

## Annexe

# Un Chinois chez les Zuñi

Roger Renaud,  
CANTHEL



Fig. 1 - Li An-Che, à droite, lors d'un thé d'adieu au sinologue Joseph Needham

**L**e 15 juin 1935, les Indiens Zuñi voient arriver dans leur village, au Nouveau Mexique, un visiteur à la fois banal et peu ordinaire. Banal, car c'est un anthropologue, et il y a alors plus d'un demi-siècle que les Zuñi ont dû s'accoutumer à recevoir régulièrement, la plupart des années, un ou plusieurs représentants de cette indiscreète profession. Et peu ordinaire, car, à la différence de ses multiples prédécesseurs des deux sexes, cet anthropologue n'est pas américain, il est chinois.

Il s'appelle Li An-che (Li Anzhai). Il est né en 1900, dans un petit village du centre-nord de la Chine. Il a suivi à l'université Yenching, à Pékin<sup>1</sup>, une formation en sociologie, couronnée par un diplôme en 1929, mais qu'il n'a apparemment guère eu l'occasion de mettre concrètement en application, avant d'obtenir en 1934 une bourse Rockefeller pour un séjour d'étude aux États-Unis<sup>2</sup>. Le voilà donc, l'année suivante, sur le sol américain et, après une étape à l'université de Californie, il se rend chez les Zuñi, dans une double intention, dit-il : faire l'épreuve d'une autre culture et apprendre les techniques d'enquête de l'anthropologie nordaméricaine ; bref, s'initier au travail d'ethnographe, ses enjeux et sa mise en œuvre, non pas en théorie, mais en situation. Et il semble bien qu'il se soit agi, en l'occurrence, de sa toute première expérience de terrain.

<sup>1</sup> Voir dans ce numéro de *cArgo* l'article de Xu Lufeng & Ji Zhe.

<sup>2</sup> Il a exercé diverses activités plus ou moins académiques, sans parler d'une participation à des actions de guérilla contre les Japonais lors des incidents de Mandchourie en 1931 (voir Schmutz, 1993 : 164 ; Chiang Yung-chen, 2001 : 237-238 ; Li Peilin & Qu Jingdong, 2016 : 116-117). Je précise que, des ouvrages ici cités en référence, je n'ai pu consulter que certains extraits sur Internet. On trouvera les URL correspondants en note dans la bibliographie finale.

Elle se prolonge jusqu'au 16 septembre 1935. Après quoi, Li An-che rejoint l'université de Yale, où il consacre, entre autres choses, les derniers mois de son séjour aux États-Unis à rédiger un article sur son été (ethnographique) indien. Conclusion banale, de retour de terrain ? Conclusion peu ordinaire, en fait, et doublement. D'abord, parce que cet article d'un anthropologue débutant consiste pour une large part en une critique serrée de quelques travaux réputés sur les Zuñi de cette anthropologie nord-américaine dont il était censément venu apprendre les méthodes. Ensuite, parce que cette critique d'un Chinois inconnu et novice, visant des chercheuses et chercheurs aussi notoires que Ruth Benedict, Ruth Bunzel ou Alfred Kroeber, est publiée en 1937 nulle part ailleurs que dans la revue faisant autorité qu'est l'*American Anthropologist*, organe officiel de l'*American Anthropological Association*.

De cet article, a priori intrigant et, à l'examen, d'un réel et multiple intérêt, on trouvera ci-après une traduction, sous le titre « Zuñi : Observations et questions ». Des questions, l'article en soulève en vérité quantité, directement ou indirectement, et elles touchent de très nombreux domaines. Mais ce n'est pas ici le lieu de les exposer en détails, d'autant que je suis bien loin d'avoir pour cela toutes les informations nécessaires. Je me contenterai donc, dans les lignes qui viennent et en guise de brève présentation, d'apporter quelques précisions et de mettre en relief certains points.

Tout d'abord, pourquoi Li An-che a-t-il fait le choix des Zuñi, petite communauté pueblo<sup>5</sup> d'environ 2000 personnes, occupant une réserve relativement isolée à l'ouest du Nouveau Mexique, à la frontière de l'Arizona ? Les Zuñi ont, à l'époque, la réputation bien établie d'être l'un des groupes indiens nord-américains à avoir le mieux préservé sa culture originelle, notamment sur le plan cérémoniel et religieux. Et, ayant à ce titre constitué de longue date une cible ethnographique continue et privilégiée, ils sont à la source, comme le dit Li An-che, d'une « riche littérature » anthropologique. Qu'il s'en soit lui-même avisé ou qu'on le lui ait suggéré, ils correspondent donc on ne peut mieux aux deux objectifs qu'il s'est fixés : prendre simultanément et complémentirement la mesure d'une altérité culturelle et d'une façon éprouvée d'en rendre compte.

Sur place, cependant, le constat de Li An-che est clair : de manière générale, la « riche littérature » existant sur les Zuñi ne rend aucunement ou pas exactement compte, à ses yeux, de leur altérité. S'appuyant sur des exemples précis, empruntés principalement aux études de Bunzel (1932) sur le sacré et de Kroeber (1917) sur la parenté, Li An-che illustre comment des allant de soi, des jugements de valeur, des comparaisons inappropriées, des schémas préétablis commandent ordinairement l'interprétation des données ethnographiques recueillies, déformant les faits culturels, qui tendent à être présentés, expliqués, appréciés, signifiés en fonction d'une logique propre à qui les regarde et non à ceux qui les vivent. Pire, il arrive que ces faits culturels ne soient pas seulement déformés, mais reformés pour satisfaire à des

<sup>5</sup> *Pueblo*, rappelons-le, est un terme générique que les Espagnols donnèrent dès le XVI<sup>e</sup> siècle à un ensemble de nations autochtones du Nouveau Mexique et d'Arizona et qui a continué depuis de les désigner. Elles furent ainsi nommées sur la base du type général d'habitat qu'elles avaient en commun. Maisons en dur à plusieurs étages, rues, places, leurs établissements ressemblaient, aux yeux des Espagnols, à de véritables villages (*pueblos*), à la différence de ceux des autres Indiens – qu'ils fussent sédentaires ou nomades – de la région, censés n'habiter que des *rancherías* (campements de huttes ou de tentes). Ceci dit, l'habitat et les cultures des différentes nations *pueblos* présentaient en réalité d'innombrables variations. Ce qui fait avant tout unité entre elles, c'est une histoire coloniale commune.

besoins de démonstration de l'anthropologue. C'est le cas, selon Li An-che, de Benedict<sup>4</sup>. Voulant faire des Zuñi l'exemple d'un type prédéterminé de culture, elle en vient, « par tout un processus d'élimination et de sélection », à substituer à la complexité de la culture zuñi, un objet anthropologique d'une cohérence parfaite mais trompeuse, qui est juste sa fabrication.

Sur quoi se fonde ce regard critique ? Le fait que Li An-che soit Chinois, vienne d'une tout autre civilisation, d'une tout autre histoire que ses collègues américains, a pu sans doute y contribuer<sup>5</sup>. Mais je suis incapable de juger jusqu'à quel point et Li An-che, au demeurant, n'y fait pas allusion, ne se réclame à aucun moment d'une manière spécifiquement chinoise de faire de l'anthropologie. Il se réfère plutôt à des principes épistémologiques généraux et, insistant à plusieurs reprises sur la nécessité de comprendre un fait culturel en relation au contexte d'ensemble dans lequel ce fait s'inscrit, il se situe clairement, sur ce plan, dans la lignée du fonctionnalisme<sup>6</sup>.

Pour autant, il ne s'embarque pas plus dans une querelle d'école qu'il n'entreprend d'opposer des anthropologies selon l'origine culturelle de l'anthropologue. Ses critiques, énoncées sur un ton ferme mais mesuré, ne sont pas celles d'un doctrinaire, préconisant un quelconque modèle contre des erreurs. Elles sont plutôt l'expression de quelqu'un qui s'interroge, à propos des contradictions internes aux discours anthropologiques qu'il a consultés et de leur noncorrespondance avec sa propre expérience de terrain.

Celle-ci, bien qu'elle ait seulement duré trois mois, paraît avoir été d'une grande qualité, et c'est très probablement d'elle, en fait, que découle tout ce qu'il peut y avoir d'un peu singulier dans l'aventure et les réflexions anthropologiques de Li An-che. Alors que les Zuñi, comme les Pueblos en général, sont réputés pour l'accueil plutôt réservé et circonspect, en tout cas toujours sous contrôle, qu'ils « concèdent » aux anthropologues en visite, Li An-che déclare avoir été accepté sans réticence aucune par la communauté et traité comme un familier par la maisonnée qui l'hébergeait. Il rapporte que les Zuñi ont fini par lui donner spontanément des informations, y compris sur des pratiques censées être secrètes. Et certaines de ses observations, sur l'enfance, sur la condition féminine, sur les soirées « magiques » de cour amoureuse, sur le rôle du public lors des cérémonies, indiquent qu'il a réellement partagé de l'intérieur la vie du village.

Un détail, qu'il mentionne en passant, est particulièrement révélateur : « J'ai participé, dit-il à la plantation de plumes<sup>7</sup> dans les champs par la famille avant les

<sup>4</sup> Dans son célèbre ouvrage *Patterns of Culture* (1934). On évitera avec soin la traduction française (*Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard, 1950) qui se signale par sa totale méconnaissance du vocabulaire anthropologique (*matrilinéal*, par exemple, traduit par « matriarcal ») et par une abondance proprement dionysiaque – pour paraphraser Benedict – d'approximations et de contresens.

<sup>5</sup> Voir à ce propos, dans ce numéro de *cArgo*, l'article de Chen Bo. Je n'ai malheureusement pas pu consulter l'étude spécifique que le professeur Chen Bo y mentionne et qu'il a consacrée à Li An-che (voir la bibliographie de l'article).

<sup>6</sup> Sur l'influence du fonctionnalisme en Chine et sur Li An-che, voir Schmutz, 1993 : 163-165.

<sup>7</sup> Ou « plumes de prière », « bâtons à plumes », « bâtons de prières » : des petits bâtons de différentes tailles (mesurés sur la main et l'avant-bras), polis et peints et auxquels sont fixés des plumes. Ils sont déposés ou plantés et enterrés dans les champs, le long de la rivière Zuñi ou à divers endroits consacrés. Leur offrande, accompagnée de prières, aux ancêtres, aux êtres katchina et mythologiques, au soleil, à la lune, accompagne tous les actes rituels et cérémoniels et tous les moments importants du calendrier zuñi (voir Stevenson, 1904 : 117-122, 171-172 ; Parsons, 1917 : 162-163 ; Bunzel, 1932 : 498-501).

danses de la pluie. » Or il s'agit là de « l'un des actes les plus importants du rituel zuñi » (Bunzel, 1932 : 501), accompli simultanément par chacun des membres, hommes femmes, enfants, composant l'unité sociale fondamentale qu'est chez les Zuñi la maisonnée<sup>8</sup>. Convié à plusieurs reprises à partager cet acte sacré en tant qu'élément de cette unité sociale fondamentale, Li An-che n'avait alors plus rien d'un simple visiteur de passage, banal ou peu ordinaire ; il était pour le temps présent, sans cesser pour autant d'être Chinois et anthropologue bien entendu, pleinement participant de l'univers zuñi<sup>9</sup>.

À quoi a-t-il dû pareille intégration ? À des qualités personnelles, assurément : il a su laisser venir à lui l'information, se montrer discret, ne pas violer des frontières invisibles mais essentielles d'intimité<sup>10</sup>. Et l'on peut être certain que les Zuñi ont avantageusement comparé sa conduite, de ce point de vue, à celle plus communément questionneuse et inquisitrice, voire intrusive, qu'ils avaient diversement mais constamment expérimentée des chercheurs et chercheuses auxquels ils avaient eu affaire jusque-là. Dans le même sens ont pu plausiblement jouer, en fonction des origines chinoises de Li An-che, des manières culturelles d'être, de converser, de se tenir au quotidien sensiblement différentes de celles rendant souvent difficiles ou déplaisantes aux yeux des Zuñi leurs relations avec les « Blancs » américains, anthropologues ou non.

Mais décisif a sans doute été le fait que Li An-che n'est pas arrivé chez les Zuñi avec une image préalable de l'Indien – legs de l'histoire –, présente à l'époque, en revanche, dans toute l'anthropologie nordaméricaine dont elle détermine étroitement les attitudes, les procédés, les intérêts, les observations. Il est d'ailleurs significatif que Li An-che n'emploie jamais le terme « Indien » en dehors des citations qu'il reproduit<sup>11</sup>. Il utilise même le substantif « Zuñi » pratiquement toujours dans son sens géographique, pour désigner le village, non la population. Ces traits d'écriture – qu'ils soient volontaires ou, plus vraisemblablement, spontanés – indiquent bien qu'il n'a renfermé les Zuñi dans aucune définition, ne les a rapportés à rien d'autre qu'à eux-mêmes et à la rencontre ponctuelle qu'il a faite d'eux, l'été 1935, dans le lieu qu'ils habitent.

Les rencontrant comme des *personnes* et non comme des *Indiens* connotés d'avance avec telle ou telle représentation, il n'a pu que libérer leur propre conduite à son égard. Et en se présentant à eux comme Chinois, désireux de transmettre leur

<sup>8</sup> Unité de résidence, de production, de consommation. Sur sa composition, voir note 38 de l'article de Li An-che.

<sup>9</sup> Comparer avec Bunzel, ethnographe respectueuse, attentive, sensible, mais incapable de percevoir la singularité zuñi autrement que comme une différence par rapport à elle. Les Zuñi étaient prêts à lui donner tous les bâtons à plumes qu'elle voulait pour des musées américains. Mais lorsqu'elle demanda d'en planter avec eux, ils le lui refusèrent (Bunzel, 1932 : 494). Cela fut accordé, en revanche à Stevenson, qui visita à plusieurs reprises les Zuñi lors des deux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle (Stevenson, 1904 : 119). Elle était pourtant praticienne d'une ethnographie délibérément intrusive et coloniale. Mais, d'une part, elle ne se contenta pas d'être ethnographe : s'engageant dans des actions auprès des enfants, des femmes, sur le plan médical, etc., elle fut présente en tant que personne dans la communauté, et c'est peut-être ce que les Zuñi reconnurent. Et, d'autre part, l'admettre dans un rite où elle se serait introduite de toute façon était une façon d'éviter le scandale de son intrusion.

<sup>10</sup> Voir le moment, évoqué plus loin dans cet article de présentation, où Li An-che s'esquive, ayant malgré lui surpris un homme qui, en plein champ, pria le soleil levant.

<sup>11</sup> Sauf une fois, pour évoquer et critiquer des jugements de valeur portés par des Américains sur l'éducation des enfants indiens. Il utilise aussi une fois l'expression consacrée « Indiens des Plaines », mais il s'agit là d'un simple terme générique, de même portée que « Pueblos ».

« sagesse » en Chine, il leur a proposé un rapport anthropologique indépendant de tout autre enjeu, au lieu qu'il s'inclue dans l'ensemble de leurs relations problématiques avec le monde américain qui les entourait. De tout cela n'a pas seulement résulté l'intégration aisée de Li An-che à la communauté. Mais aussi, très certainement, le fait que les Zuñi, informateurs réputés pour la grande difficulté qu'il y avait à leur « soutirer » des renseignements, aient commencé, au contraire, à lui en donner sans qu'il les sollicite et à prendre une part active à sa recherche, au lieu de simplement la subir et en être les objets.

La conjonction de tous ces facteurs a conduit à une expérience en net contraste avec ce qu'avait été localement, depuis une cinquantaine d'années, la scène anthropologique. Si l'anthropologie nord-américaine s'est voulue dès le départ une pratique de terrain au contact immédiat des Indiens, elle l'a fait, à maints égards en effet, dans la continuité d'attitudes et de positionnements (pas forcément hostiles) hérités de la vieille frontière coloniale. C'est en tout cas ce qui s'est produit chez les Zuñi, en conséquence d'une image obstinément projetée sur eux. Alors qu'ils sont l'un des peuples indiens à avoir connu le plus long passé colonial<sup>12</sup> et que leur remarquable vitalité culturelle ne peut donc être comprise que comme une création historique, faite de permanences certes, mais aussi et nécessairement d'adaptations et transformations, l'anthropologie nordaméricaine s'est entêtée à voir en eux une survivance, un Indien des origines, qui avait indemne traversé le temps et qui « au cœur de l'Amérique » du XX<sup>e</sup> siècle, vivait « à la vieille façon indigène » (Benedict, 1934 : 57).

Ce qui ne veut pas forcément dire qu'elle n'ait rien vu, rien perçu des Zuñi ; certaines descriptions (Stevenson, Bunzel) sont au contraire ethnographiquement très riches, mais elles restent la description tout extérieure d'un Indien de représentation, qu'on rejette bel et bien, par rapport à soi, de l'autre côté d'une frontière, habitant d'un monde et d'un temps fossiles. Et c'est ainsi que l'anthropologie nordaméricaine, en décrivant sous les traits des Zuñi cet Indien mythique, à la primitivité immobile (Stevenson), à l'esthétisme sans âge (Bunzel) ou à la sagesse atemporelle (Benedict), a démesurément grossi ce qu'ils lui présentaient apparemment de plus exotique et de moins actuel : leurs rites et cérémonies. C'est ainsi qu'orientant sans relâche en ce sens ses questionnements et ses observations, elle a tendu à leur imposer, dans ses relations avec eux, cette vision altérée d'eux-mêmes.

Les Zuñi, quant à eux, n'ont pu évidemment que se crispier devant l'attention obsédante qui leur était ainsi portée seulement pour les méconnaître. Mais ils ont

<sup>12</sup>- Les Zuñi reçurent la « visite » de plusieurs expéditions de conquistadores au XVI<sup>e</sup> siècle (la première en 1540). Ils furent ensuite inclus dans la colonie du Nouveau Mexique, fondée en 1598, et soumis à partir de 1629, sous la tutelle de missions franciscaines, à un programme totalitaire d'assimilation religieuse et culturelle, doublé d'une exploitation économique féroce. Ils prirent part à la révolte générale des Pueblos qui, en 1680, chassa, pour douze années, les Espagnols du Nouveau Mexique. Comme le reste des Pueblos, ils subirent une reconquête extrêmement dure, qui réduisit fortement leur population et les amena à se réunir de six en un seul village. Après le rétablissement des missions et du pouvoir espagnol, ils choisirent comme tous les Pueblos du Nouveau Mexique (les Hopi d'Arizona n'ayant pour leur part pas été reconquis) de ne plus s'opposer de front à la domination coloniale, mais de s'en accommoder extérieurement le mieux possible, tout en maintenant fermement leur identité collective et en continuant de partager entre eux, dans la clandestinité quand nécessaire, une culture propre. Et après la fin – en 1821 – des missions et de la domination espagnole, ils continuèrent d'appliquer cette politique en l'adaptant à la tutelle mexicaine puis américaine. Croit qui veut que leur culture ait pu, pendant tout ce temps et à travers toutes ces épreuves, rester immuable.

vite pris conscience aussi que la notoriété anthropologique (et touristique) dont ils jouissaient, en tant qu'incarnations prétendues d'une Amérique indigène immémoriale, constituait l'un de leurs meilleurs remparts contre la politique agressivement assimilationniste alors menée à l'encontre des Indiens par l'administration américaine<sup>15</sup>. De sorte qu'entre le malaise récurrent et la protection indirecte que leur apportait en même temps l'anthropologie, il leur était difficile de se positionner. Les anthropologues ont été durant leur séjour systématiquement encadrés par des officiels civils et/ou religieux du village ; et, ne pouvant se défaire d'eux, on s'est efforcé, en général courtoisement, de les satisfaire ; du bout des lèvres.

Li n'a probablement pas mesuré à quel point les relations familières et complices qu'il a nouées avec les Zuñi, et qu'il présente rapidement, s'écartaient du modèle général qu'on vient rapidement d'évoquer. Mais c'est bien dans cet écart que se fondent la pertinence des critiques qu'il a formulées et, plus positivement, l'originalité, par rapport aux auteurs nord-américains, de l'ethnographie qu'il développe. Une ethnographie certes limitée (son séjour a été bref), mais qui a le mérite de donner à voir les Zuñi dans l'ici et le présent de leur monde, au lieu qu'ils soient projetés dans un ailleurs d'images, un ailleurs du monde de l'anthropologue. Cela se vérifie tout particulièrement à propos du domaine dont l'anthropologie nord-américaine a fait par excellence imagerie, au point d'y réduire les Zuñi : le religieux.

Tout d'abord, là où les auteurs nord-américains ont vu des pratiques essentiellement répétitives et formelles (plaquant en fait sur ce que les Zuñi pouvaient éprouver la minutie extérieure et maniaque de leurs descriptions : pas une plume n'y manque aux masques de danse ; il manque juste les *kacina*, qui sont, spirituellement, absentes et dont on ne voit que les masques), Li An-che met en lumière l'intensité du sentiment religieux. Mais il la révèle, là où elle ne fait pas spectacle, là où personne n'était allé la chercher mais où il a pu la partager côte à côte avec des Zuñi : dans le public assistant aux cérémonies. Et il en donne, furtivement, une image saisissante – dont on chercherait en vain l'équivalent dans toutes les pages de Stevenson et de Bunzel –, lorsqu'il rapporte avoir surpris, un matin, un homme qui, au milieu des champs, priait le soleil levant et qu'il déclare s'être aussitôt retiré, comprenant qu'à cet instant précis, là, en pleine nature, il venait d'entrer, par effraction, dans un sanctuaire.

En même temps qu'il montre la profondeur émotionnelle du lien au sacré, Li An-che remet en cause la prépondérance absolue prêtée au religieux, ayant bien saisi que c'est une création de l'anthropologie nord-américaine. Non seulement, il s'intéresse autant ou davantage à des aspects plus profanes de la vie dans le village, notamment les relations domestiques, entre parents et enfants et entre hommes et femmes mais il resitue le cérémoniel dans l'ensemble de la culture Zuñi,

<sup>15</sup> Cette politique (dont les deux axes principaux étaient l'éducation des enfants indiens dans des pensionnats hors réserve et le démantèlement des réserves en propriétés individuelles entraînant la dissolution des communautés tribales) a été menée de la fin des guerres indiennes à 1932. Elle a cessé avec le New Deal et l'arrivée de Franklin Roosevelt au pouvoir. Elle a été conduite dans un silence assourdissant de quasiment toute l'anthropologie nord-américaine, ce que les Indiens n'ont certes pas manqué de noter et ce qui a évidemment marqué leurs relations avec des gens, les anthropologues, venant étudier (et comme reliquats du passé) des cultures et des sociétés dont ils paraissaient accepter la disparition programmée par la société dont ils provenaient.

mentionnant ses fonctions sociales, économiques, éducatives et montrant qu'il ne mobilise pas en permanence l'ensemble de la petite population zuñi mais se déroule parallèlement et complémentaiement à d'autres activités.

Et cette relativisation du religieux, à l'opposé de toute l'anthropologie jusque-là produite sur les Zuñi<sup>14</sup>, est d'autant plus remarquable que Li An-che s'est trouvé dans le village – probablement pas par hasard, au départ – pendant l'un des deux grands cycles cérémoniels de l'année, celui qui, de juillet à septembre, suit le solstice d'été. Quelle occasion ! Pendant des semaines, une série ininterrompue de danses, plus prenantes les unes que les autres ! Un morceau de bravoure ethnographique, servi sur mesure à l'apprenti anthropologue arrivant de Chine ! Pourtant, Li se contente simplement de dire qu'il a assisté à toutes les danses sacrées « qui eurent lieu cet été là », il reste sinon complètement muet sur elles, et il ne dit un mot rapide que d'une danse de divertissement, parodiant les Navajo.

Comment l'expliquer ? Par un louable refus, conforme aux convictions ethnographiques qu'il exprime, de toute mise en scène exotique ou pittoresque de l'altérité ? Par une volonté de se démarquer de ce qui a pu légitimement lui paraître sur ce plan les laisser-aller répétés de la « riche littérature » anthropologique qu'il a consultée ? Sans doute. Mais aussi et surtout, je pense, par un questionnement né des conditions mêmes dans lesquelles il a pu voir ces danses, tout autrement que comme un spectacle haut en couleurs, se déroulant sous ses yeux.

D'une part, il a compris, comme on l'a dit, qu'y assister était, pour les Zuñi, participer de leur sens, de sorte que les observer juste comme une performance extérieure à soi était ne pas les voir. D'autre part, si la maisonnée qui l'a hébergé a régulièrement effectué des plantations de bâtons à plumes avant chaque danse, cela implique que l'un de ses membres masculins exerçait, au moins cet été-là, des responsabilités rituelles importantes. Et inviter publiquement, au vu et au su de tous, Li An-che à s'y associer n'était certes pas, de la part de ce responsable, un acte anodin<sup>15</sup>, il signifiait que Li An-che était admis à partager l'intimité du sacré zuñi<sup>16</sup>.

Ce qui ne pouvait manquer de lui poser des questions essentielles : jusqu'où était-il légitime, dès lors, d'exposer cette intimité sur la place publique (ce qu'il n'a finalement pas fait) ? Et comment était-il possible de l'exposer ? Évidemment, pas avec les mots des Zuñi, qui n'étaient pas les siens et qui ne pouvaient avoir sens que pour eux ; mais alors, avec quels mots de Chinois, avec quels mots d'anthropologue ?

<sup>14</sup> À l'exception de quelques études ponctuelles et préalablement déterminées, comme celle de Kroeber sur la parenté, bien entendu.

<sup>15</sup> Il se fût gravement discrédité, aux yeux de toute la communauté, si elle avait désapprouvé cette participation de Li An-che.

<sup>16</sup> La défense de cette intimité est à l'origine du lancinant et spécieux leitmotiv du « secret » dont les Zuñi auraient entouré jalousement leurs conceptions et célébrations du sacré et dont Li An-che fut prévenu à l'avance, sans doute lors de son passage à l'université de Californie. Si on lit attentivement Bunzel, par exemple, on se rend compte qu'il n'y a en réalité rien d'occulte dans le rapport individuel et collectif des Zuñi au sacré, mais qu'il est en revanche d'ordre intensément intérieur et personnel. C'est ce rapport à soi, nullement un quelconque ésotérisme, que les Zuñi défendent. On peut débattre et parler des représentations que quelqu'un se fait de l'amour. On n'est pas obligé pour cela d'assister en témoin à ses ébats amoureux et de les raconter en détails sur la place publique.

Ce questionnement probable à propos du sacré paraît bien avoir été plus général et constituer en fait ce que Li An-che a principalement *appris* de son expérience de trois mois chez les Zuñi. Au tout début de son article, et en dépit de sa connaissance de Malinowski, il semble plus ou moins s'excuser d'avoir « assumé un rôle d'observateur participant plus que d'enquêteur actif », il différencie en tout cas ces deux attitudes. Et quelles qu'aient été ses interrogations préalables sur la pratique ethnographique, il semble qu'il soit arrivé chez les Zuñi avec une idée encore assez classique, à l'époque, de ce que devait être une enquête *active* : quelque chose de l'ordre de l'inventaire, du relevé et de la compilation de faits réputés objectifs. D'ailleurs et bien qu'il déclare que ce ne soit pas son but, il n'a pas résisté à inclure dans son article ce qu'il appelle des « données factuelles », listes de groupes de danses ou de confréries, par exemple, qui y surviennent un peu comme des morceaux rapportés et qui n'apprennent rien qu'on ne sache plus amplement et beaucoup mieux par ailleurs.

Mais l'accueil que lui ont réservé les Zuñi, – quelles qu'en aient été les raisons (peut-être simplement le bonheur de ne pas ressentir devant lui la tension toujours plus ou moins présente dans leurs rapports avec les anthropologues nord-américains) –, l'a amené sans doute à glisser de plus en plus vers l'observation participante, et dans des proportions sans doute qu'il n'avait pas envisagées. En se conduisant à ses côtés (plutôt que face à lui) autrement que comme de simples objets ethnographiques, complaisants ou réticents, les Zuñi l'ont convié à se montrer un anthropologue effectivement *peu ordinaire*, non pas à cause de sa nationalité, mais en fonction de sa pratique. Et c'est de la sorte que Li An-che, en se trouvant auprès d'eux dans une position de partage d'existence et non plus seulement d'étude, a pu mieux prendre conscience de leur altérité et du fourvoiement inévitable d'études faites sur eux en dehors d'un tel partage.

Mais mieux prendre conscience de l'altérité des Zuñi était inévitablement mieux prendre conscience en même temps de la sienne devant eux et donc de la difficulté de rendre compte de l'une à partir de l'autre. À plusieurs reprises, Li An-che note dans son article que ce ne sont pas les observations faites par les auteurs nord-américains qui sont erronées : en tant que stricts constats, elles sont exactes. L'erreur arrive avec l'intelligence qu'ils en prennent et qui les entraîne à élaborer avec des matériaux zuñi un univers qui n'est pas zuñi. Fragilité ou insuffisance des données « factuelles », ethnographique, qu'il comptait relever : elles laissent ouvert – et d'autant plus grandement qu'elles sont plus précises – le problème de leur interprétation, interprétation dans laquelle interviennent fatalement les logiques culturelles propres à qui l'effectue.

Question fondamentale de l'anthropologie de terrain. Question qu'a rencontrée l'apprenti anthropologue qu'était Li An-che, ce qui, somme toute, est l'indice d'une parfaite réussite de son séjour chez les Zuñi. La question ne transparaît encore qu'en filigrane dans son article, tel qu'il nous est parvenu. Mais tandis qu'il le rédigeait, elle fut au centre des débats qu'il eut à l'université de Yale, notamment avec Cornelius Osgood<sup>17</sup>, qui y était conservateur du musée Peabody d'histoire naturelle. Et elle inspira aux deux hommes un projet singulier : mener

<sup>17</sup> Cornelius Osgood (1905-1985), en dehors d'un bref séjour en Chine, avait essentiellement travaillé jusque-là, en tant qu'anthropologue, chez les Indiens de langues athapascanes du nord-ouest du Canada et de l'Alaska.

conjointement deux études parallèles, d'abord en 1938 dans le village natal de Li An-che en Chine, ensuite dans un village du Vermont. Mais ce projet d'exercice simultané et de double confrontation des logiques d'interprétation d'une ethnologie du dedans et d'une ethnologie du dehors tourna court, du fait de l'invasion militaire de la Chine par le Japon<sup>18</sup>.

Suivre la carrière de Li An-che et mesurer ce qu'il a finalement retenu de son expérience en pays *zūn* et jusqu'où et comment celle-ci l'a influencé serait évidemment du plus grand intérêt, de même que d'examiner l'écho que son article a pu avoir, dans l'immédiat et à plus long terme, dans le milieu anthropologique nord-américain. Mais je n'ai sur ces deux sujets que des informations extrêmement partielles et lacunaires<sup>19</sup>. Et je m'en tiendrai donc là, pour cette présentation.

Juste un dernier point, cependant, – ne fût-il qu'anecdotique –, à propos de la publication de l'article de Li An-che dans l'*American Anthropologist*. Publication a priori un peu surprenante, on l'a dit, mais dont les raisons s'éclairent peut-être à la lumière de certains faits. 1937, l'année où l'article paraît, est aussi celle où Franz Boas, partant à la retraite, quitte la présidence du département d'anthropologie de l'université de Columbia, à la tête duquel il était depuis une quarantaine d'années, exerçant l'influence que l'on sait sur l'anthropologie culturelle nordaméricaine et ayant contribué à former quantité de chercheuses et de chercheurs. Qui pour lui succéder ?

Le nom qui vient sur les lèvres de beaucoup est celui de Ruth Benedict, que Boas a, de longue date, associée à son enseignement, même si *Patterns of Culture* ne correspond certainement pas à ses idées<sup>20</sup>. L'opposition toutefois est forte, menée par tous ceux qui depuis des décennies ont affaibli considérablement la position de Boas au sein de l'*American Anthropological Association*, dénonçant en lui, ses fidèles et ses élèves les plus proches des *radicaux*, des agents communistes, des anti-Américains. Et c'est, finalement, un des leaders les plus virulents de cette opposition, Ralph Linton, qui est nommé à la succession de Boas. Qu'en prélude ou en complément à cela soit publié, dans la revue quasi officielle qu'est l'*American Anthropologist*, un article où sont critiqués, outre Benedict, Bunzel, ex-secrétaire de Boas, et Kroeber, l'un de ses élèves, peut-il passer pour le fruit du hasard ? D'ailleurs, à qui donc s'adresse Li An-che quand, quelques années plus tard, il envoie pour publication aux États-Unis un manuscrit, résultat de ses premières recherches (1938-1941) au Tibet ? À nul autre qu'à Ralph Linton<sup>21</sup>.

Je suis, certes, bien loin d'insinuer que Li An-che a été complice, de quelque façon que ce soit, de l'opération politique que je viens d'évoquer. On s'est plus probablement servi de lui, lui faisant miroiter l'honneur d'être publié dans la plus notoire des revues anthropologiques nordaméricaines, tout en lui en cachant les

<sup>18</sup>- Voir Osgood, 1963 : 367-369 ; et, dans ce numéro de *cArgo*, Chen Bo (note 4).

<sup>19</sup>- Pour ce qui concerne Li, il mena, à partir de 1938 et durant les années 1940, des recherches anthropologiques au Tibet (Li An-che, 1994). Entre 1947 et 1949, il effectua au Royaume-Uni ainsi qu'à nouveau aux États-Unis des séjours dont j'ignore tout. Après la révolution chinoise, au début des années 1950, son épouse Yu Shiyu et lui servirent, comme officiers de l'Armée Populaire de Libération, dans le domaine de l'éducation au Tibet. C'est, pour l'heure, à peu près tout ce que je sais.

<sup>20</sup>- Implicitement critique, la préface de Boas à l'ouvrage est, on va dire, juste polie.

<sup>21</sup>- Voir Li An-che, 1994 : 5-6.

véritables raisons. Il était déjà de retour en Chine quand son article, révisé dans des proportions qu'on ignore et qu'il n'a pu contrôler, a été publié. Publié non pas – en tout cas primordialement – pour ce que Li An-che y disait, les questions qu'il y soulevait, la vision des Zuñi qu'il y donnait. Publié par opportunisme. Mais publié, et c'est pour nous, aujourd'hui, l'essentiel ; le reste, les circonstances éventuelles, se résume à une bouffonnerie, analogue à celles dont pouvaient faire une danse les koyemshi, les kadcina-clowns des Zuñi.

### Références bibliographiques

**Benedict, Ruth,**

1934, *Patterns of Culture*, Boston et New York, Houghton Mifflin.

**Bunzel, Ruth L.,**

1932, *Introduction to Zuñi Ceremonialism ; Zuñi Origin Myths ; Zuñi Ritual Poetry ; Zuñi Kacinas*, Washington, 47<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 467-1086.

**Chiang, Yung-chen,**

2001, *Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949*, Cambridge, Cambridge University Press. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.

URL : <https://books.google.fr/books?id=IRQFRG8O8JYC&pg=PA238&lpg=PA238&dq=li+anzhai&source=bl&ots=mGKVe8Pojv&sig=eHC6EadCgC8OTJWt2BfgZjDVwxU&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjbiN7u2KPcAhWny4UKHTYNBAQQ6AEIWjAI#v=onepage&q=li%20anzhai&f=false>

**Kroeber, Alfred L.,**

1917, *Zuñi Kin and Clan*, New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 18/2.

**Li, An-Che,**

1994, *History of Tibetan Religion: A Study in the field*, Beijing, New World Press.

**Li, Peilin & Qu Jingdong,**

2016, *La sociologie chinoise avant la révolution*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.

URL : <https://books.openedition.org/editionsms/10824>

**Osgood, Cornelius,**

1963, *Village Life in Old China*, New York, The Ronald Press Company.

**Parsons, Elsie C.,**

1917, « Notes on Zuñi, Part I », *Memoirs of the American Anthropological Association*, IV : 149-225.

**Schmutz, Georges-Marie,**

1993, *La sociologie de la Chine. Matériaux pour une histoire, 1748-1989*, Berne, Berlin, Francfort, Peter Lang. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.

URL : [https://books.google.fr/books?id=6tgr-iOAJgMC&pg=PA164&lpg=PA164&dq=li+anzhai&source=bl&ots=ed8Z4wwKek&sig=ZRL3O\\_larL5TLQsaKbfUhcGHjqA&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjbiN7u2KPcAhWny4UKHTYNBAQQ6AEIUDAG#v=onepage&q=li%20anzhai&f=false](https://books.google.fr/books?id=6tgr-iOAJgMC&pg=PA164&lpg=PA164&dq=li+anzhai&source=bl&ots=ed8Z4wwKek&sig=ZRL3O_larL5TLQsaKbfUhcGHjqA&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjbiN7u2KPcAhWny4UKHTYNBAQQ6AEIUDAG#v=onepage&q=li%20anzhai&f=false)

**Stevenson, Matilda C.,**

1904, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Washington, 33<sup>rd</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 3-608.

# Zuñi : Observations et questions<sup>1</sup>

Li An-Che (or Li Anzhai),

(Publication originelle : « Zuñi: Some Observations and Queries », *American Anthropologist*, 39, 1937 : 62-76)

Mon intérêt pour l'étude de Zuñi<sup>2</sup> a été double : prendre une perspective culturelle, en faisant connaissance avec une culture différente, et apprendre la technique d'enquête de terrain de l'anthropologie américaine. En d'autres termes, je voulais envisager l'étude de Zuñi plutôt comme une illustration de problèmes plus vastes qui y sont liés que comme un morceau limité d'ethnographie. C'est pourquoi, si je soulève maintes questions dans le présent article, il faut y voir un effort d'aller vers plus de clarté et nullement d'émettre des critiques. Aussi bien, si j'ai spécifiquement choisi Zuñi, c'est à cause de la riche littérature existant à son sujet, due à d'éminentes autorités<sup>3</sup>.

Je suis arrivé à Zuñi, dans l'ouest du Nouveau-Mexique, le 15 juin 1935, et, si l'on excepte deux semaines d'excursions, j'y ai passé tout mon temps, au sein d'une famille autochtone, jusqu'au 16 septembre, date de mon départ pour l'est. En dehors de quelques relevés quantitatifs, j'ai assumé un rôle d'observateur participant plus que d'enquêteur actif, après avoir été accueilli par la communauté comme si la chose allait absolument de soi. Je me suis présenté comme quelqu'un qui venait de la Chine et qui avait un grand désir d'apprendre la sagesse d'autres peuples afin de mieux enseigner au sien. À de nombreuses reprises, j'ai répété aux membres de la communauté que mon but n'était pas de percer des secrets, de quelque sorte qu'ils fussent, et qu'ils pouvaient me dire tout ce qui leur importait, mais que si jamais il m'arrivait de demander quelque chose dont ils ne souhaiteraient pas parler, je leur serais reconnaissant de m'en avertir. Vers la fin de mon séjour, ils ne semblaient pas prêter une grande attention à ma présence, notamment la famille chez qui je logeais, dont les membres entretenaient avec moi des relations de plaisanterie et n'interrompaient pas leur conversation lorsque j'entrais dans leur pièce d'habitation. De temps en temps, ils donnaient spontanément une information et, quelques jours avant mon départ, ils étaient disposés à parler en détail des activités de groupe, tant publiques qu'ésotériques. J'ai participé à la plantation de plumes dans les champs par la famille avant les danses de la pluie, et j'ai observé six de ces dernières, toutes celles qui eurent lieu cet été-là.

<sup>1</sup> M. Li An-che ne se trouvant plus dans le pays, il n'a pas eu la possibilité de revoir cet article dans sa forme finale révisée. La responsabilité des révisions est la nôtre. (*Note de l'éditeur*)

<sup>2</sup> Le terme « Zuñi » peut désigner aussi bien la population, les Zuñi, que le village qu'ils habitent au centre de leur réserve, que cette réserve elle-même et que la rivière qui la traverse. C'est comme désignation du village que Li An-che emploie « Zuñi ». (*Note du traducteur ; ci-après, NdI*)

<sup>3</sup> L'auteur souhaite saisir cette occasion d'exprimer sa gratitude et de reconnaître sa dette envers le département d'Anthropologie de l'université de Californie et les amis de celui-ci pour avoir préparé son travail de terrain à Zuñi, envers le Service indien des États-Unis pour le lien qui rendit l'étude possible, envers tous les amis à Zuñi qui furent d'une grande gentillesse et d'une grande aide et envers le département d'Anthropologie de l'université de Yale pour la manière stimulante dont y fut discutée la notion de culture pendant la mise par écrit du matériel réuni sur Zuñi. C'est un grand plaisir de reconnaître également que des entretiens personnels avec le Dr Benedict et le Dr Bunzel m'ont énormément aidé à faire la distinction entre vision admise – autochtone ou autre – et réalités d'une culture, que je n'ai pas eu le privilège d'étudier plus longtemps qu'un seul été.

Le présent article porte uniquement sur certains points d'interprétation de la vie à Zuñi. Faute de place, l'information factuelle et le problème de l'adaptation ont été réservés pour d'autres occasions.

Quand on examine les publications existantes sur Zuñi, on ne peut s'empêcher d'éprouver des curiosités et des perplexités de toutes sortes. Néanmoins, l'expérience du terrain jointe à une réflexion suffisante corrige infailliblement aussi bien des impressions de seconde main que des comparaisons immédiates inappropriées. On peut atteindre à une juste perspective et une réelle objectivité, en faisant la distinction entre conclusions basées sur des traits culturels isolés et conclusions reposant sur des mises en relations contextuelles, entre des schémas absolus tirés de sa propre culture et la signification relative apportée par un autre modèle culturel, entre la capacité sélective de mécanismes anciens et le pouvoir de pénétration d'un système intrusif.

### RELIGION

L'impression prédominante parmi les ethnologues en Amérique est que la religion zuñi est quelque chose de purement formel, sans grand rapport avec des sentiments personnels. Peut-être Benedict et Bunzel en sont-elles responsables. Dans son livre *Patterns of culture*, le Dr Benedict<sup>4</sup> a parlé des « actes et des motivations de l'individu » dans la religion zuñi comme étant « singulièrement sans lien à la personne<sup>5</sup> ». Étant donné que son intention était de définir des types de culture nettement tranchés en mettant en contraste la vie à Zuñi avec celle des Kwakiutl<sup>6</sup> et celle de Dobu<sup>7</sup>, il est concevable qu'on a affaire à des portraits probablement sursimplifiés. Mais une fois qu'ils ont été peints ainsi par tout un processus d'élimination et de sélection, ils tendent à apparaître comme des entités indépendantes, comme étant en eux mêmes complets, et ils ont alors extrêmement trompeurs.

La présentation du Dr Bunzel<sup>8</sup>, malgré une forte insistance sur le côté formel, est pour sa part plus équilibrée, du fait de son extrême concentration sur Zuñi seulement. Toutefois, le pouvoir de discernement qu'on exerce en lisant entre les lignes se brouille facilement une fois que les caractérisations de l'auteure ont pris possession de l'esprit, en particulier quand ce qu'elle met en avant est étayé par le Dr Benedict. Quelques citations du rapport du Dr Bunzel vont en donner des exemples concrets. À un endroit, elle dit :

À Zuñi, comme dans tous les pueblos, la religion a une large étendue. Elle envahit toutes les activités et son omniprésence même ainsi que les formes riches et harmonieuses à travers lesquelles elle est exprimée dédommagent qui l'étudie du manque d'intensité du sentiment religieux. Car, bien qu'on

<sup>4</sup> Ruth Benedict (1887-1948) effectua ses recherches de terrain à Zuñi dans les années 1920 (1<sup>er</sup> séjour en 1924). (Ndt)

<sup>5</sup> Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston, 1934), p. 105.

<sup>6</sup> Peuple autochtone de Colombie britannique, établi dans le nord-est de l'île de Vancouver et sur la côte continentale voisine. (Ndt)

<sup>7</sup> Dobu est une petite île de l'archipel d'Entrecasteaux au sud-est de la Nouvelle-Guinée. Ses habitants, les Dobu ou Dobuans, également présents sur le proche littoral des îles voisines, constituent une des étapes importantes du circuit de la kula (Voir Malinowski, 1922, notamment chapitres II et XIV). (Ndt)

<sup>8</sup> Ruth Bunzel (1898-1990) effectua ses recherches à Zuñi durant les années 1920, en partie côte à côte avec Benedict. (Ndt)

puisse dire des Zuñi qu'ils sont l'un des peuples les plus complètement religieux du monde, il n'y a pas, dans toute la masse énorme de leurs rituels, la moindre parcelle d'un sentiment religieux égal en intensité et en exaltation à la quête de vision ordinaire de l'Indien nord-américain<sup>9</sup>.

Ailleurs, il est dit de la prière zuñi qu'elle n'est

pas un épanchement spontané du cœur. Elle est plutôt la répétition d'une formule fixe... Pratiquement toutes les techniques employées par l'homme primitif ou civilisé pour influencer sur le surnaturel sont connues à Zuñi – fétichisme, magie imitative, incantation et formules figurent en abondance dans les rituels, tandis que les approches plus personnelles de la prière (laquelle, toutefois, est surtout de l'ordre de la formule à Zuñi), purification, abstinence et sacrifice sont également bien visibles. La balance penche du côté des techniques mécaniques qui sont extrêmement développées<sup>10</sup>.

Naturellement vient à l'esprit la question suivante : pourquoi « l'épanchement spontané du cœur » et « la répétition d'une formule fixe » devraient-ils être antithétiques ? Si l'on prend en considération le contenu social d'un esprit individuel, les aspirations personnelles n'entrent pas forcément en conflit avec la structure de la culture où l'on se trouve, et, en vérité, les formes les plus développées d'autosacrifice sont le produit d'un surmoi hypertrophié. Si quelqu'un montre de l'intérêt à opposer une attitude mentale contrôlée à celle de la quête de vision, alors il est légitime de procéder à leur opposition. Mais aucune de ces formes de processus mental ne nécessite un plus grand influx de sentiment personnel que l'autre, pour autant que la religion soit concernée. Des religions de type exalté et des religions de type contemplatif peuvent être à un degré égal conformes à des modèles culturels respectifs, comme elles peuvent être aussi personnelles les unes que les autres sous une surface de conformité sociale. Quand on entre dans une autre culture, on est susceptible d'oublier toutes les complexités des formes de la sienne. Mais supposons qu'on demande à un étudiant américain en ethnologie qui, des *holy rollers*<sup>11</sup> ou d'un groupe confessionnel dont la cérémonie est méthodiquement conduite, manifeste à un degré plus élevé des sentiments personnels dans sa pratique religieuse, il sera davantage en mesure d'en juger finement. Et l'exemple de l'Église chrétienne sert à montrer que les participants d'un service religieux ordonné, suivant des prières et des chants stéréotypés, peuvent différer considérablement quant à leur niveau de participation. L'un peut répondre aux manifestations extérieures du comportement collectif par tout un imaginaire individuel n'ayant pas le moindre rapport avec le service. Un autre peut si bien s'identifier à l'assemblée qui l'entoure que le comportement collectif est l'incarnation, pour le moment, de sa personnalité tout entière. Aucun doute que c'est de façon totalement mécanique que certains *holy rollers* se livrent à leurs vociférations et manifestations frénétiques ou que la quête de vision est pratiquée par certains de ceux qui s'y adonnent. Après tout, il y a une différence énorme entre apparence officielle et réalité intérieure.

<sup>9</sup> Ruth L. Bunzel, *Introduction to Zuñi Ceremonialism; Zuñi Origin Myths; Zuñi Ritual Poetry; Zuñi Katsinas* (Forty-seventh Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1932, pp. 467-1086), p. 480.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 493, 489.

<sup>11</sup> *Holy rollers* est un terme (souvent péjoratif) désignant des fidèles de toute obéissance (mais principalement pentecôtistes) dont le culte se manifeste par des comportements extatiques et frénétiques, comme se rouler sur le sol (d'où le nom), danser, trembler, etc., sous la possession du Saint-Esprit. (*Ndt*)

En dépit de toute son insistance sur le fait que la prière individuelle est fixe dans la forme comme dans le contenu, le Dr Bunzel a donné elle-même quelque indication du contraire. Car elle écrit que la prière est « variable individuellement dans son degré d'élaboration » et cite ses informateurs disant : « Certains hommes vifs d'esprit parlent longtemps, d'autres sont juste comme des bébés ». Et, sur la même page, elle continue en mentionnant les occasions « où des hommes font montre de leur habileté à utiliser le langage poétique ». Elle parle aussi de « la force compulsive » de la danse zuñi<sup>12</sup>.

D'après le témoignage de Mrs Stevenson<sup>13</sup>, toutes les prières « sont répétées sur un ton bas et imposant<sup>14</sup> ». Le trait de comportement caractérisé par ce ton de voix bas et imposant est toujours observé par quiconque a étudié la culture zuñi et il est aisément oublié comme expression caractéristique de sentiments personnels, dès lors qu'on se lance, d'un bond, dans la comparaison contrastée de Zuñi avec autre chose, comme si les sentiments personnels étaient étrangement absents parmi ces Pueblos. Rapportant un mythe qui raconte comment les Jeunes Filles du maïs<sup>15</sup> furent persuadées de venir trouver le peuple, Mrs Stevenson a une autre déclaration symbolique à formuler : « Tous parlaient avec leur cœur ; les cœurs parlaient aux cœurs, et les lèvres ne bougeaient pas<sup>16</sup> ». S'il est symboliquement significatif que des cœurs doivent parler à d'autres cœurs sans manifestations extérieures, n'est-on pas précisément à l'opposé de prières mécaniques ? Personnellement, j'ai été vivement impressionné par la profondeur de l'atmosphère religieuse au sens le plus vrai de communion personnelle, lorsqu'un jour, tôt le matin, j'ai surpris par inadvertance un vieil homme qui, tout seul en plein champ, priait le soleil levant<sup>17</sup>. Instinctivement, je me suis retiré, avant même d'avoir réalisé que j'étais dans le « Saint des Saints ». Un tel tableau vivant était infiniment plus éloquent que celui qui est reproduit par Stevenson dans son livre (figure 1 face à la page 15). Désormais instruit de l'événement, j'eus d'autres occasions d'observer de loin de semblables scènes.

Ayant établi que des éléments personnels prennent place dans la religion zuñi, prêtons attention à un autre aspect du problème de la religion. Étant donné la toute-puissance des activités religieuses à Zuñi, on se demande souvent comment les gens trouvent du temps et de l'intérêt pour des activités relevant du champ du monde profane. Là encore, la préoccupation exclusive pour l'ésotérique et l'abstrait de presque tous les chercheurs ayant étudié la culture zuñi a laissé des empreintes de son manque d'équilibre. Mais, quelle que soit l'impression donnée, un instant de

<sup>12</sup> Bunzel, *op. cit.*, pp. 615, 899.

<sup>13</sup> Matilda C. Stevenson (1849-1915) fut l'une des premières anthropologues en activité à Zuñi durant les deux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. (*Ndt*)

<sup>14</sup> Matilda Coxe Stevenson, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies* (33rd Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1904, pp. 3-608), p. 171.

<sup>15</sup> Jaune, bleue, rouge, blanche, multicolore, noire, les jeunes filles du maïs correspondent aux six directions du monde (voir plus loin, dans l'article, le tableau 1 sur les groupes de danse). Elles rendirent aux Zuñi le maïs qu'ils avaient perdu et elles font partie, de manière spécifique, des êtres katecina qui leur rendent chaque année visite.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 52. (Indiqué par erreur p. 527 dans la publication originelle ; *Ndt*)

<sup>17</sup> Cette prière au soleil levant, accompagnée d'un don de farine, est faite normalement chaque matin par tout homme occupant une position cérémonielle, permanente ou temporaire, et par tout homme ou toute femme chaque fois qu'il ou elle le désire. (*Ndt*)

réflexion suffit à montrer qu'une société ne peut pas fonctionner éternellement en étant effectivement déséquilibrée. De plus, ce qui semble étrange vu du dehors peut ne pas être du tout étrange dans le mécanisme interne de la culture elle-même en vertu des contrôles bien agencés qui s'y rencontrent. C'est transplanté dans une autre culture, sans l'arrière-plan et le contexte qui étaient les siens, qu'un trait culturel va en effet s'avérer étrange. Ainsi, tout le portrait déséquilibré d'un Dobuan plein de trahison ou d'un Indien des Plaines en quête de vision perdrait sa signification, une fois replacé dans le contexte qui lui est propre. Tandis que les compétitions sportives interuniversitaires américaines pourraient être interprétées, vues du dehors, comme voulant dire que les étudiants américains ne doivent forcément disposer d'aucun temps pour étudier. À Zuñi, l'évidence semble indiquer que l'intérêt porté au domaine ésotérique est simplement pour aider au combat ordinaire de l'existence. Les activités auxquelles il donne lieu ne sont pas seulement conçues pour faire face à l'inconnu mais aussi pour orienter les activités d'ordre profane. Les spectaculaires danses religieuses, par exemple, ne sont pas seulement une prière, si fervente qu'elle soit, pour la pluie ou la neige, qui sont ce qu'il y a de plus désirable dans l'aride pays zuñi, elles servent aussi de calendrier et à renforcer l'harmonie de la communauté. Que d'autres groupes<sup>18</sup>, les confréries, soient pour une grande part des sociétés médicales est trop évident pour nécessiter commentaire. Le fait de tous le plus significatif est que, bien que tous les membres masculins de la communauté soient supposés appartenir, en théorie, aux groupes de danse, ils n'y participent qu'à tour de rôle. Le service des participants est requis à intervalles réguliers, puisque les danses ont lieu régulièrement. Et en ces occasions, en dehors des danseurs qui accomplissent leurs devoirs sacrés, les gens, en général, ne sont pas tout le temps présents comme spectateurs. En règle ordinaire, ils vaquent à leurs travaux agricoles ou à d'autres occupations, en dépit des danses qui se tiennent dans la communauté. C'est vers le soir ou les jours où les gens sont libres de tout travail qu'une nombreuse assistance entoure les danseurs. Même les grands prêtres travaillent sur leurs propres terres. Mais chaque fois qu'aux danses se presse un large public, spectateurs et danseurs semblent inconsciemment coopérer pour produire une atmosphère harmonieuse. Autrement dit, les spectateurs, aussi, sont des acteurs dans l'accomplissement de la fonction sacrée. Un tel phénomène ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention dans les études sur Zuñi, mais il vaut la peine qu'on le souligne, en particulier parce qu'il s'agit là d'événements qui se déroulent en plein air, que toutes sortes de gens y assistent et qu'il n'y a pas le moindre effort de la part de quiconque de donner des directives au public. Au regard du bruit habituel produit par toute réunion de personnes entre quatre murs, assemblée des fidèles d'une Église ou convives d'un dîner, il est remarquable de constater le silence attentif régnant sur les places de Zuñi lors des danses publiques. Le Dr Bunzel, en parlant de l'agréable activité qu'est la danse de groupe, a cette heureuse formule : « La joie fait plaisir aux dieux et la tristesse est un péché contre eux<sup>19</sup> ».

<sup>18</sup> Li An-che veut dire d'autres groupes religieux que les groupes de danse qu'il a évoqués implicitement dans la phrase précédente et dont il parle ensuite. (*Ndt*)

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 497.

Les participants aux grandes danses sont affiliés à six groupes, qui ont pour quartiers généraux six kivas, correspondant aux six directions. Bien que toute la population masculine soit censée appartenir à ces groupes, tous les hommes ne sont pas actifs. Le nombre de membres actifs des différents groupes est donné dans le tableau 1 ci-dessous<sup>20</sup>.

TABLEAU 1. MEMBRES DES GROUPES DE KIVA

<i>Nom du groupe*</i>	<i>Numéro de la kiva</i>	<i>Point cardinal et couleur</i>	<i>Nombre de leaders de la kiva (otak'amosi)</i>	<i>Nombre des membres</i>
he'ikwe	1	Nord, jaune	4	45
tcupa'kwe	2	Sud, rouge	3	48
'ohekwe	3	Est, blanc	5	40
muhekwe	4	Ouest, bleu	3	36
'upsanakwe	5	Zénith, multicolore	2	42
hekiapakwe	6	Nadir, noir	4	50

\* D'après l'orthographe de Bunzel (op. cit. : 883).

La grande masse des danses qui sont exécutées par l'un ou l'autre de ces groupes et qui sont considérées comme essentielles pour que le drame sacré se déroule parfaitement se divise, pour la conscience indigène, en six catégories. Ce sont les *tcakwena* (avec tambour), *towa tcakwena* (sans tambour), *wotemla* (danse mixte avec tambour), *towa wotemla* (danse mixte sans tambour), *muluktak'a*, et *hemiciikwe*.

En dehors de ces formes fondamentales de danse, il y a des imitations de danses d'autres tribus, qui sont classées, de leur côté, en danses masquées et non masquées, les secondes étant juste pour se divertir. Parmi les danses masquées, on trouve les danses de la vache, du mouflon et du papillon des Hopi, les danses kumance<sup>21</sup> et apache créées à Zuñi et la danse nahahico empruntée à Laguna<sup>22</sup>. Ce sont des danses plus ou moins sérieuses, comparables à celles qui sont propres aux Zuñi. Les danses sans masques, qui sont juste pour le divertissement, comprennent la danse hopi du papillon, une *squaw dance*<sup>23</sup> navajo, une danse kumance inventée et une *squaw dance* sa'techiwe inventée. J'ai observé une des danses inventées, faite pour se moquer des Navajo. Garçons et filles étaient habillés comme des hommes et des femmes navajo, chantaient des chants navajo et les fausses moustaches étaient extraordinairement comiques.

En plus des six groupes de danseurs katchina associés aux kivas, il y a douze confréries médicinales actives, dont quelques-unes participent aussi aux danses ci-dessus mentionnées. Elles sont indiquées dans le tableau 2.

<sup>20</sup> La population (1935) est de 2016 personnes, 880 de sexe féminin et 1156 de sexe masculin. 768 des personnes de sexe masculin ont plus de 14 ans.

<sup>21</sup> Terme pour Comanche. (*Ndt*)

<sup>22</sup> Laguna est le nom d'une communauté pueblo, dont la réserve se trouve à un peu plus d'une centaine de kilomètres à l'est de la réserve zuñi.

<sup>23</sup> L'expression *squaw dance*, qui est américaine, non indienne, peut désigner diverses sortes de danses des Indiens des Plaines et des Navajo, avec normalement pour point commun qu'elles se font en couples, à l'invitation des femmes. (*Ndt*)

TABLEAU 2. MEMBRES DES CONFRÉRIES

<i>Noms*</i>	<i>Membres</i>
Ne'wekwe (confrérie de la Voie lactée)	42
Shi'wannakwe (incluant trois ordres : Mystère médecine, Jonglerie et Feu)	41
hā'lo'kwe (confrérie de la Fourmi)	41
ma'tke tsan'nakwe (confrérie du Petit Feu)	50
ma'tke thlan'nakwe (confrérie du Grand Feu)	20
Pe'shātsilo'kwe (confrérie de la Punaise)	29
tsān'īakīakwe (confrérie des Chasseurs)	45
thle'wekwe (confrérie du Bois)	25
Chi'kīalikwe (confrérie du Serpent à sonnettes)	27
tko'shī'kwe (confrérie du Cactus)	Éteinte il y a 10 ans
Shu'maakwe (confrérie de la coquille spiralee)	18
U'huhukwe (confrérie du Duvet d'aigle)	38
* D'après l'orthographe de Stevenson (op. cit. : 407 et suiv.).	

## LEADERSHIP

Après cette digression apportant un peu d'information factuelle, revenons au problème de l'interprétation de la vie à Zuñi, pour trouver une nouvelle affirmation à sens unique : l'évitement du leadership dans la vie sociale est un corollaire du manque de sentiments personnels dans la religion. Si l'on n'est pas intéressé par la quête de vision et si « l'Homme n'est pas le seigneur de l'univers », de sorte que « les forêts et les champs ne lui ont pas été donnés pour qu'il les pille » et qu'« il est l'égal dans le monde du lapin, du cerf et du jeune maïs<sup>24</sup> », si tout cela est vrai, alors quoi de plus naturel que la supposition que le leadership parmi les hommes n'est pas désiré ? Mais voilà bien un cas où les prémisses sont substantiellement correctes sans que la conclusion le soit nécessairement.

Le Dr Benedict rapporte qu'un Zuñi est effrayé de devenir « un leader de son peuple », craignant de s'exposer à « être persécuté pour sorcellerie » et qu'il sera uniquement « intéressé par une course où des participants partent à chance égale<sup>25</sup> » car « un coureur trop supérieur ruine la course<sup>26</sup> ». L'erreur de base semble consister dans la tendance à raisonner selon les implications logiques de sa propre culture. Dans le monde occidental compétitif, où l'on est éduqué à penser que le

<sup>24</sup> Bunzel, *op. cit.*, p. 488.

<sup>25</sup> Li An-Che condense quelque peu ici le texte de Benedict. C'est après avoir exposé que les Zuñi, selon elle, réproouvent toute forme prononcée d'affirmation personnelle que l'auteure de *Patterns of Culture* ajoute, à titre d'exemple, qu'on constate cela même dans les compétitions de course à pied, où un vainqueur trop fréquent se verra interdit de départ. Ceci dit, on est en présence d'un cas typique de sélection de l'information par Benedict. Comment peut-elle ignorer les efforts (y compris de l'ordre de la magie) que les participants déploient pour s'assurer le succès et, surtout, les paris acharnés auxquels les courses donnent lieu ? C'est pour cela qu'un vainqueur trop fréquent n'est pas apprécié. Ce n'est pas la course qu'il « ruine », ce sont les paris. (Sur ces courses et ces paris, voir Stevenson, 1904 : 317 et suiv.) (*Ndt*)

<sup>26</sup> Benedict, *op. cit.*, p. 99.

monde est fait pour qu'on l'exploite et où celui qui ne se pousse pas en avant se voit inévitablement repoussé en arrière, il est assurément logique qu'un manque personnel d'avidité à acquérir implique le refus du leadership. Mais dans une autre société qui suppose plus harmonieusement un système de concessions réciproques entre tous les êtres du monde, on peut être aussi humble qu'il est possible et exercer néanmoins un grand pouvoir de discernement en matière de différends et de valeurs. Alors, le leadership est naturellement assumé par ceux auxquels leurs associés reconnaissent ce rôle et que d'autres suivent sans voir en cela une forme quelconque d'humiliation. La question n'est pas l'opposition entre le leadership et son refus, mais l'évaluation des voies et des moyens de parvenir au leadership. Dans toute communauté où l'on vit en face à face, on peut tenir pour certain qu'aucun individu de bon sens n'entreprendra de se rendre ridicule en recherchant ce qui est clairement hors de sa portée et que même les plus avides et les plus légitimes aspirants à une position élevée suivront l'usage officiel de la décliner si elle leur est offerte. Les sociétés modernes ont des asiles pour s'occuper des insensés, mais une communauté primitive devra accuser de sorcellerie ceux qui sont mentalement dangereux, afin d'appliquer la politique de « sécurité d'abord » pour le bien-être commun.

Le fait qu'il y ait à Zuñi un si grand nombre de personnes exerçant des fonctions publiques avec des prérogatives jalousement gardées est la preuve de l'existence d'ambitions sociales. Le Dr Bunzel rapporte un cas où un prêtre âgé refusa de donner une information sur l'ordre des événements dans une cérémonie rarement exécutée mais fut persuadé de révéler une prière particulière contre rémunération. « À Zuñi, un 'homme pauvre' est quelqu'un qui n'a pas un savoir particulier ou une position dans le système cérémoniel. Un homme 'de valeur' a savoir et prestige<sup>27</sup> ».

Une dose substantielle d'ambition est présente dans toute société vivante. Seuls diffèrent les moyens d'acquérir du prestige et de réaliser des ambitions, ceux-ci étant culturellement conditionnés. Une fois qu'on a accepté de jouer le jeu, il faut le jouer selon ses règles. Les règles sont différentes dans différentes sociétés, mais leur existence est universelle. En ce qui concerne plus particulièrement Zuñi, non seulement y existent des formes ordinaires de lutte pour la suprématie individuelle, mais des formes violentes surviennent de temps en temps. Alors que le Dr Hodge effectuait des fouilles près du pueblo, un protestant zuñi reçut de lui l'information qu'un objet sacré valorisé par les gens n'était qu'une petite représentation de saint François, héritée des anciens pères franciscains. Et il se servit aussitôt de cette information pour discréditer à son avantage ses opposants catholiques. Jusque-là, les prêtres de Zuñi avaient valorisé l'objet comme indigène, et avec la révélation du contraire, un conflit de grande ampleur se produisit entre éléments catholiques et protestants. Soutenu par le parti vainqueur, le protestant dont il a été question devint gouverneur de la réserve<sup>28</sup>. Plus récemment, un grand prêtre s'éleva au-dessus des

<sup>27</sup> Bunzel, *op. cit.*, p. 617.

<sup>28</sup> L'information de Li An-che semble ici quelque peu inexacte ou erronée. Les Zuñi connaissaient parfaitement la nature et l'origine de la représentation de Saint François dont il est question. Appelée *Santu* et considérée comme de sexe féminin, elle avait été substituée en 1871, comme fétiche d'un rite de fertilité (sans rapport avec le christianisme), à une représentation de la Vierge de Guadeloupe, dérobée par un Américain (voir Parsons, 1917 ; Bunzel, 1932). Ce Saint-François féminisé ne fut certainement pas à l'origine de la querelle mentionnée par Li. Eggan & Pandey (1979) la

autres prêtres, qui étaient beaucoup plus respectés, et ce par des voies purement politiques qui auraient fait l'objet du plus grand mépris autrefois. Sa campagne se fit souterrainement, en association avec celle d'un candidat au poste de gouverneur, promis à être son bras droit<sup>29</sup>. Tous les deux triomphèrent, et le public resta profondément divisé entre les partisans de l'ordre ancien et ceux des nouveaux politiciens.

#### DISCIPLINE

Un autre cas d'interprétation sursimplifiée à Zuñi se situe en référence au comportement des enfants. C'est une idée universelle parmi les chercheurs de la région que l'enfant n'est jamais réprimandé et se comporte bien automatiquement. Voilà qui paraît étrange à quiconque a eu une large expérience des enfants dans toute autre culture, mais c'est plus ou moins accepté par tous, de par l'autorité d'un assentiment universel. Voici un passage typique de Mrs Stevenson, qui ne constitue d'aucune façon un exemple isolé. On peut lire pratiquement les mêmes commentaires dans n'importe quel écrit d'ethnographie du Sud-Ouest, chaque fois qu'il est question d'un tel sujet.

L'enfant zuñi est rarement désobéissant, et l'auteure n'a connu qu'un parent frappant un enfant ou lui parlant durement. Les enfants jouent tout au long du jour sans la moindre querelle. Les plus jeunes ne dérangent et ne touchent jamais quelque chose appartenant aux autres. En des années d'expérience avec les Zuñi et d'autres Indiens, l'auteure n'a jamais perdu quoi que ce soit du fait des enfants, nourriture ou autre chose<sup>30</sup>.

Vu l'acceptation universelle de cette sorte d'opinion, les gens qui éprouvent de la sympathie pour les Indiens tendent à idéaliser sur ce plan la vie indienne, et ceux qui leur sont hostiles, notamment les marchands blancs, disent que les Indiens ne connaissent aucune discipline depuis qu'ils sont bébés, de sorte que même les adultes se conduisent exactement comme des enfants gâtés. Une fois encore, ce qui paraît injustifié, ce n'est pas tant l'observation qu'une interprétation fondée sur une prise en compte incomplète des facteurs en jeu. Les observateurs sont facilement entraînés sur une fausse piste par leur propre substrat culturel, substituant une logique de leur fait à la logique manquante.

-rapportent dans des termes quelque peu différents, et elle fut un épisode d'un conflit apparu dans les années 1920 et appelé à durer, portant sur l'attitude à adopter par rapport au monde américain environnant, à ce qu'on pouvait accepter des modifications qu'il introduisait dans la culture zuñi et à ce qu'on pouvait lui montrer de celle-ci. Eggan & Pandey ajoutent la précision importante que les appellations de « catholique » et de « protestant » sont trompeuses et que le conflit n'avait rien de religieux. Il y avait en réalité très peu de convertis. L'hostilité ou l'indifférence des Zuñi au christianisme est soulignée par pratiquement tous les auteurs. (Ndt)

<sup>29</sup> Si le terme est d'origine espagnole, la fonction de gouverneur est une institution zuñi. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le gouverneur et ses assistants, formant un « conseil tribal », avaient charge de gérer les questions matérielles et civiles d'ordre profane ainsi que les relations avec le dehors. Ils étaient nommés et révoqués à tout moment par le conseil des « prêtres », en charge quant à lui, sous la surveillance de l'opinion zuñi, du sacré et de tout ce qui touchait à la pérennité de l'univers zuñi. Relativement limitées au départ dans une communauté largement autonome et autosuffisante, les responsabilités « profanes » du gouverneur et du conseil tribal ont pris de plus en plus d'importance avec le temps, en conséquence du développement des relations avec les autorités et le monde américains et de la place grandissante occupée dans la vie collective par des questions d'ordre administratif, économique et gestionnaire. En 1934, peu avant la venue de Li An-Che, un pas ultérieur dans la sécularisation de l'administration interne de la communauté a été franchi, avec l'adoption par les Zuñi de l'*Indian Reorganization Act*, en vertu duquel le gouverneur et le conseil tribal seraient désormais élus par la population (pour le moment, masculine) et non plus nommés par le conseil des « prêtres ». (Ndt)

<sup>30</sup> Stevenson, *The Zuñi Indians*, p. 293.

Le mécanisme à l'œuvre à Zuñi semble être à peu près ce qui suit. En premier lieu, la responsabilité de la surveillance ne repose pas trop lourdement sur les épaules de tel ou tel individu. En plus du père et de la mère, tous les membres de la famille coopèrent pour veiller à ce que l'enfant se conduise bien. En fait, tout membre de la communauté venant à passer sur les lieux dira quelque chose pour corriger une mauvaise conduite d'un enfant. Ayant à faire face à ce front uni des adultes, pour ainsi dire, l'enfant n'a guère la possibilité d'essayer de jouer l'un contre l'autre. Et, à partir du moment où il ne subit pas de contraintes excessives, pourquoi rendrait-il les choses déplaisantes aussi bien pour lui-même que pour les autres ? On observe souvent qu'un enfant très agité est facilement calmé par le léger murmure d'un adulte et, en fait, par toute expression du visage qu'il lui voit. Et ce serait véritablement un prodige que de telles choses se produisent sans qu'il y ait au préalable un conditionnement suffisant. En second lieu, malgré tous les signes d'amour parental, on laisse aux enfants une beaucoup plus grande indépendance dans le monde de liberté qui leur est propre. Les parents ne les câlinent pas au-delà des soins physiques indispensables. Se donner du plaisir physique en caressant un enfant et appeler ça de l'amour, ce n'est pas l'usage à Zuñi. Au début de sa vie, le bébé est mis dans un berceau la majeure partie du temps. Il est souvent nourri dans ce berceau. Aussitôt qu'il peut jouer par lui-même, il rejoint ses petits camarades et est invisible depuis le seuil du foyer familial. Il y revient pour de la nourriture ou autre chose chaque fois qu'il en ressent le besoin. La plus grande partie de son temps, il jouit du monde de ses partenaires de jeu, et quand il est auprès de ses parents, il ne ressent pas le besoin de parader pour leur plaire ou de trop exiger d'eux. Il tient pour acquis qu'ils sont la source de son bien être. En troisième lieu, il arrive parfois qu'il y ait une punition, ainsi que le reconnaît Mrs Stevenson. Mais cette punition est administrée délibérément et efficacement. Il n'y a pas un tas d'histoires soulevées par la mère ou des discussions sans fin entre les adultes, de sorte que l'enfant est encouragé à mal faire par toute la publicité qu'on lui donne et toute l'attention qu'on lui porte. C'est avec l'introduction à Zuñi d'une nouvelle philosophie éducative que des parents commencent à ne plus se sentir sûrs de leurs enfants. Auparavant, il y avait, pour les enfants, une autorité bien reconnue ; mais, ces derniers temps, ils sont induits à comprendre que les missionnaires et les instituteurs font de leur mieux pour discréditer leurs parents. Et la nouvelle philosophie éducative dont il est question, c'est la peur qu'ont les éducateurs de la Peur, c'est leur crainte qu'on l'instille dans les tendres esprits enfantins. Ils sont effrayés que les enfants soient effrayés. En d'autres termes, la famille est en train de perdre le contrôle de l'enfant, et l'école n'est pas en mesure encore de gérer la situation. Ce n'est pas ici l'endroit pour traiter, de manière un tant soit peu équitable, de ce problème fondamental, mais le fait est qu'il y a un problème, dû à une période de transition.

Pour que toute son éducation à la vie quotidienne imprègne l'enfant de manière plus profonde qu'à travers une éducation scolaire formelle, il y a, comme quatrième facteur, le système religieux du peuple. Aussitôt que l'enfant est capable d'identification, il est exposé au spectacle impressionnant des danses qui se déroulent tout au long de l'année. Pour lui, bien entendu, elles sont exécutées par des êtres surnaturels. Et la morale indiscutable qui en découle, c'est que ces êtres seront en colère à la moindre mauvaise conduite. Quand l'enfant est initié dans une des sociétés de danse, il reçoit

un enseignement plus formel sur la philosophie morale de la vie et il est fouetté en signe de purification. Et par-dessus tout, parmi les êtres surnaturels, il en est certains qui ont pour fonction particulière de punir qui se conduit mal. En dehors de ceux dont le rôle de gardien est purement religieux, chaque kiva a un *atocle*, homme ou femme, qui prend en charge la tâche déplaisante d'effrayer tout enfant de mauvaise réputation chaque fois que nécessaire<sup>31</sup>. Quelquefois, cela se fait en lien avec les célébrations de danses cérémonielles. Il m'est arrivé, tard un soir, de voir un des dieux katicina se rendre en grande tenue de cérémonie chez une famille, une fois le service public terminé. Il avait le visage recouvert d'une longue chevelure et portait une grande épée à la main. Un enfant soutenu par deux femmes âgées, sans doute sa mère et sa grand-mère maternelle, se tenait debout devant cette effrayante figure, qui tint un long discours en faisant toutes sortes de gestes de la main. Finalement, il sembla satisfait du regard intense de l'enfant et des assurances données par les femmes qui se tenaient derrière lui, et il se retira après avoir reçu les bénédictions de la famille sous forme de prière, de farine de prière et de dons matériels. L'enfant devait avoir mauvaise réputation, d'une façon ou d'une autre ; et cette scène impressionnante, je crois, est propre à laisser un souvenir durable. De nouveau, il importe de souligner que ce qui est d'intérêt en l'occurrence n'est pas la sagesse d'une telle procédure, mais le mécanisme effectif mis en œuvre pour modeler le comportement de l'enfant. Il a semblé d'une saine politique, néanmoins, d'avoir l'enfant soutenu par les mains secourables de deux femmes âgées, tandis qu'il se tenait lui-même debout sur ses pieds.

#### MARI ET FEMME

Mon prochain point d'intérêt concernant l'interprétation de la vie à Zuñi est suscité par le Dr Kroeber<sup>32</sup>. Parlant du titre de propriété des femmes sur les maisons, il fait la remarque qui suit :

Quand un bâtiment est démoli, ce sont les hommes qui font tout le gros du travail. Quand ce bâtiment est réédifié ou qu'une maison entièrement nouvelle est construite en dehors de la vieille ville, les hommes extraient et posent les pierres, taillent et posent les poutres du toit et aménagent les portes et les fenêtres. Du début à la fin, la contribution de la femme est auxiliaire, à l'exception du léger travail de l'emplâtrage, dont elle a le contrôle. Pourtant, quand un homme a ainsi bâti une maison puis que lui et sa femme se querellent et se séparent, n'y eût-il même d'autre raison à cela qu'une flagrante infidélité de la femme, l'homme quitte les lieux et laisse l'édifice à elle et à son successeur, sans penser le moins du monde qu'il est dépossédé de quelque chose qui lui appartient. Des hommes m'ont montré des maisons qu'ils avaient édifiées pour une épouse qui y avait installé ensuite un autre homme comme mari, et ont attiré mon attention sur les vitres qu'ils avaient achetées chez le marchand avec leurs propres revenus et qui étaient toujours

<sup>31</sup>- En fait, chaque kiva ou groupe de danse compte deux katicina atocle, une masculine et une féminine (Parsons, 1916). Le « dieu katicina » décrit quelques lignes plus bas par Li An-che, avec sa chevelure couvrant son visage et une épée à la main, est bien un atocle (sans doute masculin, l'atocle-femme étant en outre équipée d'un panier pour emporter les enfants et les manger). (Ndt)

<sup>32</sup>- Alfred L. Kroeber (1876-1960) effectua son enquête de terrain à Zuñi en deux temps, durant l'été 1915 et l'été 1916. (Ndt)

en place ; mais ils communiquèrent ces informations avec détachement et sans donner à entendre qu'il y avait eu injustice<sup>33</sup>.

Du point de vue de la culture occidentale, voilà qui est extraordinaire, assurément. Et Kroeber continue en disant que « le Zuñi n'a pas le moindre soupçon de s'être montré chevaleresque par un tel renoncement » et que « sa conduite va aussi naturellement de soi que la résignation à quelque chose d'inévitable, comme la destruction d'un champ de maïs par une violente averse ». Mais une connaissance plus intime prouve qu'il n'y a aucune sorte de raison d'avoir « le moindre soupçon de s'être montré chevaleresque par un tel renoncement ». La vérité, c'est celle-ci. Un homme n'a aucun souci à se faire pour une maison. S'il est marié, il vit avec sa femme. S'il est divorcé, soit il retourne chez ses parents (dans la maison de sa mère) comme avant son mariage, soit il va habiter chez sa sœur (si la maison de sa mère fait défaut), soit il se marie dans la famille d'une autre femme et vit avec cette famille. Un veuf sans proches parents, c'est-à-dire père et mère, sœurs ou filles, est pris en charge par un quelconque de ses parents maternels. En outre, il y a la question de la responsabilité, en plus de celle du droit de propriété. Bunzel fait cette remarque appropriée : « À son départ [du foyer conjugal], les obligations d'un homme cessent et c'est son successeur qui assume la fonction paternelle auprès de ses enfants<sup>34</sup> ». Sous cet angle, l'homme n'a rien à perdre et tout à gagner. Toutefois, il n'est pas abusivement favorisé par les dispositifs de sa culture. S'il laisse tous ses enfants derrière lui, à charge pour son successeur de s'occuper d'eux en tant que père, il a toute chance, lorsqu'il prendra une nouvelle femme, de se voir lui-même nanti des enfants d'autres hommes avec charge de s'occuper d'eux en tant que père. Cas par cas, les individus peuvent être chanceux ou malchanceux, mais dans le moulin du mécanisme communautaire, il n'est pas envisageable qu'un groupe de gens soient trop évidemment favorisés ou défavorisés, si la communauté doit durer.

Bien que l'objectif de cet article ne soit pas de présenter des informations factuelles, il peut être intéressant de noter que, dans les dossiers personnels de 1420 Zuñi (pour une population totale de 2036 personnes) répartis entre 219 maisonnées, on trouve trace de 14 maisons possédées par des hommes, toutes les autres étant de propriété féminine. Les hommes possèdent des maisons quand ils n'ont absolument aucun autre parent chez qui vivre, quand leur femme vient d'une autre tribu que les Zuñi ou lorsqu'ils désirent suivre le modèle des Blancs et établir leur propre famille, afin de ne pas être ennuyés par les parents de leur femme. Dans le même nombre de dossiers individuels, on relève 22 cas de résidence patrilocale et 7 cas d'endogamie clanique. Bien que le mariage entre clans soit la règle, ces cas de mariage à l'intérieur d'un clan ne semblent pas susciter beaucoup l'attention du public, dès lors qu'ils ont décidé de « se marier de toute façon ».

<sup>33</sup> A. L. Kroeber, *Zuñi Kin and Clan* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 18, Part 2, 1917), p. 89.

<sup>34</sup> Bunzel, *op. cit.*, p. 477.

Afin de considérer plus complètement la situation familiale dans son contexte, examinons de plus près les relations entre les sexes. Aussi bien Cushing<sup>35</sup> que Mrs Stevenson donnent un compte-rendu détaillé de la façon dont un mariage se décidait. Mais « se marier à la mode zuñi » aujourd'hui est synonyme d'une cohabitation physique sans reconnaissance officielle<sup>36</sup>. Il existe certes des certificats de mariage délivrés par l'État ou les autorités de la réserve, mais ils sont plutôt significatifs d'une différence culturelle qu'ils ne sanctionnent un mariage en tant que tel. Et les mariages de ce type ne sont pas nombreux. Aller chercher de l'eau au puits ou aux citernes constitue, comme autrefois, une bonne opportunité pour s'accorder sur une liaison. La seule différence tient au fait que les jeunes filles portaient autrefois sur la tête les poteries contenant l'eau, tandis que maintenant elles tiennent des seaux d'eau à la main. Les jeunes hommes se dispersent aux alentours, seuls ou par groupes de deux ou trois, se tenant derrière des coins de rue ou contre des clôtures, avec de grands sombreros voilant d'ombre leur visage quand ils ne souhaitent pas être reconnus. Toute cette scène se met en place au début de la soirée et se continue jusqu'à ce que tout soit plongé dans une obscurité complète. Les jeunes hommes rentrent alors chez eux pour dîner. Ensuite, les célibataires rendent des visites nocturnes selon les arrangements conclus plus tôt dans la soirée. Tout cela explique un dîner tardif en général. Pour ce qui est des garçons, chacun s'occupe de ses propres affaires. La faveur qu'un garçon rencontre est décidée par la fille, dont les ex-amoureux peuvent être tout à fait amicaux les uns envers les autres. Mais durant toutes les manœuvres de la soirée, entre les deux sexes, les jeunes filles, en général, ne sont pas seulement intéressées par la cour amoureuse, chacune d'elles s'emploie également à épier les affaires de son amoureux. Au cours de la soirée, personne n'agit précipitamment, mais déambule avec nonchalance et un grand air d'indifférence. Un visiteur ne peut pas prendre conscience de cela, avant qu'au bout d'un temps suffisant il ne se rende infailliblement compte que les soirées, dehors, à Zuñi, sont magiquement chargées, que chacun semble se déplacer furtivement dans une atmosphère de secret, avec à l'occasion des yeux inquisiteurs jetés sur l'étranger qui n'est pas en harmonie avec le contexte général.

Des visites nocturnes sont rendues par des hommes dans l'intention ou non du mariage. Un jeune homme de Zuñi, qui était veuf depuis quelque temps, a affirmé qu'il pouvait, s'il avait suffisamment d'argent, s'arranger pour coucher avec n'importe quelle jeune femme dont le mari se trouvait absent ou qui n'était pas mariée. « Ce n'est pas de la vantardise », a-t-il dit, et il semble corroborer l'opinion générale des Blancs résidant à Zuñi. Les parents d'une fille donnent un consentement informel en n'objectant pas à la présence d'un jeune homme. C'est seulement si ce dernier n'a pas leur faveur que des scandales surviennent. Les parents de la fille peuvent s'employer à favoriser un homme aux dépens d'un autre.

<sup>35</sup> Frank H. Cushing (1857-1900) fit partie en 1879 (avec M. C. Stevenson) de la première mission anthropologique envoyée chez les Zuñi par le Bureau Américain d'Ethnologie, l'année même de sa fondation. Il resta vivre à Zuñi jusqu'en 1884, allant jusqu'à se faire initier dans une prêtrise. Mais cette apparente intégration aux Zuñi, si son intérêt pour eux fut réel, fut en fait une façon de se les assimiler et de se faire valoir dans sa propre société. Elle s'inscrit dans la continuité d'un personnage mythique de la frontière coloniale (du type du Bas-de-Cuir de Fenimore Cooper) : l'homme des confins de la société civilisée qui s'approprie les qualités de l'Indien, tout en restant un « Blanc ». Pour une bibliographie des œuvres de Cushing, voir Ortiz, 1979. (*Ndt*)

<sup>36</sup> Aux yeux de la loi américaine. (*Ndt*)

Ceux d'un garçon ne s'inquiètent pas de l'endroit où leur fils trouve où habiter, jusqu'à ce qu'ils soient informés qu'une relation relativement durable est établie. De crainte que quelqu'un prenne sa place en son absence, un mari s'efforcera de rester à la maison autant que possible. Garder les moutons demande qu'on vive dans des camps, mais comme ce n'est pas encore la coutume d'emmener sa femme dans un campement, on tâche de se tenir loin des moutons<sup>37</sup>. On trouve en général un jeune garçon pour s'occuper d'eux. L'arrangement ordinaire est qu'un troupeau de moutons avec un âne (animal remplacé par le cheval pour tous les autres usages et qu'on ne voit pas dans les pueblos) est gardé par un jeune garçon ou en coopération par plusieurs, tandis que le propriétaire vient juste de temps en temps prélever une ou deux bêtes pour la consommation familiale.

L'infidélité semble une des causes majeures de la rapide dissolution des mariages à Zuñi et c'est certainement la cause majeure de toutes les petites tensions existant entre les jeunes – tensions qui arrêtent leurs intérêts à l'horizon immédiat de leurs rivalités. Ces difficultés ne sont pas entre les soupirants d'une fille en tant que tels, mais surviennent en conséquence des efforts de chaque sexe de se montrer compétitivement plus malin que l'autre ou comme frictions indirectement occasionnées entre des hommes qui sont autrement apparentés. Le gouvernement local est capable de porter remède à tous les troubles de la vie quotidienne, sauf ceux qui sont liés aux relations entre les sexes, auxquels il se refuse de prêter l'oreille. Sous la surface tranquille de la vie zuñi, la plupart des individus connaissent ainsi un problème matrimonial ou un autre, et constater qu'une personne a plus d'une histoire conjugale est la règle plutôt que l'exception. J'ai eu directement connaissance de deux cas de divorce. Ils sont survenus dans une même famille, dans laquelle un homme est revenu, après avoir laissé sa femme dans une autre maisonnée, et de laquelle un autre est parti, quittant sa femme et trouvant un logement temporaire chez ses parents maternels. Le premier était en colère contre sa femme, parce qu'elle était jalouse de sa « présumée » intimité avec une jeune fille célibataire. Le second, celui qui est parti, était accusé de dépenser de l'argent pour quelqu'un d'autre, tandis qu'il était lui-même mécontent de la « radinerie » de la famille, qui dépendait de son argent afin de disposer d'un crédit pour les fournitures quotidiennes dans une boutique tenue par des Blancs. Je mentionne ces deux cas, parce qu'ils illustrent bien la situation générale – notamment le second.

À cet égard, il est curieux de constater que les traits caractéristiques d'une résidence en famille étendue [*joint household*] fondée sur le principe de la parenté<sup>38</sup> ressortent de manière très frappante. Ceci, en dépit du fait que « les Zuñis n'ont

<sup>37</sup> Bunzel (*op. cit.* : 475), présente les choses un peu différemment. Les femmes peuvent être présentes dans les campements, lorsque ceux-ci sont fixes, au moment de l'agnelage, par exemple. (*Ndt*)

<sup>38</sup> La maisonnée zuñi, unité de résidence, de production et de consommation, est composée d'un élément fixe et de deux éléments mobiles. L'élément fixe est constitué par les femmes, membres d'un lignage féminin, sœurs ou filles les unes des autres. Un premier élément mobile est constitué par leurs fils ou frères qui vont habiter ailleurs lorsqu'ils se marient, mais rendent de fréquentes visites à leur maisonnée d'origine et reviennent y habiter lorsqu'ils se retrouvent momentanément célibataires (veufs ou divorcés). Le second élément mobile est constitué par les maris des femmes. À cet égard, on ne doit pas considérer la fréquente dissolution des mariages comme un désordre mais comme un mode de fonctionnement de la société zuñi. Elle ne remet pas en cause l'unité de la maisonnée : les hommes changent, mais il y a toujours des hommes présents. Elle contribue à étendre et multiplier les liens de parenté à travers le village. Et elle évite que la maisonnée devienne une unité trop fermée sur elle-même, qui entrerait alors en contradiction avec l'ensemble de la société zuñi, où toute unité sociale se situe et se signifie en intersection avec d'autres. La facilité des divorces et des remariages et, de manière générale, le fait que la sexualité soit une affaire strictement privée doivent aussi se comprendre historiquement, bien entendu, en fonction des deux siècles de mission catholique sous lesquels ont vécu les Zuñi.

pas de grandes familles<sup>39</sup> », la taille moyenne d'une maisonnée zuñi étant encore d'environ sept personnes et demie ainsi que l'a constaté le Dr Kroeber<sup>40</sup>. (Toutefois, une maisonnée inhabituellement nombreuse, de plus de vingt personnes, n'a rien d'extraordinaire dans l'esprit des Zuñi.) Ce qu'on décrit comme une attitude typique des épouses de frères dans une famille chinoise est étonnamment comparable à celle des époux de sœurs dans une famille zuñi. Et je ne peux pas résister à la tentation de faire une comparaison, en dépit de ma volonté arrêtée de me garder de toute association hors de propos. Tandis que les épouses chinoises se marient dans la famille de leur mari ou, plutôt, dans la famille des parents [père et mère] de leur mari, les maris zuñi se marient dans la famille des parents [mère et père] de leur femme. Il est vrai, comme le Dr Kroeber l'a souligné, que « les Zuñi ne sont pas un peuple gouverné par les femmes » et que « la position de la femme n'est pas matériellement différente de celle qu'elle occupe dans des nations aux institutions non matriarcales<sup>41</sup> ». Mais aux yeux d'un Chinois, le rôle des femmes semble beaucoup plus important. Il n'est certes pas correct de dire que la femme domine l'homme à Zuñi, mais ce qui est vrai et important, c'est le fait que la femme n'est en aucune façon dominée par l'homme. Une déclaration abstraite de ce genre ne veut rien dire ; mais prendre conscience de l'atmosphère libre de soucis qui entoure la condition féminine à Zuñi porte sens, en revanche. La femme est tout naturellement la personne protégée dans sa propre maison. C'est au mari d'effectuer les adaptations nécessaires. Et cela fait toute la différence du monde. La femme, ses frères célibataires et ses sœurs mariées ou non n'ont à se préoccuper que d'eux-mêmes pour autant que le comportement extérieur soit concerné, tandis qu'il incombe au mari de cette femme de se montrer prévenant et de peser ses actes. Si les autres, par exemple, tardent à venir à table, il ne doit pas manifester de signes d'irritation et d'impatience. S'il prévoit de faire quelque chose et que son beau-père a quelque chose d'autre à lui faire faire, il dissimulera inévitablement ses propres intentions et se conformera au désir de son beau-père. S'il n'est pas complètement satisfait du mari de la sœur de sa femme, il se doit d'être diplomate et pas trop franc. Tous ces cas de figure n'impliquent pas nécessairement que les autres soient malveillants envers lui. Mais qu'il soit le seul à devoir s'adapter est assez pour faire que sa situation ne soit pas aussi confortable que celle des autres. De ce point de vue, il est tout à fait comparable à une femme chinoise mariée dans la famille de son époux. Elle peut être bien traitée, mais le simple fait d'être traitée constitue le cœur de ses difficultés. Aussi bien qu'elle soit traitée, elle ne peut rien considérer comme acquis. C'est elle qui s'adapte à son mari, à ses beaux-parents, aux sœurs et aux frères de son mari et à la femme d'un frère de son mari. On a tendance en Chine à penser que les petits problèmes advenant parmi les femmes de frères sont dus à des traits foncièrement féminins. C'est une révélation de constater que les maris de sœurs zuñi connaissent des difficultés similaires et, plus encore, que ces difficultés résultent d'obligations semblables d'adaptation, indépendamment du sexe. Une femme américaine peut trouver étrange que des co-épouses puissent véritablement arriver à vivre ensemble, et il est tout aussi étrange pour un Chinois de constater les relations amicales existant entre les ex-époux d'une même femme

<sup>39</sup> Stevenson, *op. cit.*, p. 203.

<sup>40</sup> Kroeber, *op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 90.

---

zuñi. L'Amérique semble dans un entre-deux en faisant des jugements émotionnels ; mais un Chinois doit réellement voir la communauté matrilineaire à Zuñi, pour prendre conscience avec un minimum de netteté qu'une femme peut être le support d'un clan, qui s'éteindrait s'il n'avait plus de membres féminins. Aussi longtemps que la vie communautaire est une sorte de symbiose et est humaine, les individus doivent observer les règles du jeu, une fois ces règles établies.

Université Yenching,  
Peiping [Pékin], Chine.

*Traduction*  
**Roger Renaud,**  
*CANTHEL*

---

### Références bibliographiques

---

(Les références bibliographiques données par Li An-che figurent également en notes de bas de page comme dans l'article originel.)

**Benedict, Ruth,**

1934, *Patterns of Culture*, Boston et New York, Houghton Mifflin.

**Bunzel, Ruth L.,**

1932, *Introduction to Zuñi Ceremonialism; Zuñi Origin Myths; Zuñi Ritual Poetry; Zuñi Katsinas*, Washington, 47<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 467-1086.

**Eggan, Fred & Pandey T. D.,**

1979, « Zuñi History, 1850-1970 » in Ortiz Alfonso (ed.), *Handbook of North American Indians, vol. 9: Southwest*, Washington, Smithsonian Institution : 474-481.

**Malinowski, Bronislaw,**

1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

**Ortiz, Alfonso (ed.),**

1979, *Handbook of North American Indians, vol. 9: Southwest*, Washington, Smithsonian Institution.

**Parsons, Elsie C.,**

1916, « The Zuñi A'doshlě and Suukě », *American Anthropologist*, 18 : 338-347.

1917, « Notes on Zuñi, Part I », *Memoirs of the American Anthropological Association*, IV : 149-225.

**Stevenson, Matilda C.,**

1904, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Washington, 33<sup>rd</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 3-608.