



ELOHI

Peuples indigènes et environnement

3 | 2013

La vie signifiante

La vie signifiante

Laurence Machet, Lionel Larré et Antoine Ventura



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elohi/578>

DOI : [10.4000/elohi.578](https://doi.org/10.4000/elohi.578)

ISSN : 2268-5243

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2013

Pagination : 3-9

ISBN : 978-2-86781-899-8

ISSN : 2431-8175

Référence électronique

Laurence Machet, Lionel Larré et Antoine Ventura, « La vie signifiante », *ELOHI* [En ligne], 3 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elohi/578> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elohi.578>

La vie signifiante

LAURENCE MACHET, LIONEL LARRÉ & ANTOINE VENTURA

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

Le discours a de tout temps été au cœur de la colonisation et a contribué à la déshumanisation des peuples indigènes à plusieurs titres.

Arrivant sur des terres qui n'avaient pas encore été soumises à l'influence occidentale – si l'on excepte, pour l'Amérique, les Vikings et leurs voyages évoqués dans les sagas islandaises (Gomez 15 et suivantes) –, le colonisateur a tout d'abord cru constater l'absence de discours chez le colonisé. Comme l'a écrit Tzvetan Todorov :

La première réaction, spontanée, à l'égard de l'étranger est de l'imaginer inférieur, puisque différent de nous : ce n'est même pas un homme, ou s'il l'est, c'est un barbare inférieur ; s'il ne parle pas notre langue, c'est qu'il en parle aucune, il ne sait pas parler, comme le pensait encore Colon (99).

Face à ce qu'il percevait comme une carence, le colonisateur a produit du discours à profusion, notamment afin de définir les peuples à coloniser. C'est ainsi que les colonisateurs déchaînèrent des « tsunamis d'écriture » (Serres 58) pour submerger les colonisés qui se trouvèrent dépeints comme des sauvages, des païens, des enfants, ou des arriérés. Dans tous les cas, ces définitions rendaient inévitable une hiérarchisation des « races » ou des cultures qui à son tour justifiait la domination des colonisateurs, ainsi que l'évangélisation et l'assimilation des colonisés.

Tous ces procédés de déresponsabilisation ou, dans le pire des cas, de déshumanisation donnèrent cependant naissance à des représentations qui n'étaient pas nécessairement, de prime abord, négatives. Ainsi, l'invention du « bon sauvage » telle qu'on la perçoit notamment dans les *Voyages au Canada* de Jacques Cartier, semblait révéler une sorte d'admiration de l'homme « civilisé » envers le « sauvage » dont la vie était simple et vertueuse et le rapport à la nature direct. Il en va de même chez nombre de ces missionnaires espagnols qui peuvent être vus comme des précurseurs de l'anthropologie et de l'ethnographie (José de Acosta, Bernardino de Sahagún), quand ce n'est pas à une véritable plaidoirie

en défense des droits des autochtones que se livre quelqu'un comme Bartolomé de Las Casas dans sa *Très brève relation de la destruction des Indes* (1556).

Ce mythe du bon sauvage qu'on peut identifier dès le xvi^e siècle rencontra un tel succès qu'il se trouve aujourd'hui réhabilité dans les conceptions que les (anciens) colonisateurs se font de la vie harmonieuse des Indigènes dans la nature. L'un des lieux communs les plus répandus est que l'Indigène, par conséquent, ne laisse pas de trace sur son environnement.

Le lien entre l'absence de parole perçue par Colomb et l'absence supposée de traces dans l'environnement est clair. Toutes deux se révèlent être des procédés de déshumanisation par déni de signes, alors que le colonisateur, lui, inonde la nature soi-disant vierge : il s'approprie par le truchement d'un drapeau, d'une croix, d'une carte, et de tout autre représentation, et recouvre le monde de tant d'images qu'il finit par le dissimuler. Montaigne l'écrivait déjà : « Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout étouffée » (318-319). L'Indigène est perçu comme dépourvu du pouvoir et du savoir de produire des signes – tout du moins l'est-il pour des raisons économiques et commerciales, de la part des colons qui, dans l'Empire espagnol des Indes, jamais n'appliqueront les « lois nouvelles » (1542) adoptées sous Charles Quint grâce au travail de Bartolomé de Las Casas, lui-même inspiré par la pensée juridique de Francisco de Victoria, des lois tendant à protéger les Indiens des abus dont ils étaient les victimes depuis les débuts de la « Conquête » et, surtout, de la mise en exploitation du Nouveau Monde (Lavallé 81-91). L'Indigène est donc rendu invisible et sa vie littéralement *insignifiante*. Situation idéale pour tout colonisateur de terres « nouvelles ». Si on les voit « vierges », *terra nullius*, alors aucun obstacle ne s'oppose à l'avancée de la « civilisation », qui devient une responsabilité pour le colonisateur¹. Pour le cas de l'Espagne et de son empire, on connaît le fameux débat romancé par Jean-Claude Carrière, *La controverse de Valladolid* (1992), entre Bartolomé de las Casa et Juan Ginés de Sepúlveda qui, en se fondant sur Aristote, défendit l'idée qu'il existait des peuples inférieurs qui devaient se soumettre, par nature, à plus fort qu'eux.

Aux États-Unis, il est possible de voir la création des parcs nationaux et l'adoption du *Wilderness Act* de 1964 comme des manifestations politiques ultimes et cruellement ironiques d'une colonisation qui a consisté à rendre l'Indigène invisible. Comme l'écrit William Cronon, le mouvement en faveur de la création des parcs apparaît en même temps que l'on finit de déplacer, parfois depuis des espaces que l'on veut protéger, les dernières tribus rebelles dans des réserves (Cronon 15). Quant au *Wilderness Act*, il définit la nature sauvage

1. Cf. Rudyard Kipling, « The White Man's Burden ».

comme un espace « où l'homme est un visiteur qui ne reste pas » (*An Act to Establish a National Wilderness Preservation System for the permanent good of the whole people, and for other purposes*) et où l'empreinte de son travail passe inaperçue. Cette conception est si prééminente que certains auteurs indigènes s'y laissent parfois prendre. L'auteur cherokee et choctaw Louis Owens raconte dans un essai autobiographique intitulé « Burning the Shelter » comment il arriva à la prise de conscience qu'il n'existe rien de tel que la nature sans les hommes. À l'automne 1976, alors qu'il travaillait pour le Service des Forêts états-unien dans la réserve naturelle Glacier Peak Wilderness, État de Washington, il eut pour mission de réduire en cendre la cabane de White Pass. L'une des missions du Service des Forêts était « d'éliminer des aires sauvages tous les objets fabriqués par les hommes », une mission que l'auteur avoue embrasser avec conviction². Une fois sa mission accomplie, sur le chemin du retour, il rencontra deux vieilles femmes indiennes en pleine ascension. Elles lui expliquèrent qu'elles rejoignaient régulièrement la cabane de White Pass, que leur père avait bâtie des décennies plus tôt : « "A long time ago, this was all our land," the one called Sarah said. "All Indi'n land everywhere you can see. Our people had houses up in the mountains, for gathering berries every year" » (215). Se morfondant de la bévue commise, Owens comprit alors que ce qu'il appelait « wilderness » n'était qu'une invention institutionnelle et qu'il s'agissait en réalité d'un lieu habité, imprégné d'histoire :

Gradually, almost painfully, I began to understand that what I called "wilderness" was an absurdity, nothing more than a figment of the European imagination. An "absolute fake." Before the European invasion, there was no wilderness in North America; there was only the fertile continent where people lived in a hard-learned balance with the natural world. In embracing a philosophy that saw the White Pass shelter—and all traces of humanity—as a shameful stain upon the "pure" wilderness, I had succumbed to a five-hundred-year-old pattern of deadly thinking that separates us from the natural world (216).

Les auteurs qui contribuent à ce troisième numéro d'*Elohi* s'intéressent tous à des discours indigènes qui replacent le culturel au cœur du naturel, non pour nécessairement vanter les mérites d'un mode de vie indigène qui serait primitif, donc harmonieux, mais pour simplement tenter de comprendre comment s'articule un fait objectif : l'humain habite la nature, celle-ci marque le premier, et le premier imprime sa vie signifiante sur la seconde.

Selon Edward Said, « everything about human history is rooted in the earth » (5) tandis que William Cronon et Richard White, affirment quant à eux : « all

2. "It was part of a Forest Service plan to remove all human-made objects from wilderness areas, a plan of which I heartily approved" (Owens 214).

history is a long-standing dialogue between human beings and the earth » (25).

En conséquence, considérer que les Indiens n'ont laissé aucune trace sur le territoire qu'ils ont habité est « fondamentalement une vision ahistorique » (Cronon & White 20). Le discours politique se fait parfois le relais de cette vision, en proclamant par exemple que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire »³.

Les discours analysés dans ce numéro ont donc une puissante portée politique. Lorsqu'ils prennent la parole pour se représenter dans leurs rapports avec l'environnement, les auteurs indigènes déjouent le paradigme imposé et paramétré par les pouvoirs colonisateurs, un paradigme qui n'a réduit le « sauvage » qu'à être « noble » ou « ignoble ».

Depuis une époque récente, la littérature et l'orature indigènes sont parfois et par endroits prises en compte dans les politiques environnementales des nations qui les englobent. Corinne David-Ives et Susan Barrett, en Nouvelle-Zélande et en Australie respectivement, analysent la façon dont le discours indigène s'insinue dans le discours politique environnemental national. David-Ives rend compte des activités du Tribunal Waitangi, qui a l'autorité d'examiner tout grief, contemporain ou historique, revendiqué par les Maoris, et de conseiller l'État sur les éventuels moyens de compensation. Comme l'explique David-Ives, le Tribunal Waitangi devint un forum dans lequel ont pu se déployer le discours politique maori et leur vision des politiques gouvernementales à leur sujet. Quant à Barrett, dans l'introduction de son article sur le « savoir écologique » des Aborigènes d'Australie, elle écrit que de plus en plus nombreux sont les Australiens d'origine européenne qui commencent à comprendre que le savoir indigène en termes de gestion des ressources naturelles, un savoir véhiculé dans les histoires ancestrales du *Dreaming* – « qui non seulement décrivent la création du monde mais contiennent également des informations sur la nature du paysage et du climat » – peut être utile à l'ensemble du pays.

Dans son article sur *People of the Whale* (2008) de Linda Hogan, François Gavillon analyse le monde inventé par l'auteur chickasaw dans lequel la disruption de « la relation de respect et de réciprocité » qui lie les hommes à l'environnement peut amener la nature elle-même à prendre la parole – *natura loquens* – et à signifier aux hommes, par le truchement de catastrophes naturelles, qu'ils

3. « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles ». (« Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy », prononcé le 26 juillet 2007, à Dakar, *Le Monde.fr*, www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html. Consulté le 14 juin 2013).

manquent à leurs devoirs culturels. Comme Gavillon l'écrit dans son introduction, dans la fiction de Hogan, « environmental devastation characteristically parallels cultural disempowerment ».

Elisabeth Bouzonviller montre également à quel point, dans l'œuvre de l'auteur anishinaabe Louise Erdrich, la terre – et surtout la perte de celle-ci sous l'impact de l'action colonisatrice – est intimement liée aux « tragédies individuelles et collectives ». Erdrich, comme Hogan, prône, dans sa littérature, un ré-enracinement de la culture dans la nature, une reconnaissance de la place de l'humain dans son environnement nécessaire à la survie et la protection des deux.

Qu'ils soient légaux, politiques ou littéraires, modernes ou traditionnels, tous les discours analysés par les quatre premières contributions à ce numéro d'*Elohi* révèlent ce que Lee Schweninger appelle dans la cinquième une « conscience environnementale » indigène, ou une « éthique de la terre » indigène, expression qu'il emprunte à l'auteur kiowa et cherokee N. Scott Momaday. Schweninger théorise cette « éthique de la terre » grâce au lien qu'il opère entre deux « textes » *a priori* très différents : le premier est le « récit » que racontent deux chasses à la baleine, l'une légale, l'autre interdite, qui furent effectuées par des chasseurs makahs en 1999 et en 2007 respectivement ; le second est le film *Powwow Highway* (1989), ainsi que le roman dont il est l'adaptation.

Il est un point commun fondamental entre de nombreuses croyances indigènes et la culture judéo-chrétienne colonisatrice : « Au commencement était la parole » (Jean 1:1). Chez les Pueblo Laguna, Ts'its'tsi'nako, pense le monde et le fait ainsi advenir :

*Ts'its'tsi'nako, Thought-Woman,
Is sitting in her room
And whatever she thinks about
Appears.
[...]
Thought-Woman, the spider,
Named things and
As she named them
They appeared.*

(Silko 1)

Pour N. Scott Momaday, la vie d'un homme procède de son nom : « The storyteller Podh-lohk gave me the name Tsoai-talee. He believed that a man's life proceeds from his name, in the way that a river proceeds from its source » (épigramme). Louis Owens évoque une croyance Cherokee : « we can form and

alter the world for good or bad with language, even with thought” (209). Il ajoute: « Traditional Native American stories tell us that words are powerful and sacred, that words bring into being and compel and order the world. Words are powerful creators, and they can be powerful destroyers » (213).

Le monde dans lequel nous vivons est essentiellement façonné par les histoires et les discours colonisateurs. Dans leurs propres histoires, les auteurs indigènes tentent de transformer le monde, peut-être pour le bénéfice de tous. Pour Owens, il s'agit de bien choisir les histoires que l'on veut écouter :

The future of that wilderness and, of course, the future of all life depends upon whose stories we listen to: the stories that tell us we are bound in a timeless and inextricable relationship with the earth which gives us life and sustains us, or the stories that tell us the earth is a resource to be exploited until it is used up (210).

Ces paroles de Owens trouvent un écho dans des œuvres littéraires de type témoignage où la prise de parole est partiellement assumée par un indigène et où, à l'instar de Rigoberta Menchú associée à l'anthropologue Elisabeth Burgos (*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 1983), une autre lecture du monde, indigène donc, devient ou redevient signifiante et permet la dénonciation du colonialisme interne dont souffrent les descendants des peuples premiers d'Amérique latine, face non plus aux colons (*encomenderos*) mais aux propriétaires terriens dont les logiques de lucre restent semblables; face également aux gouvernements préoccupés de prospection et d'assimilation, y compris par les soins médicaux qui viennent nier les connaissances et les pratiques ancestrales, comme le dénonce Marcos Pellegrini à propos des yanomamis du Brésil (*Wadubari*, 1991). Le cri de ce dernier s'opère dans une inversion du rapport d'acculturation, puisque son discours emprunte les formes rhétoriques et syntaxiques de l'autre langue, qu'il a apprise comme le firent nombre de missionnaires à l'époque coloniale, moins animés par le profit temporel que par leur démarche spirituelle et de connaissance de cet autre Moi qu'est l'Autre, que je ne puis nier, rendre *insignifiant*, sans me dissoudre moi-même.

Bibliography

BURGOS, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas, 1983 ; *Moi, Rigoberta Menchú . Une vie et une voix, la révolution au Guatemala*. Paris : Gallimard, 1983.

CARRIÈRE, Jean-Claude, *La Controverse de Valladolid*. Paris. Belfond, 1992.

CARTIER Jacques. *Voyages au Canada*. Québec : Lux Editeur, 2002.

CRONON, William. “The Trouble with Wilderness or, Getting Back to the Wrong Nature.” *Environmental History* 1.1 (janvier 1996): 7-28.

CRONON, William & Richard WHITE. "Indians in the Land." *American Heritage* 37.5 (août/septembre 1986): 19-25.

D'OLWER, Luis Nicolás. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.

Escritores de Indias. Zaragoza: Clásicos Ebro, 1961.

GOMEZ, Thomas. *L'Invention de l'Amérique. Mythes et réalités de la Conquête*. Paris : Aubier, 1992.

LAVALLÉ, Bernard. *L'Amérique espagnole, de Colomb à Bolivar*. Paris : Belin, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. 1552. Madrid: Cátedra, 1989 ; *Très brève relation de la destruction des Indes*. Paris : Maspero, 1979.

« Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy ». LeMonde.fr. www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html.

MOMADAY, N. Scott. *The Names: A Memoir*. Tucson & London: Sun Tracks/University of Arizona Press, 1976.

_____. "An American Land Ethic." *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages*. New York: St. Martin's Griffin, 1997. 42-49.

MONTAIGNE, Michel seigneur de. *Les Essais*. 1595. Paris: Livre de Poche, 2001.

OWENS, Louis. *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.

PELLEGRINI, Marcos. *Wadubari*. La Habana: Casa de las Américas, 1991.

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books, 1993.

SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Viking Penguin Inc., 1977.

TODOROV, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'Autre*. Paris. Seuil, 1982.

United States Cong. *An Act to Establish a National Wilderness Preservation System for the permanent good of the whole people, and for other purposes*. 88th Cong., 2nd sess. Washington, September 3, 1964.