

ANT 6125: IDÉOLOGIES, MÉMOIRES ET HISTOIRES

Guy Lanoue
C-3075
guy.lanoue@umontreal.ca

Description:

Étude des représentations idéologiques parmi les sociétés nord-américaines et les sociétés de l'Europe; l'évocation historique, organisationnelle, et quotidienne dans la définition du groupe.

Thématiques et préambule:

Ce cours et son contenu évolue continuellement, selon les développements et changements politiques et idéologiques dans les grands états-nations qui fournissent les données sur laquelle se base notre enquête. Il n'y a pas, donc un plan de cours formel. Les discussions suivront les pistes dégagées par notre enquête.

1^{er} scénario: l'individu à la dérive

La modernité et sa prétendue progéniture, la postmodernité, ont été le sujet de nombreuses discussions depuis une trentaine d'années. Au cœur des débats est le rôle que les représentations sont censées jouer dans la production des structures de la vie quotidienne et dans la reproduction des soi-disant structures institutionnelles, surtout les systèmes idéologiques impliqués dans la gouvernance. La discussion se complique par la contamination des représentations par la mondialisation, même les représentations locales, car la mondialisation est caractérisée par l'échange bidirectionnel. L'imaginaire n'est pas seulement fragmenté, il est aussi polysémique. Pris comme un ensemble (pas nécessairement systémique), le monde des signes ressemble désormais à un magasin à rayon.

Pourtant, ces rhétoriques désormais assez répandues ne tiennent pas compte de la réalité quotidienne des individus, qui ne vivaient aucunement selon les canons de l'idéologie moderniste et ses catégories étanches qui composaient le système idéologique afin, justement, de définir une idéologie rationnelle qu'appuyait le pouvoir centralisé. Les intellectuels ont souvent noté que cette rationalité est à la base du projet moderniste des États modernistes, qui gouvernent sur la base de la manipulation des symboles pour créer un pont métaphorique entre l'idéologie et la vie quotidienne. Outre au liens métaphoriques entre l'idéologie et la quotidienneté, cette logique est aussi véhiculée par une administration gouvernementale supposément rationnelle des éléments avec lesquels les citoyens construisent leur vie, c'est-à-dire, l'administration rationnelle de l'espace et du temps: la vie est encadrée par des horaires désormais devenus essentiels et par une gestion de l'espace qu'oblige les citoyens à gérer leurs déplacements géographiques (entre le travail, la résidence, le divertissement) selon un modèle rationnel de l'utilisation du temps, dans des espaces civiques conçus pour apparemment favoriser tels déplacements rationnels. Toujours selon cette vision assez monolithique de la modernité, la contamination des signes qu'accompagne la postmodernité effrite les frontières étanches des catégories, avec le résultat que les systèmes de significations idéologiques deviennent de plus en plus faibles et donc incapables d'encadrer les individus.

Mais est-ce vrai que les individus vivaient et pensaient, dans le régime moderniste, selon les catégories étanches qui la rationalité étatique a mis en place? Du point de vue de l'individu, est-ce que la ligne qui séparait la modernité et la postmodernité était en fait si claire?

L'accent ici sera mis sur les mécanismes par lesquels les idéologies agissent sur les individus, jadis citoyens mais aujourd'hui des consommateurs, des conjoint(e)s, des autonomes apparemment libres mais toujours luttant avec le futur qui ne semble pas émergé du passé, surtout que les projets politiques étatiques ne semblent plus capables de représenter la rationalité linéaire. Donc, nous parlerons d'histoires et de mémoires, toujours au pluriel, *inventés*, *mythifiés* et *ritualisés*.

Par exemple, les individus dans les sociétés occidentales, généralement sensibilisés à leur rôle de producteurs-consommateurs, peuvent être (et sont parfois) vus comme des systèmes complexes d'adaptation (CAS – Complex Adaptive Systems, cf. A. Clark, "Leadership and Influence", pp. 47-66, J. Clippinger (ed.), *The Biology of Business*, 1999), qui ont, selon McCracken (*Flocks and Flows, Anticipating Consumers in a Dynamic Marketplace*, 2003), 4 qualités: l'agrégation (des éléments hétérogènes temporairement recrutés pour former un ensemble cohérent), la diversité (la variété ou la qualité hétérogène des assemblages temporaires), l'intensité et rapidité du flux ou circulation (la qualité de faire partie simultanément de plusieurs réseaux ou de mener plusieurs types d'interactions), la non-linéarité (la qualité d'effectuer des ruptures avec les représentations du passé pour arriver à de nouvelles représentations du soi et du groupe). Or, toutes ces quatre qualités sont aujourd'hui nécessaires pour la survie dans un monde (occidental) dynamique toujours en évolution: Nous avons vu, dans les dernières trente ans, l'enterrement du concept des valeurs canoniques censées être partagées par la majorité, et des doutes surgir à propos de la notion du soi inviolable, étanche et donc 'authentique'.

Cette métaphore – l'individu postmoderne comme système d'adaptation biologique, ou, si vous préférez, l'individu comme une espèce naturelle – met en relief les qualités des idéologies traditionnelles: les idéologies ne sont ni agrégatives (leurs composants ont tendance à former des ensembles censés être – ou qui prétendent être – permanents), ni diverses (les éléments-citoyens qui sont rassemblés pour former les assemblages sont souvent assez homogènes parce que l'idéologie normalisée et somatisée agit sur les individus de la même façon), ni marquées par une diversité de réseaux (chaque idéologie se propose comme étant universelle et unique et donc n'admet aucune contamination de l'Autre, que cela soit l'étranger ou une minorité religieuse ou ethnique), ni non-linéaire (les idéologies modernes proposent, sans exception, un modèle temporel assez rigide qui prétend voir le présent comme pré condition à l'émergence du futur).

Le résultat, du point de vue ethnologique, mène à deux questions, une intéressante et l'autre troublante: (intéressante) comment est-ce possible que ces deux ensembles si contradictoires puissent coexister? (troublante) comment est-ce possible que les anthropologues à date n'ont pas su ou pu développer des outils suffisamment précis pour identifier les courants complexes dans lesquels semblent nager les individus contemporains? Le sommet de la nuance anthropologique se définit-il par la création de l'individu "poreux", retournant ainsi aux veilles théories anthropologiques de l'individu comme simple "porteur" de la culture?

2^e scénario: l'idéologie et ses lacunes

Née dans et par le mouvement nationaliste herderien du romantisme allemand de la fin du 18^e siècle qui rejetait les valeurs universelles héritées du monde classique pour définir l'individu dans le social pour mettre l'accent sur l'histoire et la culture locale, l'idée de la nation est devenue canonique par la facilité avec laquelle elle pouvait sélectionner la langue comme critère et agence de l'unité nationale tant désirée par l'élite intellectuelle de l'époque (pas surprenant qu'ils choisissent le verbe comme agent et non mesure de l'intensité du nationalisme). Bref, cette unité linguistique artificiellement et arbitrairement sélectionnée devient le point de départ pour un ensemble de glissements sémiotiques: un sens que l'histoire suit une ligne progressiste, l'idée de la frontière culturelle et temporelle (les états ont une date de naissance), l'idée de l'unité 'naturelle' de l'ethnie liée par le sang et par l'histoire, et, évidemment, l'idée que l'histoire soit importante en conditionnant le présent. Comment réagit, deux siècles après sa naissance, l'idéologie à l'effritement de son emprise sur l'individu devenu postmoderne (les sages nous le disent)?

Dans ce scénario, l'idéologie est loin d'être aussi monolithique tel qu'elle a été présentée par des théories classiques (tel que le marxisme). Les forces motrices de la mondialisation et des glissements contemporains dans la définition de l'humain nous poussent vers un âge de l'invisibilité (comme le suggère Waswo 1997), dans lequel le bulldozer de la civilisation occidentale, selon les courants dominants des stratégies du *realpolitik* occidental, rend invisible un nombre toujours croissant de cultures autonomes. La soi-dite 'crise' de l'Occident, que les partisans de Lyotard attribuent à la désintégration des narratives-maîtres aujourd'hui incapables d'assimiler les rythmes rapides du déroulement des événements mondiaux, est également une crise de visibilité: nous sommes souvent plus conscients des divergences inconfortables entre, d'une part, les utopies de nos mythes civilisateurs et, d'autre part, les réalités politiques de 'libéraliser' le monde par l'entremise de nos prétentions impérialistes de 'droits humains' et de 'développement'. Comme résultat, nous redéfinissons l'horizon politique pour rendre visible ce que nous jugions capable (ou nécessaire) de transformer pour atteindre nos buts politiques.

Ces glissements, du visible à l'invisible (ou l'inverse), ne s'effectuent pas uniquement par l'entremise de changements sémantiques aux discours explicitement politisés mais également (et même principalement) par des opérations sémiotiques qui aboutissent en une variation des valeurs (et donc, qui portent à l'émergence de nouvelles définitions du Soi, du peuple, du Nous, etc.) attachées aux termes qui, selon les idéologies occidentales, définissent la condition humaine: le désir, l'amitié, le temps, l'espace, l'individualité, etc. Le résultat: la production de l'indifférence, du mépris – bref, l'oubli, l'invisibilité et le silence tous nécessaires pour effectuer la transformation de l'individu en citoyen.

Tels changements ne sont ni universels ni inévitables. L'horizon séparant le visible de l'invisible, le seuil entre le bruit et le silence, se définissent de façon complètement différente dans les sociétés (pour nous) 'invisibles' qui, dans certains cas, ne sont pas douées des mêmes instruments culturels (surtout les idéologies et le statut institutionnalisé) qui dominent notre politique du Soi-Citoyen. Non seulement, mais cette frontière alterne entre souplesse et rigidité, comparée au glissement de notre vision restreinte, qui, elle, est obligée de se réorienter vers le visible afin rendre invisible.

Comme Lévi-Strauss l'a noté (1964:327-328) à propos du bruit et du silence dans les sociétés sans écritures, les gens vivant dans de telles sociétés ont peur de reconnaître (ou de légitimer) publiquement des rapports incorrects (tels que l'inceste) afin de mieux les lier au charivari général, ce qui a pour conséquence de les "noyer" dans l'incohérence collective. Par contre, les sociétés modernes utilisent le bruit sans discernement, créant ainsi un silence idéologique: par exemple, tout est bruyant, on doit s'affirmer et se réaliser en public, utilisant certains moyens psychologiques, sans aucune note d'ironie

(qui devient la voix privilégiée du discours privé, entre amis, ou du discours critico-intellectuel) ou de la distanciation puisque la voix individuelle se perd dans le non-discours du charivari contemporain, l'idéologie universalisante qui noie tous les discours d'affirmation individuelle dans le bruit collectif de ses métaphores privilégiées du social, la famille et le corps. Les sociétés modernes donc développent des rhétoriques qui forment les textes sacrés de l'histoire et implicitement légitiment l'idéologie globalisante qui les caractérise, mais à la différence du charivari des sociétés ante-modernes, les rhétoriques de l'Histoire sont censées être sensées, être une partie logique d'un ensemble dont la cohérence peut s'établir selon les canons de la narration, le "bon" sens, et surtout les valeurs que chaque individu croit intrinsèque à la "société". Il devient difficile, sinon impossible, que l'individu-sujet d'une narration étatique se construise des identités et des stratégies de représentation alternatives après avoir subi la purification du système national d'éducation rendu obligatoire par les États-nations (voir Herzfeld 1992). Aujourd'hui, on peut constater que l'affaiblissement des idéologies nationales un peu partout dans le monde est lié à l'impossibilité d'être silencieux devant les incapacités d'ériger des narrations capables de contourner et de nier les horreurs mis à jour par les média. Ceci favorise, même oblige, un processus de bricolage historique. Les voix perdues dans l'amplification charivaresque des sociétés sans écriture se manifeste, dans nos sociétés modernes, par la construction voulue des lacunes de leur contemporanéité, avec lesquelles l'Histoire réussit à oublier ses erreurs collectives volontaires ou non (Renan 1947). Par exemple, les stéréotypes parfois négatifs, parfois positifs, mais toujours racistes dans le sens proposé par Lévi-Strauss en *Race et Histoire*, émergent précisément des vides dont les contours sont définis par ces lacunes de l'Histoire: les Autochtones, archétypes de tout ce qui était menaçant à l'époque des grands explorateurs et de la colonisation, sont devenus pour les Blancs des icônes d'une conscience écologique et d'holisme social et psychologique, glissement sémiotique basé sur l'oubli voulu des millions de morts causés par la présence des Européens et de leurs maladies. Étant construit dans les lacunes silencieuses, nous pouvons pour autant oublier les génocides de notre siècle afin de bâtir des représentations démonisées: les Kurdes et les Arméniens (pour les Turques), les Tchétchénes (pour les Russes), les Gitanes (pour les Nazis) et les Juifs (pour quasi tous les pays de l'Occident).

Ces lacunes sont donc "officielles" car le pouvoir se manifeste dans les négociations culturelles entre l'individu et l'État qui se conduisent dans ces vides. Elles se remplissent d'inventions mythiques, et ne fournissent aux individus désirant se construire des mémoires et des histoires qui leur sont propres, que des outils métaphoriques. Ironiquement, ces derniers sont basés sur les métonymies cachées de l'idéologie: par exemple, l'image "famille base de la société" dans les grands discours sociopolitiques, avec laquelle obligatoirement grandit un enfant étant donné la rhétorique qui l'entoure, est métaphoriquement "comme" la société, qui "est", par un processus de glissement métonymique, "comme" le corps social, qui est composé de corps individuels, "comme" le corps biologique est composé d'organes, qui sont métaphoriquement "comme" les individus avec lequel le corps social se compose et qui, de conséquence, doit être discipliné (comme dit Foucault), etc. Le cercle vicieux de l'ensemble de ces métaphores idéologiques est dû, ironiquement, à la qualité mythique de l'idéologie contemporaine, qui, paradoxalement, permet que l'histoire se construise avec plus d'oublis et de silences métaphorisés en bruit universel, malgré le discours-vérité qu'on tient sur elle et qu'elle tient sur elle-même, que le mythe qui, lui, reconstruit constamment, par fonctions métonymiques, les tensions réelles vécues par les sociétés qui l'utilisent. Chez les peuples sans Histoire officielle, comme les autochtones nord-américains, il n'y a aucune lacune; tous les éléments concrets de l'univers social sont mythifiés et mythifiables puisque le mythe sémiotise tous les éléments de la nature et du cosmos. Quand la mythologie de ces peuples est incapable de mythifier un élément volontairement mal défini (ou métaphoriquement vague), ceci est signe

qu'on désire que cet élément, la société et sa hiérarchie politique par exemple, reste un protagoniste silencieux mais toujours présent.

Aujourd'hui, les nationalismes ethniques et régionaux sont une indication que les formations étatiques sont incapables de mobiliser de suffisantes ressources culturelles servant à développer des symboles d'intégration sociale signifiants pour la masse hétérogène qui, typiquement, caractérise les sociétés contemporaines (Oriol 1983). Jusqu'à maintenant, ces populations semblaient relativement complaisantes dans leur acceptation du catalogue standard des rhétoriques nationalistes (le sang, l'origine commune, une religion étatique, une langue officielle, et surtout un territoire; voir Herzfeld 1992), ou n'était-ce qu'un sentiment d'impuissance devant des élites plus solidement en contrôle des instruments de représentation? Mais les idéologies régionales d'aujourd'hui, comme leurs équivalents nationaux, sont basées sur la fabrication des mémoires collectives ("l'invention de la tradition" – Hobsbawm et Ranger, 1983) placées dans la chrono-logique d'un passé devenant le futur. Ironiquement, le passé mythifié sous forme de mémoires dites collectives oblige la métaphorisation des composants de la quotidienneté individuelle, transformant l'habitus (dans le sens de Bourdieu) en matière première pour la mythification idéologique.

Le non-dit mythique des sociétés nomades dans les sociétés modernes se transforme en bruit sans discrimination à l'intérieur des idéologies globales qui deviennent les stratégies discursives utilisées par des individus en quête d'une identité sociale et par des groupes en quête d'une Histoire officielle. À la différence du non-dit, qui définit et renforce un champ sémiotique protagoniste actif dans la métonymisation, ce bruit idéologique crée des lacunes, des champs sémantiques dominés par l'oubli. Cet appauvrissement des outils rhétoriques mène les individus à se construire des identités légitimes sous le profil psychologique et même sociologique local ("l'excentrique" du village, le "père" de famille, et même le "frère" dans le cadre d'un syndicat d'ouvriers dans la tradition anglophone) pourtant politiquement invalides et inutiles. Dans un sens, l'affaiblissement de ces idéologies nationales dans un cadre où le silence est impossible – c'est-à-dire, l'impossibilité que l'individu se retire du système sauf comme personne marginalisée et impuissante – déchaîne un processus de bricolage lévi-straussien du quotidien individuel qui ne trouve pas ses signifiés dans métaphores qui dominent le discours sur le social.

3^e scénario: l'individu et les temps de l'espace social

Comme des bons Durkheimiens, les anthropologues insistent sur l'existence de 'l'espace sociale' où se déroule l'activité humaine d'engagement et de résistance (l'affirmation du Soi, dans le sens de Derrida et surtout de Lacan). Aveuglés par la prétention que le verbe précède l'action, ils insistent que tous les espaces dans lesquels nous naviguons chaque jour sont liés l'un à l'autre, que tous les espaces créés par les projets politiques ethno-nationalisant se ressemblent car ils dépendent tous sur une vision unitaire de la communauté et des catégories étanches qui la composent. Est-ce ainsi pour tous les individus de la planète? Pour les fins de simplifier l'argument, acceptons que le modèle occidental de l'état-nation domine la mise-en-scène de l'idée de la communauté politique un peu partout sur la planète; acceptons que la mondialisation semble porter des centaines de millions de personnes vers une homogénéité dans le quotidien; acceptons que ce monde homogène est paradoxalement plus complexe car il multiplie les possibilités d'affirmation et affaiblit les actes de résistance en diluant l'Autre (le gouvernement, l'État, une classe supérieure, un ennemi ethnique – prenez votre choix); il reste vrai que les sociétés ne se ressemblent pas. Il y a une différence énorme entre les sociétés de l'Europe occidentale et celles de l'Amérique du Nord (surtout les États-Unis): les Européens ont évolué leurs idées du social dans le cadre d'un temps social censé produire (et représenter) l'ordre, la hiérarchie. Les Américains, non. Nous (ici)

vivons dans un présent éternel qui représente symboliquement la possibilité de transformation potentielle sans limites. Les Européens ont développé leurs notions de l'ordre social comme un compromis à peine déguisé entre le pouvoir étatique assis sur une base féodale de contrôle rigide du territoire, de la terre, donc de la campagne, et, d'autre part, de l'image de la ville bourgeoise libre, où les individus étaient assujetties à un système social censé favoriser les rapports bourgeois mais qu'implicitement permettait la transformation de l'individu, qui légitimait le modèle du petit bourgeois libre qui, par ses efforts, pouvait changer son rang et son statut. Il y a donc deux systèmes de hiérarchies sociales en Occident, dont seulement un a été exporté en Amérique du Nord, le modèle bourgeois. Il y a le système urbain et celui rurale; le système orienté vers le futur et celui attachée au passé dont les échos sont fortement ritualisés; un censé mener à l'ordre sociale et le deuxième censé favorisé la mobilité des individus. C'est le deuxième qui est source de problèmes pour les Européens désormais pris entre deux feux de la postmodernité et de la tradition, comme le premier est problématique pour les Américains qui se sentent continuellement à la dérive et donc à la recherche d'un capital social, culturel, et surtout psychique qui leur permet de se transformer (dans quel but est moins clair, car il n'y a pas de hiérarchie rigide contre laquelle on peut mesurer le degré d'intégration ou de résistance).

Il est difficile d'imaginer l'importance du système traditionnel pour la majorité des Européens. C'est peut-être le plus grand accomplissement de l'Europe, d'avoir intégré deux sociétés dans une seule hiérarchie très complexe, et ceci depuis très longtemps (au moins 1000 ans), au point que ce système n'est pas seulement une classification sociale mais aussi un fait social total, dans le sens de Durkheim. Il est autant bien enraciné dans le psyché des individus qu'il fait partie de toutes les idéologies de gouvernance de plusieurs pays – l'ordre sociale dépend autant sur la répression politique et la normalisation foucauldienne des idéologies que sur les bonnes manières de tout le monde, à la fois un signe et la forme concrète des complexités de l'ordre sociale déchirée en deux par ces notions du temps et du devenir. Les Américains, pour leur part, ont tout un autre ensemble de visions et de philosophies définissant l'ordre sociale toujours fugace, symbolisé par le dédain envers les formalités 'vides' de la courtoisie ritualisée des Européens, qui ont été remplacé par une attitude amicale apparemment figée sur le visage ouvert de chacun et chacune. Non contraints par la présence d'une hiérarchie traditionnelle liant le présent au passé, ils sont toujours à la recherche de liens, ouverts à toute possibilité d'association pour favoriser leurs stratégies de transformation individuelle. Les Européens cherchent, en contraste, à créer des associations temporaires aussi mais qui se figent dans le temps, qui perdurent au-delà de leur utilité stratégique, donc qui ne se dissolvent pas car figés dans un temps sociale rigide où le passé devient le présent et le futur, pour aboutir en une société de petites boîtes définies par les lignes 'horizontales' de leur système hiérarchique et les lignes verticales de méfiance de l'autre qui donne vie au réseaux au-delà de ses fins stratégiques.

Organisation:

J'annoncerai l'ordre des lectures au début du cours, mais je ne veux pas nécessairement en dépendre. Je préfère briser avec les théories conventionnelles (ou remplir les vides qu'elles laissent) en laissant le plan un peu fluide afin de favoriser (nous l'espérons) la discussion plus ouverte.

Formellement, ce séminaire vise à approfondir ces questions et thèmes, particulièrement par l'étude de cas particuliers. Le plus important, et notre point de départ, sera celui du nationalisme italien et des ses imbrications culturelles. On examinera l'expression phénoménologique des tentatives de développer des technologies de représentations culturelles au niveau: 1) linguistique (l'établissement d'une langue et d'un système de discours nationale-bourgeois); 2) légal (l'établissement des organes juridiques du contrat,

justifiant la création de la personne morale devant la loi); 3) politico-social (l'établissement d'un régime d'indifférence bureaucratique envers l'individu); 4) mythique (les transformations de l'histoire en texte idéologique); et 5) corporel (la somatisation par l'entremise de la discipline (culturelle). Nous tenterons, dans ce contexte, d'approfondir et d'enrichir notre vision de l'individu dans le contexte idéologique. Un thème important consistera en l'évaluation de l'idéologie comme système de pensée et de son rôle dans la ritualisation au niveau du geste (comportement) et de la pensée (mythes politiques, dans le sens proposé par Barthes en 1957). À cette fin, on verra également (et rapidement) les cas Sekani et Tsimshian (Autochtones nord-américains) où l'idéologie est soit absente ou unidimensionnelle.

Évaluation:

Un papier de recherche (50%), et une présentation orale formelle (30%). La participation active au sein des débats et des discussions sera jugée (20%). Ceci peut changer selon le nombre d'étudiant(e)s inscrit(e)s.

Lectures:

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London

Baudrillard, Jean

1983 *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris

Herzfeld, Michael

1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge

1987 *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge

1992 *The Social Production of Indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*, Berg, New York

Le Wita, Béatrix

1988 *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris

McCracken, Grant

2001 *Transformation*; <http://www.cultureby.com/transf/> (à télécharger)

Rosenberg, Justin

2000 *The Follies of Globalisation. Polemical Essays*, Verso, London

Sarti, Raffaella

2002 *Europe at Home: Family and Material Culture 1500-1800*; Yale University Press, New Haven

Schama, Simon

1995 *Landscape and Memory*; Random House, Toronto

Taylor, Charles

2003 *Les Sources du Moi*, Boréal, Montréal

Guy Lanoue
Université de Montréal

Waswo, Richard

1997 *From Virgil to Vietnam: The Founding Legend of Western Civilisation*, Wesleyan University Press, Hanover and London

Willis, Clint and Nate Hardcastle (eds.)

2005 *The I Hate the 21st Century Reader: The Awful, the Annoying, and the Absurd from Ethnic Cleansing to Frankenscience*; Thunder's Mouth Press, New York