour ce qui est des entreprises, TREBUCHET est spécialisée dans la production de jeux uniquement dédiés à la réalité virtuelle, tandis que la deuxième, APERIUM, est spécialisée en production de contenu, mais également en création de matériel pour optimiser l'expérience virtuelle. J'ai effectué une quarantaine d'heures d'observation dans les bureaux de TREBUCHET, en plus de sept entrevues semi-dirigées avec le personnel¹, puis j'ai réalisé des entrevues semi-dirigées avec trois membres du personnel d'APERIUM. La deuxième partie de mon terrain s'est déroulée avec des participants de la ville de Québec et de ses environs, avec lesquels j'ai réalisé 12 entrevues semi-dirigées. L'objectif était de pouvoir comprendre si la compagnie TREBUCHET a réussi à faire vivre des expériences sensorielles précises aux joueurs au travers de leur jeu

¹ Les noms sont fictifs pour assurer l'anonymat des personnes ayant participé à mes entrevues

PRISON BOSS VR. J'ai donc recruté six femmes et six hommes, âgés de 18 ans et plus, afin de pouvoir m'informer sur leurs expériences immersives à l'intérieur de ce jeu.

PRISON BOSS VR PRISON BOSS VR, produit par la compagnie TREBUCHET, offre une expérience immersive dans un milieu carcéral. L'objectif du jeu est de réussir, en tant que prisonnier, à faire de la contrebande au sein de sa cellule. Le joueur doit réussir à produire des objets illégaux, dans le but de les revendre et récolter assez d'argent pour pouvoir acheter les outils nécessaires à son évasion.



Image 2. PRISON BOSS VR, HTC VIVE

Ce jeu offre une expérience immersive sensorielle et corporelle très intéressante. Le joueur peut jouer à sa manière tout en prenant en considération l'espace dans lequel il évolue ainsi que les mouvements des gardes de la prison. Ce jeu s'est avéré être idéal pour ma recherche puisque l'expérience offerte présente autant les aspects sensoriels, immersifs et corporels, soit les points centraux de ma recherche.

*Approches théoriques : Sciences and Technology Studies (TS)
et post-phénoménologie*

En tant que chercheuse, j'ai décidé d'ancrer mes analyses théoriques dans deux courants précis et interreliés : les *Sciences and Technology Studies* ainsi que la post-phénoménologie. Le champ des *Sciences and Technology Studies*, communément appelé les STS, a été créé dans l'objectif d'analyser l'impact des nouvelles technologies au sein de la société et s'est vu intégrer l'importance du matériel technologique à l'intérieur de ses études (Holbraad et al. 2008). Les STS explorent les impacts qu'ont les créateurs et utilisateurs de la science et des technologies à l'intérieur des sociétés modernes. Plus précisément, l'approche de l'*Actor Network Theory* (ANT) a été ma pierre d'ancrage dans l'analyse de mes données puisque celle-ci,

informe les recherches en sciences et technologie (STS) par une méthode permettant de tracer les associations entre agents humains et non humains afin de mieux comprendre comment les dynamiques sociales sont réassemblées dans des contextes contemporains caractérisés comme plus fluides, plus complexes et plus rapides. (Traduction libre de Baron et Gomez 2016, 129).

De son côté, la post-phénoménologie est une approche philosophique, s'enracinant dans les STS (*Sciences and Technologies*), qui est axée sur l'étude du rôle de la technologie au sein des sociétés (Aagaard 2017; Ihde 2015; Rosenberg et Verbeek 2015). Elle s'intéresse aux technologies actuelles et propose de les inclure dans le processus de l'expérience (Rosenberg et Verbeek 2015). Elle cherche principalement à comprendre les relations qui se développent entre la technologie et l'utilisateur (Idhe 2015). Le chercheur Don Ihde (2015), figure marquante de la post-phénoménologie, a orienté ses questions philosophiques autour des enjeux suivants : quel est le rôle que joue la technologie dans l'expérience quotidienne humaine ? Comment les artefacts technologiques affectent-ils l'existence des gens ainsi que leur relation au monde ? Comment les instruments technologiques produisent-ils et transforment-ils le savoir ? Mes analyses des concepts de l'immersion, de la place des sens et du corps ainsi que du rôle de la technologie sont donc réfléchies selon les approches de ces chercheurs.

L'expérience : réalité et virtualité

Tenter de comprendre une expérience immersive au sein de la RV demande de s'attarder au terme même de l'expérience. Pour ce faire, il me semble pertinent de comparer la définition anthropologique de l'expérience avec celle provenant d'un spécialiste de la RV. Les anthropologues Victor Turner, Edward M. Bruner et Clifford Geertz (1986) ont proposé que l'expérience soit personnelle, qu'elle se réfère à un soi actif, à un être humain qui non seulement s'engage dans une action, mais également la façonne. De son côté, Jonathan Stueur (1993), spécialiste en RV, suggère que l'expérience à l'intérieur d'un monde virtuel se définit par la sensation de présence, c'est-à-dire d'expérimenter le fait d'être ailleurs tout en restant ici. C'est une expérience qui est transmise par le médium de la RV. Elle reste personnelle, mais partagée à la fois. Je suggère que l'expérience au cœur d'un univers virtuel soit un mélange de ces deux définitions. C'est donc cette approche de l'expérience qui a guidé ma collecte de données et orienté mon analyse préliminaire de la transmission de l'expérience entre les créateurs et l'utilisateur.

Concepts analytiques clés : immersion, les sens et le corps, la technologie

L'immersion est centrale au processus de l'expérience en RV. En anthropologie, elle est un terme clé de la recherche sur le terrain. Grâce à l'immersion du chercheur à l'intérieur du groupe culturel étudié, c'est-à-dire une observation *in situ* (Horvat 2013), celui-ci réussit à saisir certains éléments de la réalité quotidienne vécue par ce groupe. L'immersion est sensorielle, expérientielle et sociale. Dans le cadre d'une expérience virtuelle, l'immersion est synonyme de présence. Le spécialiste en RV Jonathan Stueur (1993) suggère que la présence soit considérée comme l'expérience de l'environnement; il ne fait pas référence à l'environnement tel qu'il existe dans le monde physique, mais aux perceptions de ces environnements virtuels transmises par des processus mentaux automatiques et contrôlés par les programmeurs. De son côté, le linguiste Norman Holland (2009, 51) met en avant ce sentiment d'immersion avec l'utilisation du terme *flow*, c'est-à-dire le processus par lequel la personne devient trop absorbée et perd conscience de son corps ainsi que de son

environnement. Dans le cadre de ma recherche et de mes analyses, j'ai retenu que l'immersion semble inclure toutes ces définitions puisqu'elle est sensorielle, expérientielle, physique et nécessite un degré d'intérêt pour l'environnement virtuel.

Lors de mes entretiens, j'ai cherché à comprendre dans un premier temps comment les créateurs concevaient le processus d'immersion et dans un deuxième temps, comment les utilisateurs le vivaient. Plusieurs réponses différentes sont ressorties de mes entretiens avec les créateurs de contenu virtuel. La compréhension du concept d'immersion est apparue comme étant subjective et variable. Éric, un des créateurs d'environnement virtuel, a mentionné que la présence,

[...] c'est le fait qu'on est ailleurs et aussi présent ailleurs, c'est de pouvoir interagir avec l'environnement. Si tu as l'impression de tout prendre et de tout bouger, tu as un sentiment de présence. Une fois que tu es dedans, tu ne penses plus à ce que tu as mangé pour déjeuner. Tous tes sens sont remplis et stimulés.

De son côté, Julien, qui est également un créateur de contenu, a évoqué que : « pour réaliser le sentiment d'immersion et de présence, il devait y avoir un *feedback* sensoriel quand tu prends les objets et tout. Tout ça, c'est vraiment sensoriel. L'important c'est donc d'oublier la réalité ». Le concept d'affordance a été mentionné par Vincent*, créateur de contenu en RV, lorsqu'il a parlé des concepts de présence et d'immersion. Le psychologue James Gibson (2014) discute de la notion d'affordance en définissant celle-ci comme étant la valeur et la signification des choses dans l'environnement qui sont directement perçues. Pour Vincent: « le rôle des objets dans l'univers virtuel doit être facilement compris et reproductible. Par exemple, s'il est possible pour un utilisateur d'ouvrir la première porte qu'il voit, les autres portes devraient pouvoir être ouvertes également ». L'immersion réside donc, pour les créateurs de contenu pour la RV, dans le sentiment de présence et la capacité des utilisateurs à comprendre les significations données à l'environnement virtuel.

De leur côté, les participants à mon étude ont vécu leur expérience immersive de façon bien différente. Si certains ont complètement été immergés au sein du jeu, d'autres ont trouvé leur expérience décevante. Annie et Luc ont trouvé leur expérience extraordinaire et

ont évoqué être complètement déconnectés ou encore, être présents ailleurs. Les deux ont fait mention d'un sentiment d'oublier le temps, la pièce et toutes pensées en lien avec leur quotidien. De leurs côtés, Laurent et Justine ont fait part d'une difficulté à bien être immergé. Laurent a noté qu'il « avait hâte que tout ça finisse, que c'était malaisant », tandis que Justine a dit que « c'était drôle, mais difficile de croire que j'étais vraiment dans le monde virtuel ». Pour eux, l'environnement était trop loin de la réalité et de ce fait, leur expérience immersive s'est avérée peu agréable.

En sachant que chaque expérience est subjective, comment, dès lors, est-il possible pour une équipe de créer une expérience commune au sein de leur jeu? C'est en contrôlant les sens et les informations envoyées au cerveau que cela devient possible. Comprendre le processus d'immersion devient donc difficile sans y inclure le rôle du corps et des sens.

Le rôle des sens et du corps dans le processus de l'immersion virtuelle

Les sens sont les principaux vecteurs de l'expérience de notre réalité quotidienne et ils ont le même rôle lors de l'immersion en RV. Avant d'aller plus loin, il devient intéressant de comprendre ce qu'est un sens. Le sociologue Philip Valinnini et ses associés (2011) ont suggéré que les sens émergent à travers un processus d'objectivation de la sensation. Les sens sont soumis et constituent un système d'interaction somatique situé à la fois dans un monde culturel structuré par des règles somatiques et des mondes existentiels, comprenant une transformation sensorielle, la multimodalité et l'émergence des sens (2011, 19). Cette définition suggère une conception des sens comme étant ce qui nous permet de comprendre ce qui nous entoure. Les sens s'inscrivent dans un aspect culturel, mais également individuel et biologique en lien avec l'expérience somatique sensorielle. Les sens sont donc constamment stimulés et nous permettent de comprendre le monde dans lequel nous évoluons. Dans l'objectif de faire vivre des expériences immersives, la RV propose une stimulation des sens contrôlée et virtuelle (Strickland 2007). Plus précisément, certains créateurs de contenu de RV, rencontrés lors de mon terrain, parlent de

corrompre le cerveau en créant une simulation sensorielle spécifique à un environnement. Éric mentionnait lors de son entrevue que,

[...] les sens sont comme des *inputs*, des capteurs d'informations qu'il est possible de contrôler individuellement. Que pour faire vivre une expérience précise, il faut contrôler les informations qui se rendent au cerveau et tout ça, afin de couper tout contact avec la réalité.

Les sens dépendent également du corps, car celui-ci est essentiel pour permettre une immersion réussie. L'anthropologue Marie- Luce Gélard (2017) propose ainsi que les sens peuvent émerger grâce au corps, qui sert d'agent de communication. Le corps permettrait donc aux sens de prendre forme et de s'exprimer. En lien avec l'évolution technologique des dernières décennies, des anthropologues tels que Donna Haraway (1984) et Chris Shilling (2005) ont évoqué les termes de corps technologiques/technologisés puisque l'arrivée de la technologie propose un corps qui se définit par celle-ci. De ce fait, je suggère donc une extension de la théorisation de ce qui a déjà été proposé par ces deux auteurs, puisque la RV crée un corps virtuel, un avatar qui sans cette technologie, ne pourrait exister. Il est possible pour l'utilisateur de contrôler ce corps virtuel grâce à son corps. Pour y arriver, les concepteurs s'engagent dans un processus de prototypage du corps, car assister à une expérience de simulation nécessite de passer par une série de médiateurs toujours ouverts aux questionnements et à la révision (Sherman et Craig 2003).

Lors des entrevues avec les participants, à la suite de leur expérience immersive, tous ont fait mention du rôle du corps virtuel. Si certains ont ressenti ce corps comme étant le leur, d'autres ont peu prêté attention à cet aspect puisqu'ils ne voyaient pas ce corps comme leur appartenant. Cela a été une expérience individuelle subjective en fonction des connaissances et des aptitudes d'immersion de chaque utilisateur. Cette capacité à produire un corps virtuel vient souligner l'importance du rôle de la technologie lors de l'expérience de l'immersion dans un univers virtuel. Cette technologie est centrale afin de pouvoir permettre une stimulation contrôlée des sens.

Le rôle de la technologie dans la transmission de l'expérience :

La RV est un médium qui, avec la création de codes et de commandes, permet de transmettre des informations sensorielles ainsi que des indications liées aux mouvements (Strickland 2007). Si le concept de l'immersion tout comme celui du rôle des sens et du corps ont été abordés, il reste une question fondamentale : comment les informations sont-elles transmises et comment voyagent-elles entre le programme et l'utilisateur? Dans le domaine de la RV, la transmission repose sur la rétroaction sensorielle et sur l'interaction (Sherman et Craig 2003). Le principe de la rétroaction permet au participant de directement recevoir les informations sensorielles et physiques nécessaires au bon fonctionnement de l'expérience. L'interaction, quant à elle, permet au programme de répondre aux actions de l'utilisateur. Pour convaincre l'utilisateur de son expérience, il doit y avoir une interaction concrète. Par exemple, si l'utilisateur décide de se promener avec son avatar ou de prendre un objet, le programme doit comprendre et répondre correctement à ces actions. Pour optimiser l'expérience immersive, un concepteur de réalité virtuelle peut également introduire des repères sensoriels au besoin lors de l'essai du programme de RV. Un exemple de ces repères est le principe de spatialisation du son, qui est l'acte de créer l'illusion qu'un son émane d'un emplacement 3D spécifique (Sherman et Craig 2003). En choisissant d'intégrer la stimulation de sens spécifiques, la RV crée des mouvements et des comportements précis. Toutefois, il est important de noter que plusieurs limites sont rencontrées lors du processus de créations ainsi qu'auprès des utilisateurs. Les concepteurs ont parlé d'un problème à recréer le corps, stimuler adéquatement les sens de l'utilisateur ou encore attirer l'intérêt de celui-ci. De leur côté, les participants ont parlé de difficultés à comprendre le fonctionnement, les objectifs et la signification des repères. Ces limites nous forcent à se questionner sur la compréhension actuelle du rôle des sens et du corps. L'expérience subjective de l'utilisateur ne semble pas prise en compte et celle-ci peut nuire à l'expérience.

Conclusion

Présentement, la RV reste une technologie relativement nouvelle, du moins en ce qui concerne sa mise en marché pour le grand public. Si lors de mes entrevues, les créateurs et les participants ont majoritairement perçu celle-ci comme révolutionnaire, plusieurs limites ont été notées telles que les lacunes au niveau de la stimulation des sens en lien avec les repères visuels, en plus des expériences négatives en lien avec l'immersion. La compréhension des sens et du corps évolue avec la technologie et bien que celle-ci commence à saisir le corps humain, bien des facteurs individuels et externes influencent cette compréhension (Barfield et William 2017). Le processus de transmission est limité et de ce fait, la RV ne réussit pas à offrir l'expérience ultime qu'elle aimerait pouvoir transmettre. Malgré le fait que mes conclusions soient préliminaires, il est possible de concevoir que si la RV rêve de créer des univers complets et plus vrais que nature, elle est encore loin de pouvoir offrir ce genre de service. Du fait de ses limitations, la RV n'est présentement qu'une sorte de médium de l'imaginaire parmi tant d'autres. Il y a une tentative de normalisation de l'expérience tentée par les créateurs de jeux vidéo en RV, mais cela reste encore inexact, voire impossible. Toutefois, cela s'applique à l'univers ludique. L'utilisation de la RV a fait ses preuves dans d'autres domaines plus précis et orientés tels que la psychiatrie et l'entraînement militaire. Il a été démontré que certains changements de comportements se sont avérés durables et que certaines actions apprises en RV sont reproduites dans la réalité grâce aux processus de transmission (Botella et al. 2000; Piercy et al. 2012). Sans aborder directement ces pistes dans mon analyse, elles permettent de mieux saisir certains enjeux liés aux processus de transmission tels que la mobilisation des sens, des émotions et des sentiments ainsi que de la perception du corps virtuel.

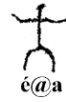
Références

- Aagard, Jesper. 2017. « Introducing postphenomenological research: a brief and selective sketch of phenomenological research methods. » *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30 (6): 519-533.
- Barfield, Woodrow et Alexander Williams. 2017. « Cyborgs and enhancement technology. » *Philosophies* 2 (4).
- Baron, Luis Fernando et Ricardo Gomez. 2016. « The Associations between Technologies and Societies: The Utility of Actor-Network Theory ». *Science, Technology and Society* 21(2) : 129-148.
- Botella, Cristina, Rosa M. Baños, Helena Villa, Conxa Perpiñá et Azucena García-Palacios. 2000. « Virtual reality in the treatment of claustrophobic fear: A controlled, multiple-baseline design. » *Behavior therapy* 31(3) : 583-595.
- Gélard, Marie-Luce, 2017. "Sens". Anthrophen.org, Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Gibson, James J. 2014. *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*. New York: Psychology Press.
- Haraway, Donna. 1984. « A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist - Feminism in the Late Twentieth Century ». Dans *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Sous la direction de Donna Haraway, 149-181. New York; Routledge.
- Holbraad, Martin, Amiria Henare et Sari Wastell. 2008. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Holland, Norman Norwood. 2009. *Literature and the Brain*. PsyArt Foundation.
- Horvat, Nicolas. 2013. « Le regard critique en situation d'immersion. » *Socio-anthropologie* 27 : 59-69.
- Idhe, Don. 2015. « Preface : Positioning phenomenology. » Dans *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Sous la direction de Robert Rosenberger and Peter-Paul Verbeek, 7-8. London: Lexington Books.

- Piercey, C. Darren, Kate Charlton et Carl Callewaert. 2012. « Reducing anxiety using self-help virtual reality cognitive behavioral therapy. » *Games for health: Research, Development, and Clinical Applications* 1(2) : 124-128.
- Rosenberg, Robert et Peter-Paul Verbeek. 2015. « A Field Guide to Postphenomenology. » Dans *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Sous la direction de Robert Rosenberger and Peter-Paul Verbeek, 9-41. London: Lexington Books.
- Sherman, William R. et Alan B. Craig. 2003. *Understanding virtual reality*. San Francisco, CA: Morgan Kauffman.
- Shilling, Chris. 2005. « Technological bodies. » Dans *The body in Culture, Technology & Society*. Sous la direction de Chris Shilling, 173-197. London: Sage publications LTD.
- Steuer, Jonathan. 1992. « Defining virtual reality: Dimensions determining telepresence. » *Journal of communication* 42 (4) : 73-93.
- Strickland, Jonathan. 2007. « How virtual reality works. » *How Stuff Works* 29.
- Turner, Victor W., Edward M. Bruner et Clifford Geertz. 1986. *The anthropology of experience*. Urbana et Chicago: Chicago University Press.
- Vannini, Philip, Dennis Waskul et Simon Gottschalk. 2011. *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. New York : Routledge.
- .

Bloc 3

La transmission et l'histoire des concepts



***Le présent continu du narcissisme de masse:
misères contemporaines de la transmission
selon la psycho-sociologie de Christopher Lasch***

Olivier Bélanger-Duchesneau

Le refus du passé, attitude superficiellement progressiste et optimiste, se révèle, à l'analyse, la manifestation du désespoir d'une société incapable de faire face à l'avenir.

Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, 2006.

Située au carrefour de la sociologie, de la psychanalyse, de la critique sociale et de la philosophie politique, l'œuvre dense du penseur américain Christopher Lasch s'est principalement consacrée à analyser les mutations psychiques contemporaines, faisant triompher ce qu'il appelle la personnalité narcissique. Indissociable d'un certain type de société, son travail tente de saisir comment les transformations culturelles et politiques des États-Unis du XXe siècle nous éclairent sur ce qui se présente comme une « impasse civilisationnelle ». En effet, il convient selon nous de placer à ce niveau l'ampleur du propos du sociologue, en ceci qu'il met le doigt sur un type inédit de psyché sociale, faisant l'économie de toute transmission symbolique et historique, ayant la fonction de faire perdurer les formes de la culture et de la société, assurant la pérennité du monde humain.

Le présent article procède en trois points : d'abord nous définirons ce qui constitue le narcissisme comme catégorie sociale. Ensuite, nous préciserons comment, selon Lasch, la mise en place de la société de consommation et de la culture de masse participe d'une mutation narcissique du sujet social, symptomatique d'une crise des institutions. Finalement, en prenant appui sur l'exemple contemporain de « la peur de vieillir », nous préciserons comment la psycho-sociologie critique de Lasch nous éclaire sur la *mutation anthropologique* « postmoderne », en ceci que se généralise un nouveau type de subjectivité, dont la spécificité réside dans l'exonération du poids d'une dette symbolique à l'égard de la société.

C'est donc suivant une articulation dialectique entre formes de régulation sociale et types de subjectivité que se précisera l'intérêt de la théorie critique de Lasch, qui analyse conjointement la « détérioration de la vie publique » (2008 [1984], 261) et la « déssubjectivation » (Legendre 2000 [1989], 33), résultant de la domination d'une culture de masse présentiste, sapant la transmission des héritages symboliques.

Une théorie sociale du narcissisme

La théorie sociologique de Lasch va trouver chez Freud un fort éclairage pour analyser les spécificités de la subjectivité contemporaine, en ayant recours au concept de narcissisme. Effectivement notion importante de la psychanalyse, le narcissisme se décline en deux phases : primaire et secondaire.

Le narcissisme primaire est inhérent à la structure psychique originelle du sujet : il renvoie aux premiers stades de la vie de l'animal humain qui, fragile à son arrivée dans le monde (on parle d'inachèvement, de « néoténie » [Dufour 2005]), est encore englué dans la fusion incestueuse avec la figure maternelle. Les moments suivant la naissance poursuivent pour le nouveau-né l'*harmonie intra-utérine*, où il se trouve entièrement sous le soin des premiers autres, ce qui fait perdurer ce que Freud nomme le « sentiment océanique » (2010 [1930], 74) propre au ventre maternel (ce qui est d'ailleurs exemplifié par de longues périodes de sommeil pour le bébé). En effet, il faut comprendre ce stade comme le noyau présymbolique de la subjectivité, celui qui relève, comme le souligne Lasch, de « l'illusion infantile d'omnipotence qui précède la compréhension de la distinction cruciale entre soi et son environnement » (2006 [1979], 297). Naissant « trop tôt », le petit humain doit immédiatement être pris en charge par la figure garante de son maternage, traduisant une hyper-dépendance aux autres humains, qui se mue paradoxalement en sentiment de toute-puissance, ce qu'on nomme la *toute-puissance infantile*. Résultat, comme nous l'avons souligné, d'une indistinction entre le moi et le non-moi, le rapport originel de l'humain à l'univers est « à la fois solipsiste et symbiotique » (Lasch 2008, 171), fusionnant complètement avec ce qui l'entoure et faisant perdurer au niveau psychique le sentiment « de ne faire qu'un » avec le monde et

avec ceux qui l'accueillent dans celui-ci. Puis, à force de faire l'expérience de l'insatisfaction immédiate de ses besoins (notamment par la faim), l'enfant prendra conscience du caractère distinct de son existence face au reste du monde, sans en nier la complémentarité. Grâce aux médiations symboliques que sont le langage (l'enfant étant d'abord un *infans*, soit « celui qui n'est pas parlant » [Lebrun 2007, 64]), les objets transitionnels et la rencontre avec la figure du tiers, le petit humain consent à la perte de l'autarcie originelle propre au narcissisme primaire, pour assumer les limites constitutives de la condition humaine et reconnaître l'ancrage subjectif de ses désirs et besoins. C'est suivant la reconnaissance de ce principe fondamental que l'enfant se « subjective » (*ibid.*), jusqu'à la maturité, condition de sujet qui sera portée dans le social par le statut juridique de « majeur », soit celui ou celle qui est maître et responsable de ses actes.

Le narcissisme primaire est propre, comme nous l'avons dit, à l'économie psychique de tout être humain ayant à être accueilli dans le monde. Jusqu'ici donc, aucun problème n'est soulevé au niveau du narcissisme, à condition qu'on sache en sortir. Mais il en est autrement du stade secondaire, qui lui exprime une condition psychique particulière, *pathologique*, pour utiliser le vocabulaire clinique. Lasch dira d'ailleurs que c'est en étudiant les spécificités de ce stade qu'il constatera comment il permet « de décrire un certain type de personnalité, type [...] devenu de plus en plus répandu à notre époque » (2006, 297).

Il faut comprendre le narcissisme secondaire comme découlant de la même logique que le primaire, mais se déployant à l'âge adulte, en tant que régression infantile. En effet, c'est sous la forme de la poursuite de la toute-puissance inhérente à l'indifférenciation originelle que ce type de personnalité peut perdurer avec l'âge, comme non-reconnaissance des contours du moi et négation du *principe de réalité* au profit du *principe de plaisir*. Il convient donc ici de dépasser les idées reçues sur le concept, qui associent le narcissisme à un amour exagéré de soi. Au contraire, Lasch souligne, en reprenant le mythe de Narcisse, que celui-ci se noie dans l'eau qui reflétait son image non pas parce qu'il était excessivement amoureux de lui-même, mais plutôt car il ne parvenait même pas à reconnaître son reflet comme distinct de son propre corps, incapable qu'il est de

concevoir « qu'il existe une différence entre lui-même et son environnement » (*ibid.*, 298). Comme refus de la séparation constitutive de la conscience de soi, la personnalité narcissique exprime une profonde immaturité psychique, rétablissant l'illusion de fusion totale avec ce qui l'entoure. Affligé d'une incapacité à la distinction, le narcissique voit les autres comme un miroir du moi, si ce n'est un pur instrument à l'autosatisfaction et à l'autoglorification. Refusant toute rencontre avec le tiers, la figure qui agit comme limite initiatrice à la condition humaine (autorité parentale, enseignants, etc.), la subjectivité narcissique se déploie dans le monde comme une puissance sans objet, car comme l'analyse Lasch, c'est bien d'un « moi minimal » qu'il s'agit, un « moi de plus en plus vidé de tout contenu » (Lasch et Castoriadis 2012, 14), c'est-à-dire foncièrement étranger à la normativité socio-symbolique.

Lasch considère ce trouble de la personnalité comme l'expression d'un type humain caractéristique de la société contemporaine, résultat de profondes mutations socio-culturelles modifiant complètement notre rapport au monde et au temps, que nous analyserons brièvement dans le prochain point.

Mutations de la culture: massification et consommation

Influencé par la critique freudo-marxiste de la culture, le sociologue américain voit dans l'établissement du capitalisme de consommation au cours du XX^e siècle les bases d'une transformation radicale de la société, qui érige la marchandise en catégorie centrale de régulation de l'agir social. C'est cette mutation du capitalisme occidental qui permet d'ailleurs de saisir le passage d'un type de personnalité à une autre, à la lumière des concepts freudiens.

Si le capitalisme américain d'antan, basé sur l'accumulation, la frugalité et l'éthique protestante générait des sujets au *surmoi* fort, plus proche de la rigidité d'un « caractère anal » qui sublimait ses désirs dans la dévotion religieuse et le travail acharné (Lasch 2008, 28), l'avènement de la société de consommation exigera un autre type de personnalité, prête à succomber à une jouissance immédiate qui ne peut plus être entravée par un éthos répressif. Plus en phase avec le « stade oral » (qui précède le stade anal), le sujet de la société de masse trouve dans la consommation le lieu de décharge à sa jouissance

autoréférentielle, nourrissant un incessant retour sur le moi. À travers l'opulence de l'offre marchande, le consommateur, selon Lasch, « vit son environnement comme une sorte d'extension du sein, tour à tour satisfaisante et frustrante. Il a du mal à imaginer le monde autrement qu'en rapport avec ses fantasmes » (*ibid.*). Car si les marchandises participent un temps à renforcer le sentiment de toute-puissance de Narcisse (un « avoir plus » que les autres ramenant à son autoglorification), c'est bien la frustration qui tend à prendre le dessus, laissant constamment sur sa faim un inextinguible besoin d'omnipotence et de fusion totale avec le monde. Les objets de la consommation de masse étant conçus pour l'immédiat, leur rapide obsolescence laisse bien vite le sujet en sevrage. Renforçant une hyper-dépendance infantile qui se prend pour son contraire, la consommation des nouvelles technologies (centrales dans le monde contemporain) donne aux individus l'impression de maîtriser totalement la nature, la réalisation d'opérations (chauffage, cuisine, etc.) n'étant accessibles que du bout des doigts, grâce à un bouton ou un clic. Annihilant l'effort et ce qui était parfois le fruit d'une longue initiation technique (construire un meuble, couper du bois de chauffage, prendre une photo de qualité, etc.), la profusion de produits technologiques participe de l'illusion que le monde ne résiste jamais aux envies du moment de Narcisse, comme s'il concordait totalement avec lui.

Conjointement à un « déclin de l'autorité » familiale comme scolaire (2008, 40), la dimension permissive de la société de masse ouvre les vannes de l'*hybris* (de la démesure tant condamnée par les Grecs) et fait régner un hédonisme de l'instant présent disloquant fondamentalement le rapport social au temps. La temporalité prend plutôt la forme d'un *présent continu*, qui voit se succéder des flux incessants de marchandises, d'objets interchangeable et jetables, destinés à être démodés. Enfermés dans une pure jouissance témoignant surtout d'une incapacité à contrôler ses pulsions et traduisant une dépendance totale au marché, les Narcisses contemporains se rendent otages d'une culture de masse instantanéiste et appauvrissante. En effet, alors que ce sont les pauvres, comme le souligne Lasch, qui « ont toujours été contraints de vivre dans le présent », cette condition se généralise maintenant à toute la classe

moyenne, où le « souci désespéré de survivre » se trouve « déguisé en hédonisme » (2006, 104).

La culture du narcissisme est d'autant plus une culture de survie. Privé d'authentique autonomie car ayant manqué le rendez-vous avec les figures d'autorité qui la garantissent (cercle familial, éducateurs, etc.), le moi contemporain, par son vide intérieur, est constamment « menacé de désagrégation » (2008, 53) et se replie de façon systématique et agressive sur lui-même, ce qui transforme la vie quotidienne en succession de crises et d'urgences isolées. Car c'est dans le cadre général d'une banalisation sociale de la crise (génocides, menace nucléaire, crise écologique, pandémie, etc.) qu'il faut également saisir l'insécurité narcissique, où la sensibilité survivaliste contemporaine justifie l'intervention constante de l'expertise au détriment de la famille, de l'école et du politique, en tant que spécialistes en *problem solving* des catastrophes quotidiennes et permanentes (problèmes de comportement et troubles d'apprentissage, méthodes pédagogiques, gouvernance technico-économique, etc.). Le contrôle thérapeutique se trouve « au chevet d'une société malade » (2012 [1977], 207), qui prend en charge des sujets narcissiques hétéronomes et imprévisibles, auxquels les experts s'adaptent suivant le flux de leur pulsionnalité régressive et sans objet (tueries de masse, viols, etc.)

Narcisse et l'éternelle jeunesse contre la transmission

Selon Lasch, la peur de vieillir est l'expression la plus caractéristique des misères de la personnalité narcissique. C'est précisément cette dimension qui va nous permettre de saisir cette régression psychique comme la traduction d'une *mutation anthropologique*, qui subvertit une condition humaine normalement inscrite dans l'historicité et l'ordre symbolique.

Si l'humanité a de tout temps redouté la mort (elle est la seule espèce à en avoir conscience), il semble que la forme qu'elle prend à l'époque contemporaine revêt une dimension inédite, notamment en ce qui a trait à l'angoisse du vieillissement. Intimement liée au *culte de la jeunesse* célébré dans l'espace publicitaire – espace publicitaire ayant par ailleurs, selon le sociologue Michel Freitag, remplacé l'espace public (1995, 217) –, la dévalorisation sociale du grand âge se constate

autant dans la popularité de la chirurgie esthétique et des crèmes anti-rides que dans l'administration biomédicale des aînés en centre hospitalier ou face à l'épineuse question de l'euthanasie. Les marques du temps sur le corps de Narcisse apparaissent pour lui comme des signes de péremption ou de mauvaise santé, nuisant directement à son pouvoir de séduction juvénile et superficiel, indispensable pour continuer à vivre dans le regard des autres. Comme précisé par Lasch, la « pauvreté intérieure » du sujet narcissique se manifeste par le besoin qu'on « l'admire pour sa beauté, son charme, sa célébrité, ou son pouvoir », attributs s'estompant généralement avec l'âge et le faisant constater finalement « qu'incapable de sublimes satisfaisantes, [...] il dispose de bien peu quand la jeunesse le quitte » (2006, 262). Suivant le même mouvement, la dépréciation de l'aînesse à l'échelle sociale relève d'un discrédit de la « sagesse millénaire » et de « toutes les formes d'autorité (y compris celle de l'expérience) » (*ibid.*, 260), réduisant ainsi les personnes âgées en corps lents, fragiles et dépassés (notamment par les normes véhiculées par l'hyper productivisme et l'accélération technocapitaliste), quand ce n'est pas carrément en fardeau engorgeant le système de santé. L'aide médicale à mourir, sous les habits de l'empathie face à la souffrance, peut ainsi être mobilisée pour dégraisser les effectifs d'une population vieillissante et considérée comme inutile dans une société narcissique et infantiliste, qui applique en fait les prémices darwiniennes de la « survie des plus aptes ».

Pour Lasch, cette dévalorisation narcissique du vieillissement exprime une « évolution radicale de notre façon de percevoir le temps historique » (*ibid.*, 262). En effet, celle-ci traduit une profonde faille dans la solidarité intergénérationnelle, qui par la transmission gardait vivante des traditions, récits et savoir-faire. Le sujet narcissique, fantasmé tout-puissant et « autofondé », estime ne rien devoir à personne (car incapable de les considérer comme autre chose qu'une extension du moi) et ne sait se sentir héritier d'un monde qui le précède. Dépourvues socialement de l'aura que fournissait la reconnaissance d'une sagesse ancestrale, les personnes vieillissantes deviennent quant à elles toujours plus anxieuses à l'approche de la mort, nourrissant le sentiment de ne rien laisser qui leur survivra, à travers un héritage immatériel. Au contraire, la révolution culturelle

permanente du capital est même capable d'inverser les rôles : en injectant constamment de nouvelles technologies sur le marché qui rendent désuètes les précédentes, les mutations techniques auxquelles font face les sujets sociaux tendent à donner la prépondérance aux plus jeunes générations, biberonnées à l'adaptation néolibérale et baignant dès leur naissance dans l'environnement computationnel (les petits-enfants qui montrent à leurs grands-parents comment se brancher sur le réseau internet). Alors qu'auparavant, comme le note Lasch, les anciennes générations faisaient le deuil d'une vie éternelle en constatant qu'elles vivent « à travers la suivante, qu'elles attei[g]nent une immortalité par procuration dans la postérité », les nouvelles n'arrivent plus « à s'effacer devant les jeunes avec élégance » (*ibid.*, 265), réalisant plutôt l'opération inverse en tentant de *rester dans le coup*, singeant les styles vestimentaires et le langage de la « culture jeune ».

Cette absence de reconnaissance de la réalité intergénérationnelle de l'humanité, issue de la culture du narcissisme, s'inscrit pour Lasch dans le cadre général d'un « déclin du sens historique » (2006, 31). En proie avec la tyrannie de l'instant, les sujets contemporains perdent tout lien avec le passé comme l'avenir. S'imaginant déliés, pour reprendre le terme de Marcel Gauchet, ceux-ci apparaissent comme s'ils étaient les « premiers individus privés de l'histoire, des individus fondés, dans le tréfonds de leur être, à disposer d'eux-mêmes hors de toute inscription commune et publique » (Gauchet 2017, 199). La société est niée dans sa réalité ontologique et le sujet est vidé de toute appartenance collective, poursuivant plutôt une toute-puissance infantile qui le rend esclave de ses pulsions. Disqualifiant l'héritage symbolique, le monde social n'arrive plus à assumer, comme le souligne la sociologue Céline Lafontaine, un « régime d'immortalité » qui passe par la mémoire collective, la mort étant désymbolisée et privatisée (Lafontaine 2008, 23). D'où la parfaite concordance entre personnalité narcissique et délires transhumanistes (visant l'abolition de la mort), se conjuguant dans un commun refus des limites et du caractère socio-symbolique de l'animal humain.

La culture du narcissisme est donc fondamentalement étrangère à ce que Hannah Arendt nommait le *monde commun* (Arendt 1988 [1958]), lieu qui donne de la permanence aux affaires humaines au-delà des

vies individuelles. Or, cette médiation fondamentale du domaine public est ignorée par le narcissique, coincé dans le présent continu d'une jouissance individuelle désinscrite d'une communauté concrète porteuse d'une certaine continuité historique. C'est contre ce repli que Lasch invitera à réinvestir le politique et dynamiser une vie démocratique qui nourrit l'esprit civique (Lasch 2002 [1991]), comme conscience que la dimension sociale et instituée de l'humain constitue le terreau de l'autonomie.

La philosophe Simone Weil disait à propos de l'enracinement, le besoin le plus méconnu de l'homme, « [qu'] un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir ». (Weil 2014 [1949], 113) C'est cette racine que doit retrouver le sujet contemporain, ancrée dans une condition symbolique et historique dont la transmission est la garante, comme des limites qui constituent son appartenance au monde, limites qui en fait ne sont que les ouvertures à toute authentique liberté subjective.

Références

- Arendt, Hannah. 1983 [1958]. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Dufour, Dany-Robert. 2005. *On achève bien les hommes*. Paris : Denoël.
- Freitag, Michel, 1995. *Le naufrage de l'université*. Québec/Paris : Nuit Blanche/La Découverte.
- Freud, Sigmund. 2010 [1930]. *Le Malaise dans la culture*. Paris : Flammarion.
- Gauchet, Marcel. 2017. *Le nouveau monde*. Paris : Gallimard.
- Lafontaine, Céline. 2008. *La Société postmortelle*. Paris : Seuil.
- Lasch, Christopher. 2002 [1991]. *Le seul et vrai paradis*. Paris : Flammarion.
- . 2006 [1979]. *La culture du narcissisme*. Paris : Flammarion.
- . 2008 [1984]. *Le moi assiégé*. Paris : Climats.
- . 2012 [1977]. *Un refuge dans ce monde impitoyable*. Paris : Bourin.
- Lasch, Christopher et Castoriadis, Cornelius. 2012. *La culture de l'égoïsme*. Paris : Climats.
- Lebrun, Jean-Pierre. 2007. *La perversion ordinaire*. Paris : Flammarion.
- Legendre, Pierre. 2000 [1989]. *Le crime du caporal Lortie*. Paris : Flammarion.
- Weil, Simone. 2014 [1949]. *L'enracinement*. Paris : Flammarion

Pour une histoire conceptuelle du « terrorisme »

Corentin Sire¹

Fruit d'une large recension de ce qui a pu se faire de plus divers au sujet du « terrorisme » dans le domaine académique, depuis les années 1970, ce texte a pour but d'en proposer une approche originale – l'histoire conceptuelle. Partant du constat de l'échec des études du terrorisme (*terrorism studies*) telles qu'elles tendent à être pratiquées depuis un demi-siècle (essentiellement tournées vers la science politique et les relations internationales), il sera vu qu'une approche la plus interdisciplinaire possible permettrait d'appréhender au mieux l'objet d'étude. Sous les prismes de l'anthropologie, de la linguistique et de la généalogie critique, il s'avèrera que le terrorisme gagnerait à être étudié en tant que construction sociale – et non uniquement comme un phénomène tangible et objectivable. Il en ressortira que l'histoire conceptuelle, réunissant ces exigences avec cohérence et donnant une profondeur historique à son objet, est une approche d'intérêt permettant d'ouvrir de nouvelles perspectives dans l'étude du terrorisme – et de bon nombre d'autres concepts en sciences humaines et sociales.

Qu'est-ce que le « terrorisme » ?

Le problème des terrorism studies

Le champ des *terrorism studies* est un domaine relativement récent, développé à partir des années 1970 (Stampnitzky 2013). Celui-ci ne s'en est pas moins constitué rapidement avec l'émergence de tout un réseau d'expertises gravitant autour de figures centrales et de conférences internationales régulières – jusqu'à en être qualifié par certains de *terrorism mafia* (Stampnitzky 2013, 39). Par cette vitalité, les *terrorism studies* ont contribué à circonscrire *de facto* ce qui est entendu par la notion de « terrorisme » et, ce faisant, ont permis de

¹ L'auteur de ce texte a bénéficié du soutien financier du Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (292660), ainsi que de l'Université de Caen-Normandie – auxquels il adresse ses sincères remerciements.

légitimer certaines modalités de ce qui se revendique « antiterrorisme ». En ce sens, malgré le fait que le discours dominant sur le terrorisme (médiatique, politique, policier, etc.) ait dépassé l'emprise de cette seule expertise académique, reste que celle-ci a participé à son élaboration (ou en a au moins produit les conditions de possibilité et de légitimation). Par conséquent, et bien que la question de la proximité politique et sociologique se pose entre les premiers « experts » du terrorisme et les milieux de la défense et du renseignement étatsuniens (Laurens 2013b, 338-9 ; Bonditti 2017, 163; Herman et O'Sullivan 1989), il peut être considéré que la littérature « traditionnelle » sur le terrorisme s'inscrit dans un discours antiterroriste plus large, profondément lié aux enjeux politiques du moment (à l'image des travaux associant terrorisme et Union Soviétique au cours des années 1980 – Stampnitzky 2013, 7).

Cette nature profondément politique du champ d'étude permet certes d'en expliquer l'émergence rapide (après les attaques aux JO de Munich et à l'aéroport de Lod en 1972, lorsque le sujet commence à s'imposer sur la scène internationale), tout comme elle en éclaire les principales modalités (le champ reste largement dominé par les chercheurs en science politique et relations internationales). Mais elle pousse aussi à s'interroger sur la valeur du savoir produit par toute cette expertise du terrorisme, car elle est difficilement séparable des enjeux antiterroristes (et politiques) du moment. A ce titre, certaines thématiques centrales tendent à dominer : les causes du terrorisme, la (dé-)radicalisation, le terrorisme et les armes de destruction massive ... au prix d'une certaine redondance, d'un manque de points de vue diversifiés et de réflexivité, sinon d'une certaine rigueur scientifique (Jackson et al. 2009, 216-21).

Plus fondamentalement encore, le champ d'étude bute sur une question essentielle : celle de la définition du terrorisme, sur laquelle aucun consensus n'a jamais vraiment été trouvé – en témoigne la liste de Joseph J. Easson et Alex P. Schmid, de plus de 250 définitions du terrorisme (Schmid et Easson 2011). Essayant de sortir de cette impasse, Schmid propose dans le même ouvrage une définition académique dite « de consensus » ; or, outre les imperfections l'ayant amenée à évoluer avec le temps, cette définition est longue et difficilement utilisable – la version de 1984 faisant 15 lignes, celle de

1988, 9 lignes, et celle de 2011 ... 46 lignes ! (Schmid 2011, 86-7) Les principales raisons de ce problème résident avant tout dans la manière de concevoir l'objet d'étude : le terrorisme est compris d'une manière excessivement essentialiste, comme un objet désincarné, stable, extérieur aux conditions dans lesquelles il est invoqué (Staub 2010).

Dès lors, les chercheurs définissant leur objet se contentent en général d'en énumérer les principales caractéristiques (usage de la violence, de la peur, recours à l'assassinat ciblé, au meurtre de masse, etc.), lesquelles n'ont de cesse de se multiplier à mesure que les usages de la notion se diversifient au fil de l'histoire. Au final, ces définitions brassent si large qu'elles restent largement ouvertes à l'interprétation – et ne prennent pas en compte ce sur quoi ces chercheurs focalisent effectivement leur attention (si le terrorisme correspond à toute violence politique visant à intimider un public large, pourquoi donc se concentrer sur le « terrorisme islamiste », par exemple ?). En somme, malgré des précautions rhétoriques derrière des définitions larges, il peut être considéré que les approches *mainstream* ont en général mis cette question épineuse de côté, pouvant être jugée futile et insoluble alors que la menace terroriste est bien réelle (Schmid 2011, 42). Reste que ce manque de rigueur scientifique dans l'utilisation du concept de terrorisme est dommageable (Jackson et al. 2009, 217-8) : comment traiter d'un concept si large et si problématique sans même s'entendre au préalable sur ce qu'il signifie ?

Terrorisme et altérité

Face à ces problèmes définitionnels, une solution a pu se présenter : historiciser le terrorisme afin de voir comment, concrètement, il s'est déployé à travers l'histoire. Puisque le terrorisme est un phénomène complexe, alors il s'agirait de relever ses multiples formes historiques, permettant ainsi de produire une définition empirique de l'objet, synthétisant ses principales caractéristiques et délimitant la catégorie. Pour autant, ces histoires, souvent le fait de politistes plutôt que d'historiens et/ou traitant de leur objet sur le temps long (par exemple : Rapoport 2004; Laqueur 2001; Chaliand et Blin 2007), ne sont pas exemptes de limites.

En premier lieu, il peut leur être reproché une certaine tendance à la téléologie. Ainsi, une idée répandue dans le champ d'étude est celle du « nouveau terrorisme » (Jenkins 2006), thème selon lequel le phénomène aurait gagné en ampleur avec le 11 septembre 2001 (devenant une menace globale, un aboutissement des transformations de la guerre moderne – en bref, un danger inédit et hors-normes). À ce titre, bon nombre d'histoires du phénomène ont surtout pour but de chercher dans le passé ce qui a pu préparer l'avènement du terrorisme actuel – ces histoires étant donc sélectives, passant sous silence les cas pouvant amener à nuancer l'analyse. En d'autres termes, si la longue histoire du terrorisme est envisagée (le terme est apparu dès la Révolution française et le phénomène, sous sa forme contemporaine, serait issu de la période anarchiste de la fin du XIXe siècle – Walther 1990; Rapoport 2004), ce n'est que pour mieux souligner le caractère exceptionnel du phénomène actuel. Dès lors, ces approches tendent à verser dans le présentisme et l'ethnocentrisme : le terrorisme, ce serait ce qui ressemble à ce qui est aujourd'hui qualifié comme tel, à commencer par la violence causée par des groupes non-étatiques, bien souvent fanatiques et s'en prenant à des innocents (il n'a donc jamais été envisagé d'étudier, par exemple, l'assassinat de Jules César comme un « acte de terrorisme », contrairement aux nombreux assassinats causés par des anarchistes au tournant du XXe siècle).

Deux exemples illustrent bien ces tendances. D'une part, le modèle dit des « quatre vagues du terrorisme moderne », de David C. Rapoport (2004), lequel est largement accepté dans le champ d'étude et qui s'inscrit dans cette historiographie faisant remonter le phénomène terroriste contemporain à la fin du XIXe siècle. Selon lui, quatre « vagues » se seraient succédé depuis la fin du XIXème siècle, chacune ayant ses modalités propres et finissant par disparaître au profit de la suivante : la vague anarchiste, anticoloniale, de la nouvelle gauche, puis enfin la vague religieuse actuelle. Si Rapoport ne nie pas que pendant chaque vague, des formes alternatives de « terrorisme » ont coexisté, il insiste néanmoins sur le fait que chacune correspond à la prédominance d'un certain type de terrorisme, comme étant alors le plus actif et le plus dangereux. Mais en creux, c'est une histoire des oppositions au « monde occidental » tel qu'il se pense aujourd'hui qui peut s'y lire – les vagues s'opposant successivement à la démocratie

représentative, à l'impérialisme, au capitalisme et à la laïcité. A l'inverse, la violence politique des autres régions du globe est nettement moins prise en compte.

D'autre part, certaines histoires cherchent bien plus loin les prémices du terrorisme contemporain, comme le font Gérard Chaliand et Arnaud Blin (Chaliand et Blin 2007) : comme d'autres, ils voient dans les Zélotes (mouvement juif du Ier siècle, opposé à l'occupation romaine) et les Assassins (secte islamique radicale du Xe siècle) des précurseurs. Pourtant, les cas de sectes et groupuscules violents, religieux ou non, ne manquent pas au cours de l'histoire. Ne retenir que ces deux cas est donc révélateur de la sélectivité des spécialistes du terrorisme dans leur rapport à l'histoire, et pourrait déjà trahir un certain parti-pris lié à leur compréhension de leur objet d'étude, envisagé avant tout sous sa forme actuelle (pourquoi ne retenir que deux groupuscules religieux et secrets, qui plus est issus du Moyen-Orient ?).

Plus généralement, la confusion fréquente depuis 2001 entre terrorisme et islamisme (et pendant les années 1980, entre terrorisme et violence révolutionnaire téléguidée par Moscou) montre bien les difficultés à ne pas aborder le phénomène sans lunettes. Pour résumer, ces approches historiques se basent donc sur une tautologie : partant d'une définition implicite du terrorisme (compris selon les biais actuels), elles s'en servent pour délimiter ce qui, au travers de l'histoire, relèverait de cette catégorie ; ce faisant, une définition explicite, prétendument issue de cet examen historique (et non de biais préalables), en est déduite.

Pourquoi est-il si difficile d'avoir suffisamment de recul historique et définitionnel ? La raison tient vraisemblablement à la nature-même du qualificatif de « terrorisme », qui est avant tout un terme péjoratif, insultant, et donc toujours utilisé pour désigner l'Autre, l'ennemi politique (Hoffman 2006, 23). « Terrorism » apparaît donc comme une notion subjective, et l'adage « *one man's terrorist is another man's freedom fighter* » ne peut qu'être confirmé par un examen historique et ce, malgré le fait qu'il soit largement rejeté par les chercheurs du champ des *terrorism studies* (Ganor 2002). Dans les

mots de Terestchenko : « Les terroristes, ce sont toujours les autres » (Terestchenko 2015).

Ainsi, il mérite d'être souligné que dès son apparition consécutive à la Terreur révolutionnaire de 1793-1794, le concept de terrorisme était une injure politique (Van den Heuvel 1982, 905) ; encore aujourd'hui, il n'est pas rare de voir le terme ressurgir dans les discours médiatiques ou officiels pour y dénoncer les oppositions (comme cela a pu s'observer récemment en réaction aux manifestations à Hong Kong – Le Figaro 2019). Pour faire court, historiquement parlant, le qualificatif « terroriste » a servi à désigner l'anarchiste « poseur de bombes » autant que le résistant opposé à l'occupant nazi, autant le militant du Front de Libération Nationale algérien que celui de l'Organisation de l'Armée Secrète, autant l'Etat soviétique (avec la *Grande Terreur*) que les partisans du Front de Libération du Québec ou les militants d'Al Qaeda. Au vu de cette diversité d'acteurs ayant été qualifiés de « terroristes », l'impossibilité définitionnelle est aisément compréhensible. De même, il apparaît clairement que s'il est une réalité constamment avérée derrière ces usages variés, un seul point commun réunissant tous ces usages du concept, c'est bien au niveau de l'utilisation qui est faite du terme, au niveau de sa visée : lorsque le « terrorisme » est invoqué, c'est toujours pour désigner l'ennemi et, ce faisant, le délégitimer. En ce sens, « Le terrorisme, c'est souvent la violence de celui qu'on n'aime pas, la résistance étant la violence de celui qu'on aime » (Badie dans le Monde 2006).

Si le terroriste est forcément l'Autre, alors tout usage de la notion ne peut qu'être politique et biaisé, et tant que cette dimension n'est pas prise en compte, les *terrorism studies* se condamnent à n'être que les relais d'un certain discours antiterroriste sans aucune valeur universelle. Fatalement, toute production académique qui en résulte ne peut qu'être conditionnée par le point de vue du chercheur.² On comprend donc mieux que c'est ce manque de réflexivité au sein du champ des études du terrorisme qui est à l'origine de ses tendances au présentisme et à l'ethnocentrisme, puisqu'il est question d'étudier une

² « *Tell me what you think about terrorism, and I will tell you who you are.* » (J. Bowyer Bell cité dans Schmid 2011 : 42)

notion politique et polémique et ce, sous couvert d'un scientisme excessif. Par conséquent, le seul moyen de sortir de cette impasse semble être de la questionner en tant que telle, de la prendre comme point de départ à l'étude du terrorisme : si ce label se rapporte avant tout à l'illégitime, à l'inimitié absolue, alors il s'agit de s'interroger sur les modalités de cette altérité – ce qu'elle induit en termes de compréhension de la notion de « terrorisme » et en termes d'antiterrorisme concret.

Autrement dit, il n'est plus question de prendre un quelconque *phénomène* terroriste, imparfaitement défini, comme objet d'étude, mais plutôt d'étudier le terrorisme en tant que *label*, utilisé tant par les politiques que par les chercheurs, médias ou acteurs de la sécurité, et dont le sens a pu évoluer au fil du temps. Dès lors, il faut partir de la seule définition qui soit universellement vraie du « terrorisme » : *Le terrorisme, c'est ce qui est désigné comme tel* (ou, dans les mots de Staun, *Terror is what is defined as being terror* – Staun 2009). En bref, comprendre le terrorisme suppose de comprendre les usages qui sont faits de la notion, et donc de remplacer les traditionnelles questions « Qu'est-ce que le terrorisme ? » et « Comment y mettre fin ? » par celle, plus fondamentale : « Comment parle-t-on du “terrorisme” ? ».

Pour une histoire du concept de terrorisme

Partant de ce constat, il faut maintenant se tourner vers les autres approches possibles du terrorisme, hors du domaine exclusif de la science politique : face à cette tendance à aborder le terrorisme d'une manière universalisante et sans recul critique, une posture anthropologique s'avère nécessaire, afin de penser le terrorisme au cœur du contexte où le sujet est invoqué. Cette considération du contexte impliquera aussi de prendre en compte le contexte langagier et d'adopter un recul historique et généalogique, afin d'envisager la construction de la notion sur la durée, tout en la replaçant au cœur d'enjeux de pouvoir. Il en ressortira que cela revient à envisager le terrorisme comme concept (au sens entendu par Reinhart Koselleck – Koselleck et Richter 2011), dont il s'agit d'étudier les usages et de les historiciser. Il sera ensuite vu que ces exigences de distanciation à

l'égard de l'objet d'étude peuvent être réunies de manière cohérente dans un cadre théorique plus large, celui de l'histoire conceptuelle.

*Approches anthropologiques, linguistiques et généalogiques
du terrorisme*

L'anthropologie, de par sa capacité à relativiser les réalités propres aux sociétés (post-industrielles), offre un début de recul critique à l'égard du terrorisme tel qu'il tend à être compris aujourd'hui. Au lieu de partir d'a priori globalisants sur son sens actuel (comme témoin, par exemple, d'un « choc des civilisations » – Malešević 2019), l'anthropologie amène à requestionner les universaux au travers desquels l'objet est compris, pour le replacer dans des contextes spécifiques dont il tire son sens. Par son attention au spécifique, au niveau micro (voir par exemple Sluka 2000a ou Mahmood 1996), l'anthropologie du terrorisme est un préalable à toute conclusion plus générale (Sluka 2000b, 10). En d'autres termes, appréhender le terrorisme comme objet de culture (voire questionner l'existence d'une « culture de la terreur » – Taussig 1984) permet d'en avoir une compréhension plus fine (Malešević 2019).

Cette posture permet aussi de relativiser les discours trop conciliants avec l'antiterrorisme contemporain – et à ce titre, l'anthropologie du terrorisme a pu se rapprocher des *critical terrorism studies* (Jackson 2016; Jackson et al. 2009). S'affirme alors une posture militante, dans le sillage de l'anthropologie postmoderne de la violence (Accomazzo 2012, 545-7), où les conditions d'émergence du terrorisme sont liées aux concepts de violence structurelle et symbolique. Ces travaux ont ainsi permis de remettre en cause les récits dominants sur la violence terroriste, dont une part des responsabilités est attribuée au colonialisme et à l'impérialisme – voire dont les modalités mêmes d'expression sont assimilées aux Etats et tenants du statu quo, plus « terroristes » que ceux désignés comme tels (Sluka 2008; 2000; 2009). Plus qu'une remise en cause de tout discours sur le terrorisme, il s'agit ici de proposer un discours alternatif et contre-hégémonique à celui, largement galvaudé, de l'Occident.

Pour autant, les mêmes problèmes de définition de l'objet se posent à ces approches, qui ne vont pas jusqu'à renier la pertinence du concept, et continuent de croire en la possibilité d'une connaissance objective

de l'objet (Sluka 2008, 168-9), tout en s'efforçant de le définir (Sluka 2000b, 2). Par conséquent, il semble utile d'aller plus loin, en n'abordant pas le terrorisme comme un objet désincarné, mais en le replaçant au sein de phénomènes culturels plus larges, dont l'anthropologie s'est déjà emparée, et qui peuvent permettre de relativiser l'apparente spécificité et le caractère inédit de ce qui est aujourd'hui considéré comme « terrorisme ».

En effet, le terrorisme peut se penser dans le cadre d'une anthropologie de la violence, dont le caractère situé et délégitimant de toute définition a déjà été souligné (Accomazzo 2012, 544). D'ailleurs, certaines définitions anthropologiques de la violence (étant instrumentale et expressive, et dont la légitimité sera toujours objet de débats) ne sont pas si éloignées des compréhensions dominantes du terrorisme, dont la spécificité se retrouve du même coup remise en question (Riches 1989). Plus généralement, le terrorisme peut se penser sous les prismes de la conflictualité (Levine 1961) ; de la sécurité et de la gouvernementalité, où il est à penser dans ses liens avec l'antiterrorisme et l'exercice du pouvoir (Goldstein 2010; Samimian-Darash et Stalcup 2016) ; voire à la lumière du tabou (Zulaika et Douglass 1996, 149), où le terrorisme équivaut à la rupture la plus inacceptable de l'interdit dans le discours politique contemporain.

Ce qui nous ramène vers la thématique de l'altérité : en tant que rupture du pacte social, attaque à l'encontre de ce qu'il y aurait de plus sacré dans une communauté politique, le terrorisme ne peut qu'être le fait de l'*Autre*, dont la dénonciation est par-là même constitutive de l'identité du *Nous* auquel il s'oppose. En ce sens, l'anthropologie appelle à replacer les usages de la notion de terrorisme dans le sillage des divers discours altérisants et déshumanisants dont l'histoire recèle (Leach 1977) : la sorcellerie, le sauvage, la race, etc. (Zulaika et Douglass 1996; Sluka 2008; Taussig 1984). Reste à voir (au travers des usages du label) quelle substance est donnée, concrètement, à cette altérité, selon le contexte dans lequel elle est invoquée.

Pour résumer, l'anthropologie invite à prendre le terrorisme comme objet de culture, à le penser au cœur du système où il s'inscrit, mais permettant en retour d'éclairer celui-ci. Il s'agit donc de se demander,

d'une part, quel est le sens de la violence, de l'inimitié, du politique, etc. dans la société où le terrorisme est invoqué, et comment celui-ci se situe par rapport à ces thématiques, afin d'en saisir le sens. Et à l'inverse, de voir en quoi l'irruption du sujet « terrorisme » est révélatrice des mutations dans les conceptions qu'une société a de ces thématiques. On comprend alors que l'importance prise récemment par ce sujet n'est pas juste le signe de transformations de la guerre (devenue asymétrique) ; au-delà, il éclaire les mutations profondes du politique au sein des sociétés qui s'adonnent à la « guerre contre le terrorisme ».

S'il est question d'étudier la place de l'idée de terrorisme au sein d'un système culturel à un moment donné, de manière synchronique, alors l'apport de la linguistique est aussi à souligner : « terrorisme » étant aussi à penser comme élément de vocabulaire³ dont le sens est également déterminé par sa position dans le langage. C'est pourquoi certains en appellent à un « tournant linguistique » dans les études du terrorisme (Staun 2009), d'autant plus justifié que l'objet d'étude est, cette fois-ci, aisément délimitable : il faudrait étudier tout ce qui a recours au mot « terrorisme » et à son champ sémantique. Ainsi, en considérant dans le sillage d'Austin (Austin 1991), que « dire, c'est faire » (en admettant la performativité du langage), alors il pourrait être affirmé que qualifier untel de « terroriste » est un acte de langage qui revient à lui déclarer la guerre, à l'enfermer dans la catégorie de l'ennemi. Resterait à voir, avec Wittgenstein (pour qui l'usage détermine le sens – Wittgenstein 2004, §43), les modalités de cette inimitié : qui est effectivement qualifié de « terroriste » ? Que lui est-il généralement reproché, comment est-il combattu et surtout, qui a recours au terme (Staun 2010) ? Encore une fois, il est justifié d'aborder le terrorisme au travers de ses usages, cette fois-ci en tant qu'élément de langage.

³ Et l'importance du mot en tant que tel justifie d'autant plus cette approche linguistique : « *The greatest threat to world peace today is clearly "terrorism" – not the behaviour to which the word is applied but the word itself.* » (Whitbeck cité dans Sluka 2009 : 152)

Dans le sillage de la linguistique saussurienne, cette compréhension synchronique est ensuite à compléter par une posture diachronique, une profondeur historique permettant de voir comment les usages passés de la notion en ont influencé les usages futurs. Ici, la diversité culturelle derrière les compréhensions du terrorisme est complétée par un regard sur la diversité historique de ses contextes d'invocation, et les problèmes d'ethnocentrisme et de présentisme sont dépassés. Dès lors, l'utilité d'une telle approche n'est plus uniquement de relativiser la prétendue universalité de ce qui est aujourd'hui qualifié de « terrorisme », mais aussi de mieux saisir les différents foyers de sens, implicites comme explicites, qui se rapportent à la notion actuelle. Un tel examen synchronique et diachronique des usages de la notion permettrait ainsi d'en faire ressortir les principaux éléments de signification, conscients ou non, qui participent à sa compréhension actuelle (à commencer par la nature altérisante, délégitimante, du label).

Cette démarche s'apparente donc aussi à celle d'une généalogie critique (Foucault 1971) du discours contemporain sur le terrorisme, permettant de questionner l'antiterrorisme actuel en tant que dispositif résultant d'un ensemble de contingences historiques (Veyne 2014, 46-9), de la singularité d'événements, discours et pratiques, et non d'universaux qui caractériseraient l'objet « terrorisme ». Tout a priori historique (Veyne 2014, 28 et 42-4) au sujet d'un prétendu phénomène terroriste s'en trouve remis en question, à commencer par le regard téléologique que portent les *terrorism studies* sur leur objet d'étude. L'apport foucauldien permet aussi de questionner le discours contemporain sur le terrorisme en termes de pouvoir : il s'agit de se demander qui est à même de façonner la compréhension du terrorisme. Ainsi, dans la lignée aussi des théories de la *securitisation* (Buzan et al. 1998), les actes de langage participant à la définition de l'objet sont à étudier en priorité chez ceux qui, de par leur position (acteurs de la sécurité, décideurs), sont en mesure de déterminer ce

qui relève d'un enjeu de sécurité, et participeront par-là même à la délimitation de l'objet « terrorisme » (Staun 2010).⁴

Étudier le terrorisme comme concept

Le terrorisme est donc à comprendre comme objet de culture (anthropologie), de langage (linguistique) et de discours (généalogie); il faut par conséquent en étudier les usages au sein d'un contexte donné (en synchronie) mais aussi sur le temps long, en tant que construction historique (en diachronie). Ces exigences peuvent être articulées avec cohérence au sein d'un cadre théorique précis, l'histoire conceptuelle, à même de fournir les outils nécessaires pour une compréhension renouvelée et approfondie du terrorisme (en tant que *concept*).

Développée pendant la seconde moitié du XXe siècle, l'histoire conceptuelle se divise en plusieurs courants, à commencer par l'histoire sémantique telle que théorisée par Reinhart Koselleck (Koselleck et Richter 2011; Koselleck 1990; 2002; Brunner et al. 1972), l'histoire du discours (École de Cambridge) autour de John G. A. Pocock (1975) et Quentin Skinner (1996) et l'histoire linguistique avec Jacques Guilhaumou (2006). Leurs différences ne sont pas l'objet de ce texte qui se concentrera sur leurs points communs, malgré une attention toute particulière à l'approche koselleckienne – dont la compréhension du temps historique est d'intérêt pour l'étude du terrorisme. Le but n'est pas non plus de définir cette approche dans son entièreté⁵, mais de voir ce qu'elle peut apporter à la

⁴ Dans les mots de Staun : « *In other words, terrorism research should study the linguistic strategies of the different political actors who have the ability to affect the definition of terrorism and should analyse what metaphors and language games they use and to what effect.* » (Staun 2010 : 415)

⁵ Pour une définition générale de l'histoire conceptuelle, voir Guilhaumou (Guilhaumou 2006 : 48-9) : « De notre point de vue, il s'agit d'un domaine de recherche qui s'intéresse au contexte historique de signification des concepts majeurs du vocabulaire socio-politique du Moyen-Âge à nos jours, sans pour autant le réduire à de simples considérations lexicologiques dans la mesure où ces concepts sont appréhendés au sein de relations sémantiques multiples et plus largement d'une interaction sociale à caractère langagier. L'histoire des concepts prend donc en compte les significations et les usages

compréhension du concept de terrorisme. Car en effet, mis à part un chapitre qui lui est dédié dans la *Geschichtliche Grundbegriffe* (Walther 1990) et des travaux approfondis sur l'apparition du concept lors de la Révolution française (Geffroy 1979; Guilhaumou 1985; Van den Heuvel 1982; 1985), il n'existe pas vraiment d'histoire conceptuelle large du terrorisme, qui plus est récente. Pour l'heure, ne peuvent être évoqués au mieux que quelques textes essentiellement programmatiques (Benigno 2017, 157-88 ; de Graaf 2015), ainsi que quelques recherches pertinentes sur le sujet mais ne s'inscrivant pas pleinement dans ce cadre épistémologique précis (Ditrych 2014; Erlenbusch-Anderson 2018; Schechter 2018; Thorup 2010).

Pourtant, l'histoire conceptuelle répond bien aux exigences d'une étude du terrorisme telle qu'elle vient d'être définie. Il faut avant tout s'entendre sur le sens donné ici au concept : Koselleck parle de « concepts historiques fondamentaux » (*geschichtliche Grundbegriffe*)⁶, qui ne sont pas à comprendre au sens habituel de « concept », comme abstraction théorique au service de la connaissance scientifique ou, plus étroitement, comme catégorie analytique utilisée en sciences sociales. Ici, les concepts correspondent plutôt aux termes incontournables du vocabulaire social et politique d'une époque donnée, sans lesquels « la communication ne serait plus possible » (Koselleck et Richter 2011, 3), au sens où la réalité sociopolitique qu'ils désignent ne pourrait ni être comprise, ni même être exprimée. A ce titre, l'histoire conceptuelle va nécessairement au-delà de la linguistique pure, dans la mesure où elle prend en compte les phénomènes extralinguistiques, sociopolitiques, dont est issue l'invocation d'un certain concept à un moment donné. La complexité du concept apparaît bien ici, en tant qu'élément de langage, s'incarnant concrètement dans un mot, mais qui a toute une réalité socioculturelle en pré-déterminant les usages, ainsi qu'une portée politique.

d'un langage spécifique dans une situation spécifique à l'intérieur desquelles les concepts sont développés par des auteurs, des acteurs et des orateurs spécifiques. »

⁶ « Dictionnaire des concepts historiques fondamentaux », monumental dictionnaire d'histoire conceptuelle édité entre autres par Koselleck.

En quoi l'étude du terrorisme en tant que *concept* est-elle pertinente ? Premier aspect : l'histoire conceptuelle, en proposant d'étudier les usages d'un concept dans un contexte donné, rejoint l'anthropologie dans son attention au spécifique et par conséquent, elle ne s'aventure pas dans des généralisations hasardeuses. Le terrorisme ne peut donc qu'être compris relativement au contexte dans lequel il est invoqué : on comprend mieux, par exemple, que la « résistance » à l'occupation nazie en Europe ait pu être qualifiée à l'époque de « terrorisme » par l'occupant. De la même manière, le contexte linguistique est pris en compte : il s'agit de voir la place du terme au sein des réseaux de signification et du vocabulaire d'une époque, ses évolutions sémantiques tout comme celles de sa famille morphologique. Ainsi, si le « terrorisme » est aujourd'hui pensé aux côtés des termes « extrémisme », « radicalisme », « violence » voire « islamisme », lors de son apparition en 1794, le terme était plutôt rapproché de « révolution », « jacobinisme » ou « hommes de sang » – forcément, avec des différences en termes de signification. Cette attention accordée aux manifestations purement lexicales du concept est aussi justifiée par le fait que le mot est une porte d'entrée utile pour délimiter objectivement l'objet d'étude, là où la délimitation d'un « phénomène terroriste » reste problématique.

Enfin, le caractère politique du concept est au cœur de l'analyse puisque son sens est vu comme un enjeu de pouvoir, constamment débattu et, par conséquent, inévitablement instable (Koselleck parle de concept général *flexible*, intelligible partout mais dont le sens précis fluctue selon le lieu ou le camp politique l'invoquant – Koselleck 1990, 64). Dès lors, l'histoire conceptuelle suppose de se demander qui invoque un concept, dans quelle situation et dans quel but. De ce point de vue, l'impossibilité d'une définition du terrorisme à l'ONU, pourtant en débat depuis 1972, prend tout son sens : depuis le début, la question de savoir si les luttes de libération nationale relèvent ou non du terrorisme cristallise les tensions, notamment entre pro-Israéliens et pro-Palestiniens (United Nations 2018) – derrière un simple mot, c'est toute une lutte politique qui se joue. Plus généralement, certains concepts peuvent être envisagés comme moyens de souligner l'altérité de celui qu'ils désignent (Koselleck 1990, 191-232).

Comment faire une histoire conceptuelle du terrorisme ?

Cette nature politique témoigne d'ailleurs de l'ambiguïté des concepts, en ce que leur sens est certes dépendant d'un contexte spécifique, mais qu'ils sont en même temps un moyen de façonner celui-ci – c'est-à-dire que tout concept revêt un caractère performatif. Cette dualité ouvre ainsi plusieurs possibilités pour l'étude du concept de terrorisme.

*Prendre en compte le contexte, la performativité
et l'historicité du concept*

Ainsi, parler du « terrorisme » en priorité pour dénoncer les violences d'extrême-gauche, en Europe de l'Ouest et Amérique du Nord au cours des années 1970-1980, témoigne de la place centrale de la Guerre Froide dans les préoccupations (l'ennemi ne peut venir que *d'en face* et le terrorisme peut difficilement être conçu autrement); c'est en même temps un moyen de focaliser l'attention sur ces types de violence et de mieux délégitimer l'adversaire soviétique. L'histoire conceptuelle permet donc à la fois de mettre l'accent sur la nature contextuelle de toute conceptualisation, et de reconnaître celle-ci comme *acte de langage*, en partie fruit de l'agentivité de ceux qui l'invoquent (Guilhaumou 2006, 53-66). Les structures autant que l'intentionnalité sous-jacentes à l'invocation d'un concept sont donc appréhendées en même temps, dans la mesure où le concept est à la fois le moyen de perpétuer les normes langagières (et par-delà, socioculturelles), et en même temps le vecteur par lequel celles-ci évoluent.

L'attention au contexte permet donc une compréhension fine de chaque conceptualisation, étudiée en synchronie, tandis que la performativité des concepts permet de rendre compte des innovations et changements conceptuels. Une analyse diachronique devient donc possible, intégrant les moments où le sens d'un concept s'est infléchi (par exemple après le 11 septembre 2001 et la déclaration de « guerre contre la terreur »), et prenant en compte la persistance ou l'effacement des différents foyers de sens. Dès lors, l'histoire conceptuelle permet de suivre les évolutions d'un concept, et donc le changement historique (puisque les transformations conceptuelles reflètent au plus près la manière dont les transformations

sociopolitiques sont comprises par leurs contemporains). Dans une perspective diachronique, la compréhension contemporaine du « terrorisme islamiste » en France peut par exemple être envisagée dans la continuité de la pensée coloniale et notamment de la Guerre d'Algérie (Rigouste 2011).

Cette attention accrue à l'historicité fait la spécificité de l'approche de Koselleck. Selon lui, c'est dans le concept que s'articulent *espace d'expérience* et *horizon d'attente* – d'une part, la connaissance du passé et les usages antérieurs du concept, et d'autre part les aspirations futures qui contribuent à en prédéterminer l'usage (Koselleck 1990, 307-30). Cette tension est claire au sujet du terrorisme : l'*espace d'expérience* en appelle à ce à quoi le concept s'est rapporté au cours de l'histoire, à commencer par la Terreur de 1793-1794 qui lui a donné naissance – l'invocation du terrorisme évoquant donc, consciemment ou non, le souvenir d'une période généralement considérée comme sanglante et marquée par des « abus révolutionnaires ». Dès lors, le concept de terrorisme contient aussi un *horizon d'attente* : un avenir débarrassé de tout extrémisme révolutionnaire. Invoquer le terrorisme devient donc un moyen de souligner le dépassement du seuil de l'acceptable en politique, avec pour risque le retour d'une expérience comparable à la Terreur révolutionnaire. Par son pouvoir d'évocation du passé, le concept tel qu'utilisé au temps présent a donc une portée normative, puisque son invocation permet d'en appeler à un futur idéalisé (ou ici, repoussoir). Témoin privilégié de l'historicité propre à l'époque contemporaine (où le temps n'est plus cyclique mais suit un « mouvement », un « progrès » – concepts d'ailleurs étudiés par Koselleck), l'étude des concepts permet ainsi d'en retracer les continuités et discontinuités sémantiques au fil de l'histoire (Koselleck 2011).

En résumé, l'histoire conceptuelle permet de comprendre les significations d'un concept à un moment donné et, par-là même, de voir tout l'imaginaire que celui-ci peut contenir à l'époque actuelle, permettant de mieux en saisir les raisons d'invocation au moment présent. A ce titre, l'histoire conceptuelle offre des possibilités de critique et de compréhension du présent qui, en cela, la rapprochent de la généalogie foucauldienne – tout en accordant plus d'attention au contexte socioculturel et aux causes du changement historique et

conceptuel. L'histoire conceptuelle peut donc être considérée comme un ensemble de méthodes d'analyse historiques et linguistiques, intégrées dans un cadre de réflexion plus large, dans une anthropologie du politique et de la modernité, qui a pour point d'arrivée un regard critique sur le présent. Aborder l'histoire du terrorisme par le biais du concept, c'est-à-dire dans ses manifestations lexicales replacées dans leurs conditions d'énonciation, semble être non seulement le meilleur moyen d'appréhender l'objet « terrorisme » avec le recul attendu, mais aussi de le délimiter de manière précise et objective (puisque'il n'y a qu'à constater à quels moments le mot est énoncé).

Conséquences méthodologiques

Il s'agit maintenant d'évoquer les possibilités de l'histoire conceptuelle en termes de méthodologie. Celles-ci sont nombreuses et variées, ne serait-ce qu'en raison des différents courants qui coexistent et étant donné la largeur de chaque thématique (c'est pourquoi il serait vain de prétendre écrire l'histoire du concept de terrorisme – au mieux, une histoire du concept peut être proposée, différente selon la décision du chercheur d'en étudier les manifestations dans la presse, la diplomatie, les discours politiques, etc. et selon l'importance qu'il accorde au contexte général, ainsi que le cadre géographique et linguistique choisi). Le but ici est donc de suggérer les différentes pistes méthodologiques envisageables.

L'histoire conceptuelle implique en premier lieu un travail sur archives, étant donné la profondeur historique recherchée. Elle appelle tout aussi logiquement de l'analyse de discours – à comprendre non seulement comme le discours d'un corpus archivistique bien défini, mais aussi au sens large : discours médiatiques, politiques, académiques voire sécuritaires.⁷ Devant cette quantité de terrains d'analyse possibles, une histoire conceptuelle du terrorisme pourrait

⁷ L'étude des discours sécuritaires n'exclut pas non plus une attention aux pratiques : comment fonctionne ce qui se revendique « antiterroriste » et qui, ce faisant, prétend par son action combattre le « terrorisme » (dont le concept est donc défini, en creux, par l'ensemble de ces pratiques sécuritaires) ?

difficilement aspirer à l'exhaustivité ; celle-ci doit donc se concentrer sur des cas spécifiques ou emblématiques. Ce qui n'empêche pas, dans un second temps, de tenter une généralisation, afin de relier ces cas dans un semblant de cohérence historique permettant de rendre compte des évolutions sémantiques – et c'est tout l'enjeu de la perspective diachronique.

Comment déterminer les cas à étudier ? D'une part, il faut prendre en compte la diversité des usages d'un concept, ce qui revient à interroger les points de vue individuels, les croyances intersubjectives et les savoirs scientifiques dans ce qu'ils ont de plus divers sinon contradictoires (Guilhaumou 2006, 41-2). Par ailleurs, puisque le concept est au cœur d'enjeux de pouvoir, alors il importe d'étudier les conceptualisations, notamment politiques et institutionnelles, les plus à même d'infléchir significativement son sens (Staun 2010, 410-11).

Concrètement, l'approche est ensuite double. D'un côté, il faut questionner le contexte, dont la manière de l'appréhender dépend de l'importance qui lui est conférée (voir Guilhaumou 2006, 56-66). A minima, il importe de prendre en compte celui qui utilise le concept étudié : qui il est, à qui il s'adresse, et pour quelles raisons et dans quel but il l'utilise (Koselleck et Richter 2011, 17). A ce titre, une approche prosopographique pourrait être pertinente, afin d'étudier (par exemple) les quelques groupes anarchistes de la fin du XIXe siècle qui se revendiquèrent « terroristes », les juristes qui, pendant l'entre-deux-guerres, produiront la première définition internationale du terrorisme, ou encore les experts du champ des *terrorism studies* – autant de cas où le milieu a vraisemblablement participé aux différentes conceptualisations. Dans un second temps, une analyse plus étroitement linguistique est requise : lexicologie et sémantique, approches quantitatives comme qualitatives du corpus sont autant de possibilités, qui ne s'excluent pas entre elles. D'une manière générale, il faut positionner le concept au sein du langage et de ses transformations. Il convient donc d'étudier le réseau sémantique du terrorisme, et voir par rapport à quels autres concepts il se place – notamment ceux qui en éclairent le sens (« violence »), qui s'y apparentent (« attentat »), s'y opposent (« antiterrorisme »), ou encore les adjectifs qui tendent à y être associés (« cyber-terrorism ») (Berenskoetter 2016, 6-7).

On le voit, l'histoire conceptuelle n'est pas une théorie rigide mais plutôt un cadrage large dans lequel il est possible de penser le terrorisme en articulant avec cohérence les différents impératifs mentionnés auparavant. Plus qu'une feuille de route précise sur la méthode à suivre pour étudier le sujet, cette approche est donc particulièrement intéressante pour la manière dont elle amène à penser le concept de terrorisme – ce qui est l'objet de cette section conclusive.

Conclusion – L'intérêt d'une histoire conceptuelle du terrorisme

Il a été vu que pour dépasser les problèmes inhérents aux *terrorism studies*, un recul anthropologique, linguistique et historique est nécessaire – il faut donc aborder le terrorisme comme *concept* au sens koselleckien du terme, c'est-à-dire comme objet de culture, de langage et de discours, qu'il s'agit d'historiciser. Indépendamment de la diversité des histoires conceptuelles du terrorisme qui pourraient être réalisées, trois bénéfices peuvent être retirés de cette approche large – lesquels pourraient être aussi valables pour beaucoup d'autres concepts.

Appréhender le concept de terrorisme comme construction historique

La dimension historique d'une telle étude du terrorisme permettrait d'en faire ressortir les principaux foyers de sens : puisque le terrorisme est envisagé au travers des usages qui sont faits du concept, alors il est admis que celui-ci est historiquement construit, et donc qu'à chaque époque, son sens a pu évoluer. Ainsi, de la même manière qu'il commence tout juste à être question de « cyberterrorisme », différentes significations se sont ajoutées au cours de l'histoire (le terrorisme comme assassinat, attentat à la bombe ou suicide, bioterrorisme, etc.). Par conséquent, le « terroriste » d'une époque n'est pas forcément celui que l'histoire a retenu comme tel : alors que l'Allemagne nazie qualifiait les résistants de « terroristes » (Sansico 2016), quelques années plus tôt en Union soviétique, le « terroriste » était le trotskiste (Commissariat du Peuple de la Justice de l'URSS 1967). En bref, cette posture amène à reconnaître le concept comme dépendant d'un contexte, et pousse donc à prendre du recul sur notre compréhension actuelle de l'objet : le voir comme violence politique,

non-étatique, globale, guerrière tel que cela est fait aujourd'hui ne reflète pas de vérité universelle.

Dès lors, les limites des *terrorism studies* apparaissent avec d'autant plus d'évidence, étant donnée l'instabilité ontologique de leur objet d'étude. Sans forcément aboutir à un rejet des savoirs qui en sont issus, l'histoire conceptuelle permet donc de réintégrer leur contenu et leurs modalités de production dans un contexte historique dont elles sont indissociables, augmentant leur réflexivité et leur capacité d'autocritique. Plus précisément, la conclusion ici n'est pas qu'il faudrait éviter d'étudier les violences de ceux communément qualifiés de « terroristes » : certains de ces acteurs font partie de ceux les plus dangereux de l'époque actuelle – et rigueur scientifique ou non, il importe de se donner les moyens de les combattre. Toutefois, une histoire critique du concept permettrait de mieux en encadrer les usages, souvent abusifs : Est-ce utile (et dans quelles situations) de parler de « terrorisme » pour combattre les violences politiques, ou d'autres concepts sont-ils préférables (« anarchisme », « djihadisme », etc. – autant de concepts qui, pour autant, ne sont pas exempts de critiques et gagneraient eux-aussi à être historicisés) ? Quelles sont les intentions prévisibles d'un pouvoir qui se met à parler de « terrorisme », et quels sont les risques associés à cette invocation ? En somme, la posture inhéremment critique qu'est celle de l'histoire conceptuelle revêt bien un intérêt concret lorsqu'appliquée au « terrorisme » – et c'est là le deuxième bénéfice de cette approche.

Prendre un recul critique par rapport à l'antiterrorisme

En effet, cette déconstruction permet aussi de prendre du recul par rapport au terrorisme tel qu'il est évoqué aujourd'hui. Puisque le concept a un caractère performatif, alors il est possible de se demander à quoi, concrètement, sert le concept de terrorisme et donc pourquoi et dans quel but celui-ci est invoqué. A ce titre, il n'apparaît pas seulement comme le reflet, mais aussi le producteur d'un type d'inimitié (son invocation enferme l'autre dans la catégorie d'ennemi absolu). Et par conséquent, celui-ci s'avère être utile pour justifier d'abus de pouvoir – puisque l'illégitimité de cet ennemi est absolue (comparable à l'*homo sacer* chez Agamben – Agamben 1997) et autorise donc, en principe, tout moyen jugé nécessaire pour l'éliminer

(Agamben 2003). C'est pourquoi, historiquement, la lutte contre le terrorisme a si souvent été un moyen de justifier l'exception (qu'il s'agisse de museler la presse anarchiste française en 1893-1894 avec les lois dites « scélérates », de justifier l'intervention en Iraq en 2003 ou encore, en France, de justifier l'état d'urgence de 2015 à 2017). Cette posture permet donc de porter un regard critique sur tout pouvoir qui se réclame « antiterroriste » en se demandant à quoi sert le mot « terrorisme » et ce qu'il peut laisser sous-entendre quant aux intentions des dirigeants.

Mieux comprendre la modernité sociopolitique propre au « terrorisme »

Plus fondamentalement encore, l'histoire conceptuelle est un moyen de comprendre ce qui caractérise la modernité issue du tournant du XIXe siècle (1750-1850, qualifié de *sattelzeit*⁸ par Koselleck – Koselleck et Richter 2011), dont l'ampleur de la rupture se refléterait au travers des concepts historiques fondamentaux (*geschichtliche Grundbegriffe*) – et notamment celui de terrorisme (Walther 1990). C'est donc un moyen privilégié pour questionner nos sociétés, marquées par l'héritage politique des Lumières et révolutions des XVIIIe et XIXe siècles.

En effet, puisque l'invocation de l'Autre « terroriste » suppose que celui-ci s'oppose au Nous, à la communauté politique prétendument menacée par cet ennemi (on pensera au « *Either you are with us or you are with the terrorists* » de George W. Bush en 2001), alors étudier les conceptualisations du terrorisme permet de voir, en creux, comment une société se conçoit elle-même – comme cela a été vu avec le modèle de Rapoport, où chaque « vague » incarnait des principes contraires à ceux de la démocratie libérale. Car au vu de son histoire, le concept de terrorisme est justement un élément de vocabulaire apparu et développé parallèlement au libéralisme politique. Ainsi, sa connotation péjorative est apparue en même temps que le souvenir de la Terreur révolutionnaire a été noirci par le discours thermidorien de 1794-1795 (Martin 2018). Dès lors, la révocation du « terrorisme » propre au règne de Robespierre allait de pair avec celle des « abus

⁸ Qui pourrait être traduit par « seuil d'une époque » (Guilhaumou 2014).

révolutionnaires » de la Convention Jacobine, et notamment du principe constitutionnel du droit à l'insurrection. Autrement dit, l'invocation du « terrorisme » rejoignait une volonté d'achever la Révolution sous sa forme « bourgeoise », de défendre le statu quo libéral ; ce concept repoussoir rappelait l'*espace d'expérience* qu'était la Terreur jacobine pour mieux promouvoir un *horizon d'attente* où la modération deviendrait la règle.

Ce qui semble toujours aussi avéré aujourd'hui : par sa parenté avec les notions d'extrémisme et de radicalisme, le terrorisme incarne ce qui refuse de se plier au jeu démocratique (ce qui est vrai sur le plan international aussi : les qualificatifs de *rogue states* et *axis of evil* désignant les États refusant la démocratie libérale et soutenant le terrorisme, donnant à voir en creux l'idée que les gouvernants étatsuniens ont pu se faire de l'ordre mondial idéal). En somme, le qualificatif de « terroriste » désignerait l'ennemi absolu, le criminel international empêchant l'horizon d'attente qu'est la « fin de l'histoire » libérale-démocratique (Fukuyama 1992) – et paradoxalement, celui dont les excès justifieraient la mise entre parenthèses de certains principes démocratiques au nom de l'exception antiterroriste. Derrière l'histoire du concept de terrorisme, c'est donc toute une anthropologie de la modernité et du politique qui se donne à voir.

Références

- Accomazzo, Sarah. 2012. « Anthropology of Violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology. » *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22 (5) : 53552.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. II, l'État d'exception*. Paris: Seuil.
- . 1997. *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil.
- Austin, John Langshaw. 1991. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Editions du Seuil.
- Badie, Bertrand. 2006. « Le 11-Septembre détermine-t-il toujours les relations internationales ? » *Le Monde*, 2006. http://www.lemonde.fr/international/article/2006/09/11/le-11-septembre-determine-t-il-toujours-les-relations-internationales_811996_3210.html.
- Bale, Jeffrey M. et Gary L. Ackerman. 2005. « Recommendations on the Development of Methodologies and Attributes for Assessing Terrorist Threats of WMD Terrorism. » Center for Nonproliferation Studies. http://courses.cs.washington.edu/courses/csep590/05au/readings/Bale_Ackerman_FinalReport.pdf.
- Benigno, Francesco. 2017. *Words in Time: A Plea for Historical Re-Thinking*. Londres: Taylor & Francis.
- Berenskoetter, Felix. 2016. « Unpacking Concepts. » Dans *Concepts in World Politics*. Sous la direction de Felix Berenskoetter, 120. New York City: SAGE.
- Bonditti, Philippe. 2017. « Violence and the Modern International: An Archaeology of Terrorism. » Dans *Foucault and the Modern International: Silences and Legacies for the Study of World Politics*. Sous la direction de Philippe Bonditti, Didier Bigo et Frederic Gros, 15573. The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy. New York: Palgrave Macmillan US.
- Brunner, Otto, Werner Conze et Reinhart Koselleck. 1972. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-Sprache in Deutschland*. Stuttgart: E. Klett.

- Buzan, Barry, Ole Wæver et Jaap de Wilde. 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. Londres: Lynne Rienner Publishers.
- Chaliand, Gérard, et Arnaud Blin. 2007. *The History of Terrorism: From Antiquity to Al Qaeda*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Commissariat du Peuple de la Justice de l'URSS. 1967. *Le Procès du Centre Terroriste Trotskiste Zinovieviste devant le Tribunal Militaire de la Cour Suprême de l'URSS*. Milan: Feltrinelli.
- Ditrych, Ondrej. 2014. *Tracing the Discourses of Terrorism: Identity, Genealogy and State*. New York: Palgrave Macmillan.
- Erlenbusch-Anderson, Verena. 2018. *Genealogies of Terrorism: Revolution, State Violence, Empire*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel. 1971. « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire. » Dans *Hommage à Jean Hyppolite*. Sous la direction de Suzanne Bachelard, 14572. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion.
- Ganor, Boaz. 2002. « Defining Terrorism: Is One Man's Terrorist another Man's Freedom Fighter? » *Police Practice and Research* 3 (4) : 287304.
- Geffroy, Annie. 1979. « "Terreur" et sa Famille Morphologique, de 1793 à 1796. » Dans *Néologie et Lexicologie : Hommage à Louis Guilbert*. Sous la direction de Rosine Adda, Dervillez-Bastuji, J., Bochmann, K. et al., 12434. Paris: Larousse.
- Goldstein, Daniel M. 2010. « Toward a Critical Anthropology of Security. » *Current Anthropology* 51 (4) : 487517.
- Graaf, Beatrice de. 2015. « Counterterrorism and Conspiracy: Historicizing the Struggle against Terrorism. » Dans *The Routledge History of Terrorism*. Sous la direction de Randall D. Law, 41127. New York City: Routledge.
- Guilhaumou, Jacques. 2014. « Reinhart Koselleck et le temps historique. » Dans *Les historiens et l'avenir. Comment les hommes du passé imaginaient leur futur: études offertes au professeur Bernard Cousin*. Sous la direction de Régis Bertrand, Maryline Crivello et Jean-Marie Guillon, 2736. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.

- . 2006. *Discours et événement : L'histoire langagière des concepts*. Annales littéraires. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- . 1985. « La Terreur à l'Ordre du Jour (Juillet 1793 - Mars 1794). » Dans *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*. Equipe "XVIIIe et Révolution", Fascicule 2:12760. Paris: Klincksieck.
- Herman, Edward S. et Gerry O'Sullivan. 1989. *The Terrorism Industry: The Experts and Institutions That Shape Our View of Terror*. New York: Pantheon Books.
- Hoffman, Bruce. 2006. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Jackson, Richard. 2016. *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*. New York City: Routledge.
- Jackson, Richard, Marie Breen Smyth et Jeroen Gunning. 2009. « Critical Terrorism Studies – Framing a New Research Agenda. » Dans *Critical Terrorism Studies – A New Research Agenda*. Sous la direction de Richard Jackson, Marie Breen Smyth et Jeroen Gunning, 21636. London; New York: Routledge.
- . 2009. *Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda*. New York City: Routledge.
- Jenkins, Brian Michael. 2006. « The New Age of Terrorism. » Dans *McGraw-Hill Homeland Security Handbook*. Sous la direction de David Kamien, 11730. New York: McGraw-Hill Education.
- Koselleck, Reinhart. 2011. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- . 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Palo Alto: Stanford University Press.
- . 1990. *Le Futur Passé : Contribution à la Sémantique des Temps Historiques*. Paris: Editions de l'EHESS.
- Koselleck, Reinhart et Michaela Richter. 2011. « Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe: (Basic Concepts in History: A Historical Dictionary of Political and Social Language in Germany). » *Contributions to the History of Concepts* 6 (1) : 137.

- Laqueur, Walter. 2001. *A History of Terrorism*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Laurens, Henry. 2013a. « Le Terrorisme comme Personnage Historique. » Dans *Terrorismes. Histoire et droit*. Sous la direction de Henry Laurens et Mireille Delmas-Marty, 966. Paris: CNRS éditions.
- . 2013b. « Postface - Du Terrorisme à l'Antiterrorisme. » Dans *Terrorismes. Histoire et droit*. Sous la direction de Henry Laurens et Mireille Delmas-Marty, 335-43. Paris: CNRS éditions.
- Le Figaro. 2019. « Hongkong: Pékin voit « des signes de terrorisme » dans les manifestations. » 12 août 2019. <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/hongkong-pekin-voit-des-signes-de-terrorisme-dans-les-manifestations-20190812>.
- Leach, Edmund Ronald. 1977. *Custom, Law, and Terrorist Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Levine, Robert A. 1961. « Anthropology and the Study of Conflict: An Introduction. » *Journal of Conflict Resolution* 5 (1) : 315.
- Mahmood, Cynthia Keppley. 1996. *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Malešević, Siniša. 2019. « Cultural and Anthropological Approaches to the Study of Terrorism. » Dans *The Oxford Handbook of Terrorism*. Sous la direction de Erica Chenoweth, Richard English, Andreas Gofas et Stathis N. Kalyvas Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Jean-Clément. 2018. *Les échos de la Terreur*. Paris: Belin.
- Pocock, John G.A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Rapoport, David. 2004. « The Four Waves of Modern Terrorism. » Dans *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy*. Sous la direction de Audrey Kurth Cronin et James M. Ludes, 467-3. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Riches, David. 1989. « The Phenomenon of Violence. » In *The Anthropology of Violence*. Sous la direction de David Riches, 127. Oxford: Blackwell.

- Rigouste, Mathieu. 2011. *L'ennemi intérieur - La généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*. Paris: La Découverte.
- Samimian-Darash, Limor et Meg Stalcup. 2016. « Anthropology of Security and Security in Anthropology: Cases of Counterterrorism in the United States. » *Anthropological Theory* 17 (1) : 6087.
- Sansico, Virginie. 2016. « Le terrorisme, vie et mort d'une notion juridique (1930-1945). » *Archives de politique criminelle* 38 (1) : 2745.
- Schechter, Ronald. 2018. *A Genealogy of Terror in Eighteenth-Century France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmid, Alex P. 2011. « The Definition of Terrorism. » Dans *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. Sous la direction de Alex Schmid, 3998. New York City: Routledge Handbooks.
- Schmid, Alex P. et Joseph J. Easson. 2011. « Appendix 2.1: 250-plus Academic, Governmental and Intergovernmental Definitions of Terrorism. » Dans *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. Sous la direction de Alex P. Schmid, 99157. New York City: Routledge Handbooks Online.
- Skinner, Quentin. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sluka, Jeffrey. 2009. « The Contribution of Anthropology to Critical Terrorism Studies. » Dans *Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda*. Sous la direction de Richard Jackson, Marie Breen Smyth et Jeroen Gunning, 13855. London ; New York: Routledge.
- . 2008. « Terrorism and taboo: an anthropological perspective on political violence against civilians. » *Critical Studies on Terrorism* 1 (2) : 16783.
- . 2000a. *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 2000b. « Introduction: State Terror and Anthropology. » Dans *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Sous la direction de Jeffrey A. Sluka, 145. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Stampnitzky, Lisa. 2013. *Disciplining Terror: How Experts Invented « Terrorism »*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staun, Jørgen. 2010. « When, how and why elites frame terrorists: a Wittgensteinian analysis of terror and radicalisation. » *Critical Studies on Terrorism* 3 (3) : 40320.
- . 2009. « A Linguistic Turn of Terrorism Studies ». *Danish Institute for International Studies*.
- Taussig, Michael. 1984. « Culture of Terror - Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. » *Comparative Studies in Society and History* 26 (3) : 46797.
- Terestchenko, Michel. 2015. *L'Ère des Ténèbres*. Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Thorup, Mikkel. 2010. *An Intellectual History of Terror: War, Violence and the State*. Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis.
- United Nations. 2018. « Fight against International Terrorism Impeded by Stalemate on Comprehensive Convention, Sixth Committee Hears as Seventy-Third Session Begins | Meetings Coverage and Press Releases. » Assemblée Générale - Organisation des Nations Unies. <https://www.un.org/press/en/2018/gal3566.doc.htm>.
- Van den Heuvel, Gerd. 1985. « Terreur, Terroriste, Terrorisme. » Dans *Handbuch Politisch-Sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 3, Philosophie, Philosophie. Terreur, Terroriste, Terrorisme*. Sous la direction de Rolf Reichardt, Ebehard Schmitt, Gerd Ven den Heuvel, 89132. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- . 1982. « Terreur, Terroriste, Terrorisme. » Dans *Actes du 2e colloque de lexicologie politique*, 3:893912. Paris: Klincksieck.
- Veyne, Paul. 2014. *Foucault - Sa Pensée, sa Personne*. Paris: Albin Michel.
- Walther, Rudolf. 1990. « Terror, Terrorismus ». Dans *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Sous la direction de Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck. Vol. 6. Stuttgart: Klett-Cotta.

Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Recherches Philosophiques*. Paris: Gallimard.

Zulaika, Joseba et William Douglass. 1996. *Terror and taboo: the follies, fables, and faces of terrorism*. New York: Routledge.

La recherche participative en contexte inuit: quelques réflexions autour des concepts de réciprocité, d'épistémologie relationnelle et de transfert des connaissances

Pascale Laneuville

Introduction

La recherche dans le Nord canadien est en pleine expansion et celle-ci n'est pas près de ralentir. Les enjeux sont multiples — sécurité alimentaire, sécurité énergétique, changements climatiques, santé mentale, persévérance scolaire, criminalité, pour n'en nommer que quelques-uns — et considérés urgents et complexes tant par les gouvernements que par les chercheurs et les leaders autochtones. Le programme de recherche et de formation transdisciplinaire Sentinelle Nord, financé par le Fonds d'excellence en recherche Apogée Canada depuis 2015 et situé à l'Université Laval, est un exemple de l'effervescence actuelle pour la recherche nordique et arctique. Nommons aussi ArcticNet, un réseau de centres d'excellence du Canada fondé en 2004, et l'Institut nordique du Québec, créé en 2014, tous deux aussi hébergés à l'Université Laval. Ainsi, des chercheurs et spécialistes de tout horizon disciplinaire (chimie, géothermie, physique, microbiologie, neurobiologie, entre autres) et de diverses provenances géographiques décident de se tourner vers le Nord canadien. Ils y investissent leurs expertises afin de développer de nouveaux savoirs et de nouvelles technologies adaptées à ces régions nordiques. Pourtant, plusieurs d'entre eux ne détiennent, de prime abord, aucune connaissance spécifique ni d'expériences des réalités du Nord, que ce soit sur les plans environnemental, politique, culturel ou encore social. Si, à l'heure actuelle, l'objectif premier de la recherche nordique est de proposer les meilleures solutions pour répondre aux enjeux contemporains, le défi premier se situe dans la mise en pratique des connaissances, autrement dit le transfert des résultats de la recherche — savoirs, technologies, innovations — vers les communautés nordiques, de manière à rendre le changement opérable, opérant et durable. Ces chercheurs prennent vite conscience

de la difficulté de la tâche dans un contexte socioculturel, historique, voire politique, qui leur échappe. La création d'une chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés inuit, dirigée par une anthropologue¹, de même que l'accroissement du financement de la recherche transdisciplinaire, alliant les sciences sociales aux sciences naturelles, illustrent l'attention accrue portée par les chercheurs aux questions sociales et culturelles, et à leurs relations avec les communautés nordiques.

Nous suggérons ici d'aborder la question du transfert des connaissances et des innovations scientifiques auprès des communautés inuit² en passant par une réflexion sur l'éthique de la recherche, toutes disciplines confondues. Cette réflexion sera alimentée par la lecture de guides à la recherche et d'ouvrages méthodologiques produits par des organisations, des groupes ou des chercheurs autochtones.³ Nous aborderons également un paradigme qui s'impose de plus en plus en recherche avec les autochtones, celui de la recherche participative. Nous verrons ainsi l'importance de situer les pratiques de transfert des connaissances comme partie intégrante de l'approche participative, et non pas qu'en tant que conclusion à la recherche. Ces pratiques gagneraient en effet à être conçues comme un partage continu et réciproque de différents savoirs, ceci dans le but d'élargir la façon dont nous conceptualisons, dès le départ, nos objets de recherche. Cette brève présentation théorique nous mènera ensuite à proposer quelques exemples d'enjeux

¹ La titulaire est Caroline Hervé, professeure adjointe au département d'anthropologie de l'Université Laval.

² Pour l'accord du mot Inuit, nous avons choisi de nous conformer aux règles grammaticales de la langue d'origine. Pour cette raison, le mot Inuit ne s'accorde ni en genre, puisque le genre grammatical n'existe pas en inuktitut, ni en nombre, puisqu'il porte déjà la marque du pluriel, le singulier s'écrivant « Inuk » (Dorais 1974 ; 2004).

³ Nous tenons à remercier Marie-Ève Bélanger-Boulay pour son travail réalisé au sein de la Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés Inuit, dans le cadre de sa formation pratique de premier cycle au département d'anthropologie, à l'Université Laval. Elle a analysé plusieurs guides sur l'éthique de la recherche avec les autochtones, ainsi qu'un échantillon de la littérature scientifique portant sur le transfert des connaissances en contexte autochtone. Les résultats de son travail ont été utilisés pour rédiger une partie de cet article.

conceptuels en recherche nordique et à démontrer l'importance des relations, qu'elles soient humaines ou autres.

Nous tenons à préciser que les réflexions que nous proposerons à propos de la recherche nordique sont tout à fait personnelles et se fondent sur des expériences et des observations informelles qui ont eu lieu principalement à l'Université Laval. Elles ne sont pas le fruit d'une enquête empirique précise, ce qui signifie qu'aucune donnée officielle ne sera présentée. De plus, bien que nous nous intéressions particulièrement à la recherche avec les Inuit, nous adressons notre problématique sous un angle plus large en nous outillant de références qui concernent d'autres groupes autochtones qui relèvent tous, dans une certaine mesure, d'un univers nordique. La définition du Nord étant, dans tous les cas, bien relative. Par exemple, l'Institut de recherche nordique du Québec « définit le Nord, ou plutôt les Nord, à titre indicatif, en fonction du 49^e parallèle. Quatre nations autochtones, les Cris, les Inuit, les Naskapis et les Innus, habitent ces Nord, [...] » (INQ 2017, 9).

Paradigme de la recherche participative

La recherche participative est une approche de plus en plus présente au sein des projets menés en contexte autochtone au Canada. Celle-ci répond à la demande de plusieurs organismes subventionnaires, tels que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada⁴, et des organisations autochtones, telles que l'Inuit Tapiriit Kanatami (2018) et la Commission de la santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador⁵, de favoriser la participation des autochtones aux projets de recherche et ainsi mieux tenir compte de leurs intérêts et de leurs savoirs. Mais la recherche participative signifie bien plus qu'une participation autochtone à certaines étapes

⁴ « Le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) s'engage à soutenir et à promouvoir la recherche en sciences humaines menée par et avec les peuples autochtones, à savoir les Premières Nations, les Métis et les Inuits. » (CRSH 2020).

⁵ La CSSSPNQL a créé la Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone (2018) afin de guider les chercheurs vers des pratiques plus éthiques et inclusives (<https://centredoc.cssspnql.com/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=1811>).

de la recherche, elle dessine une toute nouvelle méthodologie de recherche de même qu'un repositionnement épistémologique. Pour cette raison, elle est envisagée ici comme un nouveau paradigme de la recherche. Pour mieux comprendre ce paradigme, nous présenterons brièvement ses origines, ses formules et ses principes.⁶

La recherche participative s'est d'abord développée en science de l'éducation (Corey 1949), en philosophie et en psychologie (Lewin 1946) à partir des années quarante (Noffke 1994; McCutcheon et Jung 1990). En remontant à ses origines, nous percevons une filiation entre différentes approches qui partagent plusieurs principes et un esprit commun : recherche participative, recherche action, recherche-action participative et recherche collaborative. Nous choisissons ici d'utiliser la notion de recherche participative pour englober cet ensemble d'approches, auquel nous pourrions ajouter la recherche communautaire (community-based research – voir notamment Israel *et al.* 1998; Minkler et Wallerstein 2011) et la recherche « décolonisée » (Battiste et al. 2002; Chinn 2007; Smith 1999).

Les précurseurs de ces approches ont notamment été Kurt Lewin et Paulo Freire. Le philosophe américain Kurt Lewin a proposé de lier la recherche au changement social. Selon lui, un phénomène ou un système social est plus facilement compréhensible s'il est mis en mouvement, en action (Lewin 1946). Le pédagogue brésilien Paulo Freire a quant à lui défendu l'idée que les individus faisant l'objet d'une recherche ont la capacité d'agir activement au sein de celle-ci et que, par leur participation, ils peuvent prendre conscience de contradictions politiques, sociales et économiques au sein desquelles ils vivent dans le but de les dépasser. La participation des individus devient donc un moteur de changement social (Freire 1969). Par leurs idées, ces deux précurseurs ont alimenté des réflexions qui ont traversé les disciplines et qui sont toujours en mouvance.

⁶ Ce bref survol historique et conceptuel nous a été inspiré par la communication de Caroline Hervé (2018) lors de la Troisième journée de la science de l'Institut nordique du Québec, le 28 novembre 2018 à l'Institut national de recherche scientifique.

Dans un numéro thématique de la revue *Éducation et francophonie*, Bourassa *et al.* (2007) présentent les particularités des différentes « formules » que peut prendre la recherche participative dans les domaines de l'éducation et de la formation. Ces formules sont la recherche-action, la recherche collaborative et la recherche-action collaborative. L'approche de la recherche-action (RA), dont le précurseur est Lewin, s'est davantage développée, en sciences naturelles puis en sciences sociales, comme une approche permettant de joindre les préoccupations des acteurs qui ont pour but de trouver des solutions à leurs problèmes, aux préoccupations des chercheurs qui cherchent à comprendre une situation donnée (voir McTaggart 1991; Noffke 2002; Winter 1987). À partir des années soixante-dix, la recherche collaborative se présente quant à elle comme une approche à double finalité : celle de mieux comprendre les phénomènes empiriques, mais aussi celle de former les acteurs de ce phénomène. Elle « repose sur une relation réciproque où chacun a besoin de l'autre parce que l'autre possède une expertise *que je n'ai pas* » (St-Arnaud 2003, cité par Bourassa *et al.* (2007, 5), et affirme le « nécessaire rapprochement, voire la médiation, entre plusieurs cultures » (*ibid.*, 5). Selon Serge Desgagné (1997), professeur en éducation, la recherche collaborative concerne tant le développement professionnel des praticiens que la formation des participants à la recherche. Elle consiste ainsi en la coconstruction d'un objet de connaissance entre chercheurs, praticiens et participants qui remettent en cause leurs propres cadres de référence afin d'apprendre les uns avec les autres. Enfin, la recherche-action collaborative comprend à la fois le changement social et le travail de coconstruction. Par une réflexion critique, elle vise la conscientisation et l'autonomisation (empowerment) des acteurs sociaux dans l'optique d'un changement social (Bourassa *et al.* 2007, 7).

Pour revenir à la recherche participative plus spécifiquement, selon Bourassa *et al.*, elle se caractérise par un engagement à la fois actif, réflexif, éthique et épistémologique. D'abord, « la recherche participative part de la conviction que le savoir n'est jamais un objet séparé de la personne, qu'il s'inscrit au contraire à même sa relation avec la personne et son expérience immédiate des circonstances dans lesquelles cette relation se produit » (Bourassa *et al.* 2007, 1-2). Puis,

par l'action de la pensée sur soi, sur le groupe et sur l'environnement, et par l'effet d'une réflexion à plusieurs voix, un « espace de collaboration émancipatoire » se crée (Masciotra 2004, 262, cité dans Bourassa *et al.* 2007, 2). L'acte de la recherche participative doit ainsi être pensé en termes relationnels : l'intersubjectivité critique et l'ouverture à l'altérité visent une synergie vidée de tout rapport hiérarchique.

Ici, l'idée de coconstruction — à la fois d'une problématique et de connaissances — au sein d'un espace réflexif commun, est centrale. Elle est, selon nous, ce qui définit le fondement de la recherche participative. Elle sous-tend à elle seule tous les autres principes dont nous venons de parler : la participation, l'ouverture à l'altérité, l'*empowerment*, et le changement. Elle nécessite de mettre en relation des perspectives et des savoirs distincts. Elle implique l'existence d'objectifs et d'intérêts communs, et nécessite la pleine participation des acteurs sociaux. Pour que la mise en relation soit possible, elle doit s'amorcer en amont de la recherche et se poursuivre en aval. De cette façon, la recherche rend vraiment possibles les transformations sociales, portées par les acteurs de la société.

Les concepts et principes de ce paradigme de recherche étant exposés, la manière de les mettre en pratique, la méthodologie concrète qui les sous-tend et qui nous guide à travers les différents moments de la recherche, demeure pourtant vague. Tout comme il n'y a pas une seule définition transdisciplinaire pour parler de recherche participative, il n'existe pas un guide pratique pour l'appliquer dans divers contextes. Par ailleurs, dans la littérature scientifique, les pratiques employées par les chercheurs adoptant une approche de recherche participative sont souvent peu détaillées. Ceci laisse souvent l'impression qu'en matière de collaboration avec les autochtones, chacun fonctionne un peu à sa façon, avec essais et erreurs. Heureusement, les organisations autochtones ont commencé, depuis quelques années, à fournir des guides pour aider les chercheurs à améliorer leurs pratiques et leurs partenariats. Nous verrons que les idées et les valeurs promues par les organisations autochtones font écho à celles véhiculées par l'approche participative.

Guides éthiques pour la recherche autochtone

À partir des années deux mille, des organisations autochtones ont développé des protocoles et des guides à l'intention des chercheurs afin de mieux influencer, voire contrôler, les recherches scientifiques qui les concernent, et de promouvoir une nouvelle éthique de la recherche. Ces guides et protocoles servent à éclairer la façon de faire de la recherche participative et décolonisée en collaboration avec les groupes et les communautés autochtones. Si ces derniers ont décidé de s'imposer dans le domaine de la recherche, c'est qu'ils y voient un énorme intérêt ; ils reconnaissent aujourd'hui l'utilité de la recherche pour arriver à leurs fins, que ce soient en matière de revendication territoriale ou d'égalité socioéconomique, par exemple. Bien que la recherche fût longtemps un outil de colonisation, ce que les autochtones expriment maintenant, c'est qu'elle doit devenir un outil d'autonomisation, de développement social et économique, et de réconciliation. Comme nous venons de le voir, la transformation sociale nécessite cependant leur participation active à la recherche et la création d'un espace réflexif commun. Cela étant dit, il faut noter que les ressources ne sont pas toujours disponibles au sein des communautés pour prendre cette place et pour le faire à leur façon. Les protocoles développés par certaines organisations autochtones peuvent, par leur nature souvent bureaucratique, désintéresser la population.

Inuit Tapiriit Kanatami, l'organisation représentant tous les Inuit du Canada, a récemment publié la *Stratégie nationale inuite sur la recherche* (Inuit Tapiriit Kanatami 2018) dont le but est de développer une approche coordonnée de la recherche autour de la gouvernance inuit. Suivant cette stratégie, les Inuit devraient ultimement arriver à contrôler eux-mêmes toute recherche qui concerne leur territoire ou leurs communautés. La gouvernance inuit passe dans un premier temps par la reconnaissance de l'héritage colonial de la recherche en vue d'améliorer les termes de la relation. Puis, elle exige d'accroître significativement la participation des Inuit à la recherche et de rendre celle-ci utile aux communautés, en répondant à leurs besoins et à leurs priorités. Sans vouloir tomber dans une approche purement utilitariste de la recherche, il est possible d'accroître son utilité à travers une plus grande mobilisation et une meilleure accessibilité des résultats, tant

des données que des connaissances acquises. En somme, pour l'Inuit Tapiriit Kanatami, les connaissances ne sont utiles que si elles sont utilisables. C'est pourquoi il réclame un partage continu des savoirs scientifiques par des moyens adéquats et diversifiés.⁷ Ces moyens tiennent évidemment compte des modes de transmission culturels et des modes de communication communautaires. Enfin, Inuit Tapiriit Kanatami définit la recherche comme un processus d'engagement envers les Inuit et de collaboration avec toutes les parties (organisations, gouvernements, communautés, etc.).⁸

Plusieurs autres guides proposent des concepts et des principes pertinents pour améliorer les méthodes et les relations au cœur de la recherche avec les communautés autochtones (voir Assemblée des Premières nations du Québec et du Labrador 2014; Canadian Institutes of Health Research 2009; Inuit Tapiriit Kanatami et Nunavut Research Institute 2007). Par exemple, dans sa *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*, la Commission de santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador (2018) parle d'un « faire ensemble » ; un projet commun par lequel sont conciliés les motivations et les objectifs de chacun (coconstruction), et grâce auquel des savoirs distincts se rencontrent et se rapprochent (coproduction). Dans une approche de recherche collaborative ou participative, la valorisation des connaissances et des expertises des communautés est essentielle, mais l'utilisation de ces connaissances comporte aussi des risques. L'accent doit être mis sur l'échange et l'apprentissage bidirectionnel, sur la réciprocité et la reconnaissance de la différence, plutôt que sur l'extraction, la recherche de consensus et l'interprétation du savoir de l'autre. Afin de favoriser la pluralité des savoirs, Gentelet (2009) parle d'une collaboration intellectuelle qui vise la mise en relation de différentes

⁷ Voir aussi à ce sujet *Les lignes directrices pour la recherche* du Groupe de travail des Premiers peuples de l'Institut nordique du Québec (INQ 2017) et Schnarch (2004), qui se réfèrent aux principes de propriété, contrôle, accès et possession (PCAP) des données et des informations issues de la recherche.

⁸ Le Groupe de travail des Premiers peuples de l'Institut nordique du Québec parle quant à lui de responsabilité partagée et d'engagement communautaire, valorisant du coup l'approche de la recherche active participative (INQ 2017 : 13).

perspectives par la réalisation d'un trait d'union. La Commission de santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador (2018) souligne que cette rencontre intellectuelle n'est possible que si le chercheur développe un certain savoir-être avec les communautés, un savoir-être qui se définit en grande partie par la notion d'élargissement épistémologique. En somme, il faut que le chercheur soit prêt à s'ouvrir aux épistémologies et aux savoirs autres que les siens. Enfin, chez plusieurs organisations et auteurs autochtones, la notion de responsabilité paraît incontournable (Canadian Institutes of Health Research 2009, 3; CSSSPNQL 2018; INQ 2017, 13; Kirkness et Barnhardt 1991). Chaque chercheur, comme chaque projet de recherche, porte une responsabilité sociale vis-à-vis des communautés. La recherche doit leur être bénéfique et doit contribuer à renforcer leurs capacités (Kovach 2009).⁹

Nous souhaitons ici mettre en évidence les idées d'engagement et de réciprocité, puisqu'elles nous paraissent englober tous les autres principes : 1) engagement envers les autochtones à collaborer et à produire des savoirs qui leurs sont utiles et accessibles, et 2) réciprocité — une relation à deux sens — dans la collaboration et dans le partage de savoirs et de responsabilités. Dans cette perspective, la recherche se déploie comme une mise en relation de personnes, d'intérêts et de savoirs qui crée un espace commun constructif. La transmission — autrement dit, le partage, le transfert — est une partie intégrante de cette mise en relation et elle concerne tous les types de savoirs et toutes les étapes de la recherche. Ceci nous rapproche drôlement de l'espace réflexif commun de la recherche participative.

À la lumière de ces guides et du paradigme de la recherche participative, le transfert des connaissances scientifiques en recherche nordique ne peut être conçu simplement comme un processus unidirectionnel, momentané et final à la recherche. Conçus de telle sorte, les résultats de la recherche risquent de ne pas répondre aux intérêts des communautés, voire d'entrer en conflit avec leurs savoirs et leurs besoins réels. Dès le début de la recherche, l'engagement des

⁹ Lors du Colloque annuel du département d'anthropologie 2019, colloque dont les actes font l'objet de la présente publication, un étudiant autochtone revenant d'un stage en archéologie a exprimé avoir ressenti, à travers ce stage, l'importance du sens de l'engagement envers sa communauté.

chercheurs, la participation des communautés, la réciprocité et la rencontre de savoirs sont garants d'un transfert de connaissances réussi qui servira à mettre en mouvement des changements qui sont désirés par tout un chacun.

Épistémologie relationnelle, ou comment maintenir de bonnes relations

Avant de proposer quelques exemples des enjeux actuellement adressés par la recherche nordique, nous proposons un passage essentiel vers l'idée d'épistémologie(s) autochtone(s). Celle-ci consiste en la façon — ou les façons — dont les autochtones définissent le savoir, la façon de le produire et son but. Puisque nous parlons de collaboration intellectuelle et de rencontre avec les savoirs autochtones, il est important de s'intéresser à leur épistémologie pour arriver à mieux comprendre la nature de leurs savoirs et leurs attentes vis-à-vis de la recherche. De même, les chercheurs seront plus à même de prendre du recul en rapport à leurs propres savoirs et de considérer leurs biais épistémologiques.

Plusieurs chercheurs et intellectuels autochtones ont défini le savoir et l'épistémologie autochtone comme étant de nature relationnelle. C'est d'abord Bird-David (1999), qui n'est pas autochtone, qui a proposé la notion d'épistémologie relationnelle pour remplacer celle d'animisme, celle-ci définissant un type de croyances autrefois attribué aux sociétés dites « primitives » (Tylor 1871). Pour Bird-David, l'animisme n'est pas une simple cosmologie. Comprise en termes d'épistémologie, elle est une façon de connaître le monde qui se traduit par l'expérience de la « relationalité ». Bien que cette proposition ait ensuite été critiquée, notamment par Ingold (2000) et Viveiros de Castro (1998) qui reconnaissent en elle une reproduction de la dualité nature/culture propre au paradigme scientifique, des auteurs autochtones se sont ensuite approprié la notion d'épistémologie relationnelle. D'abord, dans sa tentative de formuler les cadres d'une recherche dite autochtone, l'intellectuel d'origine crie Shawn Wilson, place la relation, ou plutôt ce qu'il nomme la « relationalité », au cœur d'une épistémologie et d'une méthodologie autochtones. Selon lui, la réalité — ce que le chercheur cherche à atteindre — est avant tout un ensemble de relations,

[...] *reality is relationships or sets of relationships. Thus there is no one definite reality but rather different sets of relationships that make up an Indigenous ontology. Therefore reality is not an object but a process of relationships, and an Indigenous ontology is actually the equivalent of an Indigenous epistemology.* (Wilson 2008, 73)

Autrement dit, la relation entretenue avec quelque chose ou avec quelqu'un compte davantage que la chose en elle-même : « *This demonstrates an epistemology where the relationship with something (a person, object or idea) is more important than the thing itself* » (Wilson 2008, 73). En décrivant l'épistémologie crie, l'auteur invite à réfléchir à l'idée selon laquelle les savoirs sont culturellement situés, que la science elle-même est produite dans un contexte politique, social et culturel bien spécifique. Autrement dit, comme toutes conceptions du monde, notre paradigme scientifique occidental est une construction historique et culturelle, comme l'a d'ailleurs démontré l'anthropologue Philippe Descola (2005).

Margareth Kovach est d'origine crie et saulteaux, elle est aussi professeure en éducation à l'Université de Saskatchewan. Dans son livre *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts* (Kovach 2009), elle travaille à démontrer l'existence d'une épistémologie proprement autochtone qu'il est nécessaire de reconnaître pour décoloniser la recherche. Non seulement il y a des savoirs et des méthodes autochtones, mais il y a cette épistémologie qui les sous-tend. Kovach s'inspire d'une citation de Jean F. Graveline tout au long de son ouvrage pour démontrer la nature relationnelle de l'épistémologie autochtone : « *We learn in relationship to others, knowing is a process of 'self in relation'* » (Graveline 1998, 52). Si elle est relationnelle, l'épistémologie autochtone est aussi holistique : elle englobe toutes les relations avec ce qui nous entoure, avec les humains, les esprits, les animaux, les défunts, et aussi les lieux. Nous connaissons en relation avec les autres, mais aussi toujours en relation avec les lieux. Dans cet ensemble complexe de relations, le savoir vise la recherche d'un équilibre, car toutes les relations sont importantes. Plus précisément, la recherche du savoir sert fondamentalement à la conduite d'une bonne vie, entendue ici comme le fait d'avoir de bonnes relations équilibrées. Autrement dit, chaque savoir porte sur la

façon de mener une bonne vie (Canadian Institutes of Health Research 2009, 3). Selon Kovach, cette dimension morale, si essentielle, est la manifestation pratique de la recherche. Elle renvoie à la responsabilité sociale de celui qui détient un savoir, sa responsabilité à maintenir de bonnes relations et à redonner à la communauté,

Inherent within this perspective is knowledge and action in relationship with the word. This reflects a holistic, valued-based knowledge system that consistently returns to the responsibilities of maintaining good relations ». [...] A prevailing teaching is that an Indigenous research framework must not solely be an intellectual construct, for it cannot be understood in the absence of its practical manifestations, which involve living life in a way that reflects goodness.
(Kovach 2009, 63)

Apprendre sur le monde, c'est donc reconnaître nos relations en visant l'harmonie.

Deux mondes de relations en recherche d'équilibre

Sans vouloir défendre une conception homogène et dichotomique des perspectives autochtones d'un côté, et des perspectives scientifiques de l'autre, et tout en reconnaissant la richesse de ces dernières, nous aimerions maintenant proposer une comparaison de ces deux « champs » de connaissances, en gardant en tête l'idée centrale de relations et en y ajoutant celle d'équilibre.

Les perspectives autochtones se fondent généralement sur une vision holistique et inclusive du monde, qui implique notamment tout un univers métaphysique (Barnhardt et Kawagley 2005). Si la réalité est vécue en termes de relations — que celles-ci soient égalitaires ou non, évidemment, nous n'excluons pas l'existence de relations de pouvoir et de domination — et que ces relations englobent tout ce qui les entoure, que ce soient sur les plans physique, social, écologique, cosmique, spirituel, leurs réalités sont faites de réseaux complexes et infinis de relations qu'il est fort difficile de concevoir et d'appréhender vus de l'extérieur. La notion d'équilibre dans les relations revient souvent chez les auteurs autochtones comme une visée, un idéal, une nécessité. Pour illustrer ceci, reprenons les mots de Shirley Tagalik à propos des savoirs Inuit (*Inuit Qaujimaqatqangit*

– IQ), aujourd’hui formellement reconnus par le gouvernement du Nunavut,

Indigenous knowledge systems are holistic in nature. This integrated, inclusive, holistic view of the world is a natural and intuitive view implying connectedness, reciprocity, and relationality - the big picture perspective. [...] Successfully negotiating a holistic approach in life is entrenched in the need to continually maintain harmony and balance in all things. (Tagalik 2018, 93)

Elle rappelle également que quatre grandes règles de vie, les *maligait*, fondent le système de savoirs inuit ; l’une est « *maintaining harmony and balance* ». Les trois autres sont : « *working for the common good* », « *respecting all living* » et « *continually planning and preparing for the future* ». Ces quatre grandes règles ont pour objectif de nous aider à mener une bonne vie (Tagalik 2018, 101).¹⁰ Cette quête d’équilibre et d’harmonie doit donc tenir compte d’un réseau complexe de relations. Et l’établissement de nouvelles relations doit idéalement se faire sans compromettre les relations existantes et l’équilibre recherché.

Par contraste, le paradigme scientifique, et plus particulièrement celui des sciences naturelles, est plutôt de nature réducteur, en ce sens qu’il simplifie la réalité pour l’étudier. La pratique scientifique isole des variables, des objets, des phénomènes afin de les analyser, de les contrôler, de les mesurer et ainsi de mieux les comprendre. Sans nier la complexité de la réalité, elle ne peut tenir compte du même coup de toutes les variables et de toutes les relations qui s’établissent entre elles. La méthode expérimentale exige donc de choisir, en fonction des théories, des savoirs et des hypothèses qui l’animent, quelles réalités feront l’objet de son analyse.

À juste titre, dans le domaine des sciences naturelles, les chercheurs s’intéressent généralement peu aux relations dites « sociales » qui entourent un phénomène d’ordre physique ou chimique, ni même à

¹⁰ Voir aussi Koperqualuk 2015, Oosten *et al.* 1999, Therrien 1997 à propos des règles de vie inuit.

celles qui entourent leurs pratiques scientifiques ; s'ils le font, ce n'est que de façon marginale, et non comme partie intégrante de leur méthodologie. C'est d'ailleurs pour cette raison que d'autres disciplines se sont approprié la question et ont fondé des champs d'études tels que l'épistémologie des sciences et la sociologie des sciences. Pensons notamment au philosophe Thomas S. Kuhn qui, dans son œuvre sortie en 1962, a mis en avant la dimension sociale de la science. Également, à l'époque actuelle de recherche appliquée et politisée – après tout, qui subventionne la recherche ? –, les chercheurs ciblent évidemment leurs objets d'études non pas simplement qu'en fonction de leur « paradigme » (Kuhn 1962), mais aussi dans le but de répondre aux enjeux de l'heure. Les phénomènes qu'ils étudient sont appréhendés et exposés comme des problèmes auxquels il faut rapidement trouver des solutions. S'il y a problème, c'est qu'il y a quelque chose de non souhaitable, de dangereux peut-être, de certainement instable, qui ne correspond pas à ce qu'on peut penser d'un état calme et harmonieux. On cherche alors une façon de modifier la situation, de changer la réalité, de la rendre plus stable, plus juste, autrement dit, plus équilibrée.

En somme, lorsque les scientifiques définissent des problématiques en ne tenant compte que d'une partie de la réalité, ils mettent souvent de côté des aspects de cette réalité qui sont importants du point de vue des non-scientifiques, en l'occurrence ici, des autochtones. De même, ils ne sont pas conscients que les solutions qu'ils proposent puissent avoir un impact plus large que celui escompté, affectant ou modifiant des relations fondamentales pour les communautés autochtones. Autrement dit, l'idée d'équilibre inclut un champ beaucoup plus vaste chez les autochtones que chez les scientifiques.

Notons ici un point non négligeable. Bien qu'en apparence, chercheurs, représentants gouvernementaux et leaders autochtones puissent s'entendre sur des problématiques environnementales et sociales fondamentales qu'ils souhaitent combattre, un discours commun ne signifie pas qu'ils partagent la même conception des problématiques ni que tous saisissent la réelle complexité de la réalité. Comme nous venons de le mentionner, il y a nécessairement un écart entre la réalité construite des chercheurs et la réalité vécue des familles et des communautés. Si aucun travail n'est fait pour réduire cet écart,

et créer un « trait d'union » (Gentelet 2009), les solutions proposées au final seront probablement déconnectées des besoins et de la volonté sociale.

Alors, comment faire pour que se rencontrent ces deux mondes de relations ? Nous croyons certainement que des outils fondamentaux pour le chercheur sont ici la réflexivité (Ghasarian 2002; Leservoisier 2005; Levoisier et Vidal 2007) et l'intersubjectivité critique (Bourassa et al. 2007, 2; Couture, Bernarz et Barry 2006, 214; Dubost et Lévy 2003), des outils bien développés en anthropologie, mais beaucoup moins en biologie, géochimie, médecine, ou photonique, par exemple. Cette rencontre nécessite plus particulièrement une décolonisation de la recherche qui est loin d'être évidente. La première étape est la formation des chercheurs à l'histoire et aux cultures autochtones.

Les relations cachées derrière les concepts : quelques illustrations en recherche nordique

Peu importe la discipline, lorsqu'on travaille avec les autochtones, il est judicieux de savoir questionner et même déconstruire nos concepts afin de saisir le sens d'un phénomène pour eux et l'expérience qu'ils en ont (leur réalité). Plusieurs auteurs nous ont d'ailleurs déjà invités à décoloniser notre pensée et nos concepts (voir notamment Viveiros de Castro 2009; Wagner 1975).

Prenons d'abord un exemple en sciences sociales, plus précisément en anthropologie. Lorsque la chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés inuit a décidé de questionner un groupe de femmes inuit sur leurs expériences et leurs perspectives à propos de la justice, la définition du mot « justice » est vite devenue un enjeu. D'un point de vue occidental, ce mot se rapporte tant à un système institutionnalisé au sein d'un état de droit qu'à un principe moral. L'objectif du projet était d'aborder ces deux aspects, ainsi que les savoirs et les pratiques — locales, coutumières — qui sont en marge du système et qui servent la même finalité.¹¹ Or, chez les Inuit, la

¹¹ Ce projet dirigé par Caroline Hervé et coordonné par l'auteure, Pascale Laneuville, a été financé par le Conseil de recherche en sciences humaines

traduction du terme « justice », *iqqatuiniq*, renvoie uniquement au système pénal ; il a d'ailleurs probablement été inventé à l'arrivée de ce dernier sur le territoire des Nunavimmiut (habitants du Nunavik).¹² Pour rejoindre plus largement les conceptions et les pratiques liées au principe moral de justice, il fut proposé aux femmes de discuter du rôle qu'elles jouent au sein de leurs familles, de leurs communautés, et dans le cadre de leur travail afin de favoriser de bonnes relations et de gérer les conflits. Notons que ces femmes étaient toutes soit employées, soit impliquées dans le secteur de la justice au Nunavik. La surprise fut grande lorsqu'elles se mirent à discuter de couture. Pourtant, c'était logique : elles étaient questionnées à propos de leur rôle, et la couture tout comme le savoir qui l'entoure sont au cœur de la représentation et de la fierté identitaire des femmes inuit (Billson et Mancini 2007; Condon et Stern 1993; Hervé *et al.* 2019). Dans un tel contexte, il faut saisir l'occasion de mieux comprendre leur réalité, au lieu de simplement croire que nous passons à côté du sujet. Au final, ces femmes démontraient par leurs propos combien il est essentiel que chacun joue son rôle, prenne ses responsabilités vis-à-vis des autres, pour assurer la paix sociale. Dépasser la notion de justice a permis à l'équipe de recherche d'entrevoir différentes facettes de l'implication sociale de ses femmes dans leur communauté, et de se rapprocher de leur conception d'une société juste et équilibrée.

La remise en question de nos concepts peut aussi très bien servir en sciences naturelles. Le fait d'arriver sur le terrain avec des concepts prédéterminés et prédéfinis peut représenter un obstacle majeur lorsqu'on tente d'ouvrir le dialogue à propos d'un phénomène. Le mot employé peut soit n'avoir aucune résonance pour les membres des communautés nordiques, soit avoir une charge négative, ou encore renvoyer à une réalité différente que celle à laquelle pense le chercheur. Par exemple, lors d'une conférence organisée à

du Canada (2018-2019). Il était intitulé : *Femmes inuit, justice et harmonie sociale*. Pour en savoir davantage, le lecteur peut visiter le site web de la Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés inuit (2019).

¹² Nous remercions Louis-Jacques Dorais, linguiste et anthropologue, de nous avoir éclairées sur cette question. Il a d'ailleurs publié en 1984 un article sur la sémantique du droit coutumier inuit (Dorais 1984).

l'Université Laval, nous avons entendu un géologue évoquer sa tentative de parler de son sujet d'expertise, la terre, avec des Inuit. Son impression était la suivante : les Inuit marchent sur la terre, mais ne s'y intéressent pas. Dès le premier essai pour ouvrir le dialogue, la porte semble s'être refermée. Pourtant, il nous paraît évident que les Inuit, tout comme les autres peuples autochtones, sont loin d'être indifférents à la terre. Que nous parlions de territoire, de terre ou de sols, ils ressentent en fait une forte appartenance à ces derniers. Le lien intime au territoire, nommé *nuna* chez les Inuit, a été largement démontré par plusieurs chercheurs (Nuttall 2001; Therrien 1987, 43). Notamment, la géographe Béatrice Collignon (1996) a parlé du territoire inuit comme d'un réseau de relations et d'itinéraires renvoyant à la mémoire collective. Il faut donc élargir nos définitions pour pouvoir dialoguer avec les communautés, notamment apprendre à écouter leurs récits et comprendre que ce sont des savoirs.

L'usage d'autres concepts bien en vogue actuellement et qui servent à définir des enjeux importants, nous mène au même constat, c'est-à-dire celui d'un manque de dialogue et de réciprocité dans la recherche. Nous pensons particulièrement ici à l'insécurité alimentaire (voir notamment Counil *et al.* 2010; Hossain *et al.* 2020; Huet *et al.* 2017) et l'insécurité énergétique (voir notamment Lamalice *et al.* 2018; Loring *et al.* 2013; Pirog *et al.* 2001) des régions arctiques. Un grand nombre de chercheurs s'attardent à ces questions et tentent de trouver les meilleures solutions, qui sont évidemment fonction de leur propre conception des enjeux. Ceux-ci sont définis comme une situation d'inefficacité tout comme de dépendance ; une dépendance vis-à-vis de ressources non durables, coûteuses ou encore polluantes. Si nous revenons à l'idée de relations, la dépendance renvoie à un déséquilibre relationnel, qui est à la fois social, politique, économique et écologique, auquel il faut remédier. La solution logique est donc de rompre la relation de dépendance envers les « mauvaises ressources » et de favoriser l'indépendance à travers une production locale plus efficace, économique et durable. Il est ainsi commun de parler de souveraineté alimentaire et de souveraineté énergétique. À travers la recherche, on souhaite donc modifier des relations existantes — entre

les communautés et différentes ressources, notamment — et en créer de nouvelles.¹³

Or, si la conception d'une problématique de dépendance ou d'inefficacité est fondée sur la perspective du chercheur — ou plus généralement, si on tient compte d'autres acteurs politiques, économiques et sociaux, sur une perspective occidentale —, la solution proposée pour renverser cette dépendance le sera tout autant. Si, sur les plans technique, écologique, économique, politique, physique, la solution peut paraître idéale, le sera-t-elle sur les plans social et culturel ? Considérant l'enjeu du transfert des connaissances et des innovations scientifiques dans le Nord, ce n'est pas si évident et plusieurs chercheurs commencent à le réaliser.

Par exemple, il peut être difficile pour les communautés d'intégrer de nouvelles technologies dans la situation où aucune relation n'a été préalablement établie avec ses technologies et avec ce que ces technologies produisent. Ou encore lorsque l'intégration de ces technologies induit un effet non désiré sur des relations préexistantes. Un exemple flagrant est une tentative actuelle, un peu partout en Arctique, d'implanter des serres agricoles adaptées au climat dans le but qu'elles soient exploitées par les Inuit afin d'accroître leur souveraineté alimentaire et de diminuer leur dépendance envers les aliments du marché (Chen et Natcher 2019), vendus plus de 50 % plus cher que dans le Sud (Robitaille *et al.* 2018). On vise la production locale de fruits et de légumes chez des populations et dans des régions où de telles pratiques n'ont jamais existé. Nous croyons qu'avec une approche participative et progressive, ils finiront par adopter cette pratique et cette technologie et pourront, à terme, mieux s'alimenter pour moins cher. Nous n'y trouvons que de bonnes intentions, mais est-ce vraiment réaliste ?

¹³ Ces informations générales quant aux problématiques de recherche nordique nous proviennent notamment de plusieurs conférences auxquelles nous avons assisté et qui ont été offertes par des chercheurs membres de Sentinelle Nord, du Centre d'études nordiques de l'Université Laval et de l'Institut nordique du Québec.

Cette réponse à l'insécurité alimentaire est loin d'avoir du sens sur le plan culturel (Lamalice *et al.* 2018, 338).¹⁴ Il s'agit d'enseigner aux Inuit à faire pousser des plantes qui viennent d'ailleurs, par un procédé et des équipements qui ne leur sont pas familiers et, de plus, avec ces sols « étrangers ». En effet, il semble qu'il soit impossible à l'heure actuelle d'utiliser les sols de l'Arctique puisque sa composition ne permet pas la pratique agricole (Lamalice *et al.* 2018).¹⁵ Il faut donc faire venir de la terre par bateau, ce qui ne rend pas la solution agricole des plus commode ou durable. Les Inuit doivent donc se familiariser — autrement dit, établir une relation — avec les aliments produits, les technologies utilisées et la terre employée. Et cette terre est à elle seule bien plus que de la terre, puisque la terre porte une histoire et met en relation des habitants, humains et non-humains (Bird-David 1999; Descola 2005), des grands et des infiniment petits, dont des insectes qui suscitent généralement une certaine crainte chez les Inuit (Laugrand et Oosten 2010). Plus encore, les Inuit doivent investir du temps pour apprendre et adopter ces nouvelles pratiques, du temps qui ne sera pas, en contrepartie, investi à poursuivre des activités sur le territoire, un lieu important pour leur santé et leur identité (Collignon 1996; Gombay 2005).

Ainsi, chercheurs et décideurs visent une plus grande autosuffisance et une meilleure efficacité énergétique en région nordique afin d'assurer un développement social, économique et durable. Les leaders autochtones recherchent, eux aussi, le développement et l'autonomie. Les intérêts semblent converger. La question d'autonomie, en contraste avec une situation de dépendance, est ici centrale. Plusieurs auteurs ont écrit sur la conception de l'autonomie chez les Inuit (Briggs 2001; Pernet 2014). Dans un article publié en 2019, Hervé s'attaque à la question de la dépendance des Inuit de

¹⁴ Voir le chapitre de livre « Cultural relevance in Arctic food security initiatives » (Hoover *et al.* 2017) pour des solutions plus culturellement adaptées aux sociétés inuit.

¹⁵ Cette information a été partagée par des chercheurs lors du panel *Insécurité alimentaire et énergétique des communautés nordiques : enjeux et innovations scientifiques*, le 8 février 2019 à l'occasion du Colloque 2019 du Centre d'études nordiques à Université Laval.

Nunavik envers l'État et les services publics, dépendance qui s'articule autour d'une quête d'autonomie politique régionale. L'ambiguïté apparente entre la requête constante de meilleurs services publics par les Inuit et leur projet d'autonomie se comprend mieux si nous nous intéressons à leur conception de l'autonomie. Mettre fin à la dépendance, créer plus d'autonomie, ne signifie pas, pour le Nunavimmiut, mettre fin à une relation ou effectuer une séparation, mais vise plutôt à redéfinir les termes d'une relation, à établir un meilleur équilibre (Hervé 2019a; 2017; 2014, 146; Hervé et Laneuville 2017; Laugrand et Laneuville 2019, 76). Les Inuit souhaitent une plus grande autonomie face aux gouvernements et aux entreprises privées, mais ils ne veulent pas pour autant cesser de profiter de ce qu'ils peuvent leur offrir. Au contraire, ils revendiquent un accès aux biens et aux services qui soit égal à celui dont jouit le reste de la population canadienne, de même que le pouvoir de prendre leurs propres décisions, que ce soit d'aller au marché ou d'aller chasser le gibier, par exemple.

Conclusion

Peu importe l'enjeu nordique, la recherche participative propose une méthodologie qui invite les chercheurs à remettre en question leurs concepts, leurs problématiques et leurs réalités. En parallèle, les organisations autochtones convient les chercheurs à développer leurs connaissances sur l'histoire et la culture des peuples autochtones, et à cultiver leur esprit auto réflexif et leur sensibilité culturelle, car les bonnes intentions suffisent rarement. Évidemment, ce nouveau paradigme qui se dessine peut paraître, à bien des égards, utopique. Les obstacles sont multiples et chacun avance à sa façon, par essai et erreur, car il n'existe pas une méthode idéale qui puisse fonctionner dans tous les contextes. Il est vrai, aussi, qu'à l'heure actuelle, alors que seul un très petit nombre d'Inuit est formé à la recherche, il est presque impossible d'assurer une participation inuit à toutes les étapes et à tous les aspects de la recherche. Par ailleurs, face à la pression que subissent les chercheurs pour changer leurs pratiques, certains peuvent s'inquiéter de voir leur indépendance intellectuelle compromise. Que ce paradigme soit appréhendé comme un idéal à atteindre ou comme une contrainte, il est pourtant désormais impossible de l'ignorer. L'important est sans doute de rétablir un

équilibre, sans toutefois créer un nouveau déséquilibre (Hervé 2019b). Ainsi, la recherche nordique appliquée pourra plus facilement atteindre son objectif, celui d'apporter des réponses à des enjeux complexes et pressants.

Références

- Assemblée des Premières nations du Québec et du Labrador. 2014. *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Wendake.
- Barnhardt, Ray et Oscar Angayuqaq Kawagley. 2005. « Indigenous Knowledge Systems and Alaska Native Ways of Knowing. » *Anthropology and Education Quarterly* 36(1) : 8-23.
- Battiste, Marie, Lynne Bell et Len M. Findlay. 2002. « Decolonizing education in Canadian universities: An interdisciplinary, international, indigenous research project. » *Canadian Journal of Native Education* 26 (2) : 82.
- Billson, Janet M. et Kyra Mancini. 2007. *Inuit women - Their Powerful Spirit in a Century of Change*. Plymouth : Rowman & Littlefield publishers Inc.
- Bird-David, Nurit. 1999. « "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. » *Current Anthropology* 40 : 67-91.
- Bourassa, Michelle, Louise Bélair et Jacques Chevalier. 2007. « Les outils de la recherche participative. » *Éducation et francophonie* 35 (2) : 111.
- Briggs, Jean L. 2001. « "Qallunaat Run on Rails; Inuit do What They Want to Do". Autonomies in camp and town. » *Études/Inuit/Studies* 25 (1-2) : 229-247.
- Canadian Institutes of Health Research. 2009. *Aboriginal knowledge translation: Understanding and respecting the distinct needs of Aboriginal communities in research*. Ottawa : Institute of Aboriginal Peoples' Health, Canadian Institute of Health Research.
- Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés Inuit. 2019. « Femmes Inuit, justice et harmonie sociale ». <https://www.relations-Inuit.chaire.ulaval.ca/femmes-Inuit-justice-et-harmonie-sociale>
- Chen, Angel et David Natcher. 2019. « Greening Canada's Arctic food system: Local food procurement strategies for combating food insecurity. » *Canadian Food Studies/La Revue canadienne des études sur l'alimentation* 6 (1) : 140-154.

- Chinn, Pauline W. U. 2007. « Decolonizing methodologies and indigenous knowledge: The role of culture, place and personal experience in professional development. » *Journal of research in science teaching* 44 (9) : 1247-1268.
- Collignon, Béatrice. 1996. *Les Inuit : ce qu'ils savent du territoire*. Paris : L'Harmattan.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador. 2018. *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*. Wendake : Commission de la santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador.
- Condon, Richard G. et Pamela R. Stern. 1993. « Gender-Role Preference, Gender Identity, and Gender Socialization among Contemporary Inuit Youth. » *Ethos* 21 (4) : 384-416.
- Conseil de recherches en sciences humaines. 2020. « La recherche autochtone et le CRSR. » https://www.sshrc-crsh.gc.ca/society-societe/community-communite/indigenous_research-recherche_autochtone/index-fra.aspx
- Corey, Stephen M. 1949. *Action Research to Improve School Practices*. New York : Teachers' College University Press.
- Counil, Émilie, Marie-Josée Gauthier et Éric Dewailly. 2011. « Alimentation et santé publique dans les communautés des Inuit du nord du Québec: vers un changement de paradigme? » Dans *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec : Territoire, gouvernance, société et culture*. Sous la direction de Jean-Guy Petit, Yv Bonnier Viger et Pita Aatami, 237-25. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Couture, Christine, Nadine Bednarz et Souleymane Barry. 2007. « Conclusion. Multiples regards sur la recherche participative, une lecture transversale ». Dans *La recherche participative. Multiples regards*. Sous la direction de Marta Anadòn, 205-221. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Descola, Philippe. 2005. *Par de-là nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard.
- Desgagné, Serge. 1997. « Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochement entre chercheurs universitaires et

- praticiens enseignants. » *Revue des sciences de l'éducation* 23 (2) : 371-393.
- Dorais, Louis-Jacques. 2004. « Rectitude politique ou rectitude linguistique? Comment orthographier "Inuit" en français. » *Études/Inuit/Studies* 28 (1) : 155-159.
- Dorais, Louis-Jacques. 1984. « Humiliation et harmonie. L'expression du droit coutumier chez les Inuit du Labrador. » *Recherches Amérindiennes au Québec* 14 (4): 3-8.
- Dorais, Louis-Jacques. 1974. « Qu'est-ce qu'un Inuk ». *Recherches amérindiennes au Québec* 4/4-5 : 77-78.
- Dubost, Jean et André Lévy. 2003. « Recherche-action et intervention ». Dans *Vocabulaire de Psychosociologie, Références et positions*. Sous la direction de Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez et André Lévy, 391-416. Paris : Éres.
- Gentelet, Karine. 2009. « Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. » *Cahiers de recherche sociologique* 48 : 143-153.
- Ghasarian, Christian. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive, Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Malesherbes : Armand Colin.
- Gombay, Nicole. 2005. « Shifting identities in a shifting world: food, place, community, and the politics of scale in an Inuit settlement. » *Environment and Planning D: Society and Space* 23 (3) : 415-433.
- Graveline, Fyre J. 1998. *Circleworks: Transforming Eurocentric Consciousness*. Halifax : Fernwood.
- Hervé, Caroline. 2019a. « Services publics et autonomie chez les Inuit du Nunavik (Arctique québécois) : perspectives ontologiques sur la gouverne des communs sociaux. » *Anthropologie et Sociétés* 43 (2) : 131-151.
- . 2019b. *La recherche participative en contexte nordique. De quelles relations chercheurs-communautés parlons-nous ?* Communication au Colloque du Centre d'études nordiques, Québec, 08/02/2019.
- . 2018. *Origines et principes de la recherche participative en milieu nordique*. Communication orale lors de le Troisième

- journée de la science de l'Institut nordique du Québec, Québec, 28/11/2018.
- . 2017. « The Social Life of Political Institutions among the Nunavik Inuit (Arctic Québec, Canada). » Dans *Northern Sustainability: Understanding and Addressing Change in the Circumpolar World*. Sous la direction de Gail Fondahl et Gary N. Wilson, 95-105. Springer.
- . 2014. « Le pouvoir du "non" dans le processus d'autonomie politique au Nunavik. » *Études/Inuit/Studies* 38 (1-2) : 137-156.
- Hervé, Caroline et Pascale Laneuville. 2017. « La quête d'autonomie résidentielle des femmes Inuit du Nunavik : Une perspective relationnelle. » *Recherches amérindiennes au Québec* 47 (1) : 49-58.
- Hervé, Caroline, Pascale Laneuville, Laëtitia Marc et Mathilde Lapointe. 2019. *Les femmes Inuit œuvrant au sein des services de justice au Nunavik*. Québec : Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés Inuit, Université Laval.
- Hoover, Carie, Collen Parker, Claire Hornby, Sonja Ostertag, Kayla C. Hansen, Tristan Pearce et Lisa Loseto. 2017. « Cultural relevance in Arctic food security initiatives. » Dans *Sustainable Food Futures. Multidisciplinary Solutions*. Sous la direction de Jessica Duncan et Megan Bailey, 17-33. London : Routledge.
- Hossain, Kamrul, Thora M. Herrmann et Dele Raheem. 2020. « Food Security Across the Circumpolar Region. » Dans *Routledge Handbook of Arctic Security*. Sous la direction de Gunhild Hoogensen Gjørsv, Marc Lanteigne et Horatio Sam-Aggrey, 417-426. New-York, Routledge.
- Huet, Catherine, James D. Ford, Victoria L. Edge, Jamal Shirley, Nia King, Sherilee L. Harper et IHACC Research Team. 2017. « Food insecurity and food consumption by season in households with children in an Arctic city: a cross-sectional study. » *BMC Public Health* 17 (1): 578.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livehood, Dwelling and Skill*. London-New-York : Routledge.

- Institut Nordique du Québec. 2017. *Lignes directrices pour la recherche*. Groupe de travail des Premiers peuples de l'Institut nordique du Québec. Québec.
- Inuit Tapiriit Kanatami. 2018. *Stratégie nationale Inuite sur la recherche*. Ottawa : Inuit Tapiriit Kanatami.
- Inuit Tapiriit Kanatami et Nunavut Research Institute. 2007. *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities: A Guide for Researchers*. Sous la direction de Scot Nickels, Jamal Shirley et Gita Laidler. Ottawa et Iqaluit : Inuit Tapiriit Kanatami and Nunavut Research Institute.
- Israel, Barbara A., Amy J. Schulz, Edith A. Parker et Adam B. Becker. 1998. « Review of community-based research: Assessing partnership approaches to improve public health. » *Annual Reviews of Public Health* 19 (1) : 173–202.
- Kirkness, Verna J. et Ray Barnhardt. 1991. « First Nations and higher education: The four R's – Respect, relevance, reciprocity, responsibility. » *Journal of American Indian Education* 30 (3) : 1-15.
- Koperqualuk, Lisa. 2015. *Traditions Relating to Customary Law in Nunavik*. Westmount : Publications Nunavik.
- Kovach, Margareth. 2009. *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto-Buffalo-London : University of Toronto Press.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press.
- Lamalice, Annie, Didier Haillot, Marc-André Lamontagne, Thora M. Herrmann, Stéphane Gibout, Sylvie Blangy, Jean-Louis Martin, Véronique Cozam, Julien Arsenaault, Lara Munro et François Courchesne. 2018. « Building food security in the Canadian Arctic through the development of sustainable community greenhouses and gardening. » *Écoscience* 25 (4), 325-341.
- Laugrand, Frédéric et Pascale Laneuville. 2019. « Armand Tagoona and the Arctic Christian Fellowship: the first Inuit Church in Canada. » *Polar Record* 55 (2) : 72-81.
- Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten. 2010. « Qupirruit: Insects and Worms in Inuit Traditions. » *Arctic Anthropology* 47 (1) : 1-21.

- Leserivoisier, Olivier. 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris : Karthala.
- Leserivoisier, Olivier et Laurent Vidal. 2007. « Introduction. L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnographique. » Dans *L'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Sous la direction de Olivier Leserivoisier et Laurent Vidal, 1-17. Paris : Archives contemporaines.
- Lewin, Kurt. 1946. « Action research and minority problems. » *Journal of social issues* 2 (4) : 34-46.
- Loring, Philip A., Gerlach, S. Craig, et Huntington, Henry P. 2013. « The new environmental security: linking food, water, and energy for integrative and diagnostic social-ecological research. » *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development* 3 (4) : 55-61.
- McCutcheon, Gail et Burga Jung. 1990. « Alternative Perspectives on Action Research. » *Theory into Practice* 29 (3) : 144-151
- McTaggart, Robin. 1991. *Action research: a short modern history*. Geelong : Deakin University Press.
- Minkler, Meredith et Nina Wallerstein. 2011. *Community-based participatory research for health: From process to outcomes*. John Wiley & Sons.
- National Collaborating Centre for Aboriginal Health (NCCAHA). 2009. « Inuit Qaujimaqatugangit: The role of Indigenous knowledge in supporting wellness in Inuit communities in Nunavut. » <https://www.cnsa-nccah.ca/docs/health/FS-InuitQaujimaqatugangitWellnessNunavut-Tagalik-EN.pdf>
- Noffke, Susan. 1994. « Action research: towards the next generation. » *Educational Action Research* 2 (1) : 9-21
- . 2002. « Action Research: Towards the next generation ». Dans *Theory and Practice in Action research: Some International Perspectives*. Sous la direction de Christopher Day, John Elliott, Bridget, Somekh et Richard Winter, 13-26. Oxford : Symposium Books.
- Nuttall, Mark. 2001. « Locality, Identity and Memory in South Greenland. » *Études/Inuit/Studies* 25 (12) : 53-72

- Oosten, Jarich, Frédéric Laugrand et Willem Rasing. 2017. *Inuit Laws. Tirigusuusit, piquait, and maligait*. Québec : Université Laval.
- Pernet, Fabien. 2014. La construction de la personne au Nunavik. Ontologie, contInuité culturelle, et rites de passage. Thèse de doctorat, Université Laval.
<https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/24816>
- Pirog, Rich, Timothy Van Pelt, Kamyar Enshayan et Ellen Cook. 2001. « Food, Fuel, and Freeways: An Iowa perspective on how far food travels, fuel usage, and greenhouse gas emissions. » *Leopold Center Publications and Paper* 3.
- Robitaille, Jean, Enrico Guénard, Sébastien Lévesque et Gérard Duhaime. 2018. *Le coût de la vie au Nunavik en 2016, rapport de recherche, version révisée et augmentée*. Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée. Québec : Université Laval.
- Schnarch, Brian. 2004. « Ownership, Control, Access, and Possession (OCAP) or Self-Determination Applied to Research. A Critical Analysis of Contemporary First Nations Research and Some Options for First Nations Communities. » *Journal of Aboriginal Health* 1 (1) : 80-95.
- Smith, Linda T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin et Londres : Zed Books et University of Otago Press
- Tagalik, Shirley. 2018. « Inuit knowledge systems, Elders, and determinants of health: Harmony, balance, and the role of holistic thinking. » Dans *Determinants of Indigenous Peoples' Health: Beyond the Social*. Sous la direction de Margo Greenwood, Sarah de Leeuw and Nicole M. Lindsay, 93-101. Toronto : CSP Books Inc.
- Therrien, Michèle. 1997. « Inuit Concepts and Notions Regarding the Canadian Justice System. » Dans *Legal Glossary/Glossaire juridique*. Sous la direction de D. Brice-Bennett et al., 25-275. Iqaluit : Nunavut Arctic College.
- .1987. *Le corps Inuit (Québec arctique)*. Paris : SELAF/PUB.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive culture. Volume I. Religion in primitive culture*. New York: Harper and Row.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. » *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488.
- Roy, Wagner. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Halifax : Fernwood.
- Winter, Richard. 1987. *Action Research and the Nature of Social Inquiry*. Aldershot : Avebury.

Les contributeurs

Olivier Bélanger-Duchesneau est doctorant à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa (Ontario, Canada) et chercheur-étudiant au CIRCEM, de la même université. Il a consacré sa maîtrise en sociologie (Université du Québec à Montréal, 2016-2020) aux caractéristiques psychiques de l'individu contemporain. Ses recherches doctorales actuelles, sous la direction de Stéphane Vibert, portent sur les populismes et la démocratie moderne."

Bernard Bernier. Après avoir obtenu son doctorat de l'Université Cornell en 1970, Bernard Bernier est devenu professeur au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal cette même année. Il fait toujours partie du corps enseignant de ce département. Il a été Directeur de recherche associé à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris en 1983-1984. Il a été directeur du Département d'anthropologie de 1998 à 2002 et de 2010 à 2014. Il a fait des recherches surtout au Japon et il a publié de nombreux écrits portant sur ce pays, sur des sujets comme la religion populaire, la philosophie, la transition au capitalisme, l'agriculture, l'économie moderne, les relations et les conditions de travail, la situation des jeunes, surtout des jeunes femmes, etc.

Michael Châteauneuf. Diplômé d'une maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal, Michael Châteauneuf fait présentement son doctorat en anthropologie à l'Université d'Ottawa. Ses recherches ont porté sur plusieurs aspects de la culture japonaise comme la religion, les festivals et le nationalisme. Ses recherches doctorales se penchent plutôt sur la réinsertion dans des milieux ravagés par les catastrophes naturelles et humaines.

Ingrid Hall est professeure agrégée d'anthropologie au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, chercheuse associée au laboratoire GRED de l'IRD (France) et elle est membre de différentes

équipes de recherche (CICADA, GRIAC). Ses terrains principaux sont situés dans les Andes sud-péruviennes en milieu rural, et elle travaille dans le sous-champ de l'anthropologie environnementale et s'intéressant à la conservation de l'agrobiodiversité. Ses intérêts de recherche actuels portent sur les politiques de conservation des variétés paysannes de pommes de terre par différents acteurs, à savoir des paysans, une ONG et une institution de recherche internationale. Avec F. Verdeaux et B. Moizo elle vient d'éditer un ouvrage sur les savoirs locaux (*Les savoirs locaux en situation. Retour sur une notion plurielle et dynamique*, Paris, Quae/IRD, 2019).

Pascale Laneuville a complété un baccalauréat en anthropologie à l'Université de Montréal en 2010 et une maîtrise dans la même discipline à l'Université Laval en 2013. Pendant ses études à la maîtrise, elle a séjourné à Qamani'tuaq (Baker Lake, Nunavut) pour étudier les impacts de l'ouverture d'une mine sur les usages et les représentations inuit du territoire. Elle a ensuite été recrutée par Saturviit, l'association des femmes inuit du Nunavik, pour travailler sur divers projets qui ont mené à la publication de plusieurs rapports. Elle est maintenant coordonnatrice de la Chaire de recherche Sentinelle Nord sur les relations avec les sociétés inuit (Université Laval). Elle y coordonne des activités de recherche anthropologique et de formation en collaboration avec des collaborateurs inuit, des partenaires institutionnels et des chercheurs d'autres disciplines.

Véronique Leclerc est une étudiante à la maîtrise à l'Université Laval, qui s'intéresse aux technologies de la réalité virtuelle (RV) et de l'intelligence artificielle dans un contexte québécois. Jumelant l'approche anthropologique à celle des STS (Science and Technologies Studies), elle s'est bâti une riche expertise sur le rôle des sens lors d'une immersion sensorielle au sein d'un univers virtuel. Son mémoire de maîtrise traite de ses thématiques avec détails et originalité puisqu'elle conteste la conception actuelle du rôle du corps et des sens en lien avec le développement de technologies toujours plus immersives.

Adèle Raux-Copain. Nouvellement diplômée de l'Université de Montréal, Adèle a consacré son mémoire d'anthropologie au maintien des langues d'héritage au sein d'églises fondées par des communautés

immigrantes allophones à Montréal. À l'heure actuelle, elle se tourne vers l'enseignement du français aux étudiants immigrants ainsi qu'à des projets artistiques. Elle souhaite éventuellement poursuivre ses recherches sur le maintien des langues chez les communautés immigrantes dans d'autres métropoles multiculturelles.

Marianne Sarah Saulnier. Musicienne de formation et diplômée en ethnomusicologie (MA), Marianne-Sarah Saulnier termine présentement son doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal. Ses recherches doctorales visent à analyser la transformation des rôles de genres en Inde du Nord à travers l'expression artistique et la place des femmes dans l'espace public. Parallèlement à ses recherches en Inde, Marianne est chargée de cours en anthropologie. Elle est aussi rédactrice en chef de la revue étudiante « AnthroCité » du département d'anthropologie de l'UdeM ainsi que coordonnatrice de recherche du projet « La musique aux enfants. Prémamanuelle et maternelle à vocation musicale » en collaboration avec l'Orchestre Symphonique de Montréal et la *Commission scolaire de la Pointe-de-l'Île*.

Corentin Sire est doctorant en Histoire contemporaine et en Criminologie depuis septembre 2018, en cotutelle entre l'Université Caen-Normandie (laboratoire HisTeMé, EA 7455) et l'Université de Montréal. Réalisée sous la supervision de Thomas Hippler et d'Anthony Amicelle et avec le soutien financier du Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (292660), ainsi que de l'Université de Caen-Normandie, sa thèse s'intitule « Définir, lister, fichier : la construction de l'Autre 'terroriste' à l'époque contemporaine ». En questionnant le recours aux pratiques de désignation (définition, listage et fichage) du terrorisme à travers l'histoire, ce travail vise à réaliser une histoire du concept de « terrorisme » afin de comprendre comment celui-ci a pu devenir le marqueur d'altérité qu'il est aujourd'hui. Intéressé par la coopération antiterroriste dans une perspective critique, historique et conceptuelle, Corentin Sire est par ailleurs titulaire d'un Master recherche en Histoire de l'Université Caen-Normandie, ainsi que d'un Master recherche en Relations Internationales de Sciences Po Bordeaux.

