

Keith Basso

**L'EAU SE MÊLE À LA BOUE  
DANS UN BASSIN À CIEL OUVERT**

Paysage et langage chez les Apaches occidentaux

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Jean-François Caro*

*Préface de Carlo Severi*

**Z**  

---

**S**

2016  
ZONES SENSIBLES  
*Pactum serva*

## PRÉFACE

*Dieu réside dans le détail.* Ce dicton, souvent associé à l'œuvre d'Aby Warburg, s'applique parfaitement à celle de Keith Basso (1940-2013). Linguiste rigoureux, homme solitaire et très discret, Basso est avant tout un observateur attentif de phénomènes qui peuvent sembler, à première vue, mineurs ou négligeables. Une fois choisie la population à laquelle il consacre son travail et sa vie, qui sera toujours celle des Apaches occidentaux en Arizona, Basso choisit régulièrement de menus détails de la vie courante, pour en faire, sans raison apparente, ses sujets d'analyse préférés. Un de ses articles les plus remarquables, par exemple, est consacré au rôle du silence dans la conversation quotidienne des Apaches (Basso, 1970). Dans d'autres textes (Basso, 1979), il discute longuement la notion de *portrait verbal* du Blanc (railleur, ironique, grinçant), tel qu'il est pratiqué par les Apaches qui en ont fait un véritable «genre littéraire verbal». Ces exercices de littérature orale s'expriment souvent dans des lieux peu fréquentés par les anthropologues : des *diners*, des bars, des stations d'essence, des casernes ou des supermarchés situés dans la réserve de White Mountain. Basso, toutefois, n'écrit jamais des *vignettes*, terme américain qui désigne des saynètes, ou des épisodes typiques, qui servent à alimenter les stéréotypes. L'attention qu'il consacre à certains détails de la vie sociale des Apaches n'a rien d'épisodique. Au cours de son expérience d'ethnographe dans la réserve de White Mountain, si longue qu'elle coïncide presque entièrement avec sa vie de chercheur, Basso a pu s'occuper de religion, de rituel ou

d'histoire. Mais même lorsqu'il se consacre à ces sujets, plus courants en anthropologie, son regard reste décalé. En se penchant sur l'histoire des Indiens, il ne travaille pas seulement sur des récits d'histoire orale; il choisit de faire la chronique et l'analyse des mouvements messianiques, ces «nouvelles religions» amérindiennes où présent, passé et futur se condensent en un seul temps paradoxal, où cohabitent les visions, les rêves, et les préfigurations utopiques, voire apocalyptiques. Prenons un exemple.

En 1906, un jeune Apache occidental, nommé Silas John, a une vision. Comme d'autres jeunes Apaches, John a longuement cherché à susciter en soi cette expérience. Il a suivi le parcours de tout jeune guerrier apache qui aspire à la fonction chamanique. Il s'agit d'un itinéraire traditionnel qui prévoit le jeûne, l'absorption de drogues, de longues périodes de vie solitaire dans les forêts. John a également suivi, naturellement, l'enseignement d'un chamane expérimenté, en l'occurrence son père, qui connaissait en particulier les chants consacrés aux serpents. Comme le prévoit la tradition, l'apprentissage d'un savoir chamanique le conduit un jour à une expérience «directe» du monde surnaturel. Il «voit» un esprit-serpent, qui devient son *gan* – son double surnaturel. C'était, bien sûr, ce qu'il lui fallait pour devenir, un jour, chamane à son tour.

Mais la vision de John a aussi un aspect exceptionnel. Elle acquiert immédiatement, dans les villages apaches, une notoriété singulière. Revenu de son expérience, John raconte en effet que l'esprit surnaturel avec lequel il a pu entrer en contact ne lui a pas seulement communiqué, comme à d'autres jeunes aspirants à la fonction chamanique, la connaissance de quelques chants rituels destinés à la guérison d'un certain nombre de maladies; il lui a aussi révélé un «alphabet» qui lui permet de transcrire ces chants et de les fixer dans sa mémoire. L'apprentissage chamanique de Silas John va engendrer un des mouvements messianiques les plus intenses et les plus violents que les Indiens d'Amérique du Nord aient connu. De tout cela, on l'imagine bien, il restait, dans les années 1970, lorsque Basso commence son enquête, peu de traces: la déclaration d'un officier de la garnison de la réserve, qui «interdisait aux Indiens d'inventer de nouvelles religions» (Severi, 2007); les souvenirs de quelques fidèles du culte de Silas John (MacDonald Boyer et Gayton, 1992) qui se rappelaient encore, par exemple, du moment où Silas leur demanda de l'appeler «Jésus»; quelques planches de dessins énigmatiques restaient encore dans les maisons de certains fidèles, où Silas avait «écrit», par pictographie, ses nouvelles prières. De ces

bribes, il était bien difficile de tirer une description exacte du culte rebelle fondé par Silas. Mais Basso reprend le dossier, reconstruit la biographie du jeune Apache, qui avait bien connu l'enseignement des missionnaires protestants néerlandais; retrouve les chroniques des premiers moments de l'insurrection guidée par Silas John, et surtout, il décrit soigneusement, en linguiste chevronné, les aspects sémiotiques de la pictographie «vue en rêve» par le jeune chamane. Basso prend donc tout à fait au sérieux cet «alphabet» surnaturel, qui découle d'une expérience onirique. Le rêve de Silas John, dont le souvenir était pratiquement perdu, perdure aujourd'hui dans un article (Anderson et Basso, 1975) qui a toute l'apparence d'une étude technique, réservée aux spécialistes, mais qui a aussi la force de faire renaître l'utopie de Silas John.

Dans *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert* (publié en anglais en 1996 sous le titre *Wisdom Sits in Places*), c'est la notion de lieu qui est l'objet de l'analyse de Keith Basso. Il s'agit cette fois de répondre à une commande du Conseil tribal de White Mountain. On lui demande de «faire une carte» du territoire de la réserve – mais pas une carte comme celles que font les Blancs; ces cartes-là, lui explique Ronnie Lupe, le président de la communauté, on les a déjà. Des cartes apaches, avec des noms apaches. Basso monte un projet. Il prélève ce qu'il faut du savoir traditionnel, et tait ce qu'on lui demande de taire. Le résultat, toutefois, n'est pas une carte de la réserve, qui ne sera jamais publiée, mais une série de «prises de vue» (Basso les appelle des *takes*, en empruntant le terme à la photographie) sur la culture traditionnelles des Apaches. Le lecteur s'aperçoit vite que la force de Basso, son style d'analyse, réside précisément dans sa capacité de faire surgir, à partir de la description minutieuse d'un cas, ou de quelques détails, des idées nouvelles, et même des perspectives théoriques tout à fait inattendues. Considérons, par exemple, la notion d'espace, qui joue naturellement ici un rôle crucial. En anthropologie, l'espace est un concept rarement considéré en tant que tel. Clifford Geertz (1996) écrit par exemple que dans l'index d'un manuel d'anthropologie on trouvera rarement une entrée «Espace». Bref, pour les anthropologues, l'espace n'a rien de spécifique – «cela va sans dire» (Geertz, 1996, p. 259). Ce qui compte pour l'ethnologue, c'est l'expérience sociale qui se réalise dans un lieu, non le lieu lui-même. Or, que fait Basso pour esquisser sa propre anthropologie de l'espace? Reprenons le titre et l'exergue qu'il a utilisés lorsqu'il a republié le quatrième chapitre du présent ouvrage, «La sagesse des lieux», en tant qu'article dans un recueil édité

avec Steven Feld (Baso & Feld, 1996). Baso annonce sa stratégie de recherche par le choix du titre, du sous-titre et de l'exergue. Le titre se passe de commentaire : il s'agit de restituer un savoir indigène et son espace. Le sous-titre («*Notes on an Apache Landscape*») est, lui, on ne peut plus modeste : ce chapitre ne parle pas d'un ensemble de remarques, ni d'une conception de l'espace ; il «réunit quelques notes à propos d'un paysage apache». L'exergue, brusquement, élargit démesurément l'horizon. Le voici : «Le lieu est le premier de tous les êtres, puisque tout ce qui existe, existe dans un lieu et ne peut exister sans un lieu (Archytas, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*).» Ici, Baso change de jeu. Non seulement il se réfère à un auteur relativement obscur, Archytas<sup>1</sup>, que seuls les spécialistes de la philosophie grecque connaissent. Mais le texte déclare bien *que rien n'est plus général* que le concept d'espace, puisque rien ne peut exister sans lui. Il s'agit donc de résoudre précisément le problème posé par Geertz. Pour ce dernier, comme on vient de le voir, on ne peut imaginer une anthropologie de l'espace puisque ce concept est soit trop spécifique (trop lié à des expériences ponctuelles), soit si général qu'il ne peut permettre aucune généralisation significative. «*Separated from its materializations*», écrivait Geertz, «*space has little meaning*» (Geertz, 1996, p. 259).

Une fois esquissés, entre sous-titre et exergue, les deux pôles de son analyse, les détails d'un paysage et le caractère ontologique de tout concept d'espace, Baso commence par identifier, dans le savoir géographique des Apaches, le niveau le plus spécifique de l'espace physique : la désignation d'un lieu. Un lieu où on peut traverser un ruisseau va s'appeler, par exemple :

*Eau s'écoule au-dessus d'une succession de rochers plats*

Ou bien :

*Groupe compact de rochers blancs en hauteur*

1. Selon Carl Huffman (2011), qui a rédigé l'entrée «Archytas» pour la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cette citation est très probablement, tirée d'un traité, intitulé *À propos des dix catégories* dont l'attribution à Archytas est très discutée, et dont l'objectif était d'interpréter les catégories d'Aristote dans une perspective platonicienne et pythagoricienne.

Ou bien, encore :

*Eau s'écoule en dessous d'un peuplier*

Ces lieux renvoient bien évidemment à un ensemble de mythes. Ils sont donc liés à une mémoire. Mais comment s'établit cette mémoire ? Quel est l'opérateur de cette inscription du lieu dans la mémoire sociale ? Comment le langage transcrit-il la présence de cet opérateur ? Baso commence par montrer qu'un nom de lieu, en apache, est une image décrite par des mots. Il montre ensuite qu'un nom de lieu apache *implique une direction du regard*. Tel qu'il est décrit par l'image verbale, ce lieu ne sera littéralement pas visible, si on ne prend pas un point d'observation très précis. D'un tout autre point de vue, les pierres qui servent à nommer le lieu ne se présenteront pas «au-dessus d'une succession de rochers plats», comme le veut la désignation verbale. Dans le troisième cas que nous avons cité, le peuplier, lui, ne pourra pas fonctionner comme point de repère de la direction de l'eau (cruciale pour la désignation du lieu) si on ne le perçoit pas selon une certaine direction du regard. Il faut donc, pour que cette géographie reçoive une cohérence, toujours identifier un point dans l'espace impliquant la présence d'un observateur. C'est à partir de ce point que la description verbale, pour acquérir un sens et servir à désigner un lieu, doit être énoncée. Naturellement, n'importe quelle personne passant par là pourra occuper ce point d'observation. Mais ce lieu indique aussi, pour les Apaches, la place de l'ancêtre qui, occupant *pour la première fois* ce point dans l'espace, a «vu ainsi» le lieu, et l'a nommé tel qu'il le voyait. L'ancêtre n'a donc pas seulement marqué ce lieu d'un nom propre, pour le distinguer d'autres lieux ; il a aussi inscrit sa propre présence invisible dans la description verbale du lieu, puisqu'il y a, pour ainsi dire, transcrit son regard. Toute personne qui passe par là se met donc à la place de l'ancêtre. La parole qu'il ou elle énonce – le nom du lieu – est celle de l'ancêtre. Celui qui voit, et qui énonce le nom, voit donc le lieu à partir de ses yeux.

La tâche, qui lui a été confiée par le président du Conseil de la tribu, de reprendre une carte «du point de vue» des Apaches, conduit donc Baso à une découverte : certains lieux sont, pour les Apaches, des lieux d'identification rituelle. Un ruisseau, un arbre, une pierre blanche, marquent la présence de l'ancêtre fondateur (qui peut-être – rappelons-le – humain ou animal), dans l'acte même d'adresser le regard. Il suffit, pour ressentir cela, de voir les lieux du point de vue qui est le leur. Un paysage ne se réduit donc pas à une liste de noms

## GUIDE DE PRONONCIATION DE L'APACHE OCCIDENTAL

La langue apache occidentale comprend quatre voyelles :

*a* comme « magasin »

*e* comme « être »

*i* comme « police »

*o* comme « chaud » (une variante la rapproche de *ou* comme « ours »)

Ces voyelles peuvent être longues ou brèves, en fonction de la durée du son. La quantité vocalique est indiquée typographiquement par des lettres dédoublées (par exemple *aa*).

Chacune de ces voyelles peut être nasalisée, ce qui est indiqué par un crochet diacritique souscrit (par exemple *ạ* et *aạ*). Lorsque l'on prononce une voyelle nasalisée, l'air passe à travers le conduit nasal de sorte à produire un son doux et légèrement bourdonnant.

Les quatre voyelles apaches occidentales peuvent aussi se prononcer avec une intonation haute ou basse. Les intonations hautes sont indiquées au moyen d'un accent sur la voyelle (par exemple *á*) afin de montrer qu'elle est prononcée avec un mouvement de ton ascendant. Dans certains cas, la prononciation de la consonne *'n* prend également une intonation aigue.

L'apache occidental comprend approximativement trente et une consonnes et groupes consonantiques. Quinze d'entre elles ont une prononciation relativement proche du français : *b, ch, d, h, j, k, l, m, n, s, sh, t, w, y, z*.

La *consonne occlusive glottale* est propre à la langue apache occidentale. Indiquée au moyen du symbole ' , elle précède ou suit les quatre voyelles et certaines consonnes et groupes consonantiques. Produite par l'occlusion de la glotte – de sorte à bloquer momentanément l'air qui passe dans la bouche – la consonne occlusive glottale est similaire à l'interruption du souffle qui ponctue les deux onomatopées de l'interjection «oh, oh!». Les consonnes et les groupes consonantiques glottalisés de la langue apache occidentale sont *k'*, *t'*, *ch'*, *tɬ'* et *ts'*.

Les autres consonnes et groupes consonantiques sont :

*dl* (inexistant dans les langues européennes);

*dz* comme «ôte ça»;

*g* comme «gant» (jamais comme «gène»);

*gh*, similaire à *g* mais prononcé plus loin dans la bouche; le son de cette consonne rappelle fréquemment un *w* guttural;

*hw* comme «oiseau»;

*kw* comme «couac»;

ɬ, parfois appelée le «*l* silencieux», cette consonne ne possède pas d'équivalent en français. La bouche adopte la même position que pour la prononciation du *l* mais les cordes vocales ne sont pas utilisées. Le son est produit en expulsant de l'air deux côtés de la langue;

*tl* comme «tlingit»;

*ts* comme «tsar»;

*zh* comme «azur».

## INTRODUCTION

Que font les peuples avec les lieux qu'ils habitent? Cette question est aussi lointaine que les peuples et les lieux eux-mêmes, aussi lointaine que l'attachement des êtres humains à certains endroits de la planète. Aussi lointaine, peut-être, que la notion de foyer («notre terre» par opposition à «la leur»), la notion de vastes régions et de territoires locaux dans lesquels des groupes d'hommes et de femmes se sont impliqués (à travers leurs pensées, leurs valeurs, leur sensibilité collective) et auxquels ils se rattachent. Cette question est aussi lointaine qu'un profond sentiment d'appartenance géographique – et la réponse, si tant est qu'elle existe, s'avère en tout point aussi complexe.

Complexe, ce sentiment d'appartenance? Nous avons tendance à penser le contraire, principalement parce nous prenons spontanément nos attachements envers les lieux pour acquis, tout comme la facilité avec laquelle nous les éprouvons habituellement. Le sentiment d'appartenance au lieu tel qu'on le vit au quotidien *existe*, tout simplement; il est aussi naturel et direct que notre affection pour certaines couleurs et nos goûts alimentaires, et l'idée que cette sensation puisse être complexe voire passionnante nous traverse rarement l'esprit. Puis vient le jour où l'on se voit privé de cet attachement – cela peut arriver: nous nous retrouvons alors condamnés à l'errance, littéralement *disloqués*, égarés dans un environnement inconnu que nous ne comprenons pas et que nous apprécions encore moins. Dans ces situations déroutantes, le sentiment d'appartenance se manifeste parfois avec une force irrésistible et ses composants

fréquemment subtils – autant, peut-être, que l'absence de certaines odeurs dans l'air ou qu'un ciel insuffisamment visible – s'immiscent subitement dans notre conscience. Alors on se rend compte que les attachements géographiques ne sont peut-être rien de moins que profonds, et que nous nous sentons menacés lorsqu'ils sont mis en péril. On se rend compte que les lieux font autant partie de nous que nous faisons partie d'eux, et les sentiments d'appartenance à un lieu – le vôtre, le mien, et ceux de tous les autres – nourrissent ces deux aspects de manière complexe.

Il paraît dès lors inévitable que ces sentiments d'appartenance relèvent également de cultures, de corpus de « savoir local » communs (l'expression nous vient de Clifford Geertz) qui permettent à des individus et à des communautés tout entières de donner un sens et conférer une signification sociale aux lieux qu'ils habitent. Les anthropologues culturels, dont certains travaillent des années durant au sein de communautés pour qui les liens topographiques sont vitaux et profonds, ont toutefois eu peu à dire à leur sujet jusqu'à récemment (Rodman, 1992). Certes, de nombreux travaux anthropologiques mentionnent bel et bien des lieux (« Le peuple de x... », « Le village de y... », « Le marché de z... »), mais il s'agit fréquemment d'une information fortuite et hâtive, principalement vouée à situer les écrits en tant que tels, à planter un décor, pour ainsi dire, dans une région de la planète. Une fois cette tâche accomplie, ces textes se poursuivent sans même jeter un regard en arrière et changent de sujet. Tout comme la plupart d'entre nous, les ethnographes en activité tiennent le sentiment d'appartenance géographique pour acquis, et les études ethnographiques qui en explorent les dimensions culturelles et sociales s'avèrent notoirement clairsemées. Les attachements des êtres humains aux lieux, aussi variés et divers que les lieux qui en font l'objet, demeurent à leur manière une énigme.

Il y a environ quinze ans, au début des années 1980, alors que j'étais déjà un ethnographe et un linguiste aguerri, avec deux décennies de travail de terrain dans un village apache occidental à mon actif, c'est en « tombant sur des lieux » (curieuse expression, j'en conviens, mais qui illustre à merveille mon impression) que j'ai pris conscience de l'irrésistible fascination qu'ils suscitaient chez les peuples auxquels ils appartenaient. Je m'étais d'abord rendu à Cibecue [FIG. 1] durant l'été 1959, alors que j'étais un étudiant âgé de dix-neuf ans<sup>1</sup>. Je fus

1. Les lecteurs susceptibles d'être intéressés par mes premières impressions sur Cibecue peuvent consulter Basso (1990a).

captivé par Cibecue, par presque tout ce qui s'y rapportait, et durant les années suivantes, après mes études de deuxième cycle, j'ai travaillé à des articles et des monographies qui abordaient notamment le symbolisme cérémonial apache (1966), les radicaux verbaux de classification (1968), les croyances liés à la sorcellerie (1969), les différents types de silence dans les interactions sociales (1970), et une forme de plaisanterie sarcastique où les Apaches imitent les Blancs (1979)<sup>2</sup>. Entre deux projets (aussi captivante cette discipline soit-elle, on ne peut faire de l'anthropologie en permanence), j'ai également appris à surveiller le bétail et à m'en occuper, périodes pendant lesquelles je campais et me déplaçais à cheval des semaines durant en compagnie de cavaliers de Cibecue experts en la matière. En tant qu'anthropologue tout comme dans mon activité de cowboy, il m'est parfois arrivé d'être à la traîne sans pour autant me retrouver plongé dans l'embarras, et lorsque j'ai achevé mon essai sur les plaisanteries apaches, je me suis mis en quête d'une nouvelle recherche.

L'idée me fut soufflée par Ronnie Lupe, président de la tribu apache de White Mountain, un homme profondément intelligent, exceptionnellement doué dans sa propre langue et manifestant un intérêt constant pour Cibecue, où il était né et où il avait grandi. « Pourquoi ne feriez-vous pas des cartes de la région ? » suggéra-t-il d'un ton ferme alors que nous discutons dans son bureau de Whiteriver. « Mais ne faites pas de cartes d'homme blanc, il y en a déjà beaucoup. Réalisez plutôt des cartes apaches, qui indiquent des lieux et des noms apaches. Cela pourrait nous être utile. Faites des recherches sur la manière dont nous connaissons notre région. Vous auriez dû faire cela depuis longtemps. » Je fus immédiatement séduit par la suggestion (ou s'agissait-il d'un ordre ?) de M. Lupe, et quelques jours plus tard, après une longue discussion sur le sujet avec des amis de Cibecue, je lui fis savoir que j'étais prêt à commencer. Un an plus tard, financé par une bourse de la National Science Foundation, le projet était lancé.

Ce travail se divisait en trois parties fondamentales : des excursions aux côtés de consultants apaches, dont bon nombre d'entre eux étaient des cavaliers actifs ou retraités, dans des centaines de lieux-dits situés dans la région de Cibecue ; des entretiens avec ces consultants, la plupart du temps à leur domicile, au sujet des lieux, des toponymes et des histoires qui les entourent ; et enfin une étude

2. Certains de ces travaux ont été rassemblés dans Basso (1990b) ; pour une brève ethnographie générale de Cibecue vers 1965, voir Basso (1990).

(conduite avec une sensibilité auditive renouvelée) sur la manière dont les hommes et les femmes apaches emploient les toponymes dans leurs conversations quotidiennes. Ce projet s'est poursuivi pendant plus de dix-huit mois, qui se sont étalés sur plus de cinq ans (1979-1984), et le présent ouvrage en constitue l'un des résultats. Il ne comporte aucune reproduction des cartes que nous avons dessinées (le président Lupe estimait qu'il n'aurait pas été sage de les publier), mais les lieux et les toponymes – et ce que les Apaches produisent à partir d'eux – en constituent le sujet principal.

«Principal», parce la manière dont les Apaches appréhendent et construisent l'espace est profondément ancrée dans d'autres sphères culturelles, parmi lesquelles on trouve des conceptions de la sagesse, des notions de moralité, de politesse et de tact sous la forme de discours oraux, et plusieurs conventions relatives à l'imagination et à l'interprétation de leur passé tribal. C'est entre autres pour cette raison que les chapitres de cet ouvrage, qui virent tous le jour sous la forme d'essais séparés, abordent ce sujet central selon des perspectives sensiblement différentes et offrent en cela des «prises de vue» complémentaires qui rendent compte de l'importance des lieux dans la pensée et la pratique apaches<sup>3</sup>. Le lecteur remarquera également que chaque chapitre s'attarde sur un membre différent de la communauté apache, non seulement parce qu'il ou elle a occupé une place centrale dans ce travail, mais aussi parce que les sentiments d'appartenance géographique, bien que systématiquement façonnés par des sommes de savoir local, concernent en fin de compte des individus. Ce sont les peuples, et non les cultures, qui nouent des relations

3. Les différents essais qui composent les chapitres de cet ouvrage n'apparaissent pas dans l'ordre chronologique de leur production, et chacun d'entre eux a fait l'objet de révisions. «Les conteurs sont des chasseurs» a initialement été publié sous la forme d'un chapitre de *Text, Play and Story: The Reconstruction of Self and Society*, dirigé par Edward Bruer (1984). Vient ensuite «Parler avec les noms», publié en 1988 dans *Cultural Anthropology*. «La sagesse des lieux» a initialement été préparé pour le School of American Research Advanced Seminar de 1993 intitulé *Place, Expression, and Experience* (une version légèrement modifiée figurera dans le volume du School of American Research Advanced Seminar intitulé *Senses of Place*, dirigé par Steen Feld et moi-même). L'essai le plus tardif, «Citer les ancêtres», a été achevé en 1995, et il est publié pour la première fois dans le présent ouvrage. L'idée d'un livre sur la notion de lieu chez les Apaches occidentaux me trottait dans la tête depuis 1992, mais ce n'est qu'un an plus tard – en partie grâce à des conversations avec Karen Blu, Dan Frank, Steven Feld, Ronnie Lupe et Gayle Potter-Basso – que je me suis décidé à me mettre réellement au travail. J'espère que le résultat final plaira à tous ceux qui m'ont encouragé à concrétiser ce projet.

avec les lieux auxquels ils appartiennent, aussi je voulais tenter de témoigner de leur diversité – à Cibecue comme ailleurs.

Un livre aussi bref n'aurait jamais dû mettre autant de temps à voir le jour. Une explication partielle tient au fait qu'en anthropologie, et dans les sciences sociales en général, la relation au lieu – ou, pour reprendre Ronnie Lupe, la manière dont les gens «connaissent leur région» – s'avère un territoire peu exploré<sup>4</sup>. Les ethnographes ne disposent que d'un faible nombre de cartes intellectuelles auxquelles se fier et sont par conséquent obligés de les produire eux-mêmes pour parvenir à leurs fins. Or, vers qui se tourner pour trouver son chemin et recueillir des idées utiles? La réponse, bien sûr, réside en tous les lieux vers lesquels nous choisissons de nous tourner ou, comme Johnson le fit remarquer à Boswell, «partout où les choses ont l'air de briller». J'ai recherché ce rayonnement auprès d'un assortiment de philosophes modernes (Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Nelson Goodman, Maurice Merleau-Ponty, Edward Casey), des historiens (L.P. Hartley, William David Chapman, David Lowenthal), des romanciers et des poètes chez qui les lieux jouent un rôle important (William Faulkner, Eudora Welty, Wallace Stegner, Cormac McCarthy, Larry McMurtry, T.S. Eliot, Seamus Heaney), des auteurs dont l'œuvre est centrée sur la nature (Annie Dillard, Gretel Ehrlich, Barry Lopez, John McPhee), un physicien très perceptif (Niels Bohr) et, étant donné que mon travail portait sur les Amérindiens, des œuvres pénétrantes de N. Scott Momaday, Vine Deloria Jr, Leslie Silko, Alfonso Ortiz et d'autres auteurs indiens. J'ai puisé avec gratitude – quoique parfois indirectement – dans toutes ces sources et d'autres encore, notamment dans l'anthropologie incisive de Clifford Geertz (qui continue de suivre son propre chemin), la sociologie excentrique d'Erving Goffman (qui suivait le sien avec excès) et la sociolinguistique sensible de Dell Hymes (qui aborde avec brio les complexités des langues natives américaines et trace lui aussi sa propre voie).

4. Pour d'éclairantes discussions sur les causes de la perte d'intérêt pour les lieux et l'espace en sciences sociales, voir Agnew (1993), Gregory (1993) et Soja (1989). Contrairement à ces géographes culturels, je ne suis pas certain que l'adoption de cadres de référence interprétatifs postmodernes permette de remédier à cette situation, notamment parce que l'ethnographie – et le travail de terrain ethnographique – sont considérés comme des disciplines accessoires. Le présent ouvrage a notamment pour objectif de démontrer au contraire le caractère essentiel de l'ethnographie (qu'elle soit postmoderne ou non), pour des raisons que les géographes culturels devraient soutenir avec enthousiasme.

Il y a quelque temps, au terme d'une longue journée passée à cheval sur un terrain accidenté pour rechercher du bétail, Dudley Patterson, un cavalier de Cibecue, m'a dit: «Il n'y a pas beaucoup de vaches, mais il y a beaucoup d'endroits bénéfiques. Essaie de les retenir. Cela te fera du bien. Ils t'apprendront beaucoup.» Je me suis employé à les retenir, ils m'ont beaucoup appris, et j'espère que ceux que les attachements aux lieux passionnent apprécieront ce récit qui porte sur des hommes et des femmes qui leur ressemblent. Dans l'époque turbulente qui est la nôtre, marquée par le déracinement des populations et l'ampleur des diasporas, il devient de plus en plus difficile de se raccrocher à des lieux – et de prendre pleinement conscience de ce qu'ils ont à nous offrir –, et je crains que cela soit considéré partout comme un privilège et un don dans les années à venir. Les Indiens d'Amérique, qui furent les premiers à peupler ce continent et les premiers à en être chassés, ne le comprennent déjà que trop bien. Pussions-nous apprendre de leur expérience. Et, comme les Apaches occidentaux le disent dans leurs prières et leurs conversations ordinaires, «que cela nous soit bientôt profitable».

Sur cette note pleine de gratitude, je souhaite pour conclure remercier la générosité de ceux qui ont accepté de partager leurs idées sur les lieux avec moi et de commenter mon travail: Vine Deloria J, N. Scott Momaday, Jerry Flute, Gayle Potter-Basso, Karen Blu, Dan Frank, Michael Graves, Philip Greenfeld, Bill Douglas, Morris Foster, Edward Casey, Steven Feld, Nancy Munn, Alfonso Ortiz, Dell Hymes, Virginia Hymes, Richard Bauman, Joel Sherzer, Charles Frake, Roy D'Andrade, Harold Conklin, Clifford Geertz, Stephen Murray, James Kari, Eugene Hunn, Michael Silverstein, Thomas Thornton, Larry Evers, Katie Stewart, Miriam Kahn, Rachel Hadas, Sue Allen-Mills, Alan Wilson, Julie Kruikshank, William Hank, Scott Rushforth, Peter Whitely, Jane Kepp, Ray McDermott, George Marcus, Stephen Tyler, feu Sir Edmund Leach, et Elizabeth Hadas, directrice de la University of New Mexico Press.

La majeure partie de mon travail de terrain à Cibecue a été rendue possible par des bourses octroyées par la National Science Foundation et la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; je souhaite exprimer toute ma gratitude envers ces organisations pour la confiance et le soutien qu'elles m'ont accordés. Merci également à l'American Anthropological Association pour m'avoir permis d'utiliser des passages précédemment publiés. June-el Piper a préparé le manuscrit final avec élégance et savoir-faire, et a proposé de nombreuses suggestions utiles. Je souhaite enfin remercier l'université du

Nouveau-Mexique de m'avoir accordé un congé sabbatique qui m'a permis d'achever ce livre, et mes collègues du département d'anthropologie pour avoir accueilli cette décision avec tant d'enthousiasme.

Ma dette envers le peuple apache de Cibecue, vieille de plus de trente-cinq ans, est considérable et profonde. Personne ne pourrait souhaiter de meilleurs guides ou de plus fidèles amis que les cavaliers Morley Cromwell, Charles Henry, Robert Machuse, Nick Thompson et Dudley Patterson. Bien qu'ils aient tous désormais rejoint leurs ancêtres, je les sais toujours près de moi, car j'entends souvent leur voix lorsque je traverse leurs terres. Comme ils aimaient *profondément* leur terre. Et comme ils étaient satisfaits de savoir qu'un certain nombre de leurs connaissances sur le sujet serait préservé et rendu publique, soumis à un ensemble de restrictions bien définies qui n'ont pas été enfreintes – et ne le seront jamais. À leur demande et avec leur autorisation, ce livre leur appartient, et ils l'offrent en cadeau à leurs petits-enfants de Cibecue et à toutes les générations suivantes.

D'autres Apaches ont eu la patience de m'instruire et de m'éclairer sur leur code de conduite, parmi lesquels Lola Machuse (envers qui je suis particulièrement reconnaissant), Ruth Patterson, Annie Peaches, Dick Cooley, Calvert et Darlene Tessay, Esther Lupe, Rose Thompson, Ernest Murphy, Joe Case, Sam et Lillian Johnson, Charles Cromwell, Sam Endfield, Levi Dehose, Lonnie Dehose, Francis et Sarah Dehose, Nelson Lupe, S<sup>r</sup>, Roy et Nannie Quay, Teddy Peaches, Alvin Quay, Ervin Quay, Imogene Quay, Emily Quay, Simon et Beverly Endfield, Virgil et Judy Dehose, Delmar Boni, Vincent Randall, Ned Anderson, Philip Cassadore, Ola Cassadore Davis, Marlow Cassadore et Franklin Stanley. Je remercie également Nashley Tessay S<sup>r</sup> pour m'avoir aidé à traduire les récits et les toponymes qui figurent dans les pages suivantes. Ronnie Lupe, président de la tribu apache de White Mountain durant plus de vingt ans, s'est avéré une source d'encouragements, d'orientation et de conseils de tous les instants. Travailler avec lui, ainsi qu'avec tout les autres, a été un honneur et un privilège. Je suis également reconnaissant envers Wayne et Flora Cole pour l'amitié qui nous lie.

Ma mère, Etolia S. Basso, m'a aidé à de nombreuses reprises; ma femme, Gayle Potter-Basso, bien plus encore. Son dynamisme et son esprit critique ont permis à ce projet de voir le jour, tout particulièrement lorsque mon moral était en berne. À Gayle, amoureuxment, et à W., «ça devient bon *'qqd.*»

Keith H. Basso,  
Heber, Arizona, 1995

## Chapitre I

### CITER LES ANCÊTRES

*Le lieu est le premier de tous les êtres, puisque tout ce qui existe,  
existe dans un lieu et ne peut exister sans un lieu.*

*Archytas, Commentaire sur les Catégories d'Aristote*

Si, comme l'avancait Leslie P. Hartley (1984 [1956], p. 1), «le passé est un pays étranger» – «on y fait les choses différemment là-bas», insistait-il –, il s'agit en tous lieux d'une terre qui accueille sa part de visiteurs. Une telle chose est compréhensible. Le chemin du passé est facile d'accès (n'importe quel souvenir de temps révolus permet d'y entreprendre une excursion), le trajet est rapide et commode (quelques moments de calme suffisent généralement à opérer la transition) et sur place les restrictions de circulation s'avèrent quasiment inexistantes (la mémoire et l'imagination, les plus intimes et inventifs des compagnons de route, y veillent systématiquement). Et quel que soit le déroulement du voyage, on peut progresser à un rythme confortable, que l'on explore des sites d'intérêt particulier ou que l'on se rende d'un endroit à un autre, sans tracas ni hâte. Aussi est-il parfois quelque peu déconcertant de retourner brutalement dans le pays du présent, si enclin à la précipitation.

Notre destination précise dans le pays du passé dépend parfois des endroits où l'on s'est aventuré précédemment et d'affinités personnelles longuement cultivées envers certains lieux vecteurs d'expériences : peut-être s'agit-il des terres de la jeunesse, celles où vivaient nos ancêtres, ou encore des lieux qui furent le théâtre d'événements décisifs ayant changé le cours de l'histoire – les possibilités sont infinies. Quelle que soit la nature de ces préférences, et peu importe la fréquence à laquelle on s'y adonne, le passé a toutefois ceci de particulier qu'il attire les voyageurs curieux en dehors des sentiers battus. C'est après tout une région propice à l'errance, dotée d'une

abondance de routes non balisées, de panoramas surprenants et de circonstances inattendues. Les découvertes édifiantes que l'on y fait, qu'elles soient agréables ou non, sont monnaie courante. Voilà pour quoi il pourrait sembler, pour reprendre William Chapman (1979, p. 46), que « la principale qualité du passé est de nous conduire à des lieux qui nous guident et nous instruisent, qui nous dévoilent qui nous sommes en nous révélant nos origines, qui évoquent nos liens avec *ce qui s'est passé ici* » (italiques de l'auteur). Pour ces mêmes raisons, ce paysage constamment changeant, façonné par le cœur et l'esprit, récompense les visites répétées. Le pays du passé regorge en effet de lieux riches en enseignements.

On rencontre également bon nombre de ces endroits dans le pays du présent, autant d'objets matériels et de régions, naturellement constitués ou bâtis par l'être humain, dont la myriade d'agencements locaux façonne les environnements de la vie quotidienne. Mais ici, *maintenant*, dans le monde en cours accompagné de ses préoccupations et perspectives actuelles, ces lieux ne sont pas considérés comme des souvenirs du passé. Lors des rares moments où l'on daigne y prêter attention, on perçoit au contraire ces lieux à l'aune de leurs aspects extérieurs – comme des lieux familiers déterminés par leur surface manifeste –, et à moins que ne survienne un événement qui viendrait ébranler ces perceptions, ils demeurent perpétuellement livrés à eux mêmes. Puis un événement survient bel et bien. Peut-être remarque-t-on un arbre récemment tombé, une trace de peinture écaillée, ou encore une maison qui se dresse là où il n'y en avait pas auparavant – toute perturbation, qu'elle soit significative ou infime, témoignant du temps qui passe –, et un lieu révèle alors les relations qu'il entretient avec des événements passés. À cet instant précis, lorsque l'état des perceptions ordinaires se desserre peu à peu, une frontière est franchie et le paysage se met à changer. Notre état de conscience s'est modifié, et ce lieu désormais transfiguré par l'évocation d'une époque plus lointaine revêt subitement une apparence inédite et incongrue.

Considérons ces réflexions à la lumière des remarques de Niels Bohr, le grand théoricien de la physique, livrées lors d'une conversation avec Werner Heisenberg en juin 1924, tandis que les deux hommes visitaient le château de Krönberg au Danemark, la patrie bien aimée du scientifique<sup>1</sup>.

1. Ces commentaires figurent à la page 45 de *Actual Worlds, Possible Worlds* de Jerome Bruner, paru en 1986; l'auteur en fait le point de départ d'une discussion

N'est-il pas étrange que ce château soit tout autre dès que l'on imagine que Hamlet y a vécu? En tant que scientifiques, nous croyons qu'un château consiste en ses seules pierres, et nous admirons la manière dont l'architecte les a assemblées. Les pierres, le toit vert, avec sa patine, les bois taillés dans l'église, forment le château. Rien de tout cela ne devrait être changé par le fait que Hamlet a vécu ici, et pourtant tout en est changé. Soudain, les murs et les remparts parlent un tout autre langage. La cour devient un monde à part entière, un coin sombre nous rappelle les ténèbres de l'âme humaine, nous entendons Hamlet prononcer « être ou ne pas être ». Pourtant, tout ce que nous savons de Hamlet est le fait que son nom apparaît dans une chronique du XIII<sup>e</sup> siècle. Nul ne peut prouver que Hamlet a vraiment vécu ici. Mais chacun connaît les questions que Shakespeare lui a fait poser, les profondeurs humaines qu'il a été conçu pour révéler; ainsi lui aussi devait trouver une place sur terre, ici à Krönberg. Dès que nous savons cela, Krönberg devient pour nous un château entièrement différent.

Ainsi, au gré d'une analyse pénétrante, le pays du passé se transforme-t-il pour se substituer au pays du présent. Le fait que certaines localités engendrent de telles transformations, en évoquant des univers sémantiques à part entières, ne constitue pas, comme Niels Bohr le reconnaît lui-même, une vérité insignifiante ou futile. Nous le rejoignons également lorsqu'il admet que ce type de fabrication de monde rétrospective – nous le désignerons sous le nom de *création de lieux* – ne requiert pas de sensibilité particulière ou de compétences spécialisées<sup>2</sup>. Il s'agit d'une réponse répandue à des interrogations qui le sont tout autant. Que s'est-il passé ici? Qui

portant sur certaines manières dont les « produits de l'esprit » sont créés. Lucide et articulée, la démonstration de Bruner est hautement recommandable, notamment en raison de ses intéressants points de vue au sujet de la création de lieux. (Une grande partie de la traduction de ce passage provient d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 2009, *N.d.T.*)

2. Mes réflexions sur la fabrication de mondes en général et sur la création de lieux en particulier ont été fortement influencées par le travail de Nelson Goodman, tout particulièrement son *Manières de faire des mondes* (2006 [1978]) et par les essais d'Edward J. Casey, notamment *Imagining: A Phenomenological Study* (1976), *Remembering: A Phenomenological Study* (1987), et *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (1993). Bien que ma propre notion de « monde-lieu » s'avère plus restreinte que celle de Casey, les deux sont absolument compatibles à mes yeux.

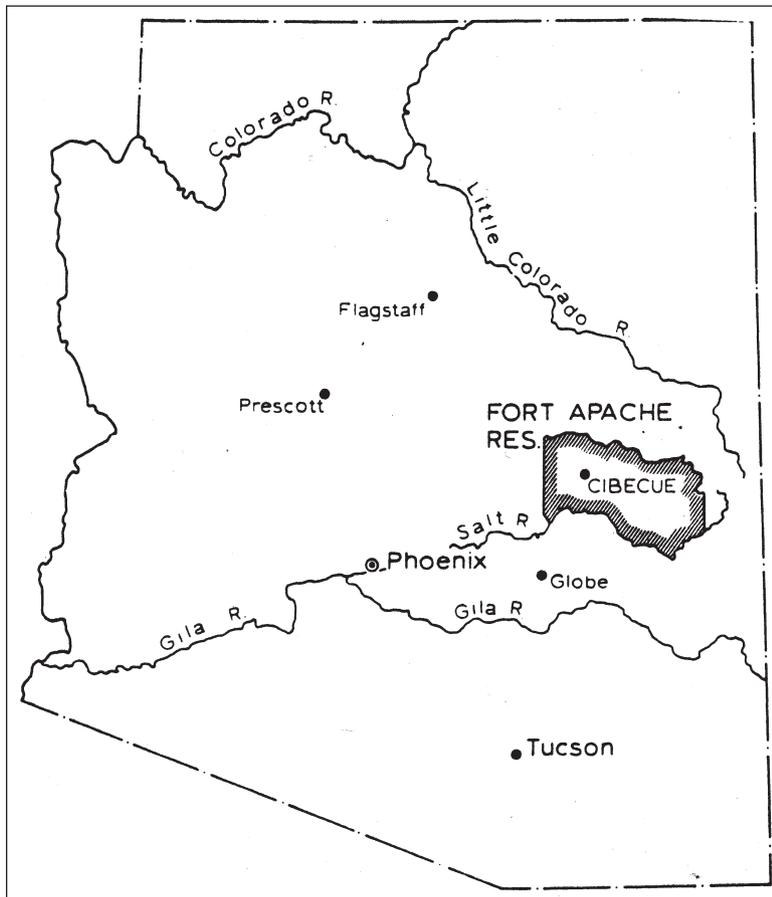


FIG. 1  
La communauté de Cibecue, dans la réserve indienne de Fort Apache, Arizona

puis défile pour se cacher derrière un rondin de bois en putréfaction recouvert de plaques d'humus vert et orange. L'atmosphère est lourde et humide. Pris dans le faisceau doré d'un rayon de soleil, un petit papillon blanc danse en surplage. Charles et Morley m'ont conduit ici alors que j'entamais un projet au long cours portant sur la géographie culturelle des Apaches occidentaux. Autorisé et soutenu par le Conseil tribal des White Mountain Apache, ce travail entend localiser sommairement, sur des cartes topographiques, chaque lieu portant un nom apache dans un rayon d'une trentaine de kilomètres autour de la communauté de Cibecue. Jamais les membres de cette communauté n'ont connu de cartes qu'ils pourraient s'approprier (celles en leur possession n'indiquent qu'un faible nombre de lieux portant d'étranges noms anglais et espagnols), et certains attendaient depuis longtemps le travail que nous avons initié, destiné à jeter les bases d'un atlas apache local. Quelques semaines plus tôt, au moment de commencer ce travail, nous nous étions tous les trois mis d'accord sur une division des tâches simple. Charles, en charge de l'expédition, nous guidera d'un endroit à un autre, fournira le nom correct de chaque lieu, et commentera librement son importance passée et présente. Morley assurera la traduction si nécessaire (Charles parle anglais avec réticence tandis que ma maîtrise de la langue apache est rudimentaire et au mieux fluctuante) et fournira des informations supplémentaires. Je suis chargé de conduire le 4x4, fournir de généreuses quantités de café et de bonbons Reese au beurre de cacahuète (le péché mignon de Morley) et consigner toutes les informations dans des carnets et sur bande magnétique. Notre plan semble bien réfléchi, équilibré et relativement efficace, si bien que chacun d'entre nous estime qu'il nous permettra de mener notre projet à bien.

Mais après seulement deux jours passés ensemble dans la région, nous rencontrons déjà un problème. Pour la troisième fois en autant de tentatives, j'échoue à prononcer correctement le nom apache de la baissière marécageuse qui nous fait face et Charles, lassé de me le répéter, arbore un regard méfiant. Après avoir écorché le nom une quatrième fois, j'admets ma défaite et tente de d'excuser ma piètre performance linguistique. «Je suis désolé, Charles, je n'y arrive pas. Je m'entraînerai plus tard, je vais y arriver. Ce n'est pas grave.»

«C'est grave», me répond Charles à voix basse en anglais, avec de se tourner vers Morley pour s'adresser à lui en apache occidental :

## Chapitre II

### LES CONTEURS SONT DES CHASSEURS

*Pour les Indiens d'Amérique, la terre – les lieux qu'ils habitent – constitue le plus important des éléments; tous leur discours sont produits avec ce point de référence à l'esprit.*

Vine Deloria Jr, *God Is Red*

Peu avant sa mort en 1960, lors d'un cours sur l'histoire de la pensée anthropologique qu'il donnait à l'université Harvard, Clyde Kluckhohn livra l'observation suivante: «C'est toujours lorsque les gens parlent d'eux-mêmes que leurs propos sont les plus intéressants. Tout anthropologue culturel doit en être conscient, particulièrement lors d'un travail de terrain.» Si ces remarques avaient peu à voir avec l'enseignement de Kluckhohn en tant que tel (qui portait ce jour-là sur l'utilisation des méthodes statistiques dans les études sur la culture et la personnalité), son auditoire comptait peu d'étudiants distraits ou ennuyés. Nous nous étions très tôt rendu compte que ses réflexions les plus pénétrantes prenaient la forme de brèves digressions distraites, injustifiées et imprévisibles. Nous avons également remarqué que ces parenthèses ouvertement gratuites renfermaient de nombreux conseils au sujet d'un domaine que nous désirions mieux connaître: l'ethnographie et la recherche ethnographique. Kluckhohn jugeait cependant rarement bon de développer ces apartés, si bien nous ne purent les apprécier que bien plus tard, lorsque certains d'entre nous devinrent ethnographes.

Je pense que Kluckhohn visait juste. Prêter attention à ce que les gens disent d'eux-mêmes puis s'efforcer de comprendre le contenu et les raisons de leurs déclarations avec un certain degré d'exactitude peut s'avérer une tâche complexe et prenante. Mais lorsque ce travail se déroule bien – lorsque des propos énigmatiques finissent par revêtir un sens moral et lorsque, par conséquent, l'on commence à mieux comprendre la manière dont les gens avec qui l'on travaille se

perçoivent –, on en retire parfois une pléthore d'informations extrêmement utiles. En effet, comme le suggérait Kluckhohn dans son manuel *Mirror for Man* (1949), c'est précisément à travers ce type de travail que l'ethnographie s'avère une activité si singulière et précieuse – et si étonnamment intrigante et gratifiante, aurait-il pu ajouter.

Ce chapitre se concentre sur un bref corpus d'énoncés oraux dans lesquels les membres de la communauté de Cibecue parlent d'eux-mêmes, de leur langue, et des terres sur lesquelles ils vivent. Les déclarations qui m'intéressent, auxquelles on pourrait adjoindre un grand nombre d'énoncés supplémentaires, sont les suivantes :

Notre terre traque les gens en permanence. La terre oblige les gens à vivre correctement. La terre prend soin de nous. La terre prend soin des gens. (Annie Peaches, 77 ans, 1978)

Nos enfants sont en train de rompre avec notre terre. Elle a cessé de les travailler. Ils ne connaissent pas les histoires qui racontent ce qui s'est passé à ces endroits. Voilà pourquoi certains ont des problèmes. (Ronnie Lupe, 42 ans, président de la tribu White Mountain Apache, 1978)

Par le passé, notre survie dépendait uniquement de la terre. Les choses ont changé aujourd'hui. Maintenant, c'est de l'argent dont nous dépendons, alors il nous faut du travail. Mais la terre prend toujours soin de nous. Nous connaissons les noms des lieux où toutes les choses se sont passées. Ainsi nous nous préservons du mal. (Nick Thompson, 64 ans, 1980)

Je pense à cette montagne qui s'appelle Tséé Ligai Dah Sidilé (Rochers blancs en hauteur disposés en bloc compact) comme s'il s'agissait de ma grand-mère maternelle. Je me souviens d'histoires qui décrivent l'aspect qu'avait la montagne autrefois. Les histoires qu'on me racontait étaient semblables à des flèches. Quand je suis ailleurs et que j'entends le nom de cette montagne, je la vois. Son nom est semblable à une image. Les histoires vous travaillent comme des flèches. Les histoires vous forcent à vivre correctement. Les histoires vous remettent au bon endroit. (Benson Lewis, 64 ans, 1979)

Un jour, je suis parti à Los Angeles pour devenir mécanicien. J'ai traversé une très mauvaise passe. Je me suis mis à boire, à traîner dans les bars à longueur de temps. J'ai commencé à avoir des

problèmes avec ma femme, on se disputait. C'était une mauvaise période. J'ai oublié cette région, les environs de Cibecue. J'ai oublié tous les noms et toutes les histoires. Je ne les entends plus dans ma tête. Je ne sais plus comment vivre correctement, comment être fort. (Wilson Lavender, 52 ans, 1975)

Si ces déclarations ne se prêtent pas aisément à l'interprétation, cela ne signifie pas que leurs auteurs sont des individus confus ou nébuleux. Ni que les Apaches occidentaux ont « des tendances mystiques et par conséquent des problèmes d'expression », comme un malheureux commentateur cherche à le faire croire. Le problème auquel nous sommes confrontés est d'ordre sémiotique et érige une barrière qui nous empêche de construire les sens et les significations appropriés étant donné que toutes les opinions qu'expriment les Apaches sont influencées par leur vie au sein d'un monde dont la constitution culturelle des objets et des événements en fait un univers inconnu pour la plupart d'entre nous. De quel sorte de monde s'agit-il ? Plus précisément, quel est le contexte culturel dans lequel les énoncés apaches similaires aux passages ci-dessus sont tenus pour des déclarations valides à propos de la réalité ?

Pour être plus spécifique, quelles sont les exigences qui nous permettent d'interpréter les propos d'Annie Peaches lorsqu'elle déclare que la terre occupée par les Apaches occidentaux « traque les gens en permanence » et qu'ils parviennent à « vivre correctement » grâce à cela ? Comment sens donner aux propos du président Lupe lorsqu'il affirme que certains enfants apaches se conduisent mal parce que la terre « a cessé de les travailler » ? Pourquoi Nick Thompson affirme-t-il que sa connaissance des toponymes et des événements historiques lui permettent de se « préserver du mal » ? Pourquoi Benson Lewis associe-t-il les toponymes à des images, les histoires à des flèches, et une montagne de la région de Cibecue à sa grand-mère maternelle ? Et comment interpréter les souvenirs de Wilson Lavender d'une période sombre en Californie durant laquelle sa négligence des toponymes et des histoires lui a fait oublier « comment être fort » ? Ces déclarations sont-elles structurées par des termes métaphoriques, ou, compte tenu des postulats apaches occidentaux vis-à-vis de l'univers physique et la place qu'y occupent ses habitants, doit-on les interpréter de manière littérale ? Dans tous les cas, sur quel type de raisonnement ces déclarations reposent-elles ? Quelle est la logique informelle dont elles sont à la fois le produit et l'expression ? Et surtout, qu'est-ce qui donne un sens à ces déclarations ?

J'aborderai ces questions, parmi d'autres, à travers une enquête destinée à déterminer la manière dont les Apaches occidentaux évoquent la nature et à comprendre l'importance qu'ils accordent aux toponymes qu'elle abrite. Pour ce faire, ma discussion se concentrera ici sur des éléments de langage et des schémas de discours, mon objectif consistant à en retirer des enseignements sur la manière dont le peuple apache comprend son environnement et lui donne une forme intelligible. À chaque fois qu'ils décrivent leur terre – ou, plus fréquemment, à chaque fois qu'ils relatent des incidents survenus à des endroits spécifiques –, les Apaches occidentaux font en sorte de l'appréhender en tissant des liens avec leur peuple. Cela revient plus simplement à dire qu'à travers leurs actes de parole, qu'ils s'inscrivent ou non dans un contexte ordinaire, les Apaches produisent des représentations et des impressions de leur environnement qu'ils acceptent comme des descriptions crédibles de sa véritable nature, de son importance, et de la manière dont il investit la vie quotidienne des hommes et des femmes. Il s'agit en somme de la construction et de la mise à disposition de fragments d'une vision du monde, ainsi que d'un approfondissement, d'une amplification et d'une affirmation tacite d'une conception du paysage caractéristique du peuple apache. Au moyen du langage, une présence physique imposante prend la forme d'un univers humain signifant.

Cet univers sémantique englobe le contexte culturel dans lequel les textes apaches occidentaux présentés plus tôt acquièrent leur validité et leur pertinence. Si l'on souhaite comprendre les affirmations prononcées dans ces extraits, il nous faut par conséquent explorer certains aspects de ce contexte pour les rendre explicites. En d'autres termes, il nous faut relier ces textes à d'autres caractéristiques de la pensée apache occidentale – en l'occurrence à d'autres textes et à d'autres affirmations – et de poursuivre cette méthode, d'une manière toujours plus complète, jusqu'à ce qu'il nous soit enfin possible d'aborder ces textes de front et mettre en lumière leurs postulats centraux. Nous verrons que la plupart de ces postulats sont ancrés dans un modèle narratif homogène propre au peuple apache occidental dans lequel le récit oral a le pouvoir d'établir des liens durables entre les individus et les éléments de la nature; en conséquence directe de ces liens, les individus qui se détournent du droit chemin sont poussés à porter un regard critique sur leurs fautes et à améliorer leur comportement. Ce modèle indigène dévoilant la manière dont les récits façonnent les conceptions

apaches de l'environnement nous montre également comment ces récits influencent l'image que les Apaches se renvoient d'eux-mêmes. Ce modèle décrit en fin de compte comment deux ressources symboliques – le langage et la terre – sont manipulées par les Apaches dans le but de promouvoir les critères régissant un comportement social acceptable et les valeurs morales qui les supportent.

Si ces textes apaches semblent manquer de substance ou de complexité, nous verrons cependant que c'est exactement l'inverse qui les caractérise. Et si l'interprétation de documents au vocabulaire si modeste peut paraître un objectif excessivement limité, ou si la stratégie que j'emploie pour essayer d'y parvenir se révèle trop proche d'une étude de particularités linguistiques et ethnographiques, il deviendra bien vite évident que nous soulèverons des problématiques plus vastes et générales. À mon sens, la plus urgente (ou visible) de ces dernières concerne la réticence dont font preuve les écologistes culturels à aborder explicitement et de manière détaillée les attributs symboliques des environnements humains et les effets des constructions environnementales sur les schémas de comportement social.

Mais je vais peut-être trop vite en besogne. Notre préoccupation la plus immédiate concerne la manière de commencer. C'est à cette fin que je solliciterai – chose que j'ai en réalité faite à Cibecue il y a plusieurs années – un homme doué et une personnalité unique en son genre. Professeur et consultant, brillant intellectuel doublé d'un licencié farceur, son influence sur le contenu et la structure de cet essai a été telle qu'il est devenu – avec sa permission – une partie intégrante de ce travail, tout comme l'interprétation qu'il nous présente.

#### «Apprends les noms»

Nick Thompson est de son propre aveu un vieil homme. Il est possible, me confia-t-il un jour, qu'il soit né en 1918. Couronné de cheveux blancs comme la neige coupés courts, son visage est arrondi et compact, ses traits fins et anguleux. Ses grands yeux noirs incandescents sont alertes, et son sourire lui donne un air aussi malicieux que menaçant. Je le connais depuis plus de vingt ans et il m'a beaucoup appris sur la langue et la culture apaches occidentales. Ce grand amateur de plaisanteries facétieuses m'a également tourmenté sans relâche en faisant courir des histoires grotesques et parfaitement apocryphes à mon sujet et en me couvrant de honte face une foule d'Apaches incrédules lorsqu'il s'enquérât publiquement des détails les plus intimes de ma vie privée. Décrit par un grand

(*ch'idii*). Les genres mineurs, dont il ne sera pas question ici, incluent les histoires de Coyote (*ma'highaalyú nagoldi'é*, littéralement « raconter les voyages de Coyote ») et les « contes de séduction » (*biníibaa' nagoldi'é*, littéralement « raconter les désirs sexuels »).

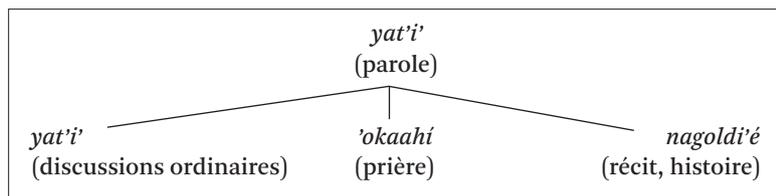


FIG. 2  
Principales catégories de discours apaches occidentaux

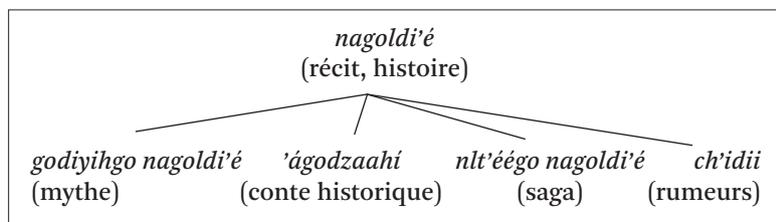


FIG. 3  
Principales catégories de récits apaches occidentaux

Les Apaches occidentaux catégorisent leurs principaux genres narratifs selon deux dimensions sémantiques fondamentales: la temporalité et la finalité. Les valeurs relatives à la dimension temporelle situent sommairement le moment où se sont déroulés les événements relatés, tandis que les valeurs relatives à la finalité décrivent les objectifs habituels des conteurs apaches qui en font le récit [FIG. 4]. De la même manière, les mythes abordent des événements survenus « au commencement » (*godiyaaaná*), à une époque où l'univers et tout ce qu'il englobait revêtit sa forme et trouva son emplacement actuels. Racontés par les seuls hommes et les femmes-médecine, les mythes ont pour but principal d'éduquer et d'instruire l'auditoire: expliquer et réaffirmer les circonstances complexes de l'apparition du monde connu. Les contes historiques relatent des événements qui se sont déroulés « il y a longtemps » (*doo'áníiná*), lorsque le peuple apache occidental, après avoir émergé des profondeurs terrestres, se mit à développer ses propres us et coutumes. La plupart des contes historiques décrivent des incidents antérieurs à l'arrivée des Blancs;

cependant, un certain nombre d'histoires se déroulent après la déportation dans les réserves dont les Apaches occidentaux furent victimes à partir de 1872. À l'instar des mythes, les contes historiques ont pour vocation d'éduquer leurs auditeurs mais sont principalement voués à critiquer les délinquants (ou, comme disent les Apaches, de « leur décocher des flèches »), afin de les convaincre du caractère indésirable des comportements répréhensibles et de les mettre en garde contre les conséquences punitives d'une récidive.

Catégorie narrative	Localisation temporelle des événements	Finalité
<i>godiyihgo nagoldi'é</i> (mythe)	<i>godiyaaaná</i> (au commencement)	édifier instruire
' <i>ágodzaahí</i> (conte historique)	<i>doo'áníiná</i> (il y a longtemps)	critiquer, avertir, « décocher des flèches »
<i>nlt'éégo nagoldi'é</i> (saga)	<i>díjjiigo</i> (époque moderne)	divertir, captiver
<i>ch'idii</i> (rumeurs)	<i>k'ad</i> (aujourd'hui)	informer, dénigrer

FIG. 4  
Principales catégories de récits apaches occidentaux selon la localisation temporelle des événements et les finalités narratives dominantes

Bien qu'elles touchent à des thèmes historiques, les sagas concernent principalement des événements qui ont pris place pendant les « temps modernes » (*díjjiigo*), généralement durant les soixante à soixante-dix dernières années. Contrairement aux contes historiques, les sagas n'abordent quasiment jamais de sujet grave ou dérangeant. Plutôt que de servir d'instruments destinés à la critique personnelle, les sagas sont principalement destinées à détendre et à divertir le public. Apparenté aux rumeurs, ce type d'histoire offre des récits dans lesquels on relate et interprète des événements impliquant d'autres membres de la communauté. Ces histoires, qui embrassent des incidents prenant place « maintenant » ou « au présent » (*k'ad*) ont généralement pour seul but d'informer l'auditoire

## Chapitre III

### PARLER AVEC LES NOMS

*On tient généralement ce qu'on appelle le «paysage» pour quelque chose qui se trouve «là-bas». Toutefois, si certains éléments du paysage nous sont catégoriquement extérieurs, matériellement et mentalement, toutes les expériences réelles que nous en faisons du paysage sont sélectionnées, façonnées et colorées par ce que nous connaissons.*

Barrie Greenbie,  
*Spaces. Dimensions of the Human Landscape*

À l'instar d'une langue inconnue, un paysage inaccoutumé demeure toujours quelque peu intimidant, et lorsqu'on le rencontre en même temps – chose relativement fréquente au sein de ces communautés éloignées où les ethnographes tendent à foisonner –, cette combinaison devient parfois absolument oppressante. Notons d'emblée qu'il est bien sûr impossible d'ignorer le paysage et la langue. Au contraire : les formes, les couleurs et les contours de la terre accompagnés des modulations des sons et des cadences du discours autochtone assaillent le nouveau venu avec une force si violente et franche qu'il est pratiquement impossible d'y échapper. En dépit de leur immédiateté sensorielle (dont la seule constance, tout ethnographe en conviendra, prend parfois des proportions considérables), le paysage et le discours semblent toutefois demeurer parfaitement inaccessibles. Bien que proche et extrêmement concret, chaque élément paraît à sa propre manière lointain, hors d'atteinte, anonyme et indéfinissable – légèrement invraisemblable, en quelque sorte. Et comme pour accentuer ces impressions contradictoires, ni le paysage ni le discours ne semblent disposés à les résoudre. Ostensiblement «présents» mais manifestement insoumis aux lois habituelles de l'ordre et de la composition, le paysage et le discours viennent contrecarrer les efforts que déploie l'étranger pour leur insuffler du

sens, et ce trouble inhabituel, qui ne produit rien si ce n'est de l'incertitude, peut s'avérer profondément déconcertant.

Cerné par des objets géographiques inconnus et des actes de discours insondables, même le plus aguerri des ethnographes en vient à manquer d'assurance. On ne peut en effet que spéculer sur leur signification, et une fois identifiés comme les constructions arbitraires qu'ils sont presque invariablement, on se rend subitement compte que l'expérience que nous faisons des choses et des événements «de là-bas» ne nous permettra pas de déchiffrer celle des peuples natifs. En d'autres termes, il nous faut reconnaître que les compréhensions locales de la réalité du dehors sont façonnées au moyen de matériaux culturels locaux, et qu'avec une connaissance limitée – voire nulle – de ces dernières, notre capacité à interpréter justement les faits et les occurrences observés dans l'environnement de l'autre est condamnée à l'imperfection. Pour le meilleur et pour le pire, constate l'ethnographe, le paysage et les actes de langage n'offrent pas d'interprétation de leur propre signification. Initialement du moins, et généralement de longs mois durant, les membres de la communauté autochtone sont les seules personnes capables de s'acquitter de cette tâche de manière adéquate – ce qu'ils font quotidiennement avec une enviable aisance. Pour ces hommes et ces femmes, le monde extérieur se présente tel qu'il est – naturel, manifeste et plus ou moins cohérent –, et rares sont les raisons qui les incitent à considérer la cohérence de leur monde comme un produit complexe issu de leur fabrication collective. On dit souvent des cultures qu'elles sont profondément enracinées, et chacun de nous prend très souvent ses propres «points de vue autochtones» pour acquis.

Telle est peu ou prou la manière dont l'ethnographe en vient à apprécier le fait que les éléments du paysage local, tout comme les énoncés prononcés sous forme de discours quotidiens, tirent leur valeur et leur importance des systèmes conceptuels qui en permettent l'appréhension et l'interprétation. Constitués symboliquement, transmis socialement et appliqués individuellement, ces systèmes ont pour fonction d'instaurer des contraintes flexibles sur la manière dont l'environnement physique peut (et doit) être connu, sur la manière dont ses occupants peuvent (et doivent) agir, et sur la manière dont leur influence mutuelle peut (et doit) être discernée. Chaque système délimite par conséquent une manière distincte d'être au monde (Ricœur, 1986), une logique informelle pour envisager le monde et penser à la manière dont on l'approche (Geertz, 1973), un ensemble de cadres conceptuels pour structurer l'expérience et la rendre

intelligible (Goffman, 1974). Dans toutes les communautés, les significations assignées aux éléments géographiques et aux actes de langage sont influencées par les déterminations subjectives de ceux qui les assignent, et ces déterminations, faut-il le souligner, présentent des variations. Mais le caractère des significations – leurs thématiques invariables, leurs tonalités récurrentes et surtout leurs modes d'expression conventionnels – porte le sceau d'une mentalité commune. En tant que constructions de la réalité reflétant des conceptions de la réalité, les significations attribuées à l'environnement naturel et aux actes de langage constituent autant de manifestations particularisées d'une perception commune de la condition humaine.

En méditant sur ces vérités apparentes, l'ethnographe remarquera probablement que les membres de la communauté locale s'impliquent dans leur environnement géographique d'au moins trois manières distinctes. Ils peuvent tout d'abord simplement observer le paysage, en prêtant attention à certains éléments et à diverses manifestations qui y surviennent pour des raisons qui leur sont propres. Ils peuvent également exploiter ce paysage pour se livrer à un grand nombre d'activités matérielles qui, selon leur durée et leur envergure, entraînent des modifications visibles dans le paysage. Les peuples autochtones peuvent enfin communiquer au sujet du paysage et s'en partager les descriptions et les représentations qu'ils élaborent. Si l'on remarque souvent que les membres de la communauté passent volontiers d'un mode d'implication à l'autre (voire en conjuguent plusieurs), les événements liés à la troisième opération – les actes de communication destinés à la représentation topographique – s'avèrent sans aucun doute les plus révélateurs des instruments conceptuels permettant aux peuples natifs d'interpréter leur environnement naturel. Et bien qu'on puisse les élaborer au moyen d'une grande variété de matériaux sémiotiques (gestuels, picturaux, musicaux ou autres), peu de représentations sont plus instructives que celles que l'on façonne avec les mots.

La conversation ordinaire, constatent les ethnographes, offre un aperçu représentatif de la structure et de l'importance des mondes d'autrui, ce qui incite les chercheurs à apprendre à écouter – d'abord lentement, par à-coups, et jamais sans de longs moments d'incertitude. À mesure que les concepts et les croyances autochtones parviennent à trouver appui dans les éléments spécifiques de la topographie locale, le paysage tout entier acquiert une nouvelle dimension qui semble insuffler un regain d'assurance au regard de l'ethnographe. Ce qui semblait initialement une architecture naturelle



FIG. 5  
T'iis Bitl'áh Tú 'Oliné (Eau s'écoule en dessous d'un peuplier)

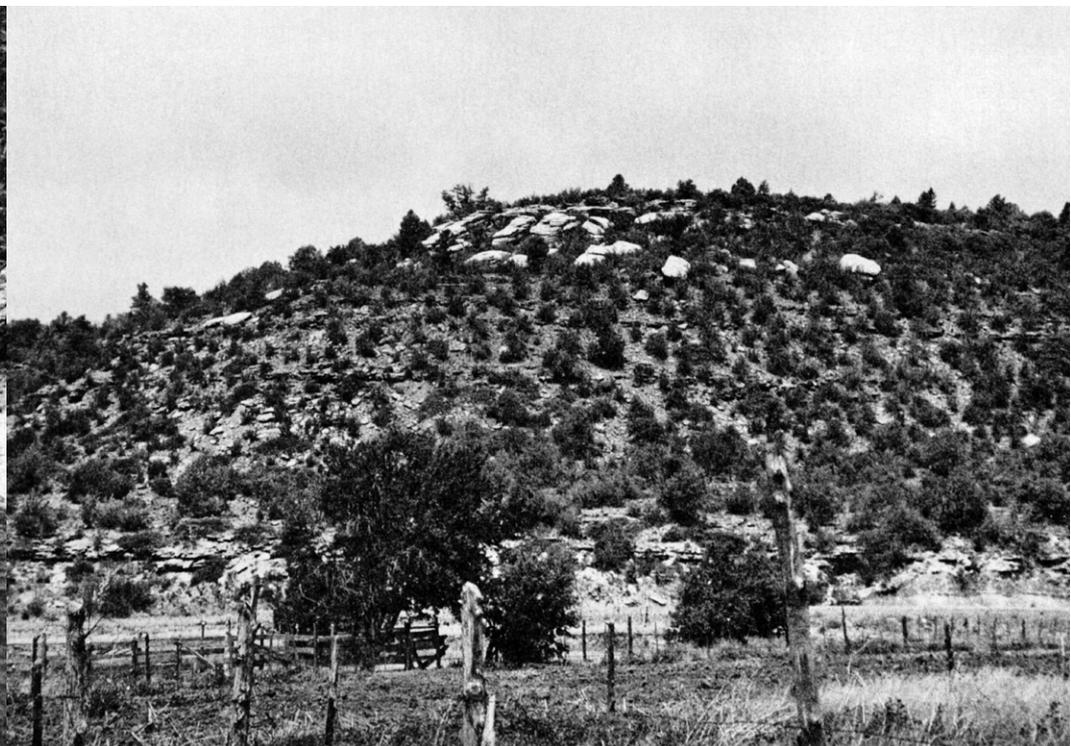


FIG. 6  
Tsée Ligai Dah Sidilé (Groupe compact de rochers blancs en hauteur)

## Chapitre IV

### LA SAGESSE DES LIEUX

*Pour savoir qui vous êtes, il faut que vous ayez un lieu d'où vous venez.*  
Carson McCullers, *Le cœur est un chasseur solitaire*

Dans l'époque turbulente qui est la nôtre, alors que de vastes pans de la surface terrestre sont ravagés par l'industrialisme, alors que, sur plusieurs continents, des peuples sont chassés de leurs terres par des mainmises illégitimes, alors que les tribus amérindiennes engagent des procédures juridiques d'envergure pour assurer une protection permanente de sites sacrés désormais sous tutelle fédérale, alors que philosophes et poètes clament l'importance fondamentale des attachements aux lieux géographiques dans la formation des identités personnelles et sociales, alors que se développent de nouvelles formes de « conscience environnementale » toujours plus radicales et urgentes – en ces temps troublés, alors que des styles de vie conflictuels génèrent une attention inédite à l'échelle globale, il est regrettable de constater que les anthropologues étudient rarement les liens unissant les peuples et les lieux qu'ils habitent<sup>1</sup>.

Sensibles au fait que l'existence humaine est inéluctablement située dans le temps et l'espace et parfaitement conscients que toute

1. Pour plus d'informations concernant les luttes menées actuellement par les peuples indigènes pour le contrôle de leurs territoires ancestraux, on consultera les numéros récents de *Cultural Survival Quarterly*. Sur les efforts entrepris par les groupes amérindiens pour la protection et la préservation des sites religieux traditionnels, voir l'essai de Vine Deloria Jr « Sacred Lands and Religious Freedom » (Deloria Jr, 1991). Sur l'importance des lieux telle que le formulent respectivement poètes, sociologues et philosophes contemporains, voir les textes de Seamus Heaney (1980) et N. Scott Momaday (1974, 1976); Edward Shils (1981) et Peter Berger, Brigitte Berger et Hansfried Kellner (1983); et Edward Casey (1976, 1987, 1993).

vie sociale se déroule à travers un échange de formes symboliques, on pourrait s'attendre à ce que les anthropologues témoignent systématiquement des variétés de significations que les hommes et les femmes confèrent aux caractéristiques de leur environnement naturel. Cependant, l'exploration ethnographique des constructions culturelles des réalités géographiques s'avère tout au mieux embryonnaire. S'ils sont désireux d'examiner les moyens matériels et structurels grâce auxquels des communautés entières s'adaptent à leur environnement physique de manière viable, les ethnographes se montrent visiblement réticents à examiner la complexité et la variété des instruments conceptuels et expressifs – idées, croyances, récits, chants – qui permettent aux membres d'une communauté de produire et d'exprimer des compréhensions cohérentes de cet environnement. Nous connaissons par conséquent peu de choses sur la manière dont les peuples issus de cultures très diverses perçoivent et comprennent le monde qui les entoure, sur les différents modes de conscience avec lesquels ils l'appréhendent et, pour reprendre les termes d'Edmund Husserl, sur la manière dont ils « en découvrent l'importance ». Nous ne pouvons pas non plus dire grand-chose des conséquences de ces découvertes sur ceux qu'ils les font, raison pour laquelle certains lieux revêtent davantage d'importance que d'autres, tout comme nous ignorons l'origine des profondes émotions et de l'attention soutenue que suscite et encourage la vue d'un site privilégié (voire le simple souvenir de certains de ses aspects visuels). En somme, les anthropologues négligent une dimension fondamentale de l'expérience humaine – ce fidèle compagnon du cœur et de l'esprit, souvent effacé mais potentiellement puissant, que l'on désigne sous le nom de *sens du lieu*. Il manque à cette discipline un intérêt thématique pour les manières dont les habitants du monde constituent le paysage qui les entoure et envisagent les liens qu'ils entretiennent avec lui. Il manque un désir de comprendre les perspectives variées et variables au gré desquelles les peuples en viennent à *connaître* leur environnement géographique, les points de vue individuels depuis lesquels (pour emprunter la brillante expression d'Isak Dinesen) ils embrassent leur terre, et voient celle-ci les embrasser à son tour. On constate un manque d'intérêt envers les manières d'habiter des hommes et des femmes<sup>2</sup>.

2. Je n'entends pas ici suggérer que tous les anthropologues modernes se désintéressent des constructions culturelles des lieux. Au contraire, avec des travaux exemplaires, Nancy Munn (1973), Clifford Geertz (1980), Steven Feld (1982), Renato

Tel que le formula Martin Heidegger (1958), dont je propose ici de suivre l'argumentation générale, le concept de l'*habiter* souligne l'importance des formes de conscience au gré desquelles l'être humain perçoit et appréhende l'espace géographique<sup>3</sup>. Plus précisément, on dit de l'habiter qu'il se compose des « relations » multiples que les individus entretiennent avec les lieux, car c'est uniquement en vertu de ces relations que l'espace acquiert une signification. (Ainsi, comme l'affirme Heidegger (1958, p. 183), « les espaces reçoivent leur être des lieux et non de "l'espace" ».) Aussi nombreuses que singulières, spécifiques, et parfaitement concevables sur de longues distances, les relations aux lieux prennent vie à chaque fois qu'un site suscite une prise de conscience. Celle-ci est bien souvent furtive et inconsciente, tel un instant fugace (une reconnaissance subite, la trace d'un souvenir) qui s'efface dès que la conscience se tourne vers un autre objet. Mais de temps à autre, sans raison apparente, la conscience est saisie – captivée –, et le lieu où elle élit domicile devient l'objet d'une réflexion spontanée et de sentiments intenses. Dans de tels moments, lorsque les individus se détachent du cours de leur vie quotidienne et dirigent consciemment leur attention vers les lieux – lorsque, pour ainsi dire, ils prennent le temps de les appréhender activement –, les relations à l'espace géographique prennent toute leur dimension. C'est en effet lors de ces instants imprégnés de concentration et d'émotion que l'expérience des lieux se fait la plus directe, la plus tenace et, selon Heidegger, la plus complète. À travers le sens des lieux, les hommes et les femmes acquièrent une conscience aigüe des liens d'attachement complexes que les unissent

Rosaldo (1980), James Weiner (1991), Fredy Myers (1986) parmi tant d'autres ont démontré que certains ethnographes jugent digne d'y accorder une attention particulière. Reste que les lieux sont généralement négociés comme un phénomène accessoire, un sujet abordé de manière descriptive et analytique uniquement lorsque d'autres nécessités l'imposent. Selon mon propre point de vue, fortement inspiré par la philosophie d'Heidegger (1980 [1951]), de Sartre (1940) et de Casey (1987), le lieu constitue un élément essentiel dans un grand nombre de formes d'expériences sociales et justifie en soi une étude ethnographique méticuleuse. Un recueil d'essai [paru en 1996, voir la préface du présent ouvrage, *N.d.T*] publié par School of American Research Press, intitulé *Senses of Place*, dirigé par Steven Feld et moi-même, constitue à notre sens une avancée utile dans ce domaine. Tout comme *The Anthropology of Landscape*, dirigé par Eric Hirsch et Michael O'Hanlon (Hirsch et O'Hanlon, 1995), paru au moment où cet ouvrage paraît à l'impression.

3. La conception de l'habiter selon Heidegger se développe à partir du postulat fondamental, initialement articulé par Husserl (1950 [1913]), selon lequel toute conscience est une conscience *de* quelque chose.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agnew, J. (1993), «Representing Space : Space, Scale and Culture in Social Science», in *Place, Culture, Representation*, dirigé par J. Duncan et D. Lay, Londres, Routledge, p. 251-271.
- Bakhtine, M. (1978), *Esthétique et théorie du roman*, trad. du russe par D. Olivier, Paris, Gallimard.
- Basso, K. (1966), «The Gift of Changing Woman», *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n° 196, Washington, Smithsonian Institution.
- (1968), «The Western Apache Classificatory Verb System: A Semantic Analysis», *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 24, vol. 3, p. 252-266.
  - (1969), «Western Apache Witchcraft», *Anthropology Papers of the University of Arizona*, n° 15, Tucson, University of Arizona Press.
  - (1970), *Portraits of the «Whiteman» Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, Cambridge, Cambridge University Press.
  - (1983), «Western Apache Placename Hierarchies, in *Naming Systems: The 1981 Proceedings of the American Ethnological Society*, dirigé par E. Tooker, Washington, American Ethnological Society, p. 37-46.
  - (1988), «“Speaking with Names” : Language and Landscape Among the Western Apache, *Cultural Anthropology*, n° 3, vol. 2, p. 99-130.
  - (1990a), «Strong Songs: Excerpts from an Ethnographer’s Journal», in *Our Private Lives: Journals, Notebooks and Diaries*, dirigé par Daniel Halpern, New York, Vintage Books, p. 26-37.
  - (1990b), *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, Tucson, University of Arizona Press.

- Bauman, R. (1984), *Verbal Art as Performance*, Chicago, Waveland Press.
- (1986), *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Becker, A. (1982), «Beyond Translation: Esthetics and Language Description», in *Contemporary Perceptions of Language: Interdisciplinary Dimensions*, dirigé par H. Byrnes, Washington, Georgetown University Press, p. 124-137.
- Berger, P., B. Berger et H. Kellner (1983), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York, Vintage Books.
- Boas, F. (1901-1907), «The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, n°15, New York.
- (1934), «Geographical Names of the Kwakiutl Indians», *Columbia University Contributions in Anthropology*, n°20, New York.
- Bruner E., éd. (1984), *Text, Play and Story: The Reconstruction of Self and Society*, Washington, American Anthropological Association.
- Bruner J. (1986), *Actual Mindss, Possible Worlds*, Cambridge, Harvard University Press.
- Camus, A. (1955), *Noces*, suivi de *L'Été*, Paris, Gallimard.
- Casey, E. (1976), *Imagining: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press.
- (1987), *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press.
- (1993), *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington, Indiana University Press.
- Chapman, W. (1979), *Preserving the Past*, Londres, Dent.
- Comaroff, J. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- Cruikshank, J. (1981), «Legend and Landscapes: Convergence of Oral and Scientific Traditions in the Yukon Territory», *Arctic Anthropology*, n°18, p. 67-93.
- (1990), «“Getting the Words Right”: Perspective on Naming and Places in Athapaskan Oral History», *Arctic Anthropology*, n°27, p. 52-65.
- Csikszentmihalyi, M., et Rochberg-Halton, E. (1981), *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- de Laguna, F. (1972), «Under Mount St. Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit», *Smithsonian Contributions to Anthropology*, n°7, Washington, Smithsonian Institution.
- Deloria, V., J<sup>r</sup> (1975), *God Is Red*, New York, Dell.
- (1991), *Sacred Lands and Religious Freedom*, New York, Association of American Indian Affairs.

- (1992), *God Is Red: A Native View of Religion*, seconde édition, Golden, North American Press.
- (1994), «Avant-propos», in *Words of Power: Voices from Indian America*, dirigé par N. Hill, J<sup>r</sup>, p. v-x, Golden, Fulcrum.
- Dinesen, I. (1979), *Daguerreotypes and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press.
- Durrell, L. (1976) [1969], *L'Esprit des lieux*, Paris, Gallimard.
- Eliot, T.S. (1932), *The Sacred Wood*, Londres, Methuen
- Feld, S. (1982), *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Friedrich, P. (1986), *The Language Parallax: Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*, Austin, University of Texas Press.
- Gallico, P. (1956) [1954], *Mouche*, trad. de l'anglais par Paule de Beaumont, Paris, Delamain et Boutelleau.
- Geertz, C. (1973), «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, p. 330.
- (1980), *Negara: the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- Goddard, P. (1919), «Myths and Tales from the White Mountain Apache», *Anthropological Publications of the American Museum of Natural History*, n°24, New York.
- Goffman, E. (1991) [1974], *Les Cadres de l'expérience*, trad. de l'anglais par Isaac Joseph, avec Michel Dartevelle et Pascale Joseph, Paris, Minuit.
- Goodman, N. (2006) [1978], *Manières de faire des mondes*, trad. de l'anglais par Marie-Dominique Popelard, Paris, Gallimard.
- Goody, J. (1979) [1977], *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. de l'anglais par Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Minuit.
- Goody, J., et Watt, I. (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greenbie, B. (1981), *Spaces: Dimension of the Human Landscape*, New Haven, Yale University Press.
- Gregory, D. (1993), «Interventions in the Historical Geography of Modernity: Social Theory, Spatiality, and the Politics of Representation», in *Place, Culture, Representation*, dirigé par J. Duncan et D. Lay, Londres, Routledge, p. 272-313.
- Haley, J. (1991), *Apaches: A History and Culture Portrait*, New York, Doubleday.
- Harrington, J.P. (1916), «The Ethnogeography of the Tewa Indians», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, n°29, Washington.

- Hartley, L.P. (1971) [1953], *Le Messenger*, trad. de l'anglais par Denis Morrens et Andrée Martinerie, Paris, Presses de la Cité.
- Heaney, S. (1980), «The Sense of Place», in *Preoccupations: Selected Prose 1968-1978*, Londres, Faber and Faber.
- Heidegger, M. (1980) [1951], «Bâtir habiter penser», in *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard.
- Hirsch, E., et O'Hanlon, M., (1995), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.
- Hunn, E. (1991), «Native Place Names on the Columbia Plateau», in *A Time of Gathering: Native Heritage in Washington State*, dirigé par R. K. Wright, Seattle, Burke Museum et University of Washington Press, p. 170-177.
- (1994), «Place Names, Population Density, and the Magic Number 500», *Current Anthropology*, n° 35, p. 81-85.
- (1995), «Columbia Plateau Indian Place Names: What Can They Teach Us?», manuscrit non publié en possession de l'auteur.
- Husserl, E. (1950) [1913], *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard.
- Hymes, D. (1974), *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- (1981), *In Vain I Tried to Tell You: Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Kari, J. (1989), «Some Principles of Alaskan Athabaskan Toponymic Knowledge», in *General and Amerindian Ethnolinguistics. In Remembrance of Stanley Newman*, dirigé par M. R. Kay et H. M. Hoenigswald, New York, Mouton de Gruyter, p. 129-149.
- Kari, J., et Fall, J. (1987), *Shem Pete's Alaska: The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*, Fairbanks, Alaska Native Center.
- Kelley, K., et Francis, H. (1994), *Navajo Sacred Places*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- Kluckhohn, C. (1949), *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill.
- Labov, W., et Fanshel, D. (1977), *Therapeutic Discourse: Psychotherapy as Conversation*, New York, Academic Press.
- Lakoff, G., et Johnson, M. (1985) [1980], *Les Métaphores de la vie quotidienne*, trad. de l'anglais par Michel de Fornel, Paris, Minuit.
- Lounsbury, F. (1960), «Iroquois Place-names in the Champlain Valley», in *Report of the New York-Vermont Interstate Commission on Lake Champlain Basin*, New York Legislative Document 9, Albany, p. 21-66.
- McCullers, C. (2007) [1940], *Le cœur est un chasseur solitaire*, trad. de l'anglais par Frédérique Nathan et Françoise Adelstain, Paris, Stock.
- Merleau-Ponty, M. (1960), «Sur la phénoménologie du langage», in *Signes*, Paris, Gallimard.

- Momaday, S. (1974), «Native American Attitudes to the Environment», in *Seeing with a Native Eye: Essays on Native American Religion*, dirigé par W. Capps, New York, Harper and Row, p. 79-85.
- (2001) [1976], *Les Noms: mémoire*, trad. de l'anglais par Danielle Laruelle, Monaco, Éditions du Rocher.
- (1994), «Values», in *Words of Power: Voices from Indian America*, dirigé par N. Hill, J.F. Golden, Fulcrum, p. 1.
- Munn, N. (1973), *Walbiri Iconography. Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- Myers, F. (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Ong, W. (1971), *Rhetoric, Romance, and Technology*, Ithaca, Cornell University Press.
- (2014) [1982], *Oralité et écriture. La technologie de la parole*, trad. de l'anglais par Hélène Hiessler, Paris, Les Belles Lettres.
- Radin, P. (1916), «The Winnebago Tribe», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, n° 37, Washington.
- Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Le Seuil.
- Rodman, M. (1992), «Empowering Place: Multilocality and Multivocality», *American Anthropologist*, n° 94, p. 640-656.
- Rosaldo, R. (1980), *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press.
- Sapir, E. (1912), «Language and Environment», *American Anthropologist*, n° 14, p. 226-242.
- Sartre, J.-P. (1938), *La Nausée*, Paris, Gallimard.
- (1940), *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard.
- Sherzer, J., *Kuna Ways of Speaking An Ethnographic Perspective*, Austin, University of Texas Press.
- Shils, E., (1981), *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Silko, L., (1981), «Language and Literature from a Pueblo Indian Perspective», in *Opening up the Canon*, traduit et dirigé par L. Fiedler et H. Baker, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 54-72.
- (1986), «Language, History, and the Pueblo Imagination», in *Antaeus, Special Issue: On Nature*, dirigé par D. Halpern, New York, Ecco Press, p. 85-94.
- Silverstein, M., (1976), «Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description», in *Meaning in Anthropology*, dirigé par K. Basso et H. Selby, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 11-53.

## BIBLIOGRAPHIE

- (1979), «Language Structure and Linguistic Ideology», in *The Elements. A Parasession on Linguistic Units and Levels*, dirigé par P. Clyne, W. Hanks et C. Hofbauer, Chicago, University of Chicago Press, p. 193-247.
- (1981), «The Limits of Awareness», *Texas Working Papers in Sociolinguistics*, n° 84, Austin, Southwest Educational Development Laboratory.
- Soja, E. (1962), *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press.
- Spinoza, B., (1999) [1677], *Éthique*, trad. du latin par Bernard Pautrat, Paris, Seuil.
- Thrapp, D. (1967), *The Conquest of Apacheria*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Trager, G. (1968), «Whorl, Benjamin L.», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, dirigé par D. Sills, New York, Cromwell Collier/MacMillan, p. 536-537.
- Tyler, S. (1978), *The Said and the Unsaid: Minde, Meaning, and Culture*, New York, Academic Press.
- (1984), «The Vision in the Quest, or What the Mind's Eye Sees», *Journal of Anthropological Research*, n° 40, p. 23-40.
- Weiner, J. (1991), *The Empty Space: Poetry, Space, and Being among the Foliage of Papua New Guinea*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Wilson, A., et Dennison, G., (1994), *Navajo Place Names: An Observer's Guide*, Guilford, Connecticut, Jeffrey Norton.
- Worcester, D. (1979), *The Apaches: Eagles of the Southwest*, Norman, University of Oklahoma Press.

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIGURE 1	La communauté de Cibecue, dans la réserve indienne de Fort Apache, Arizona	32
FIGURE 2	Principales catégories de discours apaches occidentaux	76
FIGURE 3	Principales catégories de récits apaches occidentaux	76
FIGURE 4	Principales catégories de récits apaches occidentaux selon la localisation temporelle des événements et les finalités narratives dominantes	77
FIGURE 5	T'iis Bitl'áh Tú 'Oliné (Eau s'écoule en dessous d'un peuplier)	116
FIGURE 6	Tséé Ligai Dah Sidilé (Groupe compact de rochers blancs en hauteur)	117
FIGURE 7	Tséé Biká' Tú Yaahiliné (Eau s'écoule au-dessus d'une succession de rochers plats)	118
FIGURE 8	Le grand peuplier à Gizhyaa'itiné (Sentier descend entre deux collines)	147

## TABLE DES MATIÈRES

	<i>Préface</i>	5
	Guide de prononciation de l'apache occidental	15
	Introduction	17
I	Citer les ancêtres	25
II	Les conteurs sont des chasseurs	63
III	Parler avec les noms	99
IV	La sagesse des lieux	135
	Épilogue	181
	Bibliographie	183
	Table des illustrations	189