

## Les silences, l'étranger et le Nous

Il est souvent le cas que les anthropologues parlent de l'Autre et de son importance pour mieux connaître le Nous occidental. Cette rencontre est assez souvent conçue comme un conflit de cultures, c'est-à-dire comme un conflit entre deux systèmes de valeurs assez explicites, car chaque société à sa propre façon de voir l'Autre, des préjugés explicites que chaque anthropologue cherche d'éviter. Mais il y a une autre dimension à la rencontre de l'Autre, une dimension souvent cachée, car elle n'est pas entourée d'un discours qui définit l'Autre. Bref, si chaque culture est assez explicite vis-à-vis de l'autre, elle est parfois assez duplicitaire en ce qui concerne les moyens de construire le Nous. Mon but ici est de présenter le rôle de ces silences dans la vision de l'Autre, c'est-à-dire, de questionner l'importance du non-dit dans la rencontre avec l'autre.

Par exemple, le capital social que nous utilisons dans nos petites négociations quotidiennes est naturalisé et normalisé au point qu'il se manifeste de façon inconsciente. Donc, les individus ne s'engagent pas à communiquer leur statut, mais plutôt à le négocier, à chercher un terrain partagé où les personnes peuvent reconnaître implicitement la validité des prétentions de l'autre. En d'autres mots, les personnes cherchent de l'Autre de la légitimité, une confirmation que les attributs qu'elles revendiquent et qu'ils affichent sont valides et efficaces. Le non-dit devient un élément important dans la création de cet espace partagé, car il permet de contourner des différences autrement incontournables, c'est-à-dire les différences liées au système de classe. Évidemment, ici je ne peux ni veux rentrer dans la discussion sur le capitalisme en Occident, même s'il me semble d'une importance capitale, car ce régime est en place depuis le 12e siècle et domine absolument les idéologies occidentales depuis le 19e. Il me semble évident que l'identité de classe, le rang et le statut composent la grande partie de cette communication tacite et parfois même inconsciente avec l'Autre. En d'autres mots, les distinctions sociales sont tellement enracinées dans les cultures de l'Occident qu'il est impossible que celles-ci n'aient pas laissé des traces fondamentales la discipline et sur les individus que la pratiquent. Les distinctions, donc, sont tellement normalisées qu'elles se reproduisent dans et par les zones de silence créées par le bruit constant produit par des

millions de tentatives individuelles de se trouver une place dans le social. Je vais donner deux exemples, tous les deux basés sur mes expériences de recherche de terrain, de l'effet de ce silence au cœur du discours anthropologique et la façon dont le non-dit peut créer des difficultés pour comprendre l'Autre.

Le premier exemple est d'un Autre plus classique, selon les conventions anthropologiques. En 1978-79 j'ai passé deux ans avec un group d'Amérindiens de la Colombie-Britannique, les Sekani. Il s'agit d'un groupe semi-nomade, des chasseurs de gros gibier, vivant dans un environnement montagneux et froid. Ici, nous affrontons, même sans le vouloir, tout l'exotisme du sujet classique anthropologique, qui peut nous aveugler à notre propre altérité à leurs yeux. Les Sekani vivent en petites réserves, mais ce partage de l'espace imposé par le gouvernement canadien cache un fait saillant, au moins pour eux. Ils sont extrêmement individualistes étant donné que la survie dépend largement des qualités individuelles, telles que la résistance physique, la patience, l'intégration psychique nécessaire pour affronter des conditions de vie dures, et surtout le talent individuel qui, selon leurs croyances, dérive largement du contact individuel avec des entités non biologiques vues comme supérieures aux humains. Les chasseurs, en partenariat, traditionnellement passaient jusqu'à 8 mois par année en isolation avec leurs familles, dispersées sur un territoire de 8 à 9,000 km carrés. En fait, le problème central qu'ils doivent affronter quotidiennement est de créer la communauté pour que celle-ci devienne une réalité, qu'elle puisse encadrer l'hyper individualité renforcée continuellement par leurs pratiques de chasse. Pour les Sekani, le Moi est primordial autant que le social l'est pour nous. Voilà une différence fondamentale difficilement saisissable due au bruit issu de nos tentatives d'affirmer le Moi devant, pour nous, un social jugé hyperprésent. Si notre social domine notre quotidienneté en tant que figure rhétorique contre laquelle on s'efforce pour arriver à un Moi substantiel, pour les Sekani le social est à créer. Ils ne sont pas entourés, comme nous, de signes d'un social devenu la base de la quotidienneté, des signes devenus métaphores de la figure rhétorique du Nous hyperprésent.

Bref, leurs tentatives de créer un Nous capable d'encadrer les Moi individuels devenus trop forts par les défis du micro vécu sont tellement normalisés qu'elles passent inobservées par les Autres, surtout que le silence est le moyen privilégié pour créer et

pour faire fonctionner un Nous. Je ne peux ici expliquer comment le silence fonctionne comme engin pour produire le Nous, mais je crois que nous pouvons assez facilement comprendre que le silence travail contre le Moi potentiellement trop bruyant, trop présent. En fait, il est impossible pour eux de comprendre un Moi occidental, continuellement en activité, continuellement en devenir, continuellement en recherche de l'affirmation de son importance face à la communauté démonisée. Ils conçoivent difficilement pourquoi une personne occidentale apparemment adulte peut se comporter constamment comme un enfant, c'est-à-dire, être bruyant, agressif, narcissique, égocentrique. Devant un tel personnage, un Sekani normal (c.-à-d., un adulte considéré intègre) se retire davantage dans le silence devant l'Autre apparemment hors contrôle, incapable de se ranger convenablement, incapable d'équilibrer le Moi intime, le Moi social et le Moi transcendantal (cette partie du Soi en contact avec les entités invisibles) qui, selon les Sekani, composent l'individualité du Moi. Aurait-il provoqué tel comportement inacceptable? Comment réagir devant tel signe de faiblesse de caractère? Autrement dit, nos tentatives d'affirmer le Moi fragilisé par un social trop bruyant par la production continue de bruits individuels, avec une communication phatique visant à impliquer l'Autre obligatoirement dans la valorisation du Moi, sont pour les Sekani ridicules, enfantines, et, dans le moindre des cas, constituent une preuve d'un manque de culture, car tel comportement est preuve d'être insensible à l'autonomie fondamentale de l'Autre. Même un échange qui pour nous semble d'une banalité extrême, une remarque sur le temps, est considéré impoli, car obligeant l'Autre de prendre position. Le silence Sekani conserve l'individualité forte qui leur est nécessaire sans pourtant leur fournir une opportunité de l'exprimer aux dépens de la communauté fragile. Vivant et ayant incorporé tous les traits idéologiques normalement attachés à un Moi défini en lutte continue avec l'Autre local, avec le social fortement hiérarchisé par le capitalisme, nous déplaçons nos idées du Moi sur le domaine de la psychologie, pensant que le bruit qu'il produit n'est plus un résultat du social mais est une qualité innée et normale d'un Moi sain. Les Sekani, eux, ne possédant aucune figure rhétorique du Nous démonisé censé écraser la validité du Moi, considère cette affirmation continue comme une attente à l'individualité. Leur silence et leur diffidence envers les autres (qui nous

apparaissent, en fin de compte, comme un manque de confiance) les empêchent d'accepter notre définition de l'autonomie individuelle.

Mon deuxième exemple est tiré d'une société censée nous ressembler, car elle fait partie du monde occidental. En 2000-2001, j'ai effectué de la recherche ethnographique en Italie parmi la haute bourgeoisie de Rome. Ici, rien ne semble d'exotique à premier vue d'œil. Ils vivent comme nous, semble-t-il, peut-être à un niveau de vie plus élevé mais superficiellement identique à la nôtre, au moins selon les styles de vie que la majorité de la classe moyenne nord-américaine pourrait reconnaître comme normaux, entourés et préoccupés de l'entretien de la maison; de trouver une place de stationnement pour la voiture; de gagner de petites guerres de statut; bref, de s'affirmer. Ce dernier est particulièrement important, car cette bourgeoisie, pour des raisons que je ne peux explorer ici, ne détient aucun pouvoir politique ni financier, deux domaines traditionnellement liés aux autres bourgeoisies de l'Occident. Ceci devrait donc les rendre plus accessibles aux anthropologues, dont la majorité émerge de la classe moyenne, donc eux-aussi avec un capital social limité comparé à ceux des élites. Il devrait être plus facile d'établir un pont entre nous et eux, mais, en fait, ces ressemblances superficielles nous obligent à confronter les postulats de la discipline.

Par exemple, j'ai assisté à une conférence où un collègue a décrit sa recherche comparant l'aménagement de l'espace privé comme marqueur d'identité sociale dans deux quartiers populaires de deux grandes villes européennes. Il frappait à la porte des personnes habitant le quartier pour discuter de leurs objets décoratifs et de leurs styles d'ameublement. Beaucoup de personnes ont choisi de collaborer. Mais qu'est-ce qu'il se serait produit si j'avais suivi la même stratégie de recherche? Rien, voilà la réponse brève. Premièrement, les stratégies normales – se présenter à un centre communautaire, à un bar local, frapper à la porte des personnes – fonctionnent uniquement pour les membres des classes qui possèdent une maison. Les élites et les bourgeois romains de ma connaissance en possèdent plusieurs. Deux, telles stratégies fonctionnent uniquement si les personnes vivent selon un horaire fixe. Les bourgeois normalement ne s'assoient pas devant la télé après le souper à 6 h, car ils ne sont pas des cadres salariés. Trois, les élites ne répondent pas en personne à la porte. Ils engagent des servants précisément pour

s'isoler. Même si ces problèmes sont résolus, les maisons d'élite ont un aménagement particulier de l'espace. Leurs salons sont pour recevoir le public, pas pour vivre. Il n'y aurait aucune possibilité de visiter les espaces privés de la résidence.

Il y a de plus. Par exemple, comme réaction à leur impuissance, les bourgeois en question ont développé une politique culturelle de s'identifier avec le Vatican, car l'Église représente la permanence de certaines valeurs aujourd'hui dévalorisées par les changements politiques qui les ont exclus du pouvoir. De plus, ils investissent énormément dans un comportement corporel très particulier basé sur une théorie que l'éducation requise pour le perfectionner exige cinq générations d'endogamie. Enfin, ils ont un style d'interaction sociale qui glisse sur des descriptions explicites du statut et surtout sur des marqueurs de statut. Ils ne savent, par exemple, parler des qualités du vin, discours devenu ici pour la classe moyenne un indicateur du savoir raffiné, ni de meubles antiques, ni des hypothèques. Après tout, ils boivent du vin qui provient de leurs domaines de campagne; l'ignorance des qualités qui signait les meubles antiques est preuve qu'ils ont hérité de tels meubles; et, enfin, être incapable de parler de finance immobilière est une indication qu'ils vivent dans la maison ancestrale. Étant donné que la majorité de cet appareil culturel nie l'importance d'un système de valeurs permet à la classe moyenne d'imiter (ou de singer) certains marqueurs de statut venant de la classe supérieure, comment pourraient-ils réagir devant la postmodernité nord-américaine qui met tout l'accent sur le présent et sur la production du Moi conçu comme infiniment maniable? Avec l'amusement, dans le meilleur des cas, et avec le dédain dans le pire.

En tout cas, les différences de classe entre l'observateur et l'Autre dans les deux cas suscitent des réactions qui rendent difficile la compréhension de l'Autre. L'un, où l'absence de classes parmi les Sekani permet l'émergence de l'individualité pure qui les aveugle à nos tentatives de produire un Moi, et l'autre, où le silence de l'anthropologie vis-à-vis de nos identités de classe mène, ironiquement, au même résultat: pour les deux, nous sommes des enfants.